

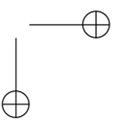
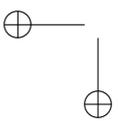
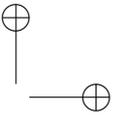
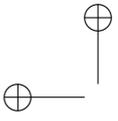
**ESCRITOS SOBRE A
GUERRA E A MORTE**



Sigmund Freud

Tradutor:
Artur Morão

www.lusosofia.net





LUSOSofia:press

Covilhã, 2009

FICHA TÉCNICA

Título: *Escritos sobre a Guerra e a Morte*

Autor: Sigmund Freud

Tradutor: Artur Morão

Colecção: Textos Clássicos de Filosofia

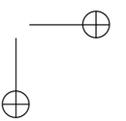
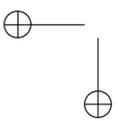
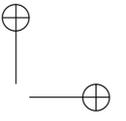
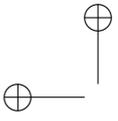
Direcção da Colecção: José Rosa & Artur Morão

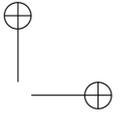
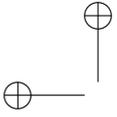
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Paginação: José Rosa

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2009



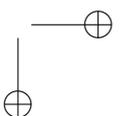
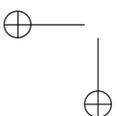


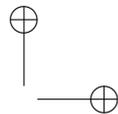
ESCRITOS SOBRE A GUERRA E A MORTE

Sigmund Freud

Conteúdo

Considerações Actuais sobre a Guerra e a Morte (1915)	4
I. O Desapontamento perante a Morte	4
II. A nossa atitude diante da morte	19
Caducidade(1915)	32
Porquê a Guerra? (1932). Carta a A. Einstein	36





CONSIDERAÇÕES ACTUAIS SOBRE A GUERRA E A MORTE

(1915)

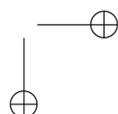
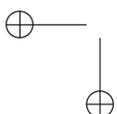
I

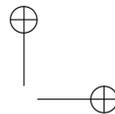
O Desapontamento perante a Morte

Arrastados pelo turbilhão desta época de guerra, informados de modo unilateral, sem distância quanto às grandes transformações que já se realizaram ou se começam a realizar e sem vislumbre do futuro que já se está a configurar, desencaminhados andamos no significado por nós atribuído às impressões que nos oprimem e no valor dos juízos que formamos. Quer parecer-nos que jamais acontecimento algum terá destruído tantos e tão preciosos bens comuns à humanidade, transtornado tantas inteligências lúcidas e rebaixado tão fundamente as coisas mais elevadas. Até a própria ciência perdeu a sua desapaixonada imparcialidade; os seus servidores, profundamente amargados, procuram dela extrair armas para prestar um contributo à luta contra o inimigo. O antropólogo declara inferior e degenerado o adversário, e o psiquiatra profere o diagnóstico da sua perturbação mental ou anímica. Mas, provavelmente, sentimos com desmedida intensidade a maldade desta época e não temos direito algum a compará-la com o mal de outras épocas que não vivemos.

O indivíduo que não se tornou combatente, transformando-se assim numa partícula da gigantesca máquina bélica, sente-se embaraçado na sua orientação, obstruído na sua capacidade de realização. Ser-lhe-á pois grata, a meu ver, toda a sugestão, embora

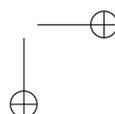
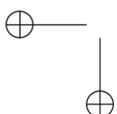
www.lusosofia.net

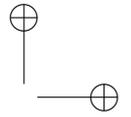




pequena, que lhe facilite a orientação, pelo menos no seu íntimo próprio. Entre os factores responsáveis da miséria anímica dos que ficaram em casa, e cuja superação lhes levanta problemas tão árduos, gostaria de realçar dois, que neste lugar vou abordar: o desapontamento que esta guerra suscitou e a mudança de atitude perante a morte a que ela – como todas as outras guerras – nos obriga.

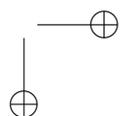
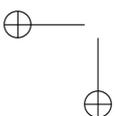
Quando falo do desapontamento, já todos sabem a que me refiro. Não é necessário ser um fanático da compaixão; pode muito bem reconhecer-se a necessidade biológica e psicológica do sofrimento para a economia da vida humana e, no entanto, condenar a guerra nos seus meios e objectivos, suspirar pela sua cessação. Afirmou-se, sem dúvida, que as guerras não poderão terminar enquanto os povos viverem em tão diversas condições de existência, enquanto as valorações da vida individual diferirem tanto entre uns e outros e os ódios, que os separam, representarem forças instintivas anímicas tão poderosas. Estava-se, pois, preparado para que a humanidade se visse ainda, por muito tempo, enredada em guerras entre os povos primitivos e os civilizados, entre as raças humanas diferenciadas pela cor da pele e, inclusive, entre os povos menos evoluídos ou incultos da Europa. Mas das grandes nações da raça branca, dominadoras do mundo, às quais coube a direcção da humanidade, que se sabia estarem ocupadas com os interesses mundiais, e cujas criações são os progressos técnicos no domínio da natureza e os valores culturais, artísticos e científicos; destes povos esperava-se que saberiam resolver de outro modo as suas discórdias e os seus conflitos de interesses. Dentro de cada uma dessas nações tinham-se prescrito ao indivíduo elevadas normas morais, às quais devia ajustar a sua conduta, se pretendesse participar na comunidade cultural. Estes preceitos, muitas vezes rigorosíssimos, exigiam muito dele: uma ampla autolimitação e uma acentuada renúncia à satisfação das pulsões. Estava-lhe sobretudo proibido servir-se das extraordinárias vantagens que o uso da mentira e do engano proporcionam na luta com os outros homens. O Estado civilizado considerava estas normas morais como o fundamento da

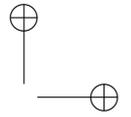




sua existência, saía abertamente em sua defesa se alguém ousava infringi-las e, inclusive, declarava como impraticável a sua sujeição ao exame do entendimento crítico. Era, pois, de supor que ele próprio quisesse respeitá-las e que não pensasse empreender contra elas algo que constituísse uma negação dos fundamentos da sua própria existência. Por último, pôde observar-se como dentro das nações civilizadas se encontravam inseridos certos restos de povos que eram em geral incômodos e que, por isso, só com relutância e com limitações eram admitidos a participar na obra comum da cultura, para a qual se tinham revelado suficientemente aptos. Mas era de crer que os grandes povos tivessem alcançado uma tão grande compreensão dos seus elementos comuns e tanta tolerância em face das suas diferenças que não confundissem num só, como na antiguidade clássica, os conceitos de “estrangeiro” e de “inimigo”.

Confiando neste acordo dos povos civilizados, inumeráveis homens trocaram a sua residência na pátria pelo domicílio no estrangeiro e associaram a sua existência às relações comerciais entre os povos amigos. Mas aquele a quem a necessidade de vida não encadeava constantemente ao mesmo lugar podia formar para si, com todas as vantagens e todos os atractivos dos países civilizados, uma nova pátria maior em que ele se comprazia sem obstáculos e suspeitas. Saboreava assim o mar azul e cinzento, a beleza das montanhas nevadas e dos verdes prados, o encanto dos bosques do Norte e a magnificência da vegetação meridional, a atmosfera das paisagens sobre as quais pairam grandes recordações históricas, e a serenidade da natureza intacta. Esta nova pátria era também para ele um museu repleto de todos os tesouros que os artistas da humanidade civilizada tinham, há muitos séculos, criado e legado. Ao deambular neste museu de sala em sala, pôde comprovar imparcialmente quão diversos eram os tipos de perfeição que, entre os outros compatriotas seus, tinham sido criados pela mistura de sangue, pela história e pela peculiaridade da mãe Terra. Aqui, desenvolvera-se em grau máximo uma serena energia indomável; além, a arte graciosa de embelezar a vida; mais além, o sentido da ordem e da lei ou

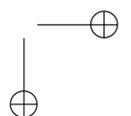
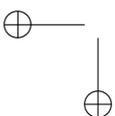




qualquer outra das propriedades que fizeram do homem o senhor da Terra.

Não esqueçamos também que todo o cidadão do mundo civilizado criou para si um “Parnaso” especial e uma “Escola de Atenas”. Entre os grandes pensadores, poetas e artistas de todas as nações, escolheu aqueles a quem julgava dever mais, e o que se lhe tornou acessível em fruição e compreensão da vida, associou na sua veneração os imortais da antiguidade e os mestres familiares do seu próprio idioma. Nenhum destes grandes homens se lhe afigurou estranho por ter falado outra língua, nem o incomparável investigador das paixões humanas, nem o apaixonado adorador da beleza ou o profeta ameaçador, nem o engenhoso satírico, e jamais se censurou por ter renegado a sua própria nação e a sua amada língua materna.

O desfrute da comunidade civilizada era, por vezes, perturbado por vozes que cautelosamente lembravam que, em virtude de antigas diferenças tradicionais, também entre os membros da mesma eram inevitáveis as guerras. Não se quis nelas acreditar; mas, ainda supondo que tal guerra chegasse, como se haveria de representar? Como uma ocasião de mostrar os progressos no sentimento comum dos homens desde a época em que as anficionias gregas tinham proibido destruir as cidades pertencentes à Liga, decepar as suas oliveiras e cortar-lhes a água. Como um recontro cavaleiresco que se limitasse a estabelecer a superioridade de uma das partes, evitando tanto quanto possível graves danos que em nada contribuísssem para tal decisão, com total solicitude pelo ferido que tem de abandonar a luta, e pelo médico e enfermeiro que se dedica à sua cura. E, naturalmente, com toda a consideração pela parte não beligerante da população, pelas mulheres, afastadas do ofício da guerra, e pelas crianças que, uma vez crescidas, se deveriam tornar, de ambas as partes, amigos e colaboradores. E igualmente com a manutenção de todos os empreendimentos e instituições internacionais em que tomou corpo a comunidade cultural dos tempos pacíficos.

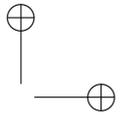
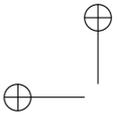


Semelhante guerra já incluía horrores suficientes e difíceis de suportar, mas não teria interrompido o desenvolvimento das relações éticas entre os grandes indivíduos da humanidade, os Povos e os Estados.

A guerra, em que não queríamos acreditar, estalou e trouxe consigo a decepção. Não só é mais sangrenta e mais mortífera do que todas as guerras passadas, por causa do aperfeiçoamento das armas de ataque e de defesa, mas, pelo menos, tão cruel, exasperada e brutal como qualquer uma delas. Infringe todas as restrições a que os povos se obrigaram em tempos de paz – o chamado Direito Internacional –, não reconhece nem os privilégios do ferido e do médico, nem a diferença entre o núcleo combatente e o pacífico da população, e viola o direito da propriedade. Derruba, com cega cólera, tudo o que lhe aparece pela frente, como se depois dela já não houvesse de existir nenhum futuro e nenhuma paz entre os homens. Desfaz todos os laços da solidariedade entre os povos combatentes e ameaça deixar atrás de si uma exasperação que, durante longo tempo, impossibilitará o reatamento de tais laços.

Tornou também patente o fenómeno, dificilmente concebível, de que os povos civilizados se conhecem e compreendem; entre si tão pouco que podem virar-se, cheios de ódio e de repulsa, uns contra os outros. Mais, que uma das grandes nações civilizadas é objecto de um repúdio tão universal que se pode arriscar a tentativa de a excluir, como “bárbara”, da comunidade civilizada, embora tenha há muito demonstrado, graças aos mais esplêndidos contributos, a sua aptidão para tal comunidade. Alimentamos a esperança de que uma historiografia imparcial fornecerá a prova de que precisamente essa nação, em cuja língua escrevemos e por cuja vitória combatem os nossos entes queridos, foi a que menos transgrediu as leis da civilização humana. Mas, em tempos como estes, quem poderá apresentar-se como juiz em causa própria?

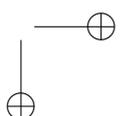
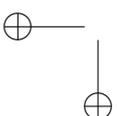
Os povos são, até certo ponto, representados pelos Estados que constituem, e estes Estados, por seu turno, pelos Governos que os regem. O cidadão individual pode comprovar com espanto nesta

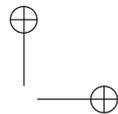


guerra o que já lhe ocorrera em tempos de paz, a saber que o Estado proibiu ao indivíduo o uso da injustiça, não porque pretenda aboli-la, mas porque quer monopolizá-la, como o tabaco e o sal. O Estado combatente permite a si toda a injustiça e toda a violência que desonraria o indivíduo. Não só utiliza contra o inimigo a astúcia permissível (*ruses de guerre*), mas também a mentira consciente e o engano intencional, e isto, claro está, numa medida que parece superar o usual em guerras anteriores. O Estado exige dos seus cidadãos o máximo de obediência e de abnegação, mas incapacita-os mediante um excesso de dissimulação e uma censura da comunicação e da expressão das opiniões, que deixa sem defesa o ânimo dos assim intelectualmente oprimidos frente a toda a situação desfavorável e a todo o boato desastroso. Desliga-se das garantias e dos convênios que o vinculavam aos outros Estados, confessa abertamente a sua avareza e a sua ânsia de poder que, em seguida, o indivíduo deve sancionar por patriotismo.

Não se objecte que o Estado não pode renunciar ao uso da injustiça, porque se colocaria assim em situação desvantajosa. Também para o indivíduo a adesão às normas morais, a renúncia ao emprego brutal do poder é, em geral, muito desvantajoso, e o Estado só raramente se mostra capaz de compensar o indivíduo pelo sacrifício que dele exigiu. Não há também que espantar-se de que o relaxamento de todas as relações morais entre os povos da humanidade tenha suscitado uma ressonância na moralidade dos indivíduos, pois a nossa consciência moral não é o juiz incorruptível que os moralistas supõem¹ na sua origem, é apenas “*angústia social*” e nada mais. Onde a comunidade se abstém de toda a reprovação, cessa também a opressão dos maus impulsos, e os homens cometem actos de crueldade, de malícia, de traição e brutalidade, cuja possibilidade se teria considerado incompatível com o seu nível cultural.

Por isso, o cidadão do mundo civilizado, a que antes aludi, encontra-se perplexo num mundo que se lhe tornou estranho, ao ver arrui-





nada a sua pátria mundial, assoladas as possessões comuns, divididos e rebaixados os seus concidadãos!

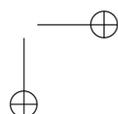
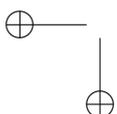
Haveria que submeter a uma consideração crítica tal decepção. Em rigor, ela não é justificada, pois consiste na destruição de uma ilusão. As ilusões são-nos gratas porque nos poupam sentimentos displicentes e, em seu lugar, nos deixam gozar de satisfações. Mas, então, devemos aceitar sem queixa que alguma vez embatam num troço de realidade e se reduzam a frangalhos.

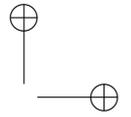
Duas coisas suscitaram nesta guerra a nossa decepção: a escassa moralidade externa dos Estados que, internamente, se comportam como guardiães das normas morais, e a brutalidade do comportamento dos indivíduos, dos quais, como participantes na mais elevada civilização humana, não se esperara coisa semelhante.

Comecemos pelo segundo ponto e tentemos apreender numa única frase concisa a ideia que pretendemos criticar.

Como conceber então o processo pelo qual um homem singular se eleva a um grau superior de moralidade? A primeira resposta será, talvez, a de que ele é bom e nobre por nascimento e desde o início. Tal resposta não será aqui abordada. Uma segunda solução sugerirá a ocorrência necessária de um processo evolutivo, e suporá que tal evolução consiste na erradicação das más inclinações do homem e na sua substituição, sob a influência da educação e da cultura ambiente, por inclinações ao bem. Podemos então espantarnos de que, no homem assim educado, o mal torne a manifestar-se com tanto ímpeto.

Mas esta resposta contém ainda a proposição que queremos rebater. Na realidade, não há qualquer “erradicação” do mal. A investigação psicológica – em sentido mais estrito, a psicanalítica – mostra antes que a mais profunda essência do homem consiste em impulsos instintivos de natureza elementar, iguais em todos e tendentes à satisfação de certas necessidades primordiais. Estes impulsos instintivos não são em si nem bons nem maus. Classificamo-los, e classificamos as suas manifestações segundo a sua relação com as necessidades e as exigências da comunidade humana. Conceder-



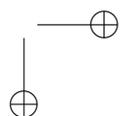
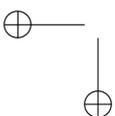


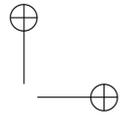
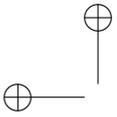
se-á que todos os impulsos proibidos pela sociedade como maus – tomemos como representação sua os impulsos egoístas e os cruéis – se encontram entre tais impulsos primitivos.

Estes impulsos primitivos percorrem um longo caminho evolutivo até chegarem à manifestação no adulto. São inibidos, dirigidos para outros fins e sectores, misturam-se entre si, trocam de objecto e viram-se, em parte, contra a própria pessoa. Desenvolvimentos reactivos contra certas pulsões simulam a transformação intrínseca das mesmas, como se o egoísmo se tivesse transformado em compaixão, e a crueldade em altruísmo. Estes desenvolvimentos reactivos são favorecidos pela circunstância de que algumas moções pulsionais surgem, quase de início, em pares antitéticos, circunstância notabilíssima e estranha para o conhecimento popular, a que se deu o nome de “ambivalência dos sentimentos”. O que mais facilmente se observa e é mais acessível à compreensão é o facto da frequente coexistência, na mesma pessoa, de um intenso amor e de um ódio intenso. A psicanálise acrescenta ainda a tal que ambos os impulsos sentimentais contrapostos tomam, não raro, também a mesma pessoa como objecto.

Só após a superação de todos estes “destinos da pulsão” se apresenta o que denominamos o carácter de um homem, o qual, como se sabe, só muito insuficientemente se pode classificar como “bom” ou “mau”. Um homem raras vezes é inteiramente bom ou mau; em geral é “bom” numa circunstância e “mau” noutras, ou “bom” em determinadas condições exteriores e decididamente “mau” noutras. É interessante a experiência de que a preexistência infantil de intensas moções “más” é, muitas vezes, justamente a condição de uma claríssima viragem do adulto para o “bem”. Os maiores egoístas infantis podem tornar-se os cidadãos mais altruístas e abnegados; pelo contrário, os homens compassivos, filantropos e protectores dos animais foram, na sua maioria, durante a infância, pequenos sádicos e torturadores de animais.

A transformação das pulsões “más” é obra de dois factores que actuam em igual sentido, um interior e outro exterior. O factor in-

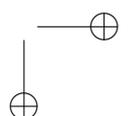
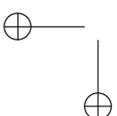


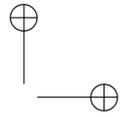


terior consiste no influxo exercido sobre as pulsões más – dizemos, egoístas – pelo erotismo, pela necessidade humana de amor na sua acepção mais ampla. As pulsões egoístas transformam-se, graças à união das componentes *eróticas*, em pulsões *sociais*. Aprende-se a apreciar o ser-se amado como uma vantagem, pela qual se pode renunciar a outras. O factor exterior é a coerção da educação, que representa as exigências da civilização circundante, e é em seguida continuada pela acção directa do meio cultural. A civilidade foi adquirida mediante a renúncia à satisfação pulsional e exige de todo o novo indivíduo a repetição de semelhante renúncia. Durante a vida individual tem lugar uma constante transformação da coacção externa em coerção interior. As influências culturais levam a que as aspirações egoístas se transformem sempre mais, graças às alianças eróticas, em tendências altruístas sociais. Pode, por fim, admitir-se que toda a coerção interna que se faz sentir na evolução do homem foi originariamente, isto é, na história da humanidade, apenas coerção externa. Os homens que hoje nascem trazem já consigo uma certa disposição para a transformação das pulsões egoístas em pulsões sociais como organização herdada, a qual, obediente a leves estímulos, leva a cabo tal transformação. Outra parte desta metamorfose pulsional realizar-se-á na própria vida. Deste modo, o indivíduo não se encontra apenas sob a influência do seu meio cultural presente, mas está também submetido à influência da história cultural dos seus antepassados.

Se à capacidade que advém a um homem de transformar, sob o influxo do erotismo, as suas pulsões egoístas chamarmos a sua disposição para a cultura, poderemos afirmar que a mesma consta de duas partes: uma inata e outra adquirida na vida, e que a relação de ambas entre si e com a parte não transformada da vida pulsional é muito variável.

Em geral, inclinamo-nos a valorizar excessivamente a parte inata e corremos, ademais, o perigo de sobrestimar também a total disposição para a cultura na sua relação com a vida pulsional, que permaneceu primitiva, isto é, somos induzidos a julgar os homens

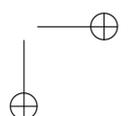
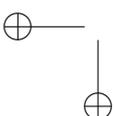


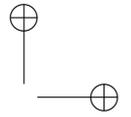


“melhores” do que, na realidade, são. Existe ainda, de facto, um outro factor que turva o nosso juízo e falsifica, num sentido favorável, o resultado.

As moções pulsionais de outros homens subtraem-se, naturalmente, à nossa percepção. Deduzimo-las das suas acções e do seu comportamento, que referimos a *motivos* procedentes da sua vida pulsional. Tal dedução erra necessariamente num grande número de casos. As próprias acções “boas”, do ponto de vista cultural, podem derivar, umas vezes de motivos “nobres”, outras não. Os moralistas teóricos chamam “boas” apenas às acções que são expressão de moções pulsionais boas, e negam o seu reconhecimento às demais. Mas a sociedade, guiada por propósitos práticos, não se preocupa com tal distinção; contenta-se com que um homem oriente o seu comportamento e as suas acções segundo as prescrições culturais, e não se interroga sobre os seus motivos.

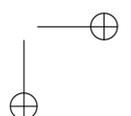
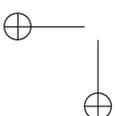
Vimos que a coerção externa, exercida sobre o homem pela educação e pelo meio ambiente, suscita uma ulterior transformação da sua vida pulsional no sentido do bem, uma viragem do egoísmo para o altruísmo. Mas este não é o efeito necessário ou regular da coacção exterior. A educação e o ambiente não se limitam a oferecer prémios de amor, mas lidam também com prémios de outra natureza, com a recompensa e o castigo. Podem, pois, fazer que o indivíduo submetido à sua influência se resolva a agir bem, no sentido cultural, sem que nele tenha realizado um enobrecimento das pulsões, uma mutação das tendências egoístas em tendências sociais. O resultado será, no conjunto, o mesmo; só em circunstâncias especiais se tornará patente que um age sempre bem, porque a tal o forçam as suas inclinações pulsionais, mas o outro só é bom porque tal conduta cultural traz vantagens aos seus intentos egoístas, e só enquanto e na medida em que as procura. Nós, porém, com o nosso conhecimento superficial do indivíduo, não temos meio algum de distinguir os dois casos, e o nosso optimismo induz-nos-á decerto a exagerar desmesuradamente o número dos homens transformados pela cultura.

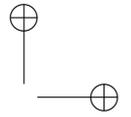




A sociedade civilizada, que exige a acção boa e não se preocupa com o seu fundamento pulsional, ganhou, pois, para a obediência à civilização um grande número de homens, que nisso não seguem a sua natureza. Animada por este êxito, deixou-se induzir a intensificar em grau máximo as exigências morais, obrigando assim os seus participantes a distanciar-se ainda mais da sua disposição instintiva. A estes homens é imposta uma continuada opressão das pulsões, cuja tensão se manifesta em notabilíssimos fenómenos de reacção e de compensação. No terreno da sexualidade, onde menos se pode levar a cabo semelhante opressão, chega-se assim aos fenómenos reactivos das enfermidades neuróticas. A pressão da cultura noutros sectores não acarreta consequências patológicas, mas manifesta-se em deformações de carácter e na disponibilidade constante das pulsões inibidas para abrir caminho na ocasião oportuna para a satisfação. Quem assim é forçado a reagir permanentemente no sentido de prescrições que não são expressão das suas tendências pulsionais vive, psicologicamente falando, muito cima dos seus meios e pode qualificar-se objectivamente de hipócrita, seja ou não claramente consciente desta diferença. É inegável que a nossa cultura actual favorece com extraordinária amplitude este género de hipocrisia. Poderia arriscar-se a afirmação de que se baseia nela e teria de se submeter a profundas transformações, se os homens decidissem viver segundo a verdade psicológica. Há, pois, incomparavelmente mais hipócritas da cultura do que homens verdadeiramente culturais, e pode inclusive discutir-se o ponto de vista de se uma certa medida de hipocrisia cultural não será indispensável para a conservação da cultura, porque a aptidão cultural já organizada dos homens do presente não bastaria talvez para esta realização.

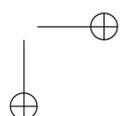
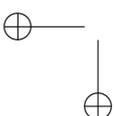
Por outro lado, a preservação da civilidade sobre fundamento tão equívoco proporciona a perspectiva de iniciar, com cada nova geração, uma mais ampla transformação pulsional, como substrato de uma melhor civilização.

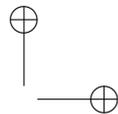




As elucidações até agora feitas dão-nos já a consolação de comprovar que a nossa indignação e a nossa dolorosa decepção, por causa da conduta incivilizada dos nossos concidadãos mundiais, são injustificadas nesta guerra. Baseiam-se numa ilusão em que nos enredámos. Na realidade, tais homens não caíram tão baixo como temíamos, porque também não tinham subido tão alto, como a seu respeito julgávamos. O facto de os grandes indivíduos humanos, os povos e os Estados, terem reciprocamente infringido as restrições morais foi para eles um estímulo compreensível para se subtraírem por algum tempo à pressão da cultura e permitirem uma satisfação passageira das suas pulsões retidas. E não perderam assim, provavelmente, a sua moralidade relativa no seio da colectividade nacional.

Podemos ainda penetrar mais profundamente na compreensão da mudança que a guerra suscitou nos nossos antigos compatriotas e deparamos então com uma advertência a não cometermos qualquer injustiça para com eles. As evoluções psíquicas possuem, de facto, uma peculiaridade que não ocorre em nenhum outro processo evolutivo. Quando uma aldeia se torna cidade ou uma criança se faz homem, a aldeia e a criança são absorvidas pela cidade e pelo homem. Só a recordação pode delinear os antigos traços na nova imagem; na realidade, os materiais ou as formas anteriores foram deixados de lado e substituídos por outros. As coisas passam-se de modo diferente numa evolução psíquica. Dada a falta de mutações, o estado psíquico anterior pode não se ter manifestado em muitos anos, no entanto, persiste de tal modo que em qualquer momento se pode tornar de novo a forma expressiva das forças anímicas, e até a única, como se todas as evoluções ulteriores se tivessem anulado ou regredido. Esta plasticidade extraordinária das evoluções psíquicas não é, na sua orientação, ilimitada; pode considerar-se como uma faculdade especial de involução – regressão – pois sucede, por vezes, que um estágio evolutivo ulterior e superior, que foi abandonado, já de novo se não pode alcançar. Mas os estados



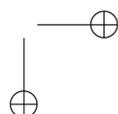
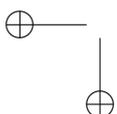


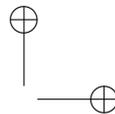
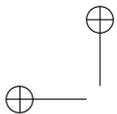
primitivos podem sempre ser reconstituídos; o psíquico primitivo é, no sentido mais pleno, imperecível.

As chamadas enfermidades mentais despertarão no leigo a impressão de que a vida mental e psíquica ficou destruída. Na realidade, a destruição concerne apenas a aquisições e a desenvolvimentos ulteriores. A essência da enfermidade mental consiste no retorno a estados anteriores da vida afectiva e da função. O estado hípnic, a que aspiramos todas as noites, fornece-nos um exemplo excelente da plasticidade da vida anímica. Desde que aprendemos a interpretar, inclusive, os sonhos mais absurdos e confusos, sabemos que, ao adormecer, nos despojamos da nossa moralidade, tão trabalhosamente adquirida, como de um vestido – e só de manhã de novo nela nos envolvemos. Este desnudamento é, naturalmente, inócuo, já que o estado hípnic nos paralisa e nos condena à inactividade. Só o sonho nos pode dar notícia da regressão da nossa vida afectiva a um dos mais antigos estádios evolutivos. Assim, por exemplo, é curioso que todos os nossos sonhos sejam regidos por motivos puramente egoístas. Um dos meus amigos ingleses¹ defendeu, uma vez, esta tese numa reunião científica na América, e uma das senhoras presentes objectou-lhe que tal coisa poderia talvez acontecer na Áustria, mas de si mesma e dos seus amigos poderia afirmar que no sonho tinham igualmente sentimentos altruístas. O meu amigo ripostou energicamente à senhora, baseado na sua própria experiência na análise dos sonhos. Nestes, as nobres americanas são tão egoístas como as austríacas.

Assim, pois, a transformação das pulsões em que se funda a nossa capacidade de civilização, pode, em virtude das influências da vida, ficar anulada de um modo temporário ou permanente. Sem dúvida, as influências da guerra integram-se naquelas forças que podem provocar semelhante involução e, por isso, não precisamos de negar a todos os que hoje se comportam de modo incivilizado a disposição para a cultura, e podemos esperar que as suas pulsões tornarão a enobrecer-se em tempos mais serenos.

¹ [Ernest Jones].

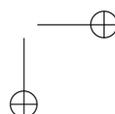
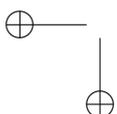


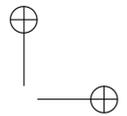


Mas talvez tenhamos descoberto nos nossos concidadãos mundiais um outro sintoma que não menos nos surpreendeu do que a sua descida, tão dolorosamente sentida, da altura ética que haviam alcançado. Refiro-me à falta de discernimento que se revela nas melhores cabeças, à sua obstinação e impermeabilidade aos mais vigorosos argumentos, à sua credulidade acrítica perante as afirmações mais discutíveis. Tudo isto oferece, decerto, uma imagem triste, e quero sublinhar expressamente que eu – que não sou um cego partidário – de nenhum modo vejo todos os defeitos intelectuais só num dos lados. Mas este fenómeno é ainda mais fácil de explicar e muito menos alarmante do que o anteriormente discutido. Os psicólogos e os filósofos ensinaram-nos, já há muito, que fazemos mal em considerar a nossa inteligência como um poder independente e em passar por alto a sua dependência da vida sentimental. O nosso intelecto só poderia trabalhar correctamente quando se encontra subtraído à acção de intensos impulsos emocionais; no caso contrário, comporta-se simplesmente como um instrumento nas mãos de uma vontade e produz o resultado de que esta última o encarrega. Por conseguinte, os argumentos lógicos seriam impotentes frente aos interesses afectivos e, por isso, as contendas com razões (“tão comuns como as amoras”, segundo a expressão de Falstaff² são tão estéreis no mundo dos interesses. A experiência psicanalítica sublinhou energicamente esta afirmação. Pode mostrar, todos os dias, que os homens mais inteligentes se comportam de súbito sem discernimento, como deficientes mentais, logo que o conhecimento exigido neles tropeça com uma resistência sentimental, mas também recuperam toda a compreensão, uma vez superada tal resistência. A cegueira lógica, que esta guerra muitas vezes provocou nos nossos melhores concidadãos do mundo, é, pois, um fenómeno secundário, uma consequência da excitação sentimental, e é de esperar que esteja destinada a com ela desaparecer.

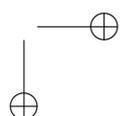
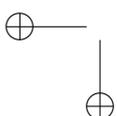
Se deste modo voltarmos de novo a compreender, na sua estranheza, os nossos concidadãos mundiais, suportaremos muito mais

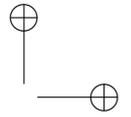
² [Shakespeare, *Henrique IV*, parte I, acto 2, 4^a. cena.]





facilmente a decepção que as grandes individualidades da Humanidade, os povos, nos causaram, pois a estes só exigências muito mais modestas podemos fazer. Reproduzem talvez a evolução dos indivíduos e mostram-se-nos hoje em estádios muito primitivos da organização, da formação de unidades superiores. Correlativamente, o factor educativo da coerção exterior à moralidade, que tão eficiente achámos no indivíduo, é neles dificilmente perceptível. Tínhamos decerto esperado que a grandiosa comunidade de interesses criada pelo comércio e pela produção seria o início de semelhante coerção, mas parece que os povos obedecem agora muito mais às suas paixões do que aos seus interesses. Quando muito, servem-se dos interesses para *racionalizar* as paixões; antepõem os seus interesses a fim de poderem fundamentar a satisfação das suas paixões. É, sem dúvida, enigmático porque é que as individualidades colectivas, as nações, se desprezam, odeiam e aborrecem umas às outras, inclusive também em tempos de paz. Não sei que dizer. Neste caso sucede precisamente como se todas as conquistas morais dos indivíduos se desvanecessem, ao conglomerar-se uma multidão, constituída por milhões de homens, e apenas perdurassem as atitudes psíquicas mais primitivas, mais antigas e mais grosseiras. Estas lamentáveis circunstâncias serão, porventura, modificadas por evoluções posteriores. Mas um pouco mais de veracidade e de sinceridade, nas relações dos homens entre si e os seus governantes, deveria aplanar o caminho para tal transformação.





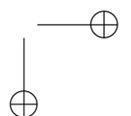
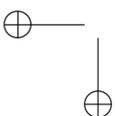
II

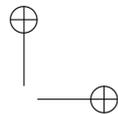
A nossa atitude diante da morte

O segundo elemento, de que infiro que hoje nos sentimos desorientados neste mundo, antes tão belo e familiar, é a perturbação da atitude, até agora firme, perante a morte.

Esta atitude não era sincera. Se alguém nos ouvisse, estaríamos naturalmente dispostos a afirmar que a morte era o desenlace necessário de toda a vida, que cada um de nós estava em dívida de morte para com a Natureza e deveria estar preparado para pagar tal dívida, em suma, que a morte era natural, indiscutível e inevitável. Na realidade, porém, costumávamos comportar-nos como se fosse de outro modo. Temos uma tendência patente para prescindir da morte, para eliminá-la da vida. Tentámos silenciá-la; temos até o provérbio: pensamos em algo como na morte. Como na própria, claro está! A morte própria é, pois, inimaginável, e todas as vezes que tentamos [fazer dela uma ideia] podemos observar que, em rigor, permanecemos sempre como espectadores. Assim, foi possível arriscar na escola psicanalítica esta asserção: no fundo, ninguém acredita na sua própria morte ou, o que é a mesma coisa, no inconsciente, cada qual está convencido da sua imortalidade.

No tocante à morte dos outros, o homem civilizado evitará cuidadosamente falar de tal possibilidade, quando o destinado a morrer o possa ouvir. Só as crianças infringem esta restrição; ameaçam-se sem pejo umas às outras com as probabilidades de morrer e chegam, inclusive, a dizer na cara de uma pessoa amada coisas como esta: “Querida mamã, quando morreres, farei isto ou aquilo.” O adulto civilizado não admitirá de bom grado nos seus pensamentos a morte de outra pessoa, sem aparecer aos seus próprios olhos como insensível ou mau; a não ser que como médico, advogado, etc., tenha a ver com a morte. E muito menos se permitirá pensar





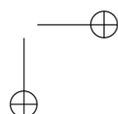
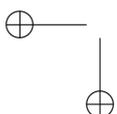
na morte de outro quando a tal acontecimento está ligado um ganho de liberdade, de fortuna ou de posição social. Naturalmente, esta nossa delicadeza não evita as mortes, mas quando estas acontecem, sentimo-nos sempre profundamente comovidos e como que abalados nas nossas expectativas. Acentuamos com regularidade a motivação casual da morte, o acidente, a enfermidade, a infecção, a idade avançada, e traímos assim o nosso empenho em rebaixar a morte de necessidade a casualidade. Uma acumulação de casos mortais afigura-se-nos como algo de sobremaneira horrível. Diante do próprio morto adoptamos um comportamento peculiar, quase como de admiração por alguém que levou a cabo algo de muito difícil. Excluimos a crítica a seu respeito, fazemos vista grossa sobre qualquer injustiça sua, determinamos que *de mortuis nil nisi bene*³, e achamos justo que na oração fúnebre e na inscrição sepulcral ele seja honrado e exaltado. A consideração para com o morto, de que ele já não precisa, está para nós acima da verdade, e para a maioria de nós, decerto, também acima da consideração para com os vivos.

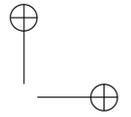
Esta atitude convencional da nossa civilização perante a morte é complementada pelo nosso total colapso quando a morte feriu uma pessoa que nos é muito chegada, o pai ou a mãe, o esposo ou a esposa, um filho, um irmão ou um amigo querido. Enterramos com ele as nossas esperanças, as nossas aspirações e os nossos gozos, não queremos consolar-nos e recusamo-nos a toda a substituição do ente perdido. Comportamo-nos então como os ‘Asras’, que *morrem quando morrem os que eles amam*⁴.

Esta nossa atitude frente à morte exerce, porém, uma poderosa influência na nossa vida. A vida empobrece-se, perde interesse, quando a aposta máxima no jogo da vida, ou seja, a própria vida,

³ “Dos mortos apenas se diz bem.”

⁴ [Os Asra são uma tribo árabe; cfr. o poema de Heine ‘Der Asra’ (no *Romancero* baseado numa passagem da obra de Stendhal, *De l’amour*: “...e a minha tribo são aqueles Asra, que morrem, quando amam”.]

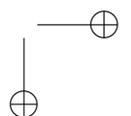
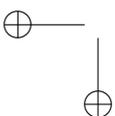


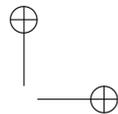


se não tem de arriscar. Torna-se tão insípida, vazia, como porventura um *flirt* americano, no qual se sabe de antemão que nada pode acontecer, diferentemente de uma relação amorosa continental em que ambos os parceiros devem ter sempre presente a possibilidade de graves consequências. Os nossos laços sentimentais, a intensidade intolerável da nossa pena levam a desviar-nos dos perigos para nós e para os nossos. Não nos atrevemos a ter em conta uma série inteira de empreendimentos que são perigosos, mas inevitáveis, como as tentativas dos aviadores, as expedições a terras longínquas, as experiências com substâncias explosivas. Paralisa-nos o escrúpulo de quem substituirá o filho ao lado da mãe, o homem ao lado da mulher, o pai junto dos filhos, se alguma desgraça suceder. A tendência para excluir a morte da conta da vida traz consigo muitas outras renúncias e exclusões. E, todavia, o lema da Confederação hanseática reza assim: *Navigare necesse est, vivere non necesse!* Necessário é navegar, não viver!

Resta então apenas procurar no mundo da ficção, na literatura, no teatro, a compensação do que na vida minguiu. Aí encontramos homens que sabem morrer, mais ainda, que conseguem também matar os outros. Só aí se realiza também a condição sob a qual poderíamos reconciliar-nos com a morte, a saber, a de que por detrás de todas as vicissitudes da vida nos ficou ainda uma vida intangível. É demasiado triste que na vida venha a suceder como no xadrez, onde uma falsa jogada nos pode forçar a dar por perdida a partida, mas com a diferença de que já não podemos começar uma segunda partida de desforra. No campo da ficção, deparamos com a pluralidade de vidas de que necessitamos. Morremos na identificação com um herói, mas sobrevivemos-lhe e estamos dispostos a morrer outra vez, igualmente indemnes, com outro herói.

É evidente que a guerra tem de excluir esta consideração convencional da morte. Esta já não se deixa agora negar; importa nela acreditar. Os homens morrem realmente, e já não um de quando em quando, mas muitos, frequentemente dezenas de milhares num dia. Também não se trata de um acaso. Sem dúvida, parece ainda





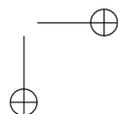
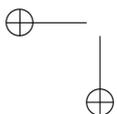
casual que esta bala acerte num ou noutro; talvez uma segunda bala atinja estoutro, mas a acumulação põe um termo à impressão de casualidade.

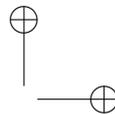
A vida tornou-se denovo interessante, recebeu de novo o seu pleno conteúdo.

Importaria aqui estabelecer uma divisão em dois grupos, separar os que dão a sua vida no combate daqueles que permaneceram em casa e apenas têm de esperar vir a perder algum ente querido por lesão, doença ou infecção. Seria, decerto, muito interessante estudar as transformações que ocorrem na psicologia dos combatentes, mas sei muito pouco a tal respeito. Limitar-nos-emos ao segundo grupo, a que nós próprios pertencemos. Já afirmei que, na minha opinião, a desorientação e a paralisia da nossa capacidade funcional, sob a qual penamos, são essencialmente determinadas pela circunstância de não conseguirmos manter a nossa anterior atitude perante a morte e de ainda não termos achado outra nova. Talvez nos seja de ajuda dirigir a nossa investigação psicológica para outras duas atitudes diante da morte: para aquela que podemos atribuir ao homem primordial, ao homem da Pré-história, e para aquela que em todos nós ainda se mantém, mas invisível e oculta à nossa consciência nos estratos mais profundos da nossa vida anímica.

Naturalmente, só por inferência e mediante construções sabemos como é que o homem da Pré-história se comportava perante a morte, mas, a meu ver, estes meios proporcionam-nos dados assaz fidedignos.

O homem primordial situou-se na presença da morte de um modo muito notável. Não de uma forma unitária, antes repleta de contradições. Por um lado, tomou a sério a morte, reconheceu-a como supressão da vida e dela neste sentido se serviu; mas, por outro, também a negou, reduziu-a a nada. Esta contradição tornou-se possível pela circunstância de o homem primordial ter adoptado frente à morte dos outros, do estranho e do inimigo, uma atitude radicalmente distinta da que adoptou diante da sua própria.



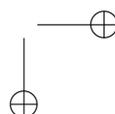
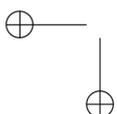


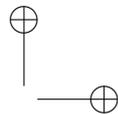
A morte dos outros era-lhe grata, supunha o aniquilamento do que era odiado, e o homem primordial não tinha qualquer escrúpulo em provocá-la. Era, sem dúvida, um ser extraordinariamente apaixonado, mais cruel e perverso do que os outros animais. Comprazia-se em matar, e como se fosse uma coisa natural. Não precisamos de lhe atribuir o instinto que impede os outros animais de matar seres da mesma espécie e de os devorar.

A história primordial da Humanidade está pois, cheia de assassinio. Ainda hoje, o que os nossos filhos aprendem na escola como História Universal é, no essencial, uma série de assassinatos de povos. O obscuro sentimento de culpa que pesa sobre a Humanidade desde os tempos primitivos, que em algumas religiões se condensou na hipótese de uma *culpa primigénia*, de um pecado original, é provavelmente a expressão de uma culpa de sangue, que a Humanidade primordial sobre si arrojou.

No meu livro *Tótem e Tabu* (1912-13), seguindo as indicações de W. Robertson Smith, Atkinson e Ch. Darwin, quis indagar a natureza desta culpa antiga e opino que a hodierna doutrina cristã nos possibilita a sua inferência. Se o Filho de Deus teve de sacrificar a sua vida para redimir a Humanidade do pecado original, então este pecado teve de ser, segundo a lei de talião, a retribuição por algo de semelhante, uma morte, um assassinato. Só isto podia exigir como expiação o sacrifício de uma vida. E se o pecado original foi uma culpa contra Deus Pai, então o crime mais antigo da Humanidade teve de ser um parricídio, a morte do pai primordial da primitiva horda humana, cuja imagem mnésica foi, mais tarde, transfigurada em divindade.

A morte própria era, certamente, para o homem primordial, tão irrepresentável e inverosímil como hoje para cada um de nós. Mas apresentou-se-lhe um caso em que convergiam e chocavam entre si as duas atitudes opostas perante a morte, e este caso tornou-se muito significativo e rico de consequências longínquas. Aconteceu quando o homem primordial viu morrer um dos seus familiares, a sua mulher, o seu filho, o seu amigo, que ele amava, certamente

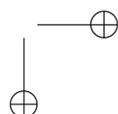
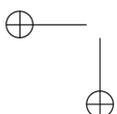


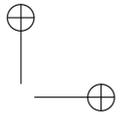
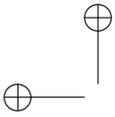


como nós os nossos, pois o amor não pode ser muito mais jovem do que o prazer assassino. Teve então, na sua dor, de fazer a experiência de que também ele poderia morrer, e todo o seu ser se revoltou contra tal concessão; cada um dos seres amados era, de facto, um fragmento do seu próprio *eu* amado. Por outro lado, semelhante morte era-lhe todavia grata, pois em cada uma das pessoas amadas havia também um elemento estranho. A lei da ambivalência dos sentimentos, que ainda hoje domina as nossas relações sentimentais com as pessoas por nós amadas, tinha decerto um domínio ainda mais irrestrito nos tempos primitivos. Os mortos amados eram, no entanto, também estranhos e inimigos, que tinham nele suscitado uma cota parte de sentimentos hostis⁵.

Os filósofos afirmaram que o enigma intelectual, proposto ao homem primordial pela imagem da morte, o forçou à reflexão, e se tornou o ponto de partida de toda a especulação. Creio que os filósofos pensam a este respeito de um modo demasiado filosófico, têm em muito pouca consideração os motivos primariamente eficazes. Terei, pois, de restringir e de corrigir a afirmação anterior: diante do cadáver do inimigo vencido, o homem primordial terá saboreado o seu triunfo, sem encontrar estímulo algum para pôr a sua cabeça em água a propósito do enigma da vida e da morte. O que desatou a indagação humana não foi o enigma intelectual, nem sequer qualquer morte, mas o conflito sentimental que surgiu na morte das pessoas amadas e, todavia, também estranhas e odiadas. Foi deste conflito sentimental que nasceu a psicologia. O homem já não podia manter de si afastada a morte, pois a experimentara na dor pelos seus mortos; mas não a queria reconhecer, já que lhe era impossível imaginar-se morto. Chegou assim a um compromisso: admitiu a morte também para si, mas contesta a significação da aniquilação da vida, coisa para a qual lhe tinham faltado motivos perante a morte do inimigo. Na presença do cadáver da pessoa amada, o homem primordial inventou os espíritos, e o

⁵ [Tótem e Tabu, “O tabu e a ambivalência dos sentimentos”]





seu sentimento de culpabilidade pela satisfação que se mesclava com a dor fez que estes espíritos primigénios se tornassem demónios perversos, que importava recluir. As transformações da morte sugeriram-lhe a dissociação do indivíduo num corpo e numa alma – originariamente várias; o seu caminho mental seguiu deste modo uma trajectória paralela ao processo de desintegração que a morte inicia. A recordação duradoira dos mortos tornou-se o fundamento da suposição de outras formas de existência e deu ao homem a ideia de uma sobrevivência depois da morte aparente.

Estas existências posteriores foram inicialmente apenas pálidos apêndices daquela que a morte encerrava; foram existências espectrais, vazias e escassamente apreciadas até épocas ulteriores. Recordemos o que a alma de Aquiles responde a Ulisses:

“Honrámos-te outrora, quando vivo, semelhante aos deuses,

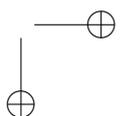
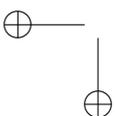
nós Argivos; e agora, poderoso, mandas nos espíritos, que aqui em toda a parte habitam. Por isso, Aquiles, não lamentos a morte.”

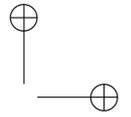
Assim eu falei; e logo ele respondeu, ripostando:

“Não me fales da morte com palavras consoladoras, nobre Ulisses!

*Preferiria lavrar a terra como jornaleiro,
ser um homem necessitado, sem heranças e bem-estar próprio,
a reinar sobre toda a multidão desesperançada dos mortos.”*

(Odisseia, XI, Versos 484-491)





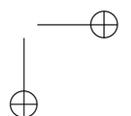
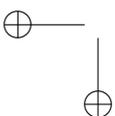
Ou na vigorosa versão, amargamente parodística, de H. Heine:

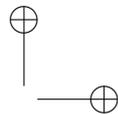
*O mais insignificante filisteu vivo
– de Stuckert junto ao Neckar – é muito mais feliz
do que eu, o Pélida, o herói morto,
o príncipe das sombras no Averno.*

Só mais tarde é que as religiões conseguiram apresentar a existência póstuma como a mais valiosa e completa, e rebaixar a uma simples preparação a vida encerrada pela morte. Em seguida, foi apenas uma consequência prolongar também a vida para o passado, inventar existências anteriores, a migração das almas e a reencarnação, tudo com a intenção de despojar a morte da sua significação de anulação da vida. Assim começou a negação da morte, negação que qualificámos de atitude convencional e cultural.

Diante do cadáver da pessoa amada nasceram não só a teoria da alma, a fé na imortalidade e uma poderosa raiz do sentimento de culpabilidade dos homens, mas também os primeiros mandamentos éticos. O primeiro e principal mandamento da consciência emergente foi: “Não matarás!” Surgiu como reacção contra a satisfação do ódio, oculta por detrás da pena pela morte das pessoas amadas, e estendeu-se pouco a pouco ao estranho não amado e, por fim, também ao inimigo.

Neste último caso, o “Não matarás!” já não é percebido pelo homem civilizado. Quando a luta cruel desta guerra tiver encontrado o seu desfecho, cada um dos combatentes vitoriosos regressará apressadamente ao seu lar, para o pé da mulher e dos filhos, sem que o perturbe o pensamento dos inimigos que ele matou no combate corpo a corpo ou com as armas de longo alcance. Note-se que os povos primitivos ainda existentes na Terra, mais próximos do que nós do homem primordial, se comportam neste ponto de modo muito diferente – ou se comportaram, enquanto não sofreram

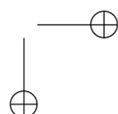
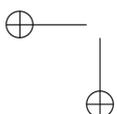


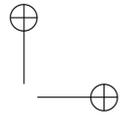


a influência da nossa cultura. O selvagem – australiano, bosquímane ou o habitante da Terra do Fogo – não é nenhum assassino sem remorsos; quando regressa vencedor da luta não lhe é lícito pisar a sua aldeia nem tocar na sua mulher, antes de ter resgatado os seus homicídios guerreiros com penitências, por vezes, longas e penosas. Naturalmente, a explicação desta superstição é evidente; o selvagem teme ainda a vingança dos espíritos dos mortos. Mas os espíritos dos inimigos chacinados são apenas a expressão da sua má consciência por causa dos seus homicídios; por detrás desta superstição oculta-se um fragmento de sensibilidade ética que nós, homens civilizados, perdemos.

Não faltarão por certo almas piedosas que, preferindo ter por estranho à natureza do homem tudo aquilo que é mau e vulgar, pretenderão extrair da antiguidade e imperiosidade desta interdição de homicídio conclusões optimistas acerca da intensidade dos impulsos éticos inatos em nós. Mas este argumento demonstra, no entanto, justamente o contrário. Uma proibição tão forte só pode elevar-se contra um impulso igualmente poderoso. O que nenhuma alma humana deseja não precisa de ser proibido, exclui-se por si mesmo. A acentuação do mandamento “Não matarás!” garante-nos justamente que descendemos de uma longuíssima série de gerações de assassinos, que tinham no sangue o prazer de matar, como talvez ainda nós próprios. As aspirações éticas da humanidade, de cuja força e importância não há que duvidar, são uma conquista da história humana e tornaram-se em seguida, embora infelizmente num grau muito variável, uma propriedade herdada da humanidade actual.

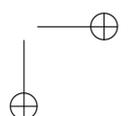
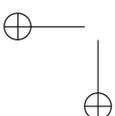
Deixemos agora o homem primitivo e voltemo-nos para o inconsciente da nossa própria vida psíquica. Baseamo-nos no método de investigação da psicanálise, o único que chega a tais profundezas. Perguntamo-nos: como se comporta o nosso inconsciente perante o problema da morte? A resposta rezará assim: quase exactamente como o homem primordial. Neste aspecto, como em muitos outros, o homem da Pré-história sobrevive imutável no nosso

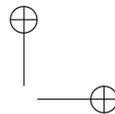




inconsciente. Por isso, o nosso inconsciente não crê na própria morte, comporta-se como se fosse imortal. O que denominamos “inconsciente” – os estratos mais profundos da nossa alma, constituídos por moções pulsionais – não conhece, em geral, nada de negativo, nenhuma negação – as contradições fundem-se nele – e, portanto, também não conhece a própria morte, à qual só podemos dar um conteúdo negativo. Por conseguinte, nada de pulsional favorece em nós a crença na morte. Talvez seja este até o segredo do heroísmo. A fundamentação racional do heroísmo baseia-se no juízo de que a vida própria não pode ser tão valiosa como certos bens abstractos e gerais. Mas, a meu ver, o que com maior frequência acontece é que o heroísmo instintivo e impulsivo prescinde de semelhante motivação e menospreza o perigo, dizendo para si simplesmente: “Nada te pode acontecer!”, como na comédia *Steinklopferhann* de Anzengruber. Ou então aquela motivação serve apenas para desvanecer as preocupações que poderiam inibir a reacção heróica correspondente ao inconsciente. A angústia da morte, que nos domina de um modo mais assíduo do que advertimos, é, em contrapartida, algo de secundário e deriva quase sempre do sentimento de culpa.

Por outro lado, aceitamos a morte para o estranho e o inimigo e a eles a infligimos tão prontamente e sem escrúpulos como o homem primordial. Surge aqui, decerto, uma diferença, que efectivamente se considerará decisiva. O nosso inconsciente não induz ao assassinato, apenas o pensa e deseja. Mas seria errado infravalorar esta realidade *psíquica* em comparação com a *fáctica*. Ela é significativa e traz consigo consequências graves. Nas nossas moções pulsionais suprimimos constantemente todos os que estorvam o nosso caminho, que nos ofenderam e nos prejudicaram. A exclamação “Que vá para o diabo!”, que com tanta frequência acode aos nossos lábios para encobrirmos jocosamente o nosso mau humor e que, de facto, quer dizer “Que o leve a morte!”, é, no nosso inconsciente, um sério e violento desejo de morte. Sim, o nosso inconsciente mata até por ninharias: como a antiga legislação ateniense de





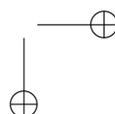
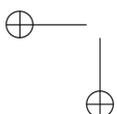
Drácon não conhece, para todos os delitos, nenhuma outra pena a não ser a morte, e tal com uma certa lógica, pois todo o dano causado ao nosso onnipotente e despótico Eu é, no fundo, um *crimen laesae majestatis*.

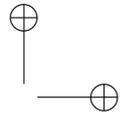
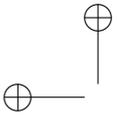
Assim também nós próprios, julgados pelas nossas moções inconscientes, somos, como os homens primitivos, um bando de assassinos. Felizmente, tais desejos não possuem a força que os homens dos tempos primordiais ainda lhes atribuíam; de outro modo, no fogo cruzado das maldições recíprocas, a humanidade, os homens mais excelsos e sábios e também as mais belas e amorosas mulheres, já há muito teriam perecido.

Estas teses, que a psicanálise formula, deparam com a incredulidade nos leigos. Rejeitam-se como calúnias insustentáveis perante as afirmações da consciência, e passam-se habilmente por cima os pequenos indícios com que também o inconsciente costuma manifestar-se à consciência. Não é, portanto, inoportuno referir que muitos pensadores, que não podiam ter sido influenciados pela psicanálise, denunciaram claramente a prontidão dos nossos pensamentos secretos para suprimir o que nos impede o caminho, com um absoluto desprezo pela proibição de matar. Entre muitos outros, escolho a este respeito um único exemplo que se tornou famoso.

Em *Le Père Goriot*, Balzac alude a uma passagem nas obras de J. J. Rousseau em que este autor pergunta ao leitor o que ele faria se – sem deixar Paris e, naturalmente, sem ser descoberto – com um simples acto de vontade, pudesse matar um velho mandarim em Pequim, cuja morte lhe traria grandes vantagens. Rousseau dá a entender que não considera nada segura a vida desse dignitário, “*Tuer son mandarin*” tornou-se, em seguida, proverbial como designação de tal disposição secreta, latente ainda no homem de hoje.

Há também um grande número de anedotas e historietas cínicas que dão testemunho na mesma direcção, como, por exemplo, a expressão atribuída ao marido: “Se um de nós morrer, *irei* viver

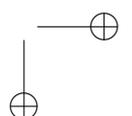
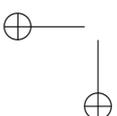


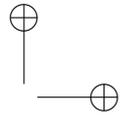


para Paris!”. Estes chistes cínicos não seriam possíveis se não tivessem de comunicar uma verdade negada, à qual não se pode dar assentimento quando é exposta a séria e de uma maneira declarada. Como se sabe, no chiste até a verdade se pode dizer.

Como ao homem primitivo, também ao nosso inconsciente se apresenta um caso em que as duas atitudes opostas, em face da morte, chocam e entram em conflito; uma, que a reconhece como aniquilação da vida, e outra que a nega como irreal. E este caso é o mesmo que na época primitiva: a morte ou o perigo da morte de um ente querido, do pai ou da mãe, de um irmão, de um filho ou de um amigo dilecto. Estas pessoas amadas são para nós, por um lado, um património íntimo, componentes do nosso próprio Eu; por outro, porém, são em parte estranhos, e até inimigos. Todas as nossas relações amorosas, mesmo as mais íntimas e ternas, implicam, salvo em raríssimas situações, um fragmento de hostilidade que pode estimular o desejo inconsciente de morte. Desta ambivalência já não nascem, como outrora, o animismo e a ética, mas a neurose, a qual nos faculta vistas profundas sobre o psiquismo normal. Os médicos que praticam o tratamento psicanalítico depararam, muitas vezes, com o sintoma de uma preocupação exacerbada pelo bem-estar dos familiares ou com autocensuras totalmente infundadas após a morte de uma pessoa amada. O estudo destes casos não lhes deixou dúvida alguma sobre a difusão e a importância dos desejos inconscientes de morte.

O leigo horroriza-se com a possibilidade deste sentimento e atribui a tal repugnância o valor de um motivo legítimo para aceitar com incredulidade as afirmações da psicanálise. Na minha opinião, sem fundamento algum. Não se intenta qualquer depreciação da vida afectiva, e não tem também semelhante consequência. Tanto a nossa inteligência como o nosso sentimento resiste, decerto, a juntar assim o amor e o ódio; mas a natureza, ao trabalhar com este par antitético, consegue conservar sempre desperto e fresco o amor, para o resguardar do ódio que, por detrás dele, está à espreita. Pode dizer-se que devemos as mais belas florações da nossa vida





amorosa à *reação* contra o impulso hostil, que percebemos no nosso peito.

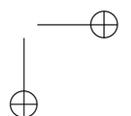
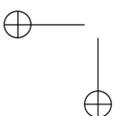
Em resumo: o nosso inconsciente é tão inacessível à representação da morte própria, tão sanguinário contra os estranhos e tão ambivalente quanto à pessoa amada como o homem da Pré-história. Mas quanto nos afastamos deste estado primitivo na nossa atitude cultural e convencional frente à morte!

É fácil dizer como a guerra interfere nesta dicotomia. Despojados das ulteriores sobreposições da cultura e deixa de novo vir em nós ao de cima o homem primitivo. Obriga-nos novamente a ser heróis que não podem acreditar na sua própria morte; apresenta-nos os estranhos como inimigos, a quem devemos dar ou desejar a morte; aconselha-nos a sobrepor-nos à morte das pessoas amadas. Mas é impossível acabar com a guerra: enquanto as condições de existência dos povos forem tão distintas e as repulsas entre eles tão violentas, terá de haver guerras. E surge então a pergunta: não devemos ser nós os que cedem e a ela se ajustam? Não devemos nós confessar que, com a nossa atitude cultural perante a morte, vivemos psicologicamente acima da nossa condição e deveremos, portanto, renunciar à mentira e declarar a verdade? Não seria melhor atribuir à morte, na realidade e nos nossos pensamentos, o lugar que lhe compete e deixar vir um pouco mais à superfície a nossa atitude inconsciente diante da morte, que até agora tão cuidadosamente reprimimos? Isto não parece constituir um progresso, mas, em certos aspectos, uma regressão; oferece, todavia, a vantagem de ter mais em conta a veracidade e de tornar novamente mais suportável a vida. Suportar a vida é, e será sempre, o primeiro dever de todos os viventes. A ilusão torna-se sem valor, quando de tal nos impede.

Recordamos a antiga sentença: *Si vis pacem, para bellum*. Se queres conservar a paz, prepara-te para a guerra.

Seria oportuno modificá-la assim: *Si vis vitam, para mortem*. Se queres suportar a vida, prepara-te para a morte.

Sigmund Freud



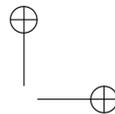
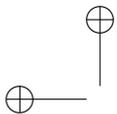
CADUCIDADE

(1915)

Passeava eu, há algum tempo, pelos campos floridos de Verão, na companhia de um amigo taciturno e de um jovem, mas já célebre, poeta que admirava a beleza da natureza envolvente, mas não conseguia alegrar-se por causa dela, pois preocupava-o a ideia de que todo este esplendor estava condenado a perecer, de que já no Inverno vindouro teria desaparecido, como toda a beleza humana e todos os produtos belos e nobres que o homem criou ou poderla criar. Tudo o que teria amado e admirado, se não se interpusesse esta circunstância, afigurava-se-lhe desprovido de valor em virtude do destino de perecer a que estava condenado.

Sabemos que esta preocupação pelo carácter perecível do belo e do perfeito pode originar duas tendências psíquicas distintas. Uma leva ao amargado desgosto do mundo que o jovem poeta sentia; a outra, à rebelião contra essa pretensa fatalidade. Não! É impossível que todo esse esplendor da natureza e da arte, do nosso mundo sentimental e do mundo exterior, esteja realmente condenado a desaparecer no nada! Acreditar em tal seria demasiado insensato e sacrílego. Tudo isso há-de conseguir subsistir de algum modo, subtraído a toda a influência que ameaça aniquilá-lo.

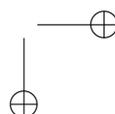
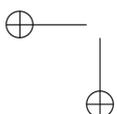
Mas esta pretensão de eternidade atraiçoa com demasiada clareza a sua filiação nos nossos desejos para que possa reivindicar que se lhe conceda valor de realidade. O que se revela doloroso pode também ser certo; não consegui, pois, decidir-me a refutar a generalidade do perecível nem a impor uma excepção para o belo

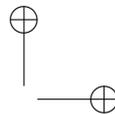


e o perfeito. Em contrapartida, neguei ao poeta pessimista que o carácter perecível do belo implicasse a sua desvalorização.

É antes um incremento do seu valor! A qualidade de perecível comporta um valor de rareza no tempo. As limitadas possibilidades de dele fruir tornam-no tanto mais precioso. Manifestei, pois, a minha incompreensão de que a caducidade da beleza houvesse de turvar o gozo que nos proporciona. Quanto à beleza da natureza, depressa renasce de cada destruição invernal, e tal renascimento pode, decerto, considerar-se eterno em comparação com o prazo da nossa própria vida. No decurso da nossa existência vemos fenececer para sempre a beleza do rosto e do corpo humanos, mas esta fugacidade acrescenta aos seus encantos um novo. Uma flor não nos parece menos esplêndida porque as suas pétalas só estão viçosas durante uma noite. Não consegui também compreender porque é que a limitação no tempo haveria de diminuir a perfeição e a beleza da obra artística ou da produção intelectual. Surja uma época em que se reduzam a pó os quadros e as estátuas que hoje admiramos; suceda-nos uma geração de seres que já não compreendam as obras dos nossos poetas e pensadores; tenha lugar ainda uma era geológica que veja emudecida toda a vida na terra..., não importa; o valor de todo o belo e perfeito que existe reside apenas na sua importância para a nossa percepção; não é necessário que lhe sobreviva e, por conseguinte, é independente da sua perduração no tempo.

Embora tais argumentos me parecessem sem objecção, pude notar que não faziam mossa no poeta nem no meu amigo. Semelhante fiasco levou-me a presumir que eles deveriam estar impedidos por um poderoso factor afectivo que turvava a clareza do seu juízo, factor que mais tarde julguei ter encontrado. A revolta psíquica contra a aflição, contra a pena por algo perdido, deve ter-lhes frustrado o gozo do belo. A ideia de que toda esta beleza seria efémera suscitou em ambos, tão sensíveis, uma sensação antecipada da aflição que lhes ocasionaria o seu aniquilamento, e uma vez que a alma se afasta instintivamente de tudo o que é doloroso, estas

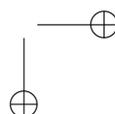
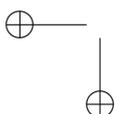


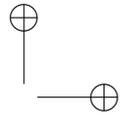


peças viram inibido o seu gozo do belo pela ideia da sua índole perecível.

Ao leigo afigura-se tão natural a pena pela perda de algo amado ou admirado que não hesita em qualificá-lo de óbvio e evidente. Para o psicólogo, pelo contrário, esta aflição representa um grande problema, um daqueles fenómenos que, embora também incógnitos, servem para reduzir a eles outras incertezas. Imaginamos assim possuir uma certa capacidade amorosa – chamada "libido" – que, no começo da evolução, se orientou para o próprio Eu, para mais tarde – embora, na realidade, muito precocemente – se dirigir para os objectos, que desta sorte ficam de certo modo incluídos no nosso *eu*. Se os objectos são destruídos ou se os perdemos, a nossa capacidade amorosa (libido) volta a ficar em liberdade, e pode tomar outros objectos como substitutos, ou regressar transitoriamente ao *eu*. Todavia, não conseguimos explicar – nem podemos a tal respeito aventar hipótese alguma – porque é que o desprendimento da libido dos seus objectos tem de ser, necessariamente, um processo tão doloroso. Comprovamos apenas que a libido se aferra aos seus objectos e que nem sequer quando já dispõe de novos sucedâneos se resigna a desprender-se dos objectos que perdeu. Eis aqui, pois, a pena.

A conversa com o poeta ocorreu durante o Verão que precedeu a guerra. Um ano depois, rebentou esta e roubou ao mundo todas as suas belezas. Não só aniquilou a magnificência das paisagens que percorreu e as obras de arte com que tropeçou no seu caminho, mas também abateu o nosso orgulho pelos progressos conseguidos na cultura, o nosso respeito perante tantos pensadores e artistas, as esperanças que depuséramos numa superação definitiva das diferenças que separam os povos e as raças entre si. A guerra enlameou a nossa excelsa equanimidade científica, patenteou na sua crua nudez a nossa vida pulsional, soltou os espíritos malignos que em nós habitam e que supúnhamos definitivamente dominados pelos nossos impulsos mais nobres, graças a uma educação multissecular. Encerrou de novo o recinto da nossa pátria e voltou a tornar

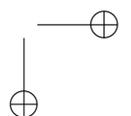
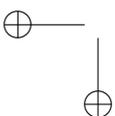


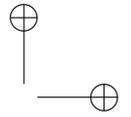


longínquo e vasto o mundo restante. Arrebatou-nos muito do que amávamos e mostrou-nos a caducidade de muito que julgávamos estável.

Não é de estranhar que a nossa libido, tão empobrecida de objectos, fosse incidir com tanto maior intensidade naqueles que nos ficaram; não espanta que, de repente, tenha aumentado o nosso amor pela pátria, a ternura pelos nossos e o orgulho que nos inspira o que em comum possuímos. Mas os nossos outros bens, agora perdidos, ficaram porventura realmente desvalorizados aos nossos olhos só porque se revelaram tão precíveis e frágeis? Muitos de nós assim o cremos; mas injustamente, conforme, mais uma vez, penso. Quer-me parecer que aqueles que deste modo opinam e parecem estar dispostos a renunciar de uma vez por todas ao aprazível, simplesmente porque se não revelou estável, se encontram apenas deprimidos pela pena que lhes causou a sua perda. Sabemos que a amargura, por mais dolorosa que seja, se consome espontaneamente. Logo que tiver renunciado a tudo o que se perdeu esgotar-se-á por si mesma e a nossa libido ficará outra vez em liberdade para substituir os objectos perdidos por outros novos, possivelmente tão valiosos ou mais ainda do que aqueles, sempre que formos ainda assaz jovens e conservarmos a nossa vitalidade. É de esperar que acontecerá a mesma coisa com as perdas desta guerra. Superada a pena, notar-se-á que a nossa elevada estima dos bens culturais não sofreu uma diminuição pela experiência da sua fragilidade. Voltaremos a construir tudo o que a guerra destruiu, talvez em solo mais firme e com maior perenidade.

Sigmund Freud





PORQUÊ A GUERRA?

(1932)

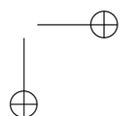
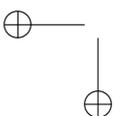
Carta a Albert Einstein

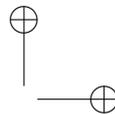
Viena, Setembro de 1932

Caro Senhor Einstein

Quando me chegou aos ouvidos que vos propúnheis convidar-me para uma troca de ideias sobre um tema que ocupava o vosso interesse e que também vos parecia ser digno do interesse de outros, de bom grado concordei. Esperava que escolhêsseis um problema na fronteira do nosso conhecimento actual, um problema em que cada um de nós, o físico e o psicólogo, pudesse abrir um acesso especial de modo que ambos, a partir de vertentes diversas, se encontrassem no mesmo campo. Surpreendestes-me, pois, com a pergunta sobre o que se poderia fazer para evitar aos homens o destino da guerra. Inicialmente, fiquei assustado sob a impressão da minha – quase dizia: “da nossa” – incompetência, pois aquela afigurava-se uma tarefa prática que incumbe aos homens de Estado. Mas compreendi logo que me tínheis feito a pergunta, não como investigador da natureza e físico, mas como amigo da humanidade, respondendo ao convite da Sociedade das Nações, à maneira de Fridtjof Nansen, o explorador do Ártico, que tomou a seu

www.lusosofia.net



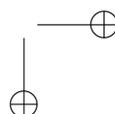
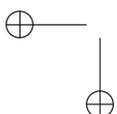


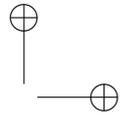
cargo a assistência aos famintos e às vítimas desalojadas da Guerra Mundial. Reflecti, ademais, que não se me pedia a formulação de propostas práticas, mas que deveria apenas delinear como se apresenta a uma consideração psicológica o problema da prevenção das guerras.

Na vossa carta, porém, já a este respeito dissestes quase tudo. De certo modo, tirastes-me o vento das velas, mas de bom grado navegarei na vossa esteira e limitar-me-ei a confirmar tudo o que enunciastes, explicitando-o um pouco mais, segundo o meu saber – ou presunção.

Começais com a relação entre direito e poder. Tal é, sem dúvida, o ponto de partida correcto para a nossa investigação. Ser-me-á permitido substituir a palavra “poder” pelo termo, mais rotundo e mais duro, “força”? Direito e força são hoje, para nós, antagónicos. Não é difícil mostrar que o primeiro brotou da segunda; se remontarmos aos inícios primordiais e observarmos como tal primeiramente aconteceu, a solução do problema apresenta-se-nos sem esforço. Mas desculpai-me se, no que se segue, digo coisas conhecidas e admitidas como se fossem novidades. O contexto a tal me obriga.

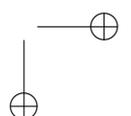
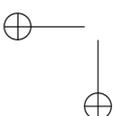
Os conflitos de interesses entre os homens são, em princípio, solucionados pelo recurso à força. Assim acontece em todo o reino animal, do qual o homem se não deveria excluir; mas, no caso deste, acrescentam-se ainda conflitos de opiniões que atingem as maiores alturas da abstracção e parecem exigir uma outra técnica para a sua solução. Mas isto é só uma complicação relativamente recente. Inicialmente, na pequena horda humana, a maior força muscular era a que decidia a quem deveria pertencer alguma coisa, ou a vontade que se deveria levar a cabo. A força muscular cedo é reforçada e substituída pelo uso de instrumentos; vence quem possui as melhores armas ou as emprega com maior habilidade. Com a introdução das armas, a superioridade intelectual começa já a ocupar o lugar da força muscular bruta, mas o objectivo final da luta continua a ser o mesmo: pelo dano que se lhe inflige ou pela

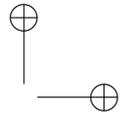




aniquilação das suas forças, uma das partes em litígio é obrigada a abandonar as suas pretensões ou a sua posição. Tal obtém-se do modo mais completo quando a força do adversário é definitivamente eliminada, portanto, quando ele é morto. Semelhante resultado oferece a dupla vantagem de o inimigo já não poder iniciar de novo a sua oposição e de o seu destino desviar os outros de seguirem o seu exemplo. Além disso, a morte do inimigo satisfaz uma tendência instintiva, que mencionarei mais adiante. Ao propósito homicida pode opor-se a consideração de que, poupando a vida do inimigo, e conservando-o atemorizado, ele pode vir a ser utilizado para realizar serviços úteis. Assim, a força, em vez de o matar, limita-se a subjugá-lo. Eis a origem do respeito pelo inimigo, mas, desde então, o vencedor teve de contar com os desejos latentes de vingança do vencido, de modo que perdeu uma parte da sua própria segurança.

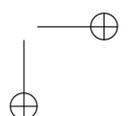
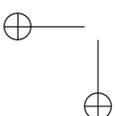
Tal é, pois, a situação originária: domina o maior poder, a força bruta ou intelectualmente fundamentada. Sabemos que este regime se modificou, a pouco e pouco, no decurso da evolução, que um caminho levou da força ao direito, mas qual? A meu ver, só podia ter sido um: o que passava pelo facto de a força maior de um indivíduo poder ser compensada pela associação de vários mais débeis. "*L'union fait la force.*" A violência é vencida pela união, o poder dos unidos representa agora o direito, em oposição à força do indivíduo isolado. Vemos, pois, que o direito é o poder de uma comunidade. Continua a ser uma força disposta a dirigir-se contra qualquer indivíduo que se lhe contraponha; opera com os mesmos meios, persegue os mesmos fins; na realidade, a diferença reside apenas em que já não é o poder de um indivíduo a impor-se, mas o da comunidade. Mas para que a transição da violência ao novo direito se leve a cabo, deve cumprir-se uma condição psicológica: a unidade do grupo deve ser permanente, duradoira. Se esta se formasse apenas para lutar contra um indivíduo demasiado poderoso, e se, após a derrota deste, se desmembrasse, nada se teria alcançado. O próximo a sentir-se mais forte trataria novamente de

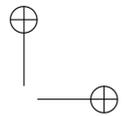




dominar por meio da sua força, e o jogo repetir-se-ia sem cessar. A comunidade deve manter-se permanentemente, deve organizar-se, criar prescrições que impeçam as temidas insubordinações, deve definir órgãos que vigiem o cumprimento das prescrições – leis – e há-de tomar a seu cargo a execução dos actos de força legais. No reconhecimento de semelhante comunidade de interesses surgem entre os membros de um grupo humano unido vínculos afectivos, sentimentos comunitários, em que assenta a sua verdadeira força.

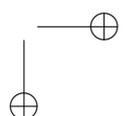
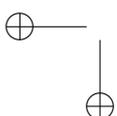
Com isto, penso eu, já temos o essencial: a superação da violência pela transferência do poder para uma unidade mais ampla, mantida pelos vínculos afectivos dos seus membros. Tudo o mais são explicitações e repetições. As condições são simples, enquanto a comunidade constar apenas de um certo número de indivíduos igualmente fortes. As leis desta associação determinam então em que medida o indivíduo há-de renunciar à liberdade pessoal de exercer violentamente a sua força, para que seja possível uma convivência segura. Mas semelhante situação pacífica só é teoricamente concebível, pois, na realidade, o estado de coisas complica-se em virtude de a comunidade, desde o início, englobar elementos de poder desigual, homens e mulheres, filhos e pais, e em seguida, por causa de guerras e conquistas, também vencedores e vencidos, que se transformam em senhores e escravos. O direito da comunidade torna-se então uma expressão das desiguais relações de poder entre os seus membros; as leis serão feitas por e para os governantes e concederão escassos direitos aos subjugados. Há, doravante, na comunidade, duas fontes de perturbação do direito, mas que ao mesmo tempo o são igualmente de novas legislações. Primeiro, alguns dos senhores tentarão elevar-se acima de todas as restrições vigentes, abandonarão portanto a esfera do direito para regressar ao domínio da violência; em segundo lugar, os oprimidos esforçar-se-ão constantemente por alcançar maior poder e ver reconhecidas na lei estas modificações, que se caminhe portanto do direito desigual para o direito igual para todos. Esta última corrente tornar-se-á mais poderosa se, no seio da entidade electiva, se produzirem

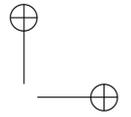




realmente deslocações das relações de poder, como pode ocorrer na sequência de múltiplos factores históricos. O direito pode então adaptar-se paulatinamente às novas relações de poder ou, o que acontece com maior frequência, a classe dominante negar-se-á a reconhecer a transformação e chega-se à rebelião, à guerra civil, ou seja, à supressão transitória do direito e a novas tentativas violentas que, após o seu desfecho, podem suscitar uma nova ordem legal. Há ainda uma outra fonte de transformação jurídica, que se manifesta apenas de forma pacífica: é o desenvolvimento cultural dos membros da entidade colectiva, mas esta pertence a um contexto que só mais tarde será abordado.

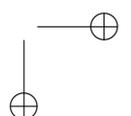
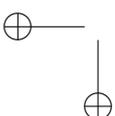
Vemos, por conseguinte, que também dentro de uma entidade colectiva se não pode evitar a solução violenta dos conflitos de interesses. Mas as necessidades e os fins comuns que brotam da convivência no mesmo solo são favoráveis a uma rápida terminação de tais conflitos, de modo que nestas condições aumenta sem cessar a probabilidade de uma solução pacífica. Uma olhadela à História da Humanidade mostra, porém, uma série ininterrupta de conflitos entre uma comunidade e outra ou várias, entre unidades maiores e menores, entre cidades, comarcas, tribos, povos, reinos, conflitos que quase sempre foram decididos pela prova de força da guerra. Tais guerras terminaram ou no saque, ou na total submissão, na conquista de uma das partes em luta. Não se podem julgar com o mesmo critério todas as guerras de conquista. Algumas, como as dos Mongóis e as dos Turcos, só causaram calamidades; outras, pelo contrário, contribuíram para a transformação da violência em direito, ao estabelecerem maiores entidades em cujo seio foi eliminada a possibilidade do uso da violência, solucionando-se os conflitos mediante uma nova ordem legal. Assim, as conquistas dos Romanos legaram a preciosa *pax romana* aos povos mediterrânicos. O gosto da expansão dos reis franceses criou uma França pacificamente unida e próspera. Embora se afigure paradoxal, deve admitir-se que a guerra poderia ser um meio apropriado para estabelecer a anelada “paz eterna”, já que é capaz de criar unidades





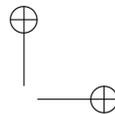
tão grandes que um forte poder central torna impossíveis outras guerras. Mas, na realidade, a guerra não serve para tal fim, pois os resultados da conquista não costumam ser duradouros; as novas unidades criadas voltam geralmente a desmembrar-se, por causa da escassa coesão entre as partes unidas à força. Além disso, até agora, a conquista só conseguiu suscitar uniões parciais, embora amplas, cujos conflitos favoreceram ainda mais as decisões violentas. Por isso, todos os esforços bélicos só levaram a que a Humanidade trocasse numerosas e ainda incessantes guerras pequenas por conflagrações menos frequentes, mas tanto mais devastadoras.

Aplicando as minhas reflexões à actualidade, chego ao mesmo resultado que vós alcançastes por um caminho mais curto. Uma evitação segura da guerra só é possível se os homens se puserem de acordo em estabelecer um poder central, ao qual se conferiria a solução de todos os conflitos de interesses. Aqui conjugam-se manifestamente duas exigências: a de que seja criada semelhante instância superior, e a de que se lhe outorgue o poder requerido. Uma só não bastaria. Ora a Sociedade das Nações foi projectada como uma instância desta espécie, mas não se realizou a outra condição: não possui poder autónomo, e unicamente o obteria se os membros da nova unidade, os Estados singulares, lho conferissem. Hoje, porém, são muito escassas as probabilidades de que tal coisa aconteça. Julgar-se-ia mal a instituição da Sociedade das Nações se não se reconhecesse que nela temos uma tentativa, poucas vezes empreendida na História da Humanidade – e talvez jamais tentada em semelhante escala. É a tentativa para conseguir, mediante a invocação de certas posições ideais, a autoridade – ou seja, o poder de influir peremptoriamente – que em geral se baseia na posse do poder. Vimos que uma comunidade humana se mantém unida, graças a duas coisas: a coacção da violência e os vínculos afectivos – tecnicamente as chamadas “identificações” – que ligam os seus membros. Se faltar um destes momentos, o outro poderá possivelmente manter unida a comunidade. Naturalmente, tais ideias só possuem um significado, se expressarem importantes interesses co-



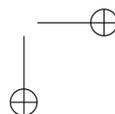
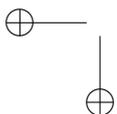
muns dos membros. Perguntar-se-á então qual será a sua força. A História ensina que, na realidade, exerceram o seu efeito. Assim, por exemplo, a ideia pan-helénica, a consciência de ser superior aos bárbaros vizinhos, ideia tão poderosamente expressa nas anfictionias, nos oráculos e nos jogos festivos, foi assaz forte para suavizar os costumes guerreiros dos Gregos, mas não conseguiu impedir os conflitos bélicos entre os pequenos agrupamentos do povo helénico, e nem sequer conseguiu evitar que uma cidade ou confederação de cidades se aliasse com o poderoso inimigo persa em prejuízo de um rival. De modo análogo, o sentimento da comunidade cristã, sem dúvida poderoso, não foi suficientemente forte para impedir que no Renascimento pequenos e grandes Estados cristãos solicitassem, nas suas guerras mútuas, o auxílio do sultão. Na nossa época, também não existe nenhuma ideia a que se possa atribuir semelhante autoridade unificadora. O facto de os ideais nacionais que dominam os povos levarem hoje a um efeito contrário é demasiado evidente. Há pessoas que predizem que somente a aplicação geral do modo de pensar bolchevista poderia acabar com a guerra, mas, decerto, ainda hoje nos encontramos muito afastados de tal objectivo, e talvez só pudéssemos alcançá-lo através de uma terrível guerra civil. Por conseguinte, parece que a tentativa de substituir o poder real pelo poder das ideias está, actualmente, condenada ao fracasso. Faz-se um cálculo errado, se não se tiver em conta que o direito foi originariamente força bruta e que, ainda agora, não pode renunciar ao apoio da força.

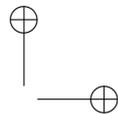
Posso agora passar a glosar algumas das vossas proposições. Admirais-vos do facto de que seja tão fácil entusiasmar os homens para a guerra, e suspeitais que algo, uma pulsão do ódio e da destruição, actua neles, facilitando tal incitamento. Mais uma vez, não posso senão partilhar sem restrições a vossa opinião. Acreditamos na existência de semelhante pulsão e, justamente nos últimos anos, esforçámo-nos por estudar as suas manifestações. Permitime, pois, que vos exponha uma parte da teoria das pulsões a que chegámos na psicanálise, após muitos tateios e vacilações. Supo-



mos que as pulsões do homem são apenas de dois tipos: umas que tendem a conservar e a unir – denominamo-las “eróticas”, inteiramente no sentido do Eros do *Banquete* platónico, ou “sexuais”, ampliando deliberadamente o conceito popular da sexualidade –, e outras que tendem a destruir e a matar: concebemo-las como a pulsão de agressão ou de destruição. Como advertis, trata-se apenas de uma transfiguração teórica da antítese entre o amor e o ódio, universalmente conhecida e talvez relacionada primordialmente com a que existe entre atracção e repulsão, que desempenha um papel no seu campo científico. Não nos apressemos a introduzir aqui os conceitos valorativos de “bom” e “mau”. Qualquer destas pulsões é tão imprescindível como a outra, e da sua acção conjunta e antagónica brotam as manifestações da vida. Ora parece que quase nunca uma pulsão deste género pode actuar isoladamente, pois está sempre ligada – como nós dizemos, “fundida” – com um segmento determinado da outra, que modifica o seu fim e que, em certas circunstâncias, é o requisito inelutável para que tal fim se possa alcançar. Assim, por exemplo, o instinto de conservação é certamente de natureza erótica, mas precisa de dispor da agressão, para efectuar o seu propósito. De modo semelhante, a pulsão do amor objectal necessita de um complemento do instinto de posse para conseguir apoderar-se do seu objecto. A dificuldade de isolar ambas as pulsões nas suas manifestações é que, durante tanto tempo, nos impediu de reconhecer a sua existência.

Se estiverdes disposto a acompanhar-me um pouco mais, ficareis a saber que as acções humanas apresentam ainda uma outra complicação de índole diversa da anterior. É raríssimo que uma acção seja obra de uma única moção pulsional que, por outro lado, já deve estar constituída em si mesma pelo Eros e pela destruição. Regra geral, é necessário que coincidam vários motivos de estrutura análoga para que a acção seja possível. Um dos vossos colegas, um certo professor G. Ch. Lichtenberg, que no tempo dos nossos clássicos ensinava física em Gotinga, já o sabia; talvez porque era mais

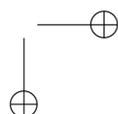
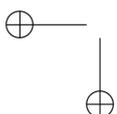


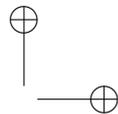


exímio psicólogo do que físico⁶. Descobriu a “rosa dos móveis”, ao afirmar: “Os móveis que induzem a fazer algo podem dispor-se como os trinta e dois ramos da rosa-dos-ventos, e os seus nomes formam-se de modo semelhante, por exemplo, pão-pão-glória, ou glória-glória-pão.” Por conseguinte, quando os homens são incitados à guerra haverá neles um grande número de motivos – nobres ou baixos, daqueles que se proclamam em voz alta, e outros que se silenciam – que responderão afirmativamente. Mas não aproveitamos o ensejo para os revelar todos aqui. Encontra-se decerto entre eles o prazer da agressão e da destruição: inumeráveis crueldades da História e do quotidiano confirmam a sua existência e a sua força. A fusão das tendências destrutivas com outras eróticas e ideais facilita, naturalmente, a sua satisfação. Por vezes, ao ouvirmos falar dos horrores da História, temos a impressão de que os motivos ideais só servem de pretexto para os desejos destruidores; outras vezes, por exemplo, em face das crueldades da Santa Inquisição, opinamos que os motivos ideais predominaram na consciência, subministrando-lhes os destruidores um reforço inconsciente. Ambas as coisas são possíveis.

Receio abusar do vosso interesse, que gira à volta da prevenção da guerra, e não das nossas teorias. Contudo, gostaria de me deter ainda um instante na nossa pulsão de destruição, cuja popularidade de nenhum modo corre paralela à sua importância. Com o emprego de alguma especulação, chegámos a conceber que esta pulsão opera em todo o ser vivo, suscitando a tendência de o levar à sua desintegração, de reduzir a vida ao estado da matéria inanimada. Merece, pois, com toda a seriedade, o nome de pulsão de morte, ao passo que as pulsões eróticas representam as tendências para a vida. A pulsão de morte torna-se pulsão destruidora quando, com a ajuda de órgãos especiais, é dirigida para fora, para os objectos. O ser vivo protege de certo modo a sua própria vida, destruindo

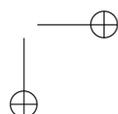
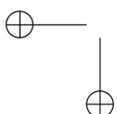
⁶ [Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799) era um autor muito apreciado por Freud, e que se tornou famoso pelos Aforismos e Epigramas, além de ser um exímio representante do Iluminismo alemão].

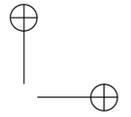




a vida alheia. Mas uma parte da pulsão de morte permanece activa no interior do ser vivo; tentámos explicar um grande número de fenómenos normais e patológicos mediante esta interiorização da pulsão de destruição. Chegámos até a cometer a heresia de atribuir a origem da nossa consciência moral a semelhante orientação interna da agressão. Como advertis, não deixa de ser inconveniente que este processo adquira uma grandeza excessiva; é directamente nocivo para a saúde, ao passo que a orientação das ditas energias pulsionais para a destruição no mundo externo alivia o ser vivo, e deve produzir-lhe um benefício. Sirva isto de desculpa biológica de todas as tendências odiosas e perigosas contra as quais lutamos. Deve admitir-se que são mais afins à natureza do que a nossa resistência contra elas, a qual, por outro lado, também importa explicar. Talvez tenhais adquirido a impressão de que as nossas teorias são uma espécie de mitologia; se assim fosse, nem sequer seria uma mitologia aprazível. Mas não caminham todas as ciências naturais para uma mitologia desta índole? Deparará, hoje, na física, com uma situação distinta?

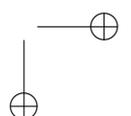
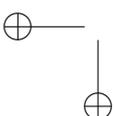
Do que precede tiramos para os nossos fins imediatos a conclusão de que seriam inúteis os propósitos para eliminar as tendências agressivas dos homens. Haverá em regiões muito felizes da Terra, onde a natureza oferece prodigamente tudo o que o homem necessita para a sua subsistência, povos cuja vida decorre pacificamente, entre os quais se desconhece a força e a agressão: dificilmente posso acreditar em tal, e gostaria de indagar algo mais sobre esses bem-aventurados. Também os bolchevistas esperam poder eliminar a agressão humana, garantindo a satisfação das necessidades materiais e estabelecendo a igualdade entre os membros da comunidade. Creio que isso é uma ilusão. Entretanto, estão cuidadosamente armados e mantêm unidos os seus partidários, em medida não escassa, pelo ódio contra todos os estranhos. Por outro lado, como advertis, não se trata de eliminar totalmente as tendências agressivas humanas; pode tentar-se desviá-las, de modo que já não encontrem a sua expressão na guerra.

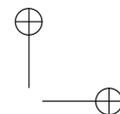




A partir da nossa mitológica doutrina das pulsões, achamos facilmente uma fórmula que contém os meios indirectos de combater a guerra. Se a disposição para a guerra for um produto da pulsão de destruição, o mais fácil será apelar para o antagonista desta pulsão, para o Eros. Tudo o que estabelecer laços afectivos entre os homens deve actuar contra a guerra. Estes laços podem ser de dois tipos. Primeiro, os vínculos análogos aos que nos ligam ao objecto do amor, embora sem objectivos sexuais. A psicanálise não precisa de se envergonhar, quando aqui fala de amor, pois a religião diz o mesmo: “Ama o teu próximo como a ti mesmo.” Isto é fácil de exigir, mas difícil de realizar. O outro tipo de laço afectivo é o que se leva a cabo por identificação. Tudo o que estabelece importantes elementos comuns entre os homens desperta tais sentimentos de comunidade, identificações. Neles se baseia, em grande parte, a estrutura da sociedade humana.

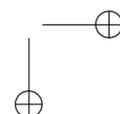
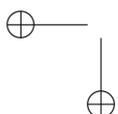
Lamentais-vos dos abusos da autoridade, e tal fornece-me uma segunda indicação para a luta indirecta contra a tendência para a guerra. Que os homens se dividam em dirigentes e dirigidos é uma expressão da sua desigualdade inata e irremediável. Os últimos formam a imensa maioria, precisam de uma autoridade que tome para eles as decisões, às quais se submetem geralmente de um modo incondicional. Deveria aqui acrescentar-se que importa empenhar-se mais em educar uma camada superior de homens dotados de pensamento autónomo, inacessíveis à intimidação, que lutem pela verdade e aos quais incumba a direcção das massas dependentes. Não é preciso demonstrar que os abusos dos poderes do Estado e a censura do pensamento pela Igreja de nenhum modo podem favorecer esta educação. A situação ideal seria, claro está, a de uma comunidade de homens que tivessem submetido a sua vida pulsional à ditadura da razão. Nada mais poderia suscitar uma unidade tão completa e resistente dos homens, embora se renunciasse aos laços afectivos entre eles. Mas tal, com toda a probabilidade, não passa de uma esperança utópica. Os restantes caminhos para evitar indirectamente a guerra são, sem dúvida, mais acessíveis, mas, em

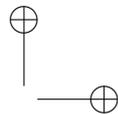




contrapartida, não prometem um resultado imediato. É difícil pensar em moinhos cuja moedura é tão lenta que se poderia morrer de fome, antes de se ter a farinha.

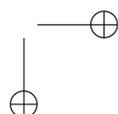
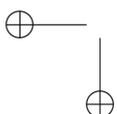
Como vedes, não é muito o que se consegue quando, ao tratar-se de uma tarefa prática e urgente, se acode ao teórico afastado do mundo. Será melhor que em cada caso particular se procure enfrentar o perigo com os recursos disponíveis na altura. Mas gostaria ainda de abordar uma questão que levantai no vosso escrito e que particularmente me interessa. Porque nos indignamos tanto contra a guerra, vós, eu e tantos outros? Porque não a aceitamos como mais uma das muitas dolorosas misérias da vida? Parece natural; biologicamente bem fundada, praticamente inevitável. Não vos indigneis com a minha pergunta. Tratando-se de uma indagação, pode decerto adoptar-se a máscara de uma superioridade que, na realidade, não se possui. A resposta será que todo o homem tem o direito à sua própria vida; que a guerra destrói vidas humanas cheias de esperanças; põe o indivíduo humano em situações degradantes; obriga-o a matar outros, coisa que não quer fazer; destrói preciosos valores materiais, produtos do trabalho humano, e muito mais. Além disso, a guerra, na sua forma actual, já não proporciona a oportunidade de cumprir o antigo ideal heróico, e uma guerra futura implicaria a eliminação de um ou talvez de ambos os inimigos, devido ao aperfeiçoamento dos meios de destruição. Tudo isto é verdade, e parece tão incontestável que é de espantar que as guerras ainda não tenham sido condenadas pelo conselho geral de todos os homens. É possível, todavia, discutir alguns destes pontos. Poderia perguntar-se se a comunidade não tem também um direito à vida do indivíduo; ademais, não se podem condenar em igual medida todas as espécies de guerra; por fim, enquanto houver Estados e nações que estejam dispostos à destruição sem escrúpulos de outros, estes deverão estar preparados para a guerra. Mas vou abandonar rapidamente estes temas, pois não é esta a discussão a que me convidastes. Tenho em mira outra coisa muito diferente; creio que a causa principal por que nos levantamos contra a guerra

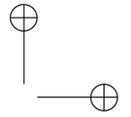
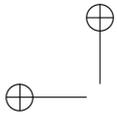




é a de que não podemos fazer outra coisa. Somos pacifistas porque, por razões orgânicas, devemos sê-lo. Torna-se-nos então fácil justificar com argumentos a nossa atitude.

Tal não é, decerto, compreensível sem uma explicação. E afirmo o seguinte: desde tempos imemoriais, desenvolve-se na Humanidade o processo da evolução cultural. (Sei que outros preferem chamar-lhe “civilização”.) A este processo devemos o melhor que de nós fizemos, e também uma boa parte do que sofremos. As suas causas e as suas origens são incertas; a sua solução, duvidosa; alguns dos seus rasgos, facilmente apreciáveis. Talvez leve ao desaparecimento da espécie humana, pois inibe a função sexual em mais de um sentido, e já hoje as raças e as camadas atrasadas da população se reproduzem mais rapidamente do que as de cultura elevada. Tal processo pode, porventura, comparar-se à domesticação de certas espécies animais. Traz consigo, sem dúvida, modificações orgânicas, mas ainda não podemos familiarizar-nos com a ideia de que esta evolução cultural seja um processo orgânico. As modificações psíquicas que acompanham a evolução cultural são notáveis e inequívocas. Consistem numa progressiva deslocação dos fins das pulsões e numa crescente restrição das tendências pulsionais. Sensações que eram aprazíveis para os nossos antepassados são-nos indiferentes ou até desagradáveis; o facto de as nossas exigências ideais éticas e estéticas se haverem modificado tem um fundamento orgânico. Entre os caracteres psicológicos da cultura, há dois que parecem ser os mais importantes: o fortalecimento do intelecto, que começa a dominar a vida pulsional, e a interiorização das tendências agressivas, com todas as suas consequências vantajosas e perigosas. Ora as atitudes psíquicas que nos foram impostas pelo processo da cultura são negadas pela guerra do modo mais cruel e, por isso, erguemo-nos contra a guerra; não a suportamos mais, e não se trata aqui de uma aversão intelectual e afectiva; em nós, pacifistas, agita-se uma intolerância constitucional, por assim dizer, uma idiosincrasia elevada ao máximo. E parece que as de-



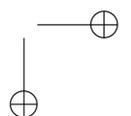
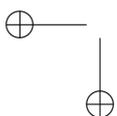


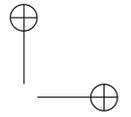
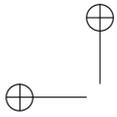
gradações estéticas da guerra contribuem para a nossa rebelião em não menor grau do que as suas atrocidades.

Durante quanto tempo deveremos esperar até que os outros se tornem também pacifistas? É difícil dizê-lo, mas talvez não seja uma esperança utópica a de que estes dois factores – a atitude cultural e a angústia justificada perante as consequências da guerra futura – ponham fim aos conflitos bélicos num prazo previsível. É-nos impossível adivinhar por que caminhos ou desvios se conseguirá tal fim. Por agora, só podemos dizer: tudo o que fomente a evolução cultural actua contra a guerra.

Saúdo-vos cordialmente, e peço desculpa se a minha exposição vos desiludiu.

Sigmund Freud





[Nota do Tradutor]

A versão destes três textos de S. Freud, feita a partir da *Studienausgabe*, org. de Alexander Mitscherlich, Angela Richards e James Strachey, S. Fischer Verlag, Francoforte, vol. IX, 1974, foi publicada pela primeira vez em 1997.

Propõe-se agora ao público internauta, inteiramente revista, expurgada de algumas deficiências (gralhas tipográficas, giros de frase menos elegantes ou confusos) e melhorada no estilo.

