

Crueldade e Psicanálise: uma leitura de Derrida sobre o saber sem *álibi**

Joel Birman

Professor titular no Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professor Adjunto no Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Pesquisador do Conselho Nacional de Pesquisa. Diretor de Estudos em Ciências Humanas, Universidade Paris VII.

E-mail: joel.birman@pq.cnpq.br

Resumo: O propósito deste ensaio é realizar um comentário do ensaio de Derrida “*États d’âme de la psychanalyse*”, para colocar em destaque os conceitos de crueldade e soberania em suas relações com o discurso psicanalítico.

Palavras-chave: crueldade, soberania, pulsão de morte.

Abstract: This paper aims to accomplish a commentary of the Derrida’s essay “*États d’âme de la psychanalyse*”, for emphasizing the concepts of cruelty and sovereignty, in their relationships with the psychoanalytical speech.

Key-words: cruelty, sovereignty, death’s instinct.

1. Preâmbulo

A intenção deste ensaio é realizar uma leitura do texto de Derrida intitulado “*Estados de alma da psicanálise*” (Derrida, 2000). O título do texto reenvia ao evento que está na sua origem, já que os

* Este texto foi escrito a partir das notas que me orientaram na conferência realizada no “III Encontro Nacional de Filosofia e Psicanálise”, no Rio de Janeiro, organizado pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e pela Universidade Federal Fluminense, ocorrido entre 24 e 27 de novembro de 2008.

“estados de alma da psicanálise” remetem diretamente aos “Estados Gerais da Psicanálise”. Com efeito, o texto em questão resultou da conferência empreendida por Derrida nesse evento, que ocorreu em Paris, em 2000.

O nosso propósito é continuar a realizar o comentário dos ensaios de Derrida nos quais a psicanálise se inscreve como o seu tema fundamental. Assim, trabalhei inicialmente sobre o ensaio inaugural sobre a psicanálise, intitulado “Freud e a cena da escrita”, que foi publicado no livro “A escrita e a diferença” (Derrida, 1962) e reeditado em 1967 (Birman, 2007). Em seguida, realizei a leitura de “Mal de arquivo” (Derrida, 1995), que foi republicado em 1995 (Birman, 2008). Porém, se evoco isso aqui e agora, neste preâmbulo, é para destacar que esse texto se inscreve num conjunto maior de referência e num percurso teórico mais abrangente, no qual procuro delinear as diversas incursões de Derrida sobre a psicanálise.

Esta nova incursão se justifica não apenas porque o texto sobre os “Estados de alma da psicanálise” é um outro ensaio de Derrida sobre a psicanálise, que foi escrito num outro tempo de seu pensamento, mas também porque as questões aqui colocadas são de ordem diferente das que foram recenseadas pelo autor em suas incursões anteriores. Isso implica dizer que Derrida ampliou o seu âmbito de leitura sobre a psicanálise. Portanto, o que foi destacado nesse momento de seu percurso é diferente do que foi enunciado anteriormente, evidenciando a presença de algumas discontinuidades.

Contudo, não se pode perder de vista a evidência de certas linhas de continuidade entre esses diferentes ensaios sobre a psicanálise, não obstante as evidentes discontinuidades. É justamente a presença dessa tensão entre as linhas de continuidade e as de discontinuidade que revela a construção efetiva de uma *obra* em Derrida, no que concerne especificamente a sua leitura da psicanálise, e que se inscreve no campo de seu discurso filosófico.

2. Escrita e arquivo

Assim, no tempo inaugural de seu discurso teórico, o que estava em pauta para Derrida era a inscrição da psicanálise na crítica do *filosofema da presença*, pela sustentação do enunciado de que o inconsciente se inscreveria no registro da *escrita* e não no da *voz* (Derrida, 1967). Nesse contexto, o aparelho psíquico concebido pelo discurso freudiano foi delineado, no final de seu percurso, como uma *máquina de escrever* (Derrida, 1967).

Com efeito, na tensão permanente existente entre os registros da *máquina* e da *escrita*, que teria atravessado de fio a pavio o discurso freudiano – desde o “Projeto de uma psicologia científica” (Freud, 1895/1973) até as “Notas sobre o bloco mágico” (Freud, 1925/1985) –, Freud teria finalmente encontrado a metáfora maquinica adequada para o inconsciente escriturário, com a concepção do aparelho psíquico como máquina de escrever, em “Notas sobre o bloco mágico”.

Derrida percorreu nesse ensaio os textos mais densos e rigorosos de Freud, isto é, os ensaios metapsicológicos. Porém, a sua proposta teórica não foi realizar uma leitura metapsicológica da psicanálise. Pelo contrário, sua intenção seria empreender a crítica do filosofema da presença, pelo enunciado dos conceitos de *ausência*, do *diferir* e da *diferença*, com o propósito de delinear o que denominou o registro da *arquiescrita* como fundante do inconsciente.

Contudo, em “Mal de arquivo”, Derrida retomou o *filosofema da escrita* para trabalhá-lo agora sob a forma da concepção de *arquivo*. Existe assim uma reversibilidade teórica entre as concepções de escrita e de arquivo, para destacar devidamente a linha de continuidade existente entre esses ensaios. Porém, para a elaboração do conceito de arquivo (Derrida, 1995), Derrida retomou fundamentalmente o ensaio de Freud sobre “O homem Moisés e a religião monoteísta” (Freud, 1938/1986). Debruçou-se, assim, sobre o exame de um outro registro textual do discurso freudiano, analisando um dos textos freudianos sobre a cultura.

O que lhe interessava aqui era pensar efetivamente na oposição estabelecida por Freud entre *verdade histórica* e *verdade material*, que exigiria uma outra concepção de arquivo. Por conta disso, estabeleceu uma polêmica com o historiador israelense Yerushalmi, para criticar a concepção clássica de arquivo nesse presente. Para este, com efeito, como para o campo do discurso da história, o arquivo se reduziria à dimensão patente do *documento*, referida exclusivamente ao tempo do passado, enquanto para Derrida o arquivo se articularia primordialmente com os tempos do presente e do futuro, estando a dimensão do tempo passado a estas referida necessariamente (Derrida, 1995).

Nessa perspectiva, os registros da *repetição* e do *trauma* foram trabalhados por Derrida de maneira frontal, como conceitos fundamentais que seriam para a constituição da escrita do inconsciente. Além disso, a escrita e o arquivo foram concebidos como fundantes das ideias de *genealogia* e de *tradição*.

O que existe de original nessa leitura de Derrida foi a sua interpretação do conceito freudiano de pulsão de morte, no qual este se formulou como mal de arquivo. Vale dizer, deveria existir no campo do arquivo um operador para o apagamento deste, como condição efetiva de possibilidade para que o arquivo pudesse se renovar e constituir assim novas inscrições. Seria por esse viés, enfim, que centrado sempre no presente o arquivo poderia se abrir para as outras temporalidades, voltadas tanto para o futuro quanto para o passado (Derrida, 1995).

3. Arquivos sobre o mal

Porém, diferentemente da incursão inicial de Derrida na leitura de Freud, o ensaio sobre o “Mal de arquivo” é atravessado por preocupações de ordem *ética* e *política*. Assim, para a constituição do conceito de mal de arquivo, necessário foi a construção histórica, pelo Ocidente, de um

conjunto de signos que forjaram os diversos *arquivos sobre o mal*. Seriam estes a condição concreta de possibilidade para o enunciado do conceito de mal de arquivo (Birman, 2008).

Na segunda metade do século XX, mais precisamente desde o final da Segunda Grande Guerra, tais arquivos sobre o mal foram escritos pela nossa tradição. Seria esse o *real* forjado pelo campo histórico que possibilitou a reflexão sobre o mal de arquivo. Com efeito, desde os efeitos do holocausto judaico e da constituição da literatura do testemunho, passando pela organização do Tribunal Penal Internacional e o enunciado dos crimes contra a humanidade, até a proposição de Estados fora da lei (Birman, 2008), os arquivos sobre o mal encontraram a matéria-prima para serem escritos.

Foi pela referência a esses arquivos que Derrida empreendeu uma série de reflexões e constituiu novos conceitos no final de seu percurso teórico. Com efeito, a constituição das problemáticas da *hospitalidade* (Derrida, 1997b), da *promessa* (Derrida, 1997b), da *amizade* (Derrida, 1994) e do *cosmopolitismo* (Derrida, 1997a), assim como as suas preocupações com a *pena de morte* e os *Estados fora da lei* (Derrida, 2003), remetem efetivamente a esses arquivos sobre o mal. Enfim, seria nesse conjunto que se inscreveria o conceito de mal de arquivo, de fato e de direito.

Foi no campo delineado por essa preocupação maior, ao mesmo tempo teórica, ética e política, que o ensaio sobre os “Estados de alma da psicanálise” foi concebido. Estaria aqui a linha de continuidade existente entre os dois últimos ensaios de Derrida sobre a psicanálise.

4. Crueldade e soberania

Seria justamente pela pregnância assumida pela problemática dos arquivos sobre o mal no percurso final de Derrida que a questão da *crueldade* teria assumido uma posição crucial no ensaio sobre os “Estados

de alma da psicanálise”. Com efeito, da primeira à última linha desse texto é a questão da crueldade que está sempre em pauta. Além disso, foi por essa trilha discursiva que a psicanálise foi novamente interpelada por Derrida, na medida em que não existiria qualquer possibilidade de fazer uma meditação efetiva sobre essa questão sem a participação do discurso psicanalítico (Derrida, 2000, pp. 11-12).

Antes de mais nada, isso implica dizer, que, na estratégia discursiva de Derrida, os arquivos sobre o mal revelariam os signos insofismáveis da crueldade na tradição ocidental. Vale dizer, a crueldade seria o *operador* por excelência para a produção do mal. Retomando, assim, a referência filosófica de Kant, Derrida pôde então afirmar que a crueldade seria o *mal radical* (Derrida, 2000, p. 13).

Em seguida, isso evidenciaria ainda que o processo atual de *mundialização* estaria lançando os dados do destino no que concerne à crueldade (Derrida, 2000, pp. 17-19). Vale dizer, se a crueldade foi uma das marcas decisivas que permeou a história do Ocidente, as modalidades de sua existência e as suas formas de apresentação se transformaram ao longo da história (Derrida, 2000, pp. 17-18). Portanto, seria preciso considerar a crueldade não de maneira trans-histórica, mas sublinhar as suas diversas transformações e modulações. Enfim, da mesma forma que a psicanálise seria uma construção histórica e finita (Derrida, 2000, pp. 17-19), a crueldade seria também marcada pela historicidade.

No que concerne a isso, duas dimensões cruciais foram enfatizadas ao longo do ensaio de Derrida. Se a primeira se refere ao *conceito* moderno e contemporâneo da crueldade, a segunda procura enunciar as relações desta com a problemática do *poder*. Vejamos, assim, como Derrida delinea essa dupla dimensão da questão da crueldade.

Assim, no registro do conceito a crueldade não se reduz, como na tradição romana, ao crime de sangue, seja este a criminalidade, seja este a ação política e militar (Derrida, 2000, pp. 10-11). Ultrapassando bastante os limites estritos da crueldade sangrenta (*cruur*, *crudus*, *crudelitas*),

a crueldade implicaria também os crimes sem sangue. Com efeito, sob as formas de o sujeito fazer mal ao outro, de o sujeito se deixar fazer mal e até mesmo de o sujeito se fazer mal, o campo da crueldade assume uma extensão bem mais ampla, no qual o registro psíquico estaria também em causa (Derrida, 2000, pp. 9-12). Seria pelo viés dessa marca não sangrenta da questão que a psicanálise seria um discurso incontornável em qualquer reflexão sobre a crueldade (Derrida, 2000, pp. 12-13). Portanto, entre o sujeito se deixar sofrer e o fazer sofrer, a crueldade assume uma outra escala de existência, podendo englobar a quase totalidade das ações humanas e dos laços sociais (Derrida, 2000, pp. 9-12).

Contudo, entre os pólos do *se deixar sofrer* e o do *fazer sofrer*, a crueldade, seja sob as formas sangrenta e não sangrenta, implicaria necessariamente a problemática do poder político, sob a forma da *soberania* (Derrida, 2000, pp. 16-18). Vale dizer, não seria possível pensar na questão da crueldade como uma invariante histórica, sem que se enfatize, em contrapartida, a sua articulação orgânica com o poder soberano. Como detentor legítimo que é do uso da força, o Estado seria aquele que empreenderia, de maneira direta e indireta, o exercício da crueldade (Derrida, 2000, pp. 16-18).

Seria em decorrência disso que a mundialização nos colocaria diante de um cenário novo que poderia nos entreabrir outras possibilidades éticas e políticas, historicamente falando. Isso porque a mundialização poderia colocar em questão a soberania do Estado-nação, rompendo assim com a legitimidade do uso da força e do seu poder (Derrida, 2000, pp. 19-20). Seria por esse viés que um cosmopolitismo efetivo, portanto, poderia se constituir na tradição do Ocidente (Derrida, 2000, pp. 18-22).

Derrida pensa aqui nos avanços efetivos e substanciais que ocorreram para a construção política da União Europeia, que transcendem bastante os limites da Comunidade Econômica Europeia, cujos diversos Estados membros cederam uma parcela de suas soberanias políticas a

instâncias transnacionais. Com isso, o deslocamento do registro estritamente econômico para o político se realizou efetivamente e ainda estaria se processando historicamente.

Contudo, se isso já estaria ocorrendo na Europa, o mesmo não seria o caso nas demais comunidades regionais, seja da América do Norte, seja da América do Sul ou da Ásia, nas quais a associação entre as nações se fundaria apenas no registro estritamente econômico, e a soberania política não estaria sendo colocada efetivamente em questão.

Existiria, portanto, a possibilidade real de questionamento da crueldade pelas novas condições histórica e política de superação da soberania. Essa modalidade de reflexão evidencia, no entanto, que a *desconstrução* não seria um voluntarismo filosófico, mas um método inscrito no discurso filosófico que seria marcado pelas possibilidades reais entreabertas pela história. Daí, aliás, as diferentes problemáticas que foram trabalhadas no período final do pensamento de Derrida, a que já nos referimos acima, que seriam decorrentes da desconstrução dos arquivos sobre o mal.

Pode-se depreender disso que Derrida procurou estabelecer a diferença teórica existente entre a *mundialização* e o *internacionalismo*, no que concerne ao critério distintivo da soberania. Com efeito, enquanto este seria marcado pelo imperativo da soberania, que regularia as relações entre os diversos Estados, aquela não mais seria regulada pela soberania, indicando assim a possibilidade de superação efetiva da soberania. Enfim, se a mundialização implicaria o *cosmopolitismo*, a internacionalização não construiria jamais um mundo cosmopolita.

Por essa trilha a psicanálise poderia ser efetivamente interpelada. A indagação que se colocaria aqui enfaticamente é se a psicanálise pretende se manter como uma organização internacional ou, ao contrário, almeja se transformar num movimento cosmopolita.

Seria justamente esse o desafio maior colocado para os Estados Gerais da Psicanálise, no cenário do qual Derrida proferiu a sua conferência sobre os *Estados de alma da psicanálise*.

5. Saber sem álíbi

Seria em decorrência disso, antes de tudo, que a psicanálise estaria implicada na desconstrução da crueldade, seja para o bem seja para o mal. Pode-se sustentar essa proposição não apenas porque o discurso freudiano trabalhou efetivamente essa problemática, nos registros teórico e clínico, como veremos adiante, mas também porque a psicanálise constituiu as suas instâncias de soberania e colaborou então com o exercício efetivo da crueldade (Derrida, 2000, pp. 20-30). Com efeito, as diferentes organizações internacionais de psicanálise – seja a Associação Internacional de Psicanálise, seja as diversas associações lacanianas e as das demais escolas de psicanálise –, constituíram campos diferentes de soberania, nas quais a crueldade encontrou o seu canteiro de obras para ser exercida e se disseminar.

No que concerne a isso, não se pode confundir a internacionalização do movimento psicanalítico com a sua possível mundialização cosmopolita, na medida em que naquela o exercício do poder soberano e da crueldade estariam presentes, enquanto nesta poderia se delinear efetivamente um outro horizonte de futuro, sem evidenciar a presença de tais marcas características. Seria essa perspectiva de um outro vir-a-ser do movimento psicanalítico, enfim, o que estaria efetivamente em foco na leitura proposta por Derrida.

Assim, Freud constituiu a internacionalização da psicanálise, na primeira década do século passado, com a organização da Associação Internacional de Psicanálise. Desde então, congregou diversas associações em diferentes países, disseminando a psicanálise no campo internacional. A estrutura soberana do poder foi instituída, porém, tanto em nível geral quanto em nível local. A criação de um Comitê Secreto, marcado pela estrita fidelidade a Freud, selou a ordem soberana em questão, num pacto eloquente (Derrida, 2000, pp. 27-28). As demais organizações internacionais psicanalíticas reproduziram fundamentalmente a mesma estrutura de poder, não obstante as suas diferenças aparentes e superficiais.

Por isso mesmo, a constituição dos Estados Gerais da Psicanálise, em 2000, interessou vivamente a Derrida e delineou o cenário para a sua conferência sobre os “Estados de alma da psicanálise”. Com efeito, os Estados Gerais da Psicanálise seriam uma oportunidade crucial para se colocar em questão a ordem soberana instituída na comunidade psicanalítica e o seu correlato, qual seja o exercício da crueldade (Derrida, 2000, pp. 20-30). Para isso, no entanto, o movimento psicanalítico deveria se deslocar decisivamente do registro da internacionalização para o do cosmopolitismo.

Nessa perspectiva, os Estados Gerais da Psicanálise não poderiam pretender a *salvação* da psicanálise (Derrida, 2000, pp. 18-19). Numa comparação com a Revolução Francesa, que foi precedida pela constituição dos Estados Gerais convocados pelo rei, não se poderia constituir um Comitê de Salvação Pública, que seria o cenário instituinte de uma nova soberania no campo psicanalítico (Derrida, 2000).

É preciso destacar aqui, com toda a ênfase necessária, o que significa o enunciado de “salvação” da psicanálise, formulado por Derrida de maneira contundente. Algumas indagações se impõem aqui, de maneira prévia, para que se possa responder devidamente a essa questão. Antes de tudo, *quem* convocou os Estados Gerais da Psicanálise? Em seguida, *que* pretendem os ditos Estados Gerais nos seus debates e desdobramentos, isto é, *quais* seriam as suas *estratégias* e as suas *táticas*? (Derrida, 2000, pp. 20-30).

Os Estados Gerais da Psicanálise foram convocados por um amplo Comitê Internacional, que não foi regulado, para a escolha de seus nomes e nas suas temáticas, por nenhuma das diversas organizações psicanalíticas internacionais. Portanto, ocorreu na sua convocação uma ruptura efetiva com as soberanias constituintes e instituintes do movimento psicanalítico internacional. Ao lado disso, os diversos participantes dos Estados Gerais aderiram a ele em *nome próprio* e não por fazerem parte de alguma instituição psicanalítica existente. Portanto, a adesão e a participação foram marcadas

pela *singularização* de seus participantes. Enfim, as diversas temáticas do debate procuraram colocar em pauta os impasses presentes nos diversos discursos teóricos e nas modalidades de organização social da psicanálise.

Além disso, Derrida evocou a presença de um *mal-estar* na psicanálise, em decorrência da perda de seu prestígio simbólico e social. Com efeito, a disseminação do discurso teórico das neurociências na contemporaneidade acoossaria efetivamente a psicanálise e colocaria em cena a sua possibilidade efetiva de sobrevivência no futuro (Derrida, 2000, pp. 19-20). O que se impõe, portanto, é a interrogação crucial de como é que a psicanálise irá se defrontar efetivamente com os novos discursos científico e técnico que a interpelam hoje. Se Freud nunca evitou tal debate, segundo Derrida, é preciso saber como a psicanálise na contemporaneidade irá se posicionar em face dos novos discursos científico e técnico.

Assim, promover efetivamente uma outra modalidade de Estados Gerais da Psicanálise implicaria que esta, de fato e de direito, pudesse romper efetivamente com os seus compromissos com as instâncias da soberania e do exercício da crueldade. Portanto, não transformar os ditos Estados Gerais numa “salvação” da psicanálise seria romper com tais modalidades de organização soberana, que assumem hoje feições marcadamente *fundamentalistas*. Isso porque os supostos discursos teóricos de tais organizações soberanas indicam as suas relações com o registro teológico-político, que se materializam nas suas formas de soberania institucional. Enfim, o risco presente nos Estados Gerais, ao querer salvar a psicanálise, seria constituir uma nova internacional psicanalítica e um outro campo político de soberania, tendo como seu correlato a experiência do *terror*, tal como ocorreu num segundo momento da Revolução Francesa.

Para isso, no entanto, a ruptura com a soberania e com a crueldade implicaria o deslocamento decisivo da internacionalização da psicanálise para a sua efetiva mundialização. Se esta pressupõe o cosmopolitismo concretamente (Derrida, 1994), isso implicaria a constituição de laços sociais fundados na *amizade*, que relançaria o

movimento psicanalítico numa outra perspectiva ética e política, como Derrida delineou na sua obra “Políticas da amizade” (Derrida, 1994). Enfim, o cultivo dos laços de amizade, na comunidade psicanalítica, iria na direção oposta à da soberania e da crueldade.

Porém, para que isso possa acontecer efetivamente, é necessário que a psicanálise possa se deslocar de sua posição de pretensa *neutralidade* em relação ao registro *político* que teria marcado a sua história desde os seus primórdios (Derrida, 2000, pp. 27-30 e pp. 60-70). Com efeito, é preciso que a psicanálise possa assumir seus compromissos com a política, sem os quais continuará a manter inequivocamente os seus *álibis* com os registros da teologia, da moral, do poder e da soberania (Derrida, 2000, pp. 18-19). Isso porque, com tais *álibis*, a psicanálise estaria perpetrando um crime contra os seus próprios pressupostos, produzindo em relação ao seu discurso efeitos *autoimunitários*, que a conduzirão infalivelmente à sua efetiva *dissolução* histórica (Derrida, 2000, pp. 23-25). Enfim, não se pode esquecer, em relação a isso, que a psicanálise é um discurso teórico finito porque histórico, conforme Derrida sublinhou desde o início do seu ensaio (Derrida, 2000, pp. 17-19).

Foi nesse contexto, aliás, que Derrida formulou uma das melhores definições, ao mesmo tempo ética e política, da psicanálise, qual seja a de que esta seria e deveria ser um *saber sem álibi* (Derrida, 2000, p. 88). Formular que a psicanálise seria um saber sem álibi implica enunciar que ela não poderia estabelecer qualquer relação de compromisso com a crueldade e com a soberania, sob o risco de promover efeitos autoimunes que a conduziriam à sua própria dissolução. Derrida enuncia, portanto, que no registro psíquico do inconsciente não poderiam existir *álibis*, mas se a comunidade psicanalítica procura tecer laços com a crueldade e a soberania, a psicanálise caminharia inevitavelmente em direção à sua dissolução autoimunitária. Estaria aqui, nesse *paradoxo*, o impasse maior da psicanálise na atualidade.

No entanto, para se manter à altura de ser discurso e ter a envergadura ética de ser um saber sem álíbi, a psicanálise teria que se defrontar ainda com a problemática da crueldade em outros registros, tanto teórico quanto clínico e ético. Estaria aqui a outra dimensão da questão colocada por Derrida. Isso porque é preciso evocar que a crueldade sempre esteve no horizonte do discurso psicanalítico desde os primórdios de sua história e, por isso mesmo, qualquer confrontação efetiva na atualidade com a problemática da crueldade passaria necessariamente pela psicanálise. Se outros saberes estariam também aqui envolvidos, enfim, a psicanálise ocuparia uma posição crucial nessa interpelação (Derrida, 2000, pp. 12-13).

Porém, é preciso sublinhar devidamente que se a soberania e a crueldade resistem à psicanálise, por um lado, a psicanálise sempre resistiu também à soberania e à crueldade (Derrida, 2000, pp. 20-22 e pp. 40-60). O que está em pauta aqui para Derrida é o próprio conceito psicanalítico de *resistência* (Derrida, 2000, p. 20). O qual implica dizer que a psicanálise enquanto tal resiste também à psicanálise, produzindo efeitos autoimunes em relação a si própria. Ou, dito de outra maneira, o movimento psicanalítico resiste igualmente à psicanálise e ao inconsciente, caracterizados que estes seriam pela dimensão ética do imperativo do sem álíbi.

Estaria aqui o paradoxo crucial enunciado por Derrida no que concerne à relação da comunidade psicanalítica com a psicanálise e com o registro psíquico do inconsciente. As sombras da psicologização, da psiquiatrização e da medicalização do discurso psicanalítico se enunciam aqui com toda a eloquência possível.

Portanto, para que se possa caminhar devidamente pelo fio da navalha desse paradoxo, mantendo o imperativo ético da psicanálise de pretender ser um saber sem álíbi, o que se coloca para nós agora é interpelar como o discurso freudiano trabalhou a problemática da crueldade.

6. Signos da crueldade

De que maneira se enunciou a problemática da crueldade no discurso freudiano? Quais signos evidenciam neste um trabalho teórico efetivo sobre a dita problemática?

Certamente, foi pela formulação do conceito de *pulsão de morte*, enunciado no ensaio “Além do princípio do prazer” e publicado em 1920 (Freud, 1920/1981), que o discurso freudiano colocou em destaque o registro do aparelho psíquico onde se enraizaria a crueldade. Com efeito, foi pela mediação do conceito de pulsão de morte que Freud formulou a existência da *pulsão de destruição* como sendo um de seus desdobramentos cruciais, ao lado da *compulsão à repetição*. Portanto, foi pelo viés de sua “mitologia” das pulsões, como Derrida se referiu repetidamente a isso em seu texto, desde o seu início (Derrida, 2000, p. 14), que o discurso freudiano colocou em evidência a problemática da crueldade.

No entanto, a inscrição dessa problemática na psicanálise se realizou no discurso freudiano desde os seus primórdios, mas sob a forma de outros enunciados. Com efeito, desde os “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, publicado em 1905, Freud já destacara a existência de uma *pulsão de domínio* no aparelho psíquico, na qual dita pulsão se articulava com os imperativos do *poder* e da *soberania* (Freud, 1905/1962). A pulsão de domínio teria como alvo o controle e a captura do objeto, como condição fundamental para a produção do prazer. Portanto, pela mediação da pulsão de domínio seria já pela dita “mitologia” da pulsão que a crueldade estaria em causa para Freud.

Ao lado disso, o *sadismo* e o *masoquismo*, como pulsões primordiais do psiquismo, se inscreveram também no discurso freudiano desde os “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (Freud, 1905/1962), compondo o campo da crueldade. Assim, desde os seus primórdios essa problemática se inscreveu no discurso freudiano pela polaridade estabelecida entre o fazer sofrer e o se deixar sofrer, modalidades que seriam da produção do

prazer. Enfim, seria ainda por esse viés que a dita “mitologia” das pulsões estaria em pauta na elucidação da economia da crueldade.

Assim, pelo enunciado de diferentes conceitos Freud inscreveu a problemática da crueldade no campo da psicanálise, de fato e de direito. Além disso, todos esses conceitos se articulariam sempre no registro da *pulsão* de diferentes maneiras. Por isso mesmo, a psicanálise seria um saber crucial, ao lado de outros, em qualquer reflexão rigorosa sobre a crueldade. Para Derrida, a legitimidade do discurso freudiano, no que concerne a isso, seria indiscutível.

É preciso indagar agora, contudo, como Freud trabalhou essa problemática ao enunciar os diferentes conceitos acima destacados. Para responder devidamente a isso, é preciso indicar alguns campos teóricos, no discurso freudiano, por meio dos quais a dita problemática foi se impondo para Freud de maneira irrefutável em sua leitura do psiquismo.

Vamos colocar em evidência a *descontinuidade* presente no discurso freudiano no que concerne a isso, indicando ao mesmo tempo as articulações presentes nesse discurso entre as problemáticas da crueldade e da soberania.

7. Soberania e injustiça, entre destruição e domínio

Assim, apesar de ter enunciado o conceito de pulsão de domínio desde os primórdios da psicanálise, o discurso freudiano não conferiu a ela o atributo de ser uma pulsão de destruição. Somente posteriormente essa inflexão decisiva foi realizada no dito discurso, em decorrência da transformação da teoria das pulsões ocorrida com o enunciado do conceito de pulsão de morte.

Nos primórdios do discurso freudiano, a pulsão de domínio estaria imediatamente ligada ao sadismo primário, pelo qual, no campo da *sexualidade perverso-polimorfa*, o infante procuraria dominar o objeto

com a finalidade da obtenção do prazer, mas *sem ter*, em contrapartida, o propósito de provocar *dor* (Freud, 1905/1962). Seria a constatação efetiva do dano produzido no objeto, em contrapartida, o que conduziria o infante à *reversão* da direção da pulsão, infletindo-a então do registro do sadismo para o do masoquismo, isto é, reconfigurando-a do polo do fazer mal para o do se deixar fazer mal (Freud, 1905/1962). Seria a *culpa*, enfim, o que produziria a reversão da direção da pulsão no aparelho psíquico, conduzindo-a para um outro destino (Freud, 1905/1962).

Nesse contexto teórico, portanto, a constituição do psiquismo seria fundamentalmente marcada pelo masoquismo, na medida em que o movimento do fazer mal (sadismo) se transformaria no movimento do se fazer mal (masoquismo), na *inflexão* daquele produzido pela culpa.

Em sua primeira *genealogia* do *mal-estar* na modernidade, publicada em 1908 sob o título de “A moral sexual ‘civilizada’ e a doença nervosa dos tempos modernos”, com efeito, Freud indicou o conjunto de operações de *interdição* e de *práticas institucionais* (*ordem familiar* e *casamento monogâmico*) que seriam as condições social e histórica de possibilidade para a dita reversão masoquista. A resultante maior disso seria o masoquismo, como matéria-prima primordial das “doenças nervosas dos tempos modernos” (Freud, 1908/1973), isto é, das diversas perturbações psíquicas recenseadas pelo discurso psiquiátrico.

Nessa perspectiva, a pretensão da experiência psicanalítica seria promover a *cura* do dito mal-estar pela *suspensão* do movimento masoquista do sujeito. Para isso, contudo, este teria que compreender que pretender dominar o objeto para a obtenção do prazer não implicaria necessariamente produzir qualquer dano nesse objeto. Vale dizer, o sujeito seria concebido aqui como naturalmente *bom*, mas as formas pelas quais as práticas institucionais de socialização teriam promovido as suas interdições o teriam conduzido infalivelmente à certeza de que seria *mau*, advindo daí as ditas perturbações psíquicas disso decorrentes. Enfim, a transformação da pulsão

de domínio em masoquismo, pela mediação da culpa, seria a fonte inesgotável do mal-estar na modernidade.

É preciso evocar, no que tange a isso, que o discurso freudiano se inscrevia aqui na matriz teórica da filosofia política de Rousseau que, no “Discurso sobre a desigualdade entre os homens” (Rousseau, 1973), formulara que seria pela operação da *piiedade* que o indivíduo abriria mão do exercício da violência sobre o outro e da rivalidade mortífera, constituindo assim as condições de possibilidade para a harmonia e o *contrato social*, numa efetiva comunhão coletiva. Seria por esse viés, enfim, que o mundo se deslocaria do registro pré-político para o político, instaurando assim a soberania do Estado.

A descrição freudiana foi moldada nas mesmas linhas de força da interpretação de Rousseau, na qual a violência primordial enunciada por este seria similar à pulsão de domínio daquele. Além disso, a operação da piedade seria similar à interdição produzida pela culpa. O que estaria teoricamente em pauta para ambos, em campos discursivos bastante diferentes, seria a passagem decisiva do registro da natureza para os da ordem social, política e civilizatória, que implicariam a constituição do sujeito no registro ético.

Porém, em “Totem e tabu”, a descrição freudiana das relações de força e de poder entre os indivíduos já evidenciava novas questões, na medida em que o domínio do soberano sobre o outro já revelava a sua dimensão destrutiva e sangrenta. Assim, na leitura do mito da horda primitiva de Darwin, o discurso freudiano colocou em destaque a dominação feroz e a destruição realizadas pela figura do pai originário sobre os filhos, caso estes colocassem em questão o monopólio do *gozo* pretendido por aquele (Freud, 1913/1975). Além disso, quando os filhos se rebelaram contra o pai posteriormente, associando as suas frágeis forças para se contraporem à onipotência daquele, a resultante disso foi o parricídio (Freud, 1913/1975). A crueldade sangrenta, em toda a sua

eloquência, enfim, se inscreveu agora no discurso freudiano nos seus menores detalhes.

Contudo, se a figura do *pai morto* se forjou assim como o mito fundante das ordens social e política, pela associação tecida pelos irmãos, a culpa se delineou aqui, em contrapartida, como um imperativo para impedir que os filhos pudessem exercer no futuro a força sangrenta e o exercício onipotente do poder. Ao lado disso, a ameaça da repetição da morte violenta se colocou também em cena como um espectro. Com efeito, a figura do pai onipotente, representado que foi pelo totem, seria a evocação permanente para que ninguém ousasse exercer o poder onipotente daquele, sob o risco de ter o mesmo destino, qual seja, a morte pelo assassinato (Freud, 1913/1975).

Pode-se depreender disso que Freud não esboça aqui, na sua leitura do mito da horda primitiva, a constituição das ordens social e política em geral, mas a emergência da *modernidade*, pela qual os filhos/cidadãos forjaram uma sociedade igualitária e fraternal com a realização da Revolução Francesa. A liberdade daquelas resultante seria decorrência da interdição e da ameaça de morte de qualquer um que pretendesse realizar o exercício onipotente do poder.

No entanto, a piedade estaria ainda aqui presente nessa descrição, mas de maneira agora oblíqua, não obstante o exercício da crueldade sangrenta e a afirmação eloquente de que no fundamento da ordem política estaria o *crime*. Porém, se este provoca culpa nos seus realizadores, isso evidencia de forma patente a *compaixão* dos vivos para com os mortos e a sombra da piedade como virtude moral. Seria a presença da piedade e da culpa, na regulação possível das relações e dos laços sociais, enfim, o que faria o discurso freudiano apostar na ordem republicana e na democracia modernas.

Contudo, logo em seguida, em 1915, Freud se confrontou diretamente com a impossibilidade da existência de qualquer soberania sem violência. Em “Considerações atuais sobre a guerra e a morte”, o

discurso freudiano expressou sua surpresa pela violência sangrenta e a crueldade que se faziam presentes nos campos de batalha da Primeira Grande Guerra, no confronto bestial entre as diferentes tradições iluministas europeias, isto é, a Alemanha, a França e a Inglaterra (Freud, 1915/1981).

O que Freud colocou em questão aqui foi o *paradigma* dominante da filosofia política de então, qual seja, o Estado como representante legítimo do uso da força e da violência. Isso porque esse paradigma, que condensava a concepção de soberania, indicava agora as suas consequências cruéis, sem qualquer disfarce, de maneira eloquente (Freud, 1915/1981).

Com efeito, numa inflexão decisiva de seu pensamento, Freud pôde assim formular que a soberania do Estado seria a condensação efetiva da *injustiça* (Freud, 1915/1981). Assim, o Estado e o direito evidenciariam a crueldade presente na regulação dos laços sociais, e seria essa crueldade o que fundaria a soberania. Vale dizer, o Estado, o direito e a soberania seriam os representantes da injustiça e não da justiça propriamente dita.

É preciso evocar aqui que Benjamin, logo após a Primeira Grande Guerra, formulou uma tese bastante próxima daquela enunciada por Freud. Com efeito, no seu ensaio “Crítica da violência”, publicado em 1921, Benjamin sublinhou a diferença existente entre os registros do *direito* e da *justiça*, indicando que a ordem do direito não se pautava pelo imperativo da justiça, mas, ao contrário, pela exigência do poder (Benjamin, 1921/2000).

Foi pela mediação da crítica da soberania, na articulação desta com a injustiça e a crueldade, que o discurso freudiano se desdobrou numa outra teoria das pulsões, em 1920. Nesse contexto, o conceito de pulsão de morte, sob as formas da pulsão de destruição e da pulsão de dominação, foi enunciado em “Além do princípio do prazer” (Freud, 1920/1981). Além disso, foi apenas nesse contexto que a pulsão de dominação passou a assumir efetivamente a marca da crueldade, pela qual o sujeito

pretenderia efetivamente gozar pelo exercício do mal e do fazer o outro sofrer.

Em seguida, no ensaio “Psicologia das massas e análise do eu”, publicado em 1921, Freud retomou a metáfora do porco-espinho enunciada por Schopenhauer, pela qual, como esse animal, a figura do homem não poderia se aproximar demais dos outros, sob o risco de se eriçar e de conflitar inevitavelmente com eles (Freud, 1921/1981). Assim, uma certa distância teria que ser mantida entre os indivíduos, caso contrário a violência se imporia inevitavelmente entre eles, o que implicaria enunciar que o homem seria efetivamente um animal de *borda* e não um animal de *massa*, ou seja, seria marcado pela *heterogeneidade*, sendo daí decorrente a pretensão do sujeito para a violência e para o fazer mal (Freud, 1921/1981).

Vale dizer, não obstante a morte do pai onipotente da horda primitiva e da culpa totêmica dos filhos/cidadãos, o sujeito continuaria a se fundar na animalidade da horda, exercendo assim a crueldade e a violência sangrentas em qualquer eventualidade perigosa que se colocasse para si. Seria a singularidade do sujeito, correlato que seria de sua heterogeneidade, que o conduziria inapelavelmente em direção ao mal.

Assim, o discurso freudiano passou a se inscrever decididamente numa outra tradição da filosofia política clássica, afastando-se da concepção teórica de Rousseau e se aproximando do modelo teórico de Hobbes, formulado de maneira sistemática no “Leviatan” (Hobbes, 1651/1972). Com efeito, em “Mal-estar na civilização”, publicado em 1930, Freud enunciou repetidamente que “o homem é o lobo do homem” (Freud, 1930/1971), uma das formulações fundamentais de Hobbes em sua filosofia política.

Porém, se no discurso teórico de Hobbes a violência e a crueldade humanas justificariam a constituição legítima da soberania do Estado como a única instância efetiva para o uso legítimo da força, representado no seu paradoxo pelo monstro bíblico Leviatan, no discurso tardio de Freud isso não se justificaria mais. Isso porque, como no discurso teórico de Benjamin,

o Estado seria o representante da injustiça e da força, fonte da dominação e do mal.

Assim, no final do discurso freudiano, o Estado e a soberania política não seriam mais as instâncias políticas que garantiriam a concórdia e a harmonia sociais, isto é, a *fraternidade*, a *igualdade* e a *liberdade* entre os cidadãos, mas revelariam no seu interior as divisões e as fragmentações presentes no espaço social. Portanto, seria a *guerra* de todos contra todos o que atravessaria o espaço social de maneira contínua, insistente e permanente. Com efeito, o homem seria indubitavelmente o lobo do homem, como formulara corretamente Hobbes, mas com a diferença agora de que não existiria mais qualquer instância transcendente que pudesse proteger os homens da guerra permanente que estes estabeleceriam no espaço social. Enquanto representação da injustiça, enfim, o Estado não poderia mais transcender as relações de força, de enfrentamento e de guerra que estariam sempre presentes nas relações entre os indivíduos.

Em “O problema econômico do masoquismo”, publicado em 1924, Freud destacou como o sujeito seria conduzido inevitavelmente para a violência na tentativa de domínio da pulsão de morte pela pulsão de vida. Com efeito, se na *expulsão* originária da pulsão de morte pela mediação da pulsão de vida, o psiquismo pretendia assim se proteger da destruição produzida pela pulsão de morte em estado livre, acabaria por promover assim pela violência a constituição da pulsão de destruição (Freud, 1924/1973). Se a pulsão de destruição indicaria o exercício da crueldade em face do outro, sob a forma eloquente do fazer sofrer, por um lado, a pulsão de morte não eliminada pela expulsão permaneceria como *resto* e como fonte inesgotável do se fazer sofrer pelo outro. Enfim, os polos do fazer sofrer e o do se fazer sofrer se ordenariam ao mesmo tempo e num mesmo movimento psíquico, regulados pelo confronto sempre recomeçado entre a pulsão de morte e a pulsão de vida.

8. Freud, Einstein e a guerra

Pode-se depreender desse percurso como a tese de Derrida, que procurara articular as problemáticas da crueldade e da soberania, se sustenta efetivamente no corpo teórico do discurso freudiano. No que concerne a isso, não existe qualquer dissonância entre as leituras de Derrida e de Freud.

Ao longo de seu ensaio sobre os “Estados de alma da psicanálise”, Derrida procurou fundamentar ainda a sua leitura nos comentários que realizou dos textos de Freud e de Einstein intitulados “Por que a guerra?”, publicados em 1932, sob os auspícios da Sociedade das Nações (Derrida, 2000, pp. 31-36 e pp. 65-82; Einstein & Freud, 1932/1979, pp. 195-215).

A problemática da soberania está amplamente presente nesse debate, desde o início do texto de Einstein, que iniciou essa conversação, como condição de possibilidade que seria da guerra entre as nações e fonte matricial da crueldade sangrenta (Einstein & Freud, 1932/1979, pp. 199-202). Isso porque não existiria qualquer instância que transcendesse as nações nos seus embates que pudesse regular as suas relações de maneira pacífica. A Sociedade das Nações, forjada que foi após o fim da Primeira Grande Guerra, não pôde realizar essa função efetivamente e soçobrou com o início da Segunda Grande Guerra, em 1939.

Porém, a indagação fundamental de Einstein a Freud, após a constatação do estado de guerra presente entre as nações no plano internacional, é se não existiria na condição humana esse movimento em direção ao confronto, à violência e à guerra, que estaria no fundamento da impossibilidade de regulação pacífica das relações entre as nações (Einstein & Freud, 1932/1979, pp. 199-202).

Foi nesse contexto que Freud respondeu precisamente com a sua segunda teoria das pulsões, enfatizando o conflito permanente e insistente existente entre as pulsões de vida e as pulsões de morte que marcariam os sujeitos, com todas as consequências éticas que procuramos

esboçar acima de maneira sistemática (Einstein & Freud, 1932/1979, pp. 203-215). Vale dizer, em sua resposta a Einstein, Freud condensou no fundamental a inflexão decisiva realizada no seu discurso teórico depois do ensaio “Considerações atuais sobre a guerra e a morte” (Freud, 1915/1981), que o conduziu inapelavelmente à formulação da sua teoria da pulsão de morte.

Foi nesse contexto que Derrida procurou comentar o discurso teórico de Freud, considerando a sua similaridade e suas diferenças em face de outros discursos teóricos inscritos na tradição filosófica, no que concerne à problemática da crueldade, dando especial destaque ao pensamento de Nietzsche. É o que veremos a seguir.

9. Guerra, política e crueldade

Assim, para Nietzsche, a crueldade seria constitutiva do vivente, sendo, pois, ineliminável de seu ser. Isso porque aquela se insere no registro da luta pela vida, sendo uma das dimensões pelas quais a vida seria afirmada (Nietzsche, 1971; Derrida, 2000, pp. 10-11 e 72). Essa concepção teórica e ética de Nietzsche remete a Schopenhauer, que no seu discurso filosófico enunciou a relação entre o vivente, a luta pela vida e a afirmação vital do ser (Schopenhauer, 1966).

Pode-se afirmar, no que concerne a isso, que essa concepção é estritamente moderna, não estando presente nem na filosofia antiga e tampouco na filosofia medieval. Com efeito, para Aristóteles (Aristote, 1965) e Sêneca (Sênèque, 1980) a crueldade evidenciaria uma animalização do homem, que perderia assim a sua especificidade.

Nos séculos XVI e XVIII, com Maquiavel (Machiavel, 1513/1952) e Hobbes (1972), a violência e a crueldade foram reconhecidas como dimensão aceitável da condição humana, no que tange especificamente ao campo da política e das relações de poder. Vale dizer,

com a constituição do discurso da soberania, a crueldade foi reconhecida como legítima, mas se restringindo ao registro estritamente político, o que confirma, aliás, a leitura de Derrida sobre as relações entre crueldade e soberania, enunciadas ao longo do ensaio sobre os “Estados de alma da psicanálise”, assim como a leitura de Freud.

Foi apenas com Sade que a crueldade se deslocou do registro estritamente político e passou a se inscrever como marca constitutiva do *ser* (Sade, 1972). Desde então se produziu uma descontinuidade no pensamento ocidental, pela qual a crueldade foi trabalhada como traço inconfundível do ser, com Schopenhauer e Nietzsche. Por conta disso, Freud se inscreveu nessa nova tradição teórica, com as características que foram acima destacadas. Da mesma forma, Artaud incorporou essa marca da crueldade no seu discurso, na sua concepção do teatro da crueldade (Artaud, 1978).

No entanto, se a modernidade da concepção da crueldade fica assim teoricamente sustentada, as teorizações sobre essa problemática não foram as mesmas em Nietzsche e Freud. Com efeito, se para aquele a crueldade não teria um oposto que pudesse se contrapor ao mal, em Freud esse oposto existiria sob a forma da pulsão de vida (Derrida, 2000, pp. 73-80). Com efeito, ao se opor à pulsão de morte, a pulsão de vida poderia regular os efeitos da pulsão de destruição e da pulsão de domínio. Seria pela produção do *diferir* e pelo engendramento insistente da diferença que a pulsão de vida poderia regular os efeitos da destruição e da crueldade promovida pela pulsão de morte (Derrida, 2000, pp. 73-80).

O que não implica dizer, bem entendido, que a pulsão de vida vencerá efetivamente os seus embates com a pulsão de morte. Porém, trata-se de uma *aposta* levantada concretamente pelo discurso freudiano no final do seu percurso, com toda a dimensão de *indecidibilidade* que isso comportaria como possibilidade. Enfim, o diferir, como operação engendrada pela ligação da pulsão de vida com a pulsão de morte, abriria uma possibilidade na regulação da crueldade e da pulsão de destruição.

Em decorrência disso, Freud enfatizou, em “Análise com fim e análise sem fim” (Freud, 1937/1988), os impasses dessa questão no registro estrito da experiência analítica, concebida que foi esta agora como um campo delineado pela *metáfora da guerra*. Com efeito, no confronto entre a pulsão de vida e a pulsão de morte, vencerá a guerra quem contar com os “batalhões mais fortes”. Vale dizer, a soberania, como figura da governabilidade e da política, se apaga agora em face do imperativo da guerra, num resultado agora indecível no embate estabelecido entre a pulsão de vida e a pulsão de morte.

Por isso mesmo, continuando com a mesma metáfora da guerra, em oposição à da política, o discurso freudiano pôde enunciar ainda no mesmo ensaio que existiriam três práticas sociais *impossíveis*, quais sejam *ensinar, governar e psicanalisar* (Freud, 1937/1988). Com isso, a psicanálise se aproximaria da política como prática situada no limite do impossível, em decorrência dos impasses no domínio da pulsão de vida sobre a pulsão de morte, tanto no espaço psicanalítico quanto no espaço social. Enfim, no confronto insistente e permanente entre essas forças, a guerra estaria permanentemente presente nas relações entre os sujeitos.

10. Incondicional impossível

Contudo, o ensaio de Derrida termina com uma outra aposta e com um outro lance de dados, lançados que foram estes na roleta do destino, afirmando a sua diferença fundamental para com Freud. Essa aposta é definida como um *incondicional impossível*, pelo qual a crueldade poderia ser dominada e superada. Para que a psicanálise pudesse participar desse projeto, no entanto, teria que ser concebida num além do princípio do prazer e do princípio da realidade, isto é, num *além do além*, parodiando Derrida criticamente agora o título do texto célebre de Freud sobre a pulsão de morte. Vale dizer, a psicanálise teria que ser concebida num

outro registro, sem se fundar nesses “principados”, isto é, nessas “soberanias” delineadas pelos tais princípios do prazer e da realidade (Derrida, 2000, pp. 84-90). Enfim, seria preciso caminhar decididamente em direção ao além do além, residindo aqui a rota para o imperativo do incondicional impossível.

Derrida retoma aqui a crítica à psicanálise, já enunciada anteriormente em “A carta postal”, obra publicada em 1980 pela qual tais princípios e soberanias seriam obstáculos fundamentais para o discurso psicanalítico (Derrida, 1980). Por isso mesmo, seria preciso ultrapassá-los e superá-los, para que a psicanálise pudesse se defrontar efetivamente com a problemática da crueldade, de maneira decisiva. Para Derrida, enfim, tais princípios provocariam efeitos autoimunes no discurso psicanalítico, conduzindo-o à sua dissolução efetiva.

Seria pela superação dessas soberanias, ainda presente no seu discurso, que a psicanálise poderia se confrontar com esse incondicional impossível, de forma a poder ultrapassar assim as relações da problemática da crueldade com a da soberania.

A questão que isso coloca para a psicanálise, no entanto, é se em sua leitura do aparelho psíquico, tal como foi concebida desde o discurso freudiano, a psicanálise poderia abrir mão da dimensão *econômica* da metapsicologia. Isso porque os princípios destacados por Derrida, o do prazer e o da realidade, estariam no fundamento da dita dimensão econômica do psiquismo. Seria possível conceber o aparelho psíquico sem a dimensão da economia pulsional? Seria esse o preço que o discurso psicanalítico teria que pagar para superar os seus impasses em face da crueldade?

Além disso, se os registros da *força* e do *sentido* estariam necessariamente articulados, tanto para Freud quanto para Derrida (1967), o que se impôs para o primeiro, diferentemente do segundo, foi a crescente autonomia do registro da força (pulsão) em face do sentido. A divergência

de Derrida para com o discurso freudiano convergiria para esse ponto específico.

Foram essas as questões finais que Derrida lançou aos psicanalistas, nos ditos Estados Gerais, na sua última e decisiva intervenção sobre a psicanálise em sua obra. Colocou assim uma interpelação crucial para o discurso psicanalítico, que continua ainda em aberto na atualidade e sem qualquer horizonte visível para a sua possível realização num futuro próximo.

Referências

- Aristote (1965). *Éthique de Nicomaque* (Livre 7, Chapitre 5). Paris: Garnier-Flammarion.
- Artaud, A. (1978). Le théâtre et son double. In A. Artaud, *Oeuvres complètes* (Vol. 4). Paris: Gallimard.
- Benjamin, W. (2000). Critique de la violence. In W. Benjamin, *Oeuvres* (Vol. 1). Paris: Gallimard/Folio. (Trabalho original publicado em 1921)
- Birman, J. (2007). Escritura e psicanálise. Derrida, leitor de Freud. *Natureza humana*, 9(2), 275-298.
- Birman, J. (2008). Arquivo e mal de arquivo. Uma leitura de Derrida sobre Freud. *Natureza humana*, 10(1), 105-127.
- Derrida, J. (1962). *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil.
- Derrida, J. (1967). *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil.
- Derrida, J. (1980). Spéculer-sur Freud. In J. Derrida, *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Aubier-Montaigne.
- Derrida, J. (1994). *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1995). *Mal d'archive*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1997a). *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1997b). *De l'hospitalité*. Paris: Calmann-Lévy.

- Derrida, J. (2000). *États d'âme de la psychanalyse. L'impossible au-delà d'une souveraine cruauté*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (2003). *Voyous*. Paris: Galilée.
- Einstein, A. & Freud, S. (1979). Why war. In S. Freud, *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 22). Londres: Hogarth Press. (Trabalho original publicado em 1932)
- Freud, S. (1962). *Trois essais sur la théorie de la sexualité* (2.º ensaio). Paris: Gallimard. (Trabalho original publicado em 1905)
- Freud, S. (1971). *Malaise dans la civilisation*. Paris: PUF. (Trabalho original publicado em 1930)
- Freud, S. (1973). Esquisses d'une psychologie scientifique. In S. Freud, *La naissance de la psychanalyse*. Paris: PUF. (Trabalho original publicado em 1895)
- Freud, S. (1973). La morale sexuelle "civilisée" et les maladies nerveuses des temps modernes. In S. Freud, *La vie sexuelle*. Paris: PUF. (Trabalho original publicado em 1908)
- Freud, S. (1973). Le problème économique du masochisme. In S. Freud, *Névrose, psychose et perversion*. Paris: PUF. (Trabalho original publicado em 1924)
- Freud, S. (1975). *Totem et tabou* (Capítulo 4). Paris: Payot. (Trabalho original publicado em 1913)
- Freud, S. (1981). Au-delà du principe du plaisir. In S. Freud. *Essais de psychanalyse*. Paris: Payot. (Trabalho original publicado em 1920)
- Freud, S. (1981). Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort (Capítulo 1). In S. Freud, *Essais de psychanalyse*. Paris: Payot. (Trabalho original publicado em 1915)
- Freud, S. (1981). Psychologie des foules et analyse du moi. In S. Freud, *Essais de psychanalyse*. Paris: Payot. (Trabalho original publicado em 1921)

- Freud, S. (1985). Notes sur le bloc-note magique. In S. Freud, *Résultats, idées, problèmes* (Vol. 2). Paris: PUF. (Trabalho original publicado em 1925)
- Freud, S. (1986). *L'homme Moïse et la religion monotheïste*. Paris: Seuil. (Trabalho original publicado em 1938)
- Freud, S. (1988). Analyse avec fin et analyse sans fin. In S. Freud, *Résultats, idées, problèmes*. Paris: PUF. (Trabalho original publicado em 1937)
- Hobbes, T. (1972). *Léviathan: Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la République ecclésiastique et civile* (1.^a parte). Paris: Sirey. (Trabalho original publicado em 1651)
- Machiavel, N. (1952). Le prince. In N. Machiavel. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard/Pléiade. (Trabalho original publicado em 1513)
- Nietzsche, F. (1971). *Généalogie de la morale*. Paris: Gallimard.
- Rousseau, J. J. (1973). *Discours sur l'inégalité parmi les hommes*. Paris: Aubier Montaigne.
- Sade, M. (1972). *La philosophie dans le boudoir*. Paris: 10/18.
- Schopenhauer, A. (1966). *Le monde comme volonté et comme représentation* (Livre 2). Paris: PUF.
- Sénèque (1980). *Colère et clemence*. Paris: Arléa.

Enviado em 30/janeiro/2009

Aprovado em 24/08/2009