

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMAÇÃO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

CARLA JESUINA BENTO DE PAIVA

**A VIOLÊNCIA VIRTUOSA EM DOSTOIÉVSKI E NOS
NOSSOS DIAS**

**SÃO PAULO
2010**

Livros Grátis

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

Milhares de livros grátis para download.

CARLA JESUINA BENTO DE PAIVA

**A VIOLÊNCIA VIRTUOSA EM DOSTOIÉVSKI E NOS
NOSSOS DIAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais, na área em Sociologia.

Orientador: Prof.^a Dra. Caterina Koltai

**SÃO PAULO
2010**

CARLA JESUINA BENTO DE PAIVA

A VIOLÊNCIA VIRTUOSA EM DOSTOIÉVSKI E NOS NOSSOS DIAS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais, na área em Sociologia.

Aprovada em ___ de _____ de 2010.

COMISSÃO EXAMINADORA

Profa. Dra. Caterina Koltai

Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Orientadora

Profa. Dra. Mirian Debieux Rosa

Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Profa. Dra. Marijane Vieira Lisboa

Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

A minha amada tia Beta que abriu a sua casa para mim e com isso me deu a possibilidade de encontrar e construir a minha 'casa'.

AGRADECIMENTOS

A minha orientadora, Prof^ª. Dra. Caterina Koltai, pela dedicação e generosidade com que acolheu a mim e a minha ideia.

Aos meus pais que desde muito cedo me fizeram ir, e hoje percebo que posso ir, mas também voltar.

Ao Dr. Marcelo Kaminski e sua delicadeza e persistência com que atuou e continua a atuar na minha história.

Ao meu querido tio Mano, que sempre traz a minha vida a presença dos livros, de forma simples e despreziosa, mas com um amor imenso.

Aos meus amigos, que são testemunhas das minhas escolhas e alicerces para que estas continuem acontecendo, em especial, a Érika Paiva com sua escuta atenciosa e sua presença constante, que me ensina diariamente a força de ser e ter uma ‘amiga’; e a Henrique Silva, amigo querido, que encontrei no mestrado e que levo para a minha vida, um encontro que me fez sentir o quanto uma pessoa pode fazer diferença na nossa história.

“O mal, por sua vez, não é uma adição acidental à história da humanidade, da qual seria possível livrar-se facilmente. Ele está ligado à nossa identidade mesma; para descartá-lo, seria preciso trocar de espécie.”

Tzvetan Todorov

RESUMO

A presente pesquisa tem como objetivo levantar questões acerca do conceito de violência, esse trabalhado na intersecção da sociologia, da psicanálise e da literatura. Não se trata de qualquer espécie de violência, mas aquela que chamamos de ‘violência virtuosa’, aquela que em nome de um bem maior acontece e é justificada – quando a violência se disfarça de virtude. Para tanto, como fio condutor da pesquisa procuraremos trabalhar as representações psíquicas e sociais da violência, apoiados em um dos conceitos fundamentais da psicanálise, a pulsão e as justificativas sociais que cada época constrói para a sua violência. Por fim, tal conceito de ‘violência virtuosa’ encontrará uma moldura, a obra de Dostoiévski, *Crime e castigo*, com o conflito do personagem central Raskólnikov e a sua teoria quanto ao ‘crime permitido’. Possibilita assim, levantar questões a respeito de como essa violência virtuosa aparece nos dias atuais.

Palavras-chave: Violência; Conflito pulsional; Ideologia; Dostoiévski.

ABSTRACT

The present research has as objective to raise questions concerning the violence concept. The concept it is worked in the intersection of sociology, the psychoanalysis and literature. It is not any kind of violence, but that we call “virtuous violence”, that in the name of a greater good happens and is justified – when violence is disguised as a virtue. For this, the conducting line of the research will be the psychic and social representations of the violence, supported in one of the basic concepts of the psychoanalysis, the impulse and the social justification that each person builds to justify their violence. For and, the violence virtue concept will find a frame, the book of Dostoiévski, *Crime and Punishment*, with the conflict of the main character Raskólnikov and his theory about the “crime allowed”.

Keywords: Violence; Pulsional conflict; Ideology; Dostoiévski.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	10
1.1. O caminho percorrido	10
1.2. O encontro com o objeto de pesquisa	14
2. Percursos à procura de um método	22
3. Um retorno sobre a teoria das pulsões	32
4. Violência como a falta de elaboração psíquica e social	59
5. <i>Crime e castigo</i> , uma ilustração da violência virtuosa.....	70
6. Do mal-estar na civilização para um além do mal-estar?.....	85
7. CONSIDERAÇÕES FINAIS	94
8. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	100

1. INTRODUÇÃO

1.1. O caminho percorrido

O objeto das ciências humanas, que se revela sempre de uma extrema complexidade, leva muitos de nós a uma pesquisa interdisciplinar onde acabamos por ser interrogados pelo próprio objeto que nos dispusemos a estudar. E nem poderia ser diferente, visto que o fato humano se apresenta sempre como um ato de linguagem, inscrito na tradição de uma cultura. Foi o que aconteceu comigo, que na busca do que viria a ser o humano, comecei meu percurso na Faculdade de Direito, numa tentativa de me aproximar do sistema criado para conter, mediar e proteger o humano. Naquele momento, acreditava que a ciência do direito poderia vir a dar conta de todas as minhas questões.

Mas não foi bem isso que aconteceu, pois já no início do curso, algo não só chamou minha atenção como também despertou minha angústia – a máxima que me parecia dirigir todo o curso – a de que a ciência do direito estava muito mais fundamentada na ideia de um mundo do *dever ser* do que no mundo do *ser*. Tudo que me era ensinado no curso dava a impressão de falar de algo que, naquele momento, não parecia ser real, pois o mundo do *dever ser* não era aquele no qual vivia e o qual observava. Seria esse mundo do *dever ser* o mundo ideal, aquele que todos nós deveríamos almejar? O mundo do *dever ser* seria aquele construído pelo humano enquanto o do *ser* era uma mera imposição? E se assim fosse, como alcançá-lo? Seria através do estabelecimento de um conjunto de regras que nos permitiria passar do mundo do *ser* para o *dever ser*? E qual, seria a relação entre essas duas premissas?

Quanto mais pensava, mais perdida me sentia. Resolvi que talvez devesse começar por entrar em contato com o mundo do *ser* para poder entender o que desse mundo do *ser* se fazia presente também no mundo do *dever ser*. Pensava que esse seria o primeiro passo para começar a construir uma narrativa que fizesse sentido para mim, uma vez que nessa teorização de um mundo do *dever ser* não conseguia reconhecer nem o mundo em que vivia e nem a mim mesma. Não demorou muito para que eu entendesse que estava vivendo um conflito pessoal no qual minhas indagações não encontravam respostas. E, cada vez menos sabia o que fazer com aquilo que me era ensinado na Faculdade de Direito.

Minha dificuldade naquele momento talvez fosse a de não entender a diferença entre o julgar e o compreender, pois como afirma Todorov:

Uma dificuldade surge diante daquele que deve ao mesmo tempo *compreender e julgar*. Pois julgar é traçar uma separação entre o sujeito que julga e o objeto julgado, ao passo que compreender é reconhecer o fato de pertencermos todos à mesma humanidade. Os dois atos não se situam no mesmo plano: tenta-se compreender os seres humanos, suscetíveis de uma infinidade de ações, ao passo que se julgam as ações efetivamente cometidas, em dado momento, num certo ambiente (TODOROV, 2002: 147).

Essas dificuldades foram me afastando aos poucos do Direito e fazendo com que procurasse, cada vez mais, respostas às minhas questões, na literatura, que naquele momento, parecia ser um campo muito mais propício para me responder sobre o que viria a ser o humano e o mundo que ele é capaz de construir para si mesmo. Foi o período em que me refugiei nos romances, procurando neles uma ponte entre o mundo do *ser* e o do *dever ser*. Foi ao longo dessa busca que me deparei com a obra de Fiódor Dostoiévski, uma grande descoberta que, como toda descoberta, começa por causar uma grande inquietação. Passado esse primeiro momento, que posso definir como um estado de choque, suas narrativas foram me encantando cada vez mais, como se em sua obra eu não só encontrasse respostas às minhas questões, como também personagens que me permitiram entrar em contato com o trágico da existência humana. De fato, todos eles são figuras incapazes de controlar os próprios atos e sentimentos, desmascarando desse modo o ideal da “civilidade moderna”. Pude nomear, assim, o que tanto me incomodava no direito tal qual o entendia naquele momento: a recusa da real condição da existência humana, na qual todos nós somos “sujeitos divididos” invadidos pelo desejo de possuir ou eliminar o outro, mas limitados por um sistema criado pelo próprio humano para que esse possa viver em sociedade.

Se isso foi possível através da obra desse autor, é porque Dostoiévski, como bem salienta Pondé (2003):

[...] coloca a razão em desconforto: não é possível que ela adormeça e fique tranqüila, ela tem pesadelos repetidos. A razão, na sua obra, é colocada em um lugar onde ela se bate de um lado para o outro, não chegando a lugar algum, e, se relaxar, vai desaguar no grande inquisidor. O ser humano tem uma dignidade, mas temos de tomar cuidado para não deduzir daí um projeto social de transformação absoluta, no qual eu forço o outro a ser alguma coisa que ele não é em nome de uma ideia de bem que eu tenho (PONDÉ, 2003: 152).

Dostoiévski ao desvendar um mundo subterrâneo me permitiu ressignificar meus questionamentos, pois ficou claro para que, aquilo que antes eu chamava de “mundo real” era este nosso mundo subterrâneo, do qual sabemos pouco. A partir desse momento, a questão pôde ser colocada de outra maneira, ou seja, levando em consideração quais eram (ou seriam) as relações entre o “mundo real” e o mundo aparente. A questão assim formulada me levou a

entrar em contato com a teoria freudiana. Num primeiro momento enquanto aventura pessoal de um processo analítico e depois como parte de um processo mais aprofundado de estudo, o que me pôs em contato com o inconsciente e o sujeito dividido.

Hoje em dia entendo que no meu primeiro encontro com o Direito, acabei por esvaziá-lo de qualquer indagação humanística e foi preciso que encontrasse a literatura de Dostoiévski e a psicanálise freudiana para que pudesse começar a entender por quais caminhos o mundo do *ser* – do humano – se relacionava como o do *dever ser* que passei a entender como o mundo social. Mais do que isso, e por incrível que isso pareça hoje, precisei da teoria freudiana para entender a essência do Direito, ou seja, de que nenhuma comunidade humana, seja ela da Antiguidade, da Modernidade ou Pós-modernidade pode viver sem a existência da Lei, visto que é essa que nos humaniza. Essa lei primeira, sendo para nós humanos, a proibição universal do incesto. Só num segundo momento, surgem as demais que podem vir a ser consideradas justas, injustas, etc.

Não por acaso, algo me dizia que só conseguiria navegar pelas minhas questões a partir de uma perspectiva interdisciplinar, e que além da literatura, precisaria aprofundar também meus conhecimentos da teoria freudiana, pois nessa última tive a impressão de encontrar as palavras que há muito vinha procurando. Foi de fato o que fiz a partir de então, passando grande parte do tempo que me restava para concluir a graduação em Direito, estudando psicanálise. Isso me permitiu não só um novo entendimento do humano e do mundo por ele criado, como me abriu também a possibilidade de uma nova forma de escrita.

O encontro com essa teoria me fez adentrar por um novo universo: o do psiquismo, do inconsciente, das pulsões, do mal-estar na civilização e do narcisismo. O que me fez compreender, como diz Todorov (1996) em seu livro *A Vida em Comum*, que o ser humano precisa ser definido segundo três perspectivas: a primeira sendo a do ser, e a segunda a do vivente, mas que essas não bastam porque não podemos nos esquecer que o humano é um ser habitado pela linguagem, o que faz com que ele se relacione com o próximo de uma maneira *sui generis*, diferente de todos os demais seres vivos. E o que ele chama de “existir” é algo que assume múltiplas formas, das quais a primeira e mais importante é a de que tal reconhecimento de existência só pode vir do *outro*.

Todorov, sempre na fronteira dessa interdisciplinaridade à qual me referi, lembra nesse texto que ainda que o ser humano seja egoísta, nada bondoso, um verdadeiro lobo para os outros, é a vida em sociedade que o força a moderar seu apetite e o obriga a aprender a reciprocidade.

Foi só após esses dois encontros capitais, a literatura e a psicanálise freudiana, que bati à porta das ciências sociais, campo onde a interdisciplinaridade me parecia ser bem vinda e onde imaginei que seria possível circular por várias teorias e estabelecer diálogos cruzados entre várias disciplinas que tentam abarcar a questão do humano. Foi nesse ponto que pude formular para mim mesma que, tanto o funcionamento das sociedades com suas bases jurídicas, políticas ou religiosas, quanto as referências simbólicas do laço social que se estabelece e se desenvolve entre os indivíduos, e ainda, as que tratam das formas de trabalho, de criação artística, de doença ou sofrimento, têm que ser abordadas interdisciplinarmente, pois só assim poderia dar conta da tensão que percebia existir entre liberdade, responsabilidade e a alienação que caracterizam a vida do humano em sociedade.

Uma vez exposto o caminho que me fez desembocar nas ciências sociais, sinto a necessidade de expor o caminho percorrido quando já matriculada no mestrado em Sociologia. Minha idéia inicial era trabalhar um dos conceitos fundamentais da psicanálise, as pulsões de vida e de morte (Eros e Thanatos, respectivamente) em suas manifestações sociais, pois imaginava que dessa maneira poderia ser fiel à minha questão primordial quanto ao humano, uma vez que como afirma Enriquez (1999):

As características singulares do ser humano fazem dele um ser pulsional e um ser social. As pulsões fazem diretamente parte do jogo das identificações: ou seja, todo conflito pulsional se inscreve fundamentalmente como um conflito identificatório. Na medida em que todo ser humano está constantemente dividido (e é esta própria divisão que designa sua humanidade) entre o reconhecimento de seu desejo e o desejo de reconhecimento (identificação), as pulsões que o animam são obrigadas, para encontrar satisfação, a voltar-se para a existência do outro. Somente o outro pode aceitar seu desejo como tal e reconhecê-lo como portador de desejo, só o outro pode assegurá-lo de seu lugar na ordem simbólica social, na medida em que aceitou tomá-lo, muito ou pouco, como modelo. O desejo (qualquer que seja), para trilhar seu caminho, deve poder ser aceito pelo sujeito (e ser identificado pelos outros), que pode se identificar como sujeito desse desejo. A pulsão deve sempre encontrar sua expressão em um desejo específico. O pulsional é, então, o que imprime um movimento ao organismo, mas, ao mesmo tempo, visa ao outro como aquele que pode reconhecer o desejo ou responder ao desejo de reconhecimento. O pulsional faz parte do fundamento de cada sujeito e do fundamento da vida social. Torna-se indispensável recorrer-se à teoria das pulsões e dos processos identificatórios para compreender as duas ordens de realidade: a realidade psíquica e a realidade social (ENRIQUEZ, 1999: 17)

No entanto, logo me dei conta de que embora a relação entre o psiquismo (mundo interno) e o social (mundo externo) fosse o fio condutor das minhas preocupações, precisava encontrar e delinear um objeto de pesquisa mais focado, caso contrário ficaria nas generalidades. Foi assim que, em um primeiro momento, a violência apresentou-se como um

recorte interessante que me permitiria trabalhar tanto a realidade psíquica quanto a social, visto que a violência está como lembra Souza (2005), em toda parte, tanto nos relacionamentos quanto no espaço social, a ponto de apagar as fronteiras entre a intimidade e a cena pública, invadindo todos os espaços.

1.2. O encontro com o objeto de pesquisa

Em um primeiro momento, pensei na violência como algo geral, como algo que sempre esteve presente na história da humanidade. Pensando dessa maneira, logo percebi que reincidia na dificuldade de recortar um tema. A violência humana, tal qual a pensava, era entendida quase como um sinônimo de pulsão de morte, sinônimo de algo que insiste em destruir os laços sociais construídos pelo humano, pois como bem salientou Freud:

Estávamos preparados para verificar que as guerras entre os povos primitivos e civilizados, entre as raças que se acham divididas pela cor da pele – as guerras até mesmo contra e entre as nacionalidades da Europa cuja civilização se acha pouco desenvolvida ou se perdeu – ocupariam a humanidade ainda por algum tempo. Mas nos permitimos ter outras esperanças. Esperávamos que as grandes nações de raça branca, dominadoras do mundo, às quais cabe a liderança da espécie humana, que sabíamos possuírem como preocupação interesses de âmbito mundial, a cujos poderes criadores se deviam não só nossos progressos técnicos no sentido de controle da natureza, como também os padrões artísticos e científicos da civilização – esperávamos que esses povos conseguissem descobrir outra maneira de solucionar incompreensões e conflitos de interesse (FREUD, 1996: 286).

Mas como abordar essa violência constitutiva do humano numa época em que temos a impressão de que ela invade tudo, nossas cidades, nossas casas, nossa vida? Como ilustrar essa força que escapa e insiste? Para melhor delimitar e ilustrar meu tema precisava encontrar um foco. Foi quando minha orientadora sugeriu ilustrar e analisar as manifestações da violência contemporânea através da análise de alguns filmes. Num primeiro momento sua sugestão pareceu interessante e passível de resolver o problema – até porque a violência vem ocupando um lugar privilegiado na filmografia contemporânea.

Mas por mais que a ideia parecesse boa e eu tenha assistido, de fato, a inúmeros filmes que tratavam dessa questão, algo não fazia sentido para mim. Eu não me sentia à vontade para tratar da violência através dos filmes, não encontrando neles a moldura que procurava para ilustrar as manifestações de violência que me interessavam. Foi quando me lembrei de Dostoiévski e a violência presente em sua obra se impôs a mim. São seus livros e seus personagens que falam da violência que eu queria abordar. Assim, através de algo que

chamarei de apelo de Eros, me refugiei, mais uma vez, em sua obra que fala da violência humana, mas de uma maneira específica, fala daquela violência que se confunde com a virtude e se mascara de ideologia. Era isso que eu queria abordar.

Ao me dar conta disso, pensei imediatamente em Freud e em seu texto *Escritores criativos e devaneios*, escrito em 1907. Texto que começa com Freud afirmando que:

Nós, leigos, sempre sentimos uma intensa curiosidade – como o Cardeal que fez uma idêntica indagação a Ariosto – em saber de que fontes esse estranho ser, o escritor criativo, retira seu material, e, como consegue impressionar-nos com o mesmo e despertar-nos emoções das quais talvez nem nos julgássemos capazes (FREUD, 1996: 135).

O próprio autor responde a essa questão no final de seu texto ao afirmar que o escritor criativo, ao nos apresentar seus devaneios, o faz sem provocar em nós a repulsa que eventualmente poderíamos sentir ao ouvir os devaneios de um indivíduo qualquer, residindo justamente aí sua ‘*ars poética*’ cuja técnica reside em

[...] superar esse nosso sentimento de repulsa, sem dúvida ligado às barreiras que separam cada ego dos demais. Podemos perceber dois dos métodos empregados por essa técnica. O escritor suaviza o caráter de seus devaneios egoístas por meio de alterações e disfarces, e nos suborna com o prazer puramente formal, isto é, estético, que nos oferece na apresentação de suas fantasias (FREUD, 1996: 142).

Mais que isso, Freud afirmou que enquanto artista criativo Dostoiévski não se encontrava muito atrás de Shakespeare, “Os *Irmãos Karamassovi*, são o mais grandioso romance jamais escrito” (FREUD, 1996: 183). O que não o impediu, algumas linhas depois, de afirmar que apesar disso:

[...] Depois das mais violentas lutas para reconciliar as exigências instintuais do indivíduo com as reivindicações da comunidade, veio cair na posição retrógrada de submissão à autoridade temporal e à espiritual, de veneração pelo czar e pelo Deus dos cristãos, e de um estreito nacionalismo russo – posição a que mentes inferiores chegaram com menor esforço. Esse é o ponto fraco dessa grande personalidade. Dostoiévski jogou fora a oportunidade de se tornar mestre e libertador da humanidade e se uniu a seus carcereiros. O futuro da civilização humana pouco terá por que lhe agradecer. Parece provável que sua neurose o tenha condenado a esse fracasso. A grandeza de sua inteligência e a intensidade de seu amor pela humanidade poderiam ter-lhe aberto outro caminho de vida, um caminho apostólico (FREUD, 1996: 183).

Tais afirmações, de certo modo contraditórias, de Freud me permitiram precisar meu intuito e foi ficando claro para mim que o que eu queria mesmo trabalhar eram as representações sociais e psíquicas da violência. Mais precisamente quando essa se disfarça de

virtude, tal como nos é apresentada na obra de Dostoiévski, uma vez que essa violência disfarçada de virtude tem um lugar privilegiado em suas obras, valendo tanto para *Os demônios*, *Crime e castigo* ou *Os irmãos Karamozov*.

Pensei de início em trabalhar em torno de *Os demônios* e de *Crime e castigo*, uma vez que em ambos nos deparamos com essa junção entre violência e ideologia que, como bem sabemos, é um multiplicador de massacres, visto que se mata mais facilmente quando se tem a boa consciência de que matar o inimigo facilita e apressa o grande momento da instauração do bem, seja lá o que for que se entenda por esse nome. A essas alturas eu já tinha descartado a ideia de trabalhar *Os Irmãos Karamazov*, já trabalhado por Freud em *Dostoiévski e o parricídio* por tratar basicamente deste tema tão caro à psicanálise: o assassinato do pai.

Num segundo momento descartei também *Os Demônios* e resolvi que iria me concentrar em *Crime e Castigo* cujo tema central é a violência que chamo de “virtuosa”, termo que tomo emprestado a Frank (1992) e que diz respeito àquela praticada em nome do bem com o intuito de eliminar as injustiças. Esse crime é narrado pelo autor como sendo um “crime permitido”, ou seja, um crime sustentado por uma motivação ideológica que justifica a violência.

Associei tal violência justificada àquela que aparece em muitos dos filmes contemporâneos que tinha assistido e à fala de muitos dos terroristas atuais, a ponto de me perguntar se esse terrorismo não estava na base das minhas inquietações. Creio que sim, mas foi por meio de Dostoiévski que entrei em contato com essa violência, a do jovem Raskólnikov que em *Crime e Castigo*, obra escrita no final do século XIX, comete um assassinato em nome do que Todorov chamaria de “tentação do bem”.

A história se passa em São Petersburgo, cidade na qual nosso herói frequenta a Faculdade de Direito, a qual se vê forçado a abandonar quando se depara com dificuldades financeiras para concluí-la. A trama gira em torno de seus conflitos com os valores vigentes em sua época e nos põe em contato com a maneira pela qual ele começa a questionar a sociedade em que vive, com seus dilemas que desembocam no seu questionamento quanto à validade de obter os fundos necessários para a conclusão de seu curso, matando uma velha usurária que vivia explorando a tragédia alheia. Lembrando o dilema hamletiano do ser ou não ser, Raskólnikov nos põe face ao dilema matar ou não matar. Um assassinato pode ou não ser visto como um bem para a humanidade?

Enquanto vai se colocando essas questões, nosso personagem planeja e realiza seu crime, que o coloca perante a necessidade de cometer um segundo crime o da irmã da

usurária, que ao aparecer justamente no momento do primeiro crime teve, também, que ser silenciada por Raskólnikov. Cometido o crime, segundo ele socialmente justificado, somos levados a acompanhá-lo pelos meandros de seu sofrimento psíquico, meandros do castigo imposto por seu *superego*. Por mais que encontre justificativas sociais para seus crimes que continuam sendo vistos como uma resposta legítima e necessária face às injustiças do sistema socioeconômico do período czarista, seu *superego* resiste a essa racionalização e nos põe face a um sujeito dividido que pensa onde não é e é onde não pensa.

Frank, estudioso da obra de Dostoiévski, se pergunta qual seria a real motivação do personagem, o verdadeiro argumento de Raskólnikov para seu ato, para responder que tal justificativa se encontraria em “sua percepção de que a moral é de fato consensual: as pessoas entram em acordo sabendo ou não sabendo; a moral em si não prescreve coisa alguma a não ser hábitos de comportamentos” (2003: 149). Sempre segundo esse autor, ao criar Raskólnikov,

[...] o desejo de Dostoiévski era exemplificar todos os perigos em potencial contidos em semelhante ideal; e os traços morais e psicológicos de sua personagem incorporam a antinomia entre, de um lado, a bondade instintiva, a compaixão e a piedade e, de outro, um egoísmo orgulhoso e idealista que se degradou num desdém insolente pelo rebanho submisso (FRANK, 2003: 149).

A “violência virtuosa” praticada por Raskólnikov nos põe em contato com a presença do *mal* no humano, e isso independente da série de argumentos que ele procura para justificar e legitimar seu ato. Como afirma Pondé:

No final, ele acaba percebendo que matou aquela mulher porque queria e acabou; não foi por nenhuma teoria. Para Dostoiévski isto é fundamental: reconhecer que se pode matar pelo simples prazer de fazê-lo, ou para se livrar de uma dívida, é melhor do que afirmar que se está matando pela causa da humanidade (PONDÉ, 2003: 224).

A partir desse momento, ao me dar conta que o que de fato me interessava era a violência que as diferentes religiões e ideologias, entendidas aqui em seu sentido mais amplo, autorizaram e autorizam ao longo da História, eu pude ressignificar minha escolha de fazer o mestrado em Ciências Sociais, visto que elas sempre se debruçaram sobre esse conjunto de valores que uma sociedade constrói em determinada época. Tinha encontrado meu objeto: a prática da violência que se dá em nome de um “bem maior”, em prol de uma causa humanística, visto que com a mensagem de “fazer o bem”, a violência ganha *status*, legitimação e carta branca para se apresentar como o destino por excelência da pulsão de

morte. Como lembra Fucks, o trabalho da cultura implica numa luta equilibrada entre:

[...] a pulsão de vida e a pulsão de morte é absolutamente imprescindível ao sujeito e à civilização. Porque, no caso de a fusão vir a desfazer, a pulsão de morte configura-se como destruição em estado puro. Quando dirigida ao exterior do sujeito para prestar serviços à lógica do aniquilamento do outro, o que é à base de todas as guerras e do assassinato, a pulsão de destruição dissolve e destrói, ruidosamente, tudo o que a vida e a cultura constroem (FUCKS, 2003: 39).

A violência virtuosa pode ser entendida como um sintoma social, inaugurado pela modernidade, uma vez que não podemos esquecer que cada época cria não só sua própria subjetividade, mas também seus próprios sintomas. Os sintomas, sempre históricos, são a marca daquilo que não funciona, de um mal estar na civilização que é fruto do embate das forças pulsionais. Como Koltai declara:

[...] o sintoma se situa em uma zona de intersecção entre o mais singular, o mais íntimo de um sujeito, e o discurso universal no qual se inscreve. O sintoma não é algo imutável e orgânico, mas algo histórico, localizado e específico, significado pelo Outro e que, por isso mesmo, pode mudar com o tempo, acompanhando as transformações do Outro no plano pessoal quanto no coletivo (KOLTAI, 2005: 176).

Isto posto, como não pensar no mal em nossos dias e não associar essa “violência virtuosa”, exposta na obra de Dostoiévski, aos noticiários que narram os atos terroristas atuais, eles também realizados em nome de uma verdade absoluta? Os terroristas contemporâneos também tentam justificar seus atos afirmando que todo aquele que não concorda com eles não merece viver. Eles também consideram a destruição do inimigo legítima e parecem ter resolvido o dilema do humano em como conviver com o outro, não só optando por matá-lo, mas optando em matar-se para matar, ou como afirma Bernard-Henry Levy (2007), misturar sua santa morte à morte de suas vítimas. Ainda que Freud tenha nos ensinado que o ódio é anterior ao amor, não podemos esquecer que na luta entre Eros e Thanatos, sempre apostou em Eros, afirmando que enquanto humanos, queiramos ou não, somos condenados à alteridade e a vida em sociedade.

Reencontramos o dilema raskolnikoviano do matar ou morrer em nossa sociedade contemporânea, onde cada vez mais a única forma de promover o próprio discurso parece ser não só a aniquilação do outro, mas a própria aniquilação. O sujeito contemporâneo se vê cada vez mais preso nessas malhas do ódio, de um mal absoluto que, segundo Bauman (1998), caracteriza a ideologia de nossa época:

Sugiro que a ascensão de uma forma religiosamente vestida de fundamentalismo não

é um soluço de anseios místicos há muito ostensivamente afugentados, mas não plenamente reprimidos, nem uma manifestação da eterna irracionalidade humana, imune a todos os esforços de cura e domesticação, nem uma forma de fuga de volta ao passado pré-moderno. O fundamentalismo é um fenômeno inteiramente contemporâneo e pós-moderno, que adota totalmente as ‘reformas racionalizadoras’ e os desenvolvimentos tecnológicos da modernidade, tentando não tanto ‘fazer recuar’ os desvios modernos quanto ‘os ter e devorar ao mesmo tempo’ – tornar possível um pleno aproveitamento das atrações modernas, sem pagar o preço que elas exigem. O preço em questão é a agonia do indivíduo condenado à auto-suficiência, à autoconfiança e à vida de uma escolha nunca plenamente fidedigna e satisfatória (BAUMAN, 1998: 226).

Esse fundamentalismo contemporâneo nos põe, enquanto humanos, mais uma vez, não só frente à História, apesar das previsões de alguns autores tais como Francis Fukuyama¹, por exemplo, como também com um novo estoque de barbáries “virtuosas”, cujo, estoque pensávamos ter esgotado com a Segunda Guerra Mundial e os totalitarismos nazista e stalinista. A impressão que temos é que com essas novas barbáries estejamos nos deslocando do campo da banalidade do mal para o da banalidade do pior, termo que teremos que clarificar ao longo de nosso trabalho. Os atos terroristas que iniciaram o século XXI parecem estar nos levando para um além do mal-estar freudiano que vem sendo estudado por alguns autores que se perguntam se o trabalho da cultura é ou não ainda suficiente para aplacar a insistência da pulsão de morte.

Mas para tanto, precisaremos estabelecer antes desta, uma outra distinção entre o conceito teológico, filosófico de mal e o conceito freudiano de mal-estar, que a primeira vista podem parecer sinônimos, mas que não o são, como veremos no capítulo destinado a esclarecer tal confusão, ainda que talvez valha a pena pontuar desde já que o mal tal qual o usaremos aqui tem uma forte conotação dostoiévskiana, remetendo ao seu niilismo. Quanto ao Bauman na citação acima, acreditamos que ele esteja apontando para o mal-estar freudiano, ou seja, para a trágica condição humana na qual, em momento algum, o sujeito se vê em plena harmonia com a civilização por ele próprio criada.

É nessa desarmonia entre a vida instintiva e a vida em sociedade que reside a equação. E fato que só existe humano dentro da civilização ainda que o preço que esse pague é como lembra Rey-Flaud, o da renúncia pulsional.

A civilização é assim o “lugar” no qual durante um momento a criança realiza a

¹ Francis Fukuyama é um economista político norte-americano de origem japonesa que escreveu o livro *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992. Nele o autor o fim dos processos históricos caracterizados como processos de mudanças, pois segundo ele, com o (neo)liberalismo as sociedades haveriam atingido uma espécie de equilíbrio jurídico, econômico e democrático.

experiência de que deve, a pedido de Outro, aceitar perder uma parte do seu corpo segundo o protocolo estabelecido de regras e ritos para poder ter acesso à lei da troca, introdução acabada quando, pela via do recalçado, ela renuncia ao gozo do seu cheiro (*stercus suum cuisque bene olet*) para apreciar os odores culturalizados do Outro (perfume, sabonete, tabaco, etc.). A renúncia ao gozo narcisista de si que permanece, todavia, incompleto, a despeito das satisfações substitutivas trazidas pela civilização, tem por consequência deixar no cerne do sujeito um ponto de sofrimento impossível de ser abrandado (REY-FLAUD, 2002: 28).

Sendo assim, a renúncia pulsional passa a fazer parte do processo fundamental da civilização, visto que esta impõe ao indivíduo um preço para a sua inclusão no campo da linguagem. Tal renúncia deixa uma marca estruturante – o mal-estar, como aquele “ponto de sofrimento impossível de ser abrandado”, como enunciado na citação acima. Portanto, o indivíduo passa, obrigatoriamente, a ter que trabalhar com essas duas premissas: de um lado renunciar as suas pulsões, para adentrar ao campo simbólico e de outro, aceitar o mal-estar, que tal renúncia suscita. Sob ponto de vista social, a questão da renúncia pulsional se apresenta de forma muito interessante quando observamos o que é valorado em uma época, quando, essa proclama a possibilidade da satisfação pulsional de forma plena, onde a renúncia não se faria necessária, trazendo alguns efeitos psíquicos e sociais, como mostra Lebrun quando diz:

[...] sem nem mesmo perceber, o sujeito abandona, assim, uma economia psíquica, por outra. Ele se encontra num mundo em que o sofrimento é intolerável, já que o que lhe é abusivamente prometido é a adequação da palavra à coisa, é o fim do reino do semblante, é o acesso simples e imediato ao verdadeiro objeto (LEBRUN, 2004: 126).

Esse conceito de renúncia pulsional será aprofundado no capítulo III, sendo esta introdução o primeiro capítulo, o método interdisciplinar ao qual recorreremos o segundo. No capítulo IV nos aprofundaremos no conceito de mal-estar na civilização, fruto em grande parte da renúncia pulsional trabalhada no capítulo anterior. O capítulo seguinte será dedicado a uma análise em profundidade da obra por nós considerada emblemática da violência virtuosa para terminarmos nosso trabalho numa abertura sobre as formas contemporâneas dessa violência presentes no terrorismo contemporâneo.

No capítulo dedicado a obra de Dostoiévski, tentaremos usar todos os conceitos por nós trabalhados nos capítulos anteriores (pulsão, violência, mal-estar, mal) para analisar em profundidade a violência virtuosa encontrada em *Crime e Castigo*, de Dostoiévski, onde o trágico da existência humana aparece concentrado de modo individual nos dilemas do personagem central, que parece não suportar o preço que a sociedade na qual vive exige dele.

Isso nos obrigará a concluir nossa dissertação não com a habitual conclusão, mas com uma abertura para novas questões, principalmente naquilo que o terrorismo atual deve ou não a Raskólnikov, em particular, e ao niilismo dostoiievskiano, em geral, visto que, como já dissemos anteriormente, os terroristas de nossos dias também se consideram “virtuosos”. Mas entre eles e Raskólnikov há uma diferença importante. Lá onde esse falava apenas em nome próprio, tratando-se da escolha de um sujeito, o terrorismo atual se apresenta como um terrorismo de massa, como uma violência coletiva, fruto de um mundo e de uma cultura globalizada que ao exigir uma uniformização cada vez maior, faz com que o diferente desponte de modo cada vez mais violento e agressivo. Mas voltaremos a tudo isso ao longo de nosso trabalho.

2. PERCURSOS À PROCURA DE UM MÉTODO

Há inúmeras maneiras de se aproximar da questão da “condição humana” e aquilo que ela tem de inexorável: a velhice, a doença, a morte e a dor, isso sem falar da fragilidade biológica, do desamparo inicial que faz com que um “outro” precise cuidar desse ser que veio ao mundo impossibilitado de se proteger sozinho. Um bebê abandonado não só não sobrevive, como tampouco terá acesso à linguagem se alguém não falar com ele, visto que não existe nenhuma língua primordial da humanidade que estaria inscrita em seus genes. Ainda que tenha, ao nascer, aptidão para pronunciar todos os fonemas possíveis, a criança falará a língua que é falada ao seu redor e que se constituirá em sua língua materna. Convém também não esquecer que junto com a língua transmite-se à criança um universo de pensamento, uma cultura, um capital que fará dela um ser humano e social.

E esse desamparo inicial, que faz do humano um ser social, que explica porque os humanos não se contentam de viver em sociedade, mas se vêem obrigados a construir relações sociais, de modo que todo aquele que pretenda se debruçar sobre o ser humano se vê obrigado a abordá-lo na intersecção do social, histórico, político, psíquico, cultural e econômico, o que torna todo trabalho nesse campo, a nosso ver, necessariamente interdisciplinar, dificultando, de certo modo, o trabalho do pesquisador.

Mais ainda quando a pesquisa gira em torno da questão da violência, da violência humana que é peculiar e específica, uma vez que não custa lembrar que os animais que costumamos chamar de selvagens são de certo modo menos selvagens que os humanos, visto que não matam nem consomem animais da própria espécie. Mais que isso, tampouco fazem guerra, torturam ou escravizam seus semelhantes. Isso posto, ao tratar de um tema como este é importante não cairmos numa visão ideológica da violência, nem é possível abordá-la como algo apenas e, meramente, negativa visto que não há como negar, ela é constitutiva tanto do sujeito quanto da civilização.

Assim entendida, ela constitui eixo central da minha pesquisa, na qual tentarei compreender as representações psíquicas e sociais dessa violência humana sempre presente e que não cessa de se inscrever, o que me obrigará a circular incessantemente entre dois mundos: o social e o psíquico, o mundo do ser e do dever ser.

Chamo a atenção para essa violência que não cessa de se inscrever porque por mais que ela seja, em sua forma atual, um dos principais sintomas da nossa contemporaneidade, é importante salientar que ela está aí desde sempre. É o que podemos constatar no interessante

debate travado pelo psicanalista belga J.P. Lebrun e o estudioso da Bíblia André Wenin num pequeno livro que tem o intrigante título *Des lois pour être humain*. Nele Wenin ressalta que, é importante para a história que a Bíblia seja um livro repleto de violência – embora muitos deplorem tal fato. Para Wenin, se a violência não estivesse presente na Bíblia, toda uma parte da realidade humana a escaparia, o que não nos permitiria pensar essa realidade onipresente na História, quando sabemos que entre dois sujeitos só existe a palavra ou a morte.

Minha pesquisa circulará basicamente entre três campos teóricos: a sociologia, ciência que estuda o indivíduo enquanto ser social inserido numa cultura; a psicanálise freudiana, enquanto teoria que permite abordar a constituição do sujeito que só existe quando inserido numa história familiar e social e a arte, aqui enfocada a partir da obra *Crime e Castigo*, de Dostoiévski. Ou melhor, na intersecção entre eles, lembrando aqui que o próprio Freud nunca negou o que a teoria psicanalítica devia à arte, o que permitiu a Roudinesco afirmar que:

Se Freud tivesse ficado tributário de um modelo neuropsicológico, jamais ele poderia ter podido atualizar os grandes mitos da literatura para construir uma teoria dos comportamentos humanos. Dito de outra maneira, sem a reinterpretação freudiana das narrativas fundadoras, Édipo só seria um personagem de ficção e não um modelo universal do funcionamento psíquico: não haveria nem complexo de Édipo, nem organização edípiana da família ocidental (ROUDINESCO, 2000: 129).

Talvez valha a pena lembrar aqui, visto que se trata de uma dissertação na Faculdade de Ciências Sociais, que embora a psicanálise tenha nascido no campo da medicina, como lembra Plon (2002), Freud sempre tentou alargar o campo de sua competência, como atestam sobremaneira seus trabalhos considerados sociológicos, a ponto de podermos afirmar que a relação da vida social com a psíquica é uma constante do pensamento freudiano tal qual podemos constatar em obras como *Totem e Tabu* (1914), *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (1917), *Moisés e o Monoteísmo* (1939) e principalmente *Mal estar na Civilização* (1930). Dito em outros termos, a psicanálise, além de uma terapêutica do sujeito, é também uma teorização da relação do sujeito com o mundo em que vive.

É o que podemos constatar de maneira incontestada na introdução de *Psicanálise das Massas e Análise do Eu*, original de 1914, em que Freud afirma:

O contraste entre a psicologia individual e a psicologia social ou de grupo, que à primeira vista pode parecer pleno de significação, perde grande parte de sua nitidez quando examinado mais de perto. É verdade que a psicologia individual relaciona-se com o homem tomado individualmente e explora os caminhos pelos quais ele busca encontrar satisfação para seus impulsos instintuais; contudo, apenas raramente e sob certas condições excepcionais, a psicologia individual se acha em posição de

desprezar as relações desse indivíduo com os outros. Algo mais esta invariavelmente envolvido na vida mental do indivíduo, como um modelo, um objeto, um auxiliar, um oponente, de maneira que, desde começo, a psicologia individual, nesse sentido ampliado mas inteiramente justificável das palavras, é, ao mesmo tempo, também psicologia social (FREUD, 1996: 81).

O fato de o *outro* estar presente, desde sempre, na vida anímica do sujeito faz com que, como ressalta Enriquez, o indivíduo não possa se tornar humano fora do campo social, uma vez que só o outro pode reconhecê-lo e assegurar seu lugar na simbólica social, assim como faz com que o vínculo social se apresente imediatamente como vínculo trágico na medida em que:

[...] ele nos permite compreender que os outros existem não como objetos possíveis de nossa satisfação, mas como sujeitos de seus desejos, dito de outra forma, como suscetíveis tanto a nos rejeitar como a nos amar, manifestar suas vontades contraditórias às nossas, apresentar os perigos permanentes não apenas para nosso narcisismo, mas também para nossa simples sobrevivência (ENRIQUEZ, 1994: 104).

Do que dissemos até o presente momento podemos depreender que nossa relação ao outro ainda que complexa e nada tranqüila, é necessária visto que é a ela que devemos nossa humanização, a humanização de um ser que vem ao mundo imaturo e prematuro, e tal ato de humanização só acontece quando ancorado em construções sócio-culturais, pois são elas que não só determinam os valores que irão figurar como importantes para uma determinada época, como são também elas que constituem o sujeito, permitindo-lhe responder às situações sociais com as quais terá que se relacionar, aceitando-as ou contestando-as, como podemos deduzir de Nosek que nos lembra que:

A criança encontra no mundo um patrimônio já constituído, um repertório de sonhos. A cultura lhe chega ao âmbito restrito de suas primeiras relações, assim como as novas gerações encontram, para constituir sua história pessoal, a história pregressa – mitos, hábitos, organização cerimonial, arte, religião e conhecimento. Nesta reflexão, não me estenderei a respeito da forma dessa passagem. Mas considere-se que, assim como os indivíduos, os povos podem carecer de sonhos ou vê-los destruídos. Nessa esfera de ausência de sonhos, o passado não faz sentido, a atualidade carece de vida e o futuro não existe. A saída da dor é dada pela ação carente de reflexão. Nessa conjuntura, o projeto psíquico é apenas descarga, busca de alívio. Nessa situação, em que o passado não faz sentido e o futuro ainda não é vislumbrado, criam-se monstros. O monstruoso é o carente de sonhos. Sem estes não há lembrança, mas também não há esquecimento e, portanto, a conseqüência é ação pura. A matéria dos sonhos é necessária para a constituição da visão que temos da diferença entre vivo e morto, entre interno e externo, da diferença entre os sexos, da história e da atualidade do viver comunitário. Assim é para o indivíduo, assim é para os povos. Os sonhos também são o ambiente de gestação para novos sonhos. Os povos necessitam de seus símbolos, de seus mitos e de sua história para prosseguir (NOSEK, 2008: 35).

É nessa necessidade de símbolos, mitos e história que insiste também Castoriadis no conjunto de sua obra, ao insistir no fato de que, no que diz respeito ao conjunto da vida social, nada poderemos compreender se a encararmos como um mero sistema funcional destinado apenas à satisfação das necessidades da sociedade, uma vez que o ser humano, desejante por natureza, não pode ser encarado como um mero ser de necessidade. O ser humano – insiste o autor – não pode ser reduzido nem a sua dimensão estritamente biológica, nem as suas simples necessidades, pois se podemos afirmar que um cachorro come para viver ou vive para comer, no que diz respeito ao humano não podemos esquecer que

[...] o homem não é essa necessidade que comporta seu bom objeto complementar, uma fechadura que tem sua chave (a encontrar ou fabricar) O homem só pode existir definindo-se cada vez como um conjunto de necessidades e de objetos correspondentes, mas ultrapassa sempre essas definições (CASTORIADIS, 1982: 164).

Castoriadis, autor que também navega por águas interdisciplinares, nunca deixa de chamar nossa atenção para o fato de que o homem, ser histórico, precisa se definir e redefinir constantemente – porque embora haja um fato genérico da instituição humana da sociedade que implica na linguagem, nas regras de reprodução, na definição do que é permitido e do que é proibido e em formas de produzir e reproduzir a vida material da sociedade – na prática, essa instituição nunca é a mesma, nem no tempo, nem no espaço. A verdade é que a instituição humana da sociedade não tem como ser dada de uma vez por todas, pois a partir do momento em que há coletividade humana, para não desaparecer ela precisa se autoinstituir constantemente, o que começa pelas maneiras que cada sociedade tem de acolher esse recém nascido que, como já dissemos, vem ao mundo inapto à vida, precisando de um *outro* para sobreviver, outro que nesse primeiro momento funciona como representante da sociedade, tendo por tarefa iniciar a socialização deste.

Se, como afirmamos anteriormente, a relação da vida social com a vida psíquica é uma constante no pensamento freudiano, talvez não seja exagerado afirmar que foi em *O mal-estar na civilização*, obra famosa não apenas por retratar o indivíduo em perpétuo conflito com a sociedade, que se definiu o incessante combate entre Eros e Thanatos. Tal fato se deve em grande parte à capacidade de Freud de levar em conta os acontecimentos históricos de seu tempo, reformulando, ao longo de sua obra, vários aspectos de sua teoria, como foi o caso da introdução do polêmico conceito de pulsão de morte após a Primeira Guerra Mundial. É o que permite a Regina Herzog afirmar que a teoria freudiana foi executada na linha da História, levando-o a percorrer um caminho que fez com que deixasse para trás um relativo otimismo,

desembocando naquilo que foi chamado de pessimismo freudiano, termo ao qual preferimos um bem temperado realismo, principalmente no que diz respeito às possibilidades da vida humana em sociedade. Diz ela:

Um exemplo claro dessa oscilação é a diferença de perspectivas em *Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna* (1908) e *O mal-estar na civilização* (1930). *Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna* é o primeiro texto psicanalítico que se dedica ao tema da modernidade. Apresentando um tom afirmativo e confiante, celebra esperanças de reformas sociais, acreditando que a civilização chegaria a algum acordo quanto às severas exigências interpostas à satisfação sexual. Em *O mal-estar na civilização* há pouca confiança no desenvolvimento de alianças promissoras entre os homens e a civilização. Ao afirmar que a humanidade luta para atingir um equilíbrio entre as reivindicações individuais e culturais, e que este seria portador de felicidade, torna-se clara a dúvida quanto à consumação de tal tentativa: 'um dos problemas que comprometem o destino da humanidade é saber se este equilíbrio pode ser alcançado por meio de uma configuração determinada pela cultura ou se o conflito excluiu qualquer conciliação' (1930, p.116). O tom normativo presente no primeiro texto não reaparece em *O mal-estar na civilização* (HERZOG, 2005: 50).

De fato não temos como negar que nos 22 anos que separam uma obra da outra, o tom mudou consideravelmente, assim como nos é difícil não reconhecer que as últimas páginas de *O mal-estar na civilização* não tenham algo de quase profético, se levarmos em conta os acontecimentos históricos a partir daquela data. De lá para cá o mundo viveu a Segunda Guerra Mundial, os dois grandes totalitarismos e um número sem fim de guerras civis fratricidas. Em todos esses acontecimentos não há como não constatar a pulsão de morte em ato, pulsão essa que foi elaborada por Freud em sua segunda tópica tendo sido descrita pela primeira vez em 1920 em seu texto *Além do Princípio do Prazer*. Voltaremos em detalhe a essa questão no capítulo dedicado mais explicitamente à pulsão de morte e ao conflito pulsional. Por hora só queremos chamar a atenção para o fato que assim como nota Herzog a pulsão de morte é central em *O mal-estar na civilização* na medida em que põe em cena a compulsão à repetição que por sua vez põe em jogo a dimensão do tempo, tempo histórico, social e político.

Essa transformação da teoria freudiana ao longo da história só vem comprovar que há sempre uma relação entre a história individual de um sujeito com a História coletiva, pois como afirma Koltai (2000)

A palavra História é, sem dúvida, uma palavra ambígua, presta-se à confusão. No entanto, concordo com J. J. Blévis (1983), quando afirma que o analista precisa levar em conta tanto a História com H maiúsculo dos historiadores, como a de cada um, a das diferentes gerações que se sucederam. Isso me parece sumamente importante, tendo em vista que o sujeito sofre de assujeitamentos de uma cena da

qual não foi necessariamente ator, mas que, no entanto, marcaram sua singularidade. Qualquer que seja o romance familiar de um sujeito, a História o encontrou um dia e sua própria história familiar cruzou a História (KOLTAI, 2000: 145).

Levar o tempo em conta é importante tanto na clínica psicanalítica quanto naquilo que aqui nos interessa, a violência e a maneira pela qual ela se manifesta nas questões sociais e políticas, que nunca é demais insistir, que interessaram também a Freud. Entendemos por social como o espaço onde a História é vivida e contada; a História é contada a partir do seu tempo e da ideologia criada na sua época.

E já que estamos falando da ideologia e do lugar que ocupa tanto na constituição psíquica do sujeito quanto no universo sociopolítico nos parece interessante aqui trabalhar com a definição dada por Enriquez, visto que ela vai ao encontro daquilo que pudemos dizer anteriormente, ao falar da instituição imaginária da sociedade na visão de Castoriadis. Diz Enriquez que:

Toda ideologia é, então, criadora de um novo *espaço imaginário* que vai suscitar alguns projetos e desencorajar outros, que vai instituir valores, normas de comportamento, orientações que fazem retornar ao limbo as leis antigas, de uma época *impura* e definitivamente passada. A ideologia permite a '*tabula rasa*', o *recomeço* do mundo e um futuro mais radioso que elimina do campo da consciência dos participantes do grupo qualquer lembrança dos momentos felizes e fecundos que eles viveram sob a égide de outra ideologia, e promete o impossível para todos, imediatamente ou num prazo extremamente curto (ENRIQUEZ, 1999: 74).

A ideologia parece ser uma 'bandeira' erguida em diferentes momentos históricos, que autoriza os humanos a afastar os anseios do passado, investir em novos projetos, planejar um futuro diferente no qual se sonha eliminar todas as dificuldades do passado. Diferentes épocas históricas foram marcadas por diferentes ideologias. Não nos interessa aqui aprofundar a discussão sobre o que é ou não uma ideologia, pretendemos, e mesmo assim de maneira bastante superficial, apenas pontuar os discursos ideológicos dominantes de uma época para podermos abordar os estilos de vida de uma época, assim como a maneira em que tais ideologias marcaram ou não as escolhas dos indivíduos num determinado momento histórico. Ou seja, só para anunciar do que estamos falando, fica difícil entender os dilemas de Raskólnikov se não tivermos em mente a força do niilismo, enquanto ideologia da época.

Por outro lado, nossa preocupação tão pouco será a de entrar numa discussão detalhada quantos aos diferentes nomes que foram dados à época em que vivemos, pois o que nos interessa aqui, não é optar por termos como hipermodernidade, modernidade líquida ou pós-modernidade, mas antes uma tentativa de compreender os efeitos de tal discurso na

subjetividade do sujeito contemporâneo. Nossa intenção é tentar dar conta como a atual ideologia lida com a violência e o que a distingue de épocas passadas.

E o faremos, em parte, através da literatura, da literatura de uma época. Nossa escolha pela literatura se deve não apenas às razões já apontadas no capítulo anterior, mas também porque concordamos com Pierre Bourdieu quando ele desenvolve o conceito de *habitus*, princípio mediador entre as condutas individuais e as condições sociais em que esses indivíduos se encontram. Um instrumento de percepção de uma homogeneidade de estruturas, gostos, preferências, necessidades de um indivíduo ou grupo produtos de uma mesma época social, caracteriza-se como um sistema em constante modificação capaz de mediar as relações do indivíduo com a sociedade. O campo literário presta-se muito bem a isso, pois é um espaço onde as narrativas individuais se encontram com as narrativas históricas, e formam um sistema possível para a compreensão humana. Bourdieu já afirmava a possibilidade do campo literário figurar como um campo social quando diz:

[...] na realidade, compreender a gênese social do campo literário, da crença que o sustenta, do jogo da linguagem que aí se joga, dos interesses e das apostas materiais ou simbólicas que aí se engendram [...] é simplesmente olhar as coisas de frente e vê-las como são (BOURDIEU, 1996: 15).

Esse “olhar como são” nos parece uma forma legítima de chegar perto desse *ser humano* que, sustentado pelos discursos de seu tempo, justifica e legitima sua violência. Freud parece aqui concordar com Bourdieu, ou melhor, Bourdieu com Freud, uma vez que este já evidenciara o papel dos poetas na compreensão da humanidade:

[...] são aliados muito valiosos, cujo testemunho deve ser levado em alta conta, pois costumam conhecer toda uma vasta gama de coisas entre o céu e a terra com as quais a nossa filosofia ainda não nos deixou sonhar. Estão bem adiante de nós, gente comum, no conhecimento da mente, já que se nutrem em fontes que ainda não tornamos acessíveis à ciência (FREUD, 1996: 20).

A arte, através do conjunto das produções artísticas e intelectuais, tem, sem dúvida alguma, um imenso valor enquanto representante da vida psíquica e social, visto que se trata de um ato sublimatório, de um processo através do qual a pulsão de vida se transforma em outra coisa, sendo direcionada para outro objetivo que não o diretamente sexual, e que possui um valor social, pois como afirma Willemart: “[...] A arte tem por função primordial introduzir e até mergulhar o homem na cultura, oferecer outra visão do mundo ou outro sentido para certos acontecimentos e, portanto, dizê-lo melhor” (WILLEMART, 2007: 73).

Optamos em nossa dissertação abordar a arte através de sua forma literária, pois consideramos que a literatura é uma forma de mediação entre o mundo do *ser* e o mundo do *dever ser*, na medida em que os romances nos permitem irmos ao encontro do que é verdadeiramente humano, depararmos com aquilo que escapa à razão, onde os personagens são muitas vezes capazes de nomear aquilo que na vida real nós não conseguimos, ao mesmo tempo em que mexem com nosso imaginário, ajudando-nos a formular como gostaríamos que as coisas fossem. A literatura, através da ficção, permite que o invisível apareça e ganhe forma, textura, cheiros, sabor, sentimentos, ou melhor, vida. É como se cada grande obra literária retomasse as grandes questões humanas, revelando o humano com todas as suas contradições e imperfeições. Como afirma Ítalo Calvino, principalmente em relação à literatura moderna:

A linha de força da literatura moderna está no fato de que ela tem consciência de dar palavra a tudo o que ficou não-dito no inconsciente social ou individual. Tal é o desafio contínuo que ela lança. Quanto mais nossas casas são iluminadas e prósperas, tanto mais suas paredes ressam de fantasmas; os sonhos do progresso e da racionalidade estão repletos de pesadelos. É o tempo do irracional? Ou, ao contrário, a recusa de crer que o irracional existe; de que uma coisa no mundo possa ser considerada como estranha à razão das coisas, mesmo se ela escapa à razão determinada por nossa condição histórica, a um pretensão racionalismo limitado e defensivo? (CALVINO, 1997: 77).

E já que Calvino nos deu a deixa, ao falar dos “pesadelos” do projeto moderno, é chegada a hora de retornarmos à questão da violência em todas as suas formas e, mais precisamente, à violência virtuosa, lembrando que toda vez que estivermos falando em violência, trata-se da violência que um humano é capaz de exercer sobre outro humano e da qual as guerras sejam, quem sabe, a sua mais perfeita tradução. Será que por serem constantes ao longo da história as guerras são sempre as mesmas? Pergunta difícil de responder no estágio atual de nossa dissertação. O máximo que nos parece poder e dever dizer é que, elas também, parecem ter sido contaminadas pela globalização e que fica cada vez mais difícil adjetivar as atuais guerras de justas ou injustas, revolucionárias ou de libertação. A impressão que temos é que o conflito se globalizou, a ponto de não mais se conseguir distinguir quem luta por o que, como se a “tentação do bem” reinasse absoluta, cada lado se vendo como o único e verdadeiro paladino de um bem maior que salvará, ainda que não se saiba muito bem do que, a humanidade de uma vez por todas.

A tentação do bem é o outro nome da violência virtuosa, visto que ambas são dominadas pela lógica de um bem maior, bem igual para todos. Os avanços e progressos

modernos não só não conseguiram conter a violência humana, como ainda forneceram uma tecnologia e uma ideologia capazes de legitimar o valor social da violência. Dostoiévski, ainda que não seja nosso contemporâneo, ao mesmo tempo em que é nosso eterno contemporâneo, é quem melhor nos pareceu ilustrar essa questão através dos dilemas de seus personagens. Suas obras são uma verdadeira mina para todo aquele que se debruça sobre o ser humano, e para os psicanalistas em particular, pois como já observara Freud numa carta escrita em 1920 para Stefan Zweig “ele [Dostoiévski] não pode ser entendido sem a psicanálise – isto é, ele não precisa dela porque ele mesmo a ilustra em cada personagem, em cada frase”.

A obra de Dostoiévski que tem como característica a atemporalidade, levanta questões que nos parecem ser de extrema atualidade, quase que uma antecipação de cenas atuais e quase cotidianas, razão pela qual, repetimos, o escolhemos como ilustração daquilo que, com Frank (1992), nomeamos de violência virtuosa, pois concordamos com ele ao afirmar que:

O que é historicamente chamado de niilismo russo foi arrogantemente visto alhures, no final do século XX, como uma aberração peculiar da alma russa. Mas agora, por razões que seria fascinante explorar – uma das centrais é certamente a revolução bolchevique -, tornou-se um fenômeno muito mais difundido e mundial. A idéia de beneficiar a humanidade e eliminar a injustiça pela violência virtuosa nunca foi tão amplamente aceita; o terrorismo, não mais contra indivíduos selecionados, mas contra populações, se tornou um fato da vida cotidiana e é justificado com os mais elevados motivos (FRANK, 1992: 150).

Concordamos integralmente com essa observação de Frank. Mais que isso, lembramos que de início queríamos abordar o terrorismo e não sabíamos muito bem como, com ele finalmente encontramos o gancho, nosso elo perdido. Começando por Dostoiévski, nos pareceu mais simples entender o terrorismo atual, uma vez que em seus romances entramos em contato com as contradições humanas que o projeto moderno julgou ser capaz de ignorar e o contemporâneo julga poder controlar. Posições, no mínimo arrogantes em relação ao sujeito e ao seu funcionamento psíquico, pois como bem lembra Freud:

Durante as últimas gerações, a humanidade efetuou um progresso extraordinário nas ciências naturais e na sua aplicação técnicas, estabelecendo seu controle sobre a natureza de uma maneira jamais imaginada. As etapas isoladas desse progresso são do conhecimento comum, sendo desnecessário enumerá-las. Os homens se orgulham de suas realizações e têm todo o direito de orgulharem. Contudo, parece ter observado que o poder recentemente adquirido sobre o espaço e o tempo, a subjugação das forças da natureza, consecução de um anseio que remonta a milhares de anos, não aumentou a quantidade de satisfação prazerosa que poderiam esperar da vida e não os tomou mais felizes.’ (FREUD: 1996, p.94)

Os progressos alcançados são, sem dúvida alguma, impressionantes dependendo de que ponto de vista os encaramos, mas nem por isso garantem a tão almejada plenitude com a qual sonha o ser humano, mas que como já dizia Freud é da ordem do impossível. A felicidade humana não parece fazer parte dos objetivos do criador. Essa é a verdade nua e crua, razão pela qual o outro humano continua sendo visto frequentemente como um inimigo que sonho em eliminar para quem sabe assim ser feliz um dia. Dostoiévski parecia saber disso desde sempre, visto que toda sua obra gira em torno dessa impossibilidade, e do eterno conflito do humano consigo próprio e com seu semelhante. Dostoiévski, assim como Freud, jamais recuou perante a violência, ou melhor, jamais negou sua percepção de que ela era inata ao sujeito. Na maioria das obras desse autor nos deparamos com personagens que nada nem ninguém são capazes de deter antes de cometerem o crime, que sempre encontram boas razões para tanto. Depois, uma vez o crime cometido, se mortificam e adoecem de tanta culpa. Dostoiévski assim como Freud sabe que o mal é inato, que faz, como bem lembra Pondé, “parte da condição ontológica do ser humano e não está, como crê o pensamento materialista na estrutura, ou não apenas nela, acrescentaríamos nós” (2003: 132). É por isso que, ainda nos termos de Pondé, “para qualquer lugar que o ser humano vá, a partir de sua razão materialista moderna, arrastará o mal consigo” (Ibidem: 132).

Se a idéia de que o mal é condição ontológica do ser humano explica muitos episódios de violências no decorrer da História, não podemos deixar de nos perguntar quais ideologias a justificam, que virtudes e justificativas lhe foram atribuídas ao longo da História. Através da ideologia do crime permitido, Raskólnikov começou por cometer dois assassinatos para depois, no decorrer do romance, se dar conta de que o mal existia dentro de si. Ao longo da História não cessamos em nos deparar com ex-militantes que fazem sua autocrítica, para reproduzirem a mesma violência na defesa de outra ideologia, frequentemente oposta à anterior. O que “justifica” as violências contemporâneas? Continuaremos na lógica da autocrítica ou poderá isso um dia ser diferente? É o que tentaremos responder nos capítulos seguintes.

3. UM RETORNO SOBRE A TEORIA DAS PULSÕES

No senso comum o termo violência nos remete sempre a sensações específicas ligadas à dor e ao dano, como se não conseguíssemos deixar de associar a violência a uma força explosiva que machuca e destrói. Por outro lado, temos a impressão de que a violência reinou mais soberana em algumas épocas da História.

Mas será que é disso mesmo que se trata? Para tentar ver mais claro essa questão optamos por partir e esclarecer uma curiosa afirmação que fizemos no capítulo anterior, a de que a violência não só é fundante da civilização, como também condição para a constituição subjetiva. Para melhor entender e desenvolver tal afirmação, julgamos necessário fazer um retorno sobre o conceito de pulsão (*Trieb*), um dos conceitos fundamentais da psicanálise, que evoca a ideia de uma força poderosa e irresistível que impele.

Como abordá-lo? Principalmente, numa dissertação em ciências sociais onde o que nos interessa não é a clínica propriamente dita e sim digamos uma clínica do social. Optamos aqui começar pela definição dada por Jacques André num livrinho muito interessante chamado *Les 100 mots e la Psychanalyse*, na medida em que sua definição se dirige de certo modo aos leigos. E o que nos diz ele? Que ainda que a pulsão tenha conservado a força do instinto, ela diverge deste em todo o resto, na medida em que lá onde o instinto é característica de um comportamento inato, comum à espécie, no humano esse instinto é atravessado pela palavra e se torna outra coisa, pouco havendo em comum entre a necessidade (instinto) de alimentação do animal, a excitação do gourmet, o recuso da anoréxica ou a insaciabilidade da bulimia, por mais que todos eles se referiam a uma pulsão de autoconservação.

O mesmo acontece com o instinto sexual, nos humanos, nada parecido com o cio, o humano não cruza, faz amor. Não somente a sexualidade humana perdeu a bússola da reprodução, como sua procura de prazer contaminou o conjunto das atividades humanas, inclusive a fome e a sede (que inicialmente Freud chamou de pulsão de autoconservação). Uma necessidade instintual “sabe” o que pode satisfazê-la, ao passo que algo na natureza da pulsão se opõe à plena satisfação. Reencontramos aqui a distinção já feita anteriormente entre necessidade e desejo.

O que acabamos de afirmar nos obriga a retomar o conceito da pulsão e acompanhar as idas e vindas de Freud em torno desse conceito, de certo modo presente desde o início na teoria freudiana, ainda que tenha sido reformulado mais de uma vez ao longo da construção

da teoria psicanalítica. Ainda que essa constatação valha também para outros de seus conceitos, uma vez que ele jamais hesitou em abandonar, modificar ou reformulá-los, é certamente o conceito de pulsão que mais está em constante movimento na obra freudiana pelo fato da teoria pulsional ser “[...] por assim dizer, nossa mitologia. Os instintos são entidades míticas, magníficos em sua imprecisão. Em nosso trabalho, não podemos desprezá-los, nem por um só momento, de vez que nunca estamos seguros de os estarmos vendo claramente” (FREUD, 1996: 98).

Ao utilizar o termo “mitologia” Freud faz uma escolha muito interessante, pois o conteúdo mítico se faz presente através de uma ficção, mas tal ficção mostra-se essencial para a apreensão do princípio dos tempos, do mundo, do sujeito e que de outra forma seria inalcançável para este. O mito fornece ao sujeito a construção de uma narrativa que recobre e revela temas da condição humana.

Antes de continuar uma precisão nos parece aqui necessária, a da tradução do termo alemão *trieb*. Em alemão Freud utiliza *instinkt* quando quer se referir ao instinto e *trieb* quando quer se referir à pulsão. O termo *trieb* foi traduzido por *instinct* em inglês e em português, criando uma confusão entre o conceito pulsional e o conceito de instinto. Na presente pesquisa, a escolha feita foi pela obra de Freud em espanhol, e para esta tradução *trieb* se torna instinto (como na citação acima) e o conceito de instinto como estímulo.

A ideia de pulsão já está presente em sua obra desde 1895, quando em seu texto, *Projeto para uma psicologia científica* estabelece a diferença entre dois tipos de estímulos que atingem o organismo: as excitações externas e as excitações internas. Laplanche, em seu Dicionário escrito em colaboração com Pontalis, traduz a afirmação freudiana para o leitor afirmando que

Ao lado das excitações externas a que o indivíduo pode fugir ou de que pode proteger-se, existem fontes internas portadoras constantes de um afluxo de excitação a que o organismo não pode escapar e que é o fator propulsor do funcionamento do aparelho psíquico (LAPLANCHE, 2001: 395).

Mas foi somente em 1905, em seu texto *Os três ensaios sobre a sexualidade*, que Freud irá elaborar o conceito de pulsão afirmando:

[...] Pulsão, portanto, é um dos conceitos da delimitação entre o anímico e o físico. A hipótese mais simples e mais indicada sobre a natureza da pulsão seria que, em si mesma, ela não possui qualidade alguma, devendo apenas ser considerada como uma medida da exigência de trabalho feita à vida anímica. O que distingue as pulsões entre si e as dota de propriedades específicas é sua relação com suas fontes

somáticas e seus alvos (FREUD, 1996: 159).

Esse texto recebeu várias modificações ao longo do tempo, todas elas só reforçam a importância do conceito. Em 1924 Freud acrescentou uma nota de rodapé onde declara a importância da teoria pulsional, mas também a sua incompletude.

Se a teoria pulsional constitui o cerne da teoria é porque como diz o autor:

Se agora nos dedicarmos a considerar a vida mental de um ponto de vista biológico, um –instinto- nos aparecerá como sendo um conceito situado na fronteira entre o mental e o somático, como representante psíquico dos estímulos que se originam dentro do organismo e alcançam a mente, como uma medida da exigência feita à mente no sentido de trabalhar em consequência de sua ligação com o corpo (FREUD, 1996: 127).

A pulsão é – não é demais ressaltar – um conceito limite, que se localiza na fronteira de dois territórios (o psíquico e o somático), fazendo a ponte necessária entre a alma e o corpo. É apenas através de suas representações que a pulsão aparece no psiquismo. São os representantes pulsionais que nos mostram a pulsão.

Uma vez definido como conceito limite entre soma e psique, chega a hora de retomarmos com mais vagar o percurso freudiano de sua construção. Em outras palavras, as mudanças que o autor se viu obrigado a introduzir para podermos entender o que vem a ser o conflito pulsional, o lugar da pulsão no social e a violência como ponta do iceberg.

A primeira coisa que chama a atenção é o fato de a teoria freudiana das pulsões ser dialética, aparecendo sempre sob a forma de um conflito pulsional. É assim que num primeiro momento, vemos Freud teorizar dois tipos de pulsões: as pulsões sexuais, responsáveis pela preservação da espécie; e as pulsões de autoconservação, responsáveis pelas funções indispensáveis à conservação do indivíduo. Há uma relação estreita entre as duas espécies de pulsões e essa se dá através da noção de apoio, pois as pulsões sexuais se apóiam nas funções vitais, necessitam das pulsões de autoconservação. A relação de apoio entre as pulsões fica clara quando Freud enuncia:

[...] Tanto os instintos sexuais como os instintos do ego, têm, em geral, os mesmo órgãos e sistemas de órgãos à sua disposição. O prazer sexual não está apenas ligado à função dos genitais. A boca serve tanto para beijar como para comer e falar; os olhos percebem não só alterações no mundo externo, que são importantes para a preservação da vida, como também as características dos objetos que os fazem ser escolhidos como objetos de amor – seus encantos. Confirma-se, assim, o adágio segundo o qual não é fácil para alguém servir a dois senhores ao mesmo tempo.

Quanto mais estreita a relação em que um órgão, uma função dupla desta espécie, contra com *um* dos principais instintos, tanto mais ele se retrai do outro. Este

princípio não pode deixar de provocar conseqüências patológicas, caso os dois instintos fundamentais estejam desunidos e caso o ego mantenha a repressão do instinto sexual componente em questão (FREUD, 1996: 225).

Torna-se indispensável abordar o aspecto do conflito psíquico, resultante da primeira dualidade pulsional, ou seja, o papel determinante que a oposição entre pulsões sexuais e pulsões do ego desempenha no conflito psíquico. Enquanto as pulsões do ego trabalham como agentes da realidade, tendo sua satisfação em um objeto real (uma função vital), as pulsões sexuais têm estreita ligação com o infinito universo das representações ou fantasias. Tal diferença é marcada segundo os princípios que regem o trabalho psíquico, a saber, o princípio de prazer e o princípio de realidade, como enunciado no texto *Formulações dos dois princípios do funcionamento mental*, escrito em 1911. São dois procedimentos distintos que visam ao funcionamento psíquico, que tem como objetivo evitar o desprazer (o aumento da quantidade das excitações) e buscar o prazer (a redução da quantidade das excitações).

Enquanto o princípio de prazer atua de forma imediata em busca do prazer, sem obstáculos e desvios, o princípio de realidade

[...] forma par com o princípio de prazer, e modifica-o; na medida em que consegue impor-se como princípio regulador, a procura da satisfação já não se efetua pelos caminhos mais curtos, mas faz desvios e adia o seu resultado em função das condições impostas pelo mundo exterior (LAPLANCHE, 2001: 368).

Com isso, as pulsões de autoconservação trabalham facilmente na transformação do princípio de prazer em princípio de realidade e as pulsões sexuais passam a ficar mais tempo no domínio do princípio de prazer, por contar com a fantasia na sua organização. É desse desajuste do momento e da maneira de processar entre as pulsões sexuais e as pulsões do ego que faz surgir o conflito psíquico.

Tal como o ego-prazer nada pode fazer a não ser *querer*, trabalhar para o prazer e evitar o desprazer, assim o ego-realidade nada necessita fazer a não ser lutar pelo que é *útil* e resguardar-se contra danos. Na realidade, a substituição do princípio do prazer pelo princípio da realidade não implica a deposição daquele, mas apenas sua proteção. Um prazer momentâneo, incerto quanto a seus resultados, é abandonado, mas apenas a fim de ganhar mais tarde, ao longo do novo caminho, um prazer seguro (FREUD, 1996: 241).

O trabalho psíquico está em gerenciar o prazer imediato e o prazer postergado, pois são os dois caminhos para a busca da satisfação pulsional, conseqüentemente, do equilíbrio do aparelho psíquico. Tanto o sujeito, quanto a sociedade estão constituídos em cima dessas duas

leis que regulam o funcionamento psíquico. Como mostra Freud acerca do trabalho da cultura:

A luz projetada pela psicologia sobre a evolução de nossa civilização mostrou-nos que ela se origina, principalmente, à custa dos instintos sexuais componentes e que estes têm de ser suprimidos, restringidos, transformados e dirigidos para objetivos mais elevados, a fim de que se possam estabelecer as construções psíquicas da civilização (FREUD, 1996: 225).

O trabalho da cultura resultaria da capacidade de cooperação entre o princípio do prazer e o princípio da realidade.

A segunda dualidade pulsional apareceu em 1915 com o texto dedicado ao conceito de narcisismo chamado *Sobre o narcisismo: uma introdução* em que Freud adota uma subdivisão quanto às pulsões sexuais, com a libido do *eu* e a libido do objeto se opondo, ainda, às pulsões de autoconservação.

[...] A diferenciação da libido numa espécie que é adequada ao ego e numa outra que está ligada a objetos é o corolário inevitável de uma hipótese original que estabelecia distinção entre os instintos sexuais e os instintos do ego. Seja como for, a análise das neuroses de pura transferência (neurose de histeria e obsessiva) compeliu-me a fazer essa distinção, e sei apenas que todas as tentativas para explicar esses fenômenos por outros meios foram inteiramente infrutíferas (FREUD, 1996: 85).

Essa nova subdivisão diz respeito ao objeto de investimento da libido, que se apresenta como a manifestação sexual na vida psíquica.

[...] Essa reformulação freudiana, portanto, consistiu numa redistribuição das pulsões sexuais, por um lado colocadas no eu – donde a denominação libido do eu (ou libido narcísica) – e, por outro, nos objetos externos, donde a denominação libido objetal (ROUDINESCO, 1998: 630).

Portanto, a nova dualidade relaciona o sujeito com o seu mundo interno, bem como, com a realidade externa, através dos objetos escolhidos. Nesse momento, evidencia a influência do mundo externo no funcionamento do psiquismo humano. É através dos objetos escolhidos – no mundo externo – que o psiquismo se apóia na busca de satisfação pulsional.

Freud sempre postulou na sua obra a ideia de que os conceitos fundamentais de uma determinada teoria emergem da observação e da descrição dos fenômenos, para só *a posteriori* vir a ser agrupados e definidos. No texto dedicado às pulsões, *Os instintos e seus destinos*, escrito em 1915, ele reafirma a dificuldade com que os conceitos fundamentais de uma teoria são definidos e a obscuridade com que se apresenta o conceito de pulsão. O texto *Os instintos e seus destinos* reúne as características das pulsões, o conjunto de elementos que

faz parte do circuito pulsional: pressão, fonte, meta e objeto. Tais elementos apresentam-se como fundamentais para a compreensão da teoria pulsional, pois são os elementos da engrenagem pulsional.

Em um instinto podemos distinguir sua origem, seu objeto e sua finalidade. Sua origem é um estado de excitação do corpo, sua finalidade é a remoção dessa excitação; no caminho que vai desde sua origem até sua finalidade, o instinto torna-se atuante psiquicamente. Imaginamo-lo como uma determinada quantidade de energia que faz pressão em determinada direção. É dessa pressão que deriva seu nome *Trieb*. Fala-se em instintos – ativos – e –passivos, – mas seria mais correto falar em instintos com finalidades ativas e passivas: isso porque também se faz necessário um dispêndio de atividade para atingir uma finalidade passiva. A finalidade pode ser atingida no corpo da própria pessoa; via de regra, inclui-se um objeto externo, com relação ao qual o instinto atinge sua finalidade externa; sua finalidade interna permanece sendo a modificação corporal que é sentida como satisfação. Não ficou claro para nós se a relação do instinto para com sua origem somática confere-lhe uma qualidade específica, e, em caso afirmativo, qual seria esta (FREUD, 1996: 99).

O aspecto inicial da pulsão pode ser colocado sob o nome de pressão, pois essa manifesta a própria natureza da pulsão: uma força, a pressão ininterrupta que caracteriza o funcionamento pulsional. A força constante é o motor da atividade psíquica, ou seja, é justamente aquilo que impulsiona o sujeito para o objetivo (a satisfação), através dos objetos. Portanto, a pressão seria aquilo de substancial da pulsão, o que faz com que a engrenagem pulsional se movimente e se mantenha em funcionamento, aquilo da qual não há como escapar.

Há amiúde em Freud uma ênfase na irreversibilidade e ininterrupta reivindicação pulsional a que o sujeito é exposto. Essa reivindicação produz estímulos (Reize) que, se não forem escoados para fora, logo se acumulam no sujeito e causam uma pressão (Drang, em alemão uma pressão urgente e desagradável) (HANNIS, 1996: 353).

A pressão representa a própria pulsão, manifesta-se de forma constante e como fator quantitativo, colocando o psiquismo em curso. Como a própria denominação diz, atividade psíquica: a) sempre há movimento; b) sempre há algo em operação; c) sempre se requer uma quantidade maior ou menor de energia, mas sempre um *quantum* de energia faz-se presente.

Essa força incessante que move o psiquismo humano tem sua origem no interior do organismo. A fonte dessa energia pulsional localiza-se no corpo, pois é a excitação emanada de uma parte do corpo ou de um órgão que ganha um representante pulsional no psiquismo.

[...] As mais abundantes fontes dessa excitação interna são aquilo que é descrito como os ‘instintos’ do organismo, os representantes de todas as forças que se originam no interior do corpo e são transmitidas ao aparelho mental, desde logo o elemento mais importante e obscuro da pesquisa psicológica (FREUD, 1996: 45).

A fonte da pulsão traduz juntamente com a pressão, a essência da pulsão, quando Freud coloca a pulsão como conceito limite entre o psíquico e o somático, é dessa é desse limite que a fonte da pulsão diz respeito:

Admitamos, como ponto de partida, que o conceito de pulsão diz respeito às relações entre o corpo e os objetos do mundo. E isso é o próprio Freud que nos indica, quando afirma que a fonte da pulsão é o corpo, ou mais precisamente, o órgão de onde provém a excitação, e que seu objeto ‘ é a coisa em relação à qual ou através da qual a pulsão é capaz de atingir o seu alvo’: a satisfação (GARCIA-ROZA, 1990: 13).

O circuito pulsional tem um único alvo: a excitação que vem do corpo (fonte) e apresenta-se de forma constante (pressão) busca um fim (uma meta), esse consiste na eliminação da tensão no aparelho psíquico, o escoamento da energia acumulada no psiquismo. A eliminação da tensão psíquica caracteriza-se como o objetivo da pulsão. Essa regulação pulsional pode se dar de diversas maneiras, por inúmeros caminhos, dependendo da relação com os objetos, que é a característica mais variável da pulsão. Mas a satisfação pulsional, independente do caminho escolhido, é a eliminação de tensão no aparelho psíquico, essa atividade de escoamento é efetuada através dos objetos escolhidos pelo sujeito. “[...] na ausência de uma possibilidade de fuga, impõe-se a tarefa de um ‘controle’ das excitações, cujas flutuações se manifestarão pelo automatismo das variações na série prazer-desprazer” (KAUFMANN, 1996: 439). Pode-se afirmar que o caminho que a pulsão percorre até a satisfação (eliminação de tensão) depende dessa “variação de prazer-desprazer” que se apresenta na relação do sujeito com os objetos escolhidos.

[...] Se o objeto se torna uma fonte de sensações agradáveis, estabelece-se uma ânsia (urge) motora que procura trazer o objeto para mais perto do ego e incorporá-lo ao ego. Falamos da ‘atração’ exercida pelo objeto proporcionador de prazer, e dizemos que ‘amamos’ esse objeto. Inversamente, se o objeto for uma fonte de sensações desagradáveis, há uma ânsia (urge) que se esforça por aumentar a distância entre o objeto e o ego, e a repetir em relação ao objeto a tentativa original de fuga do mundo externo com sua emissão de estímulos. Sentimos a ‘repulsão’ do objeto, e o odiamos; esse ódio pode depois intensificar-se ao ponto de uma inclinação agressiva contra o objeto – uma intenção de destruí-lo (FREUD, 1996: 141).

Portanto, é diante do circuito pulsional e de seus elementos que, de maneira geral, o sujeito se relaciona com o mundo externo, visto que é do controle das excitações internas, dos representantes impressos no psiquismo nos objetos que são escolhidos para alcançar a satisfação, que o sujeito se coloca no mundo e, em última análise, ama e odeia.

O objeto da pulsão dentro do circuito pulsional apresenta-se como o meio, o instrumento necessário para a articulação do corpo com o mundo externo com o intuito de atingir a satisfação, ou seja, de alcançar a meta pulsional. Tem um caráter instrumental, visto que é por meio dele que a pulsão desempenha seu papel:

[...] o objeto da pulsão é aquilo em que ou por que a pulsão pode atingir a sua meta. Ao mesmo tempo, o objeto é definido como meio contingente da satisfação: ‘É o elemento mais variável da pulsão, não está ligado a ela originariamente, mas só vem colocar-se aí em função da sua aptidão para permitir a satisfação’ (FREUD apud LAPLANCHE, 2001: 321).

Caracteriza-se como o meio imprescindível para poder chegar à pulsão. É dessa relação que a pulsão desempenha com o objeto, que ela se materializa no mundo externo. É por meio dos objetos que podemos apreender as pulsões como nos explica Green:

Se não perdemos de vista que a teoria das pulsões pertence à ordem dos conceitos e, portanto, nunca pode ser totalmente provada pela experiência, estes conceitos têm por finalidade esclarecer a experiência e não poderiam ser dissociadas dela. Isto nos leva a afirmar que mesmo se formularmos as pulsões como entidades primeiras, fundamentais, isto é, originárias, devemos, no entanto, admitir que o *objeto é o revelador das pulsões*. “Ele não as cria – e, sem dúvida, podemos dizer que é criado por elas, pelo menos em parte –, mas é a condição de seu vir a existir.” (GREEN, 1998: 58).

Logo, são os objetos que nos proporcionam um caminho para definir quais os destinos que as pulsões tomam, sabemos que a finalidade é única, a satisfação, mas que os objetos podem ser múltiplos. O objeto pulsional figura-se como o elemento mais variável do circuito pulsional, pois os objetos não são pré-determinados como é o caso da meta pulsional. São os elementos que promovem ao sujeito as inúmeras possibilidades, os vários caminhos possíveis diante da vida. Não há um objeto pré-fixado para alcançar a satisfação, a escolha do objeto que alcançará tal satisfação depende das variantes da história de cada sujeito: das marcas da infância, da história familiar, da cidade onde habita, bem como da época onde esse sujeito se constituiu. Toda essa miscelânea determina quais os objetos que serão utilizados pelo sujeito e pela sua época.

A eleição do objeto pulsional se faz através da fantasia, pois é esta que captura o objeto selecionado e o coloca no *status* de objeto de desejo, ou seja, aquele que conduz a pulsão à satisfação. “Entre a pulsão e o objeto, há o desejo e a fantasia. Desta forma, um objeto só se constitui como objeto da pulsão se ele se fizer objeto para o desejo. Como é pela fantasia que o objeto se articula com o desejo, ela é a mediação necessária entre a pulsão e o

objeto” (GARCIA-ROZA, 1990: 65). A fantasia ocupa um lugar de grande destaque na seleção dos objetos, pois figura-se como: “Roteiro imaginário em que o sujeito está presente e que representa, de modo mais ou menos deformado pelos processos defensivos, a realização de um desejo e, em última análise, de um desejo inconsciente” (LAPLANCHE, 2001: 169). Justamente, esse “roteiro imaginário” que determina quais os objetos que entrarão no circuito pulsional e quais os destinos que eles buscarão para a satisfação pulsional. São as multiplicidades de objetos que possibilitam os múltiplos roteiros que o psiquismo apresenta ao sujeito.

Resumindo o que dissemos até o presente momento, fica claro que a noção de uma força que move o psiquismo está evidente desde o início da teoria freudiana, como atesta a seguinte afirmação de Freud: “[...] O conceito psicanalítico é dinâmico e atribui a origem da vida psíquica a uma interação entre forças que favorecem ou inibem uma à outra” (FREUD, 1996: 222). O funcionamento do psiquismo origina-se com a pulsão e operacionaliza-se através dela. A pulsão passa a ser a força que cria e movimenta o psiquismo humano.

Em 1920, em seu texto *Além do princípio do prazer* ao tentar dar conta do enigma que faz com que certas pessoas não queiram nem sarar nem mudar e que prefiram repetir incessantemente a própria repetição, num eterno movimento de desfazer o que acabara de ser construído, Freud postula a hipótese de que tudo aquilo que vive quer morrer e que tudo aquilo que vem do pó aspira a voltar a ser pó. A partir desse momento a espécie humana passa a viver o conflito entre duas espécies de pulsões: as de morte, que querem conduzir a vida à morte e as sexuais ou de vida, que tendem incessantemente para a renovação da vida. Ele salienta, no entanto, que pelo fato das próprias pulsões de vida terem um componente sádico, o princípio do prazer parece estar a serviço da pulsão de morte, fato difícil de aceitar na medida em que, como lembra Roudinesco (1998):

A particularidade dessa nova elaboração conceitual residiu em seu caráter especulativo, frequentemente denunciado como uma falha redibitória por seus adversários. Todavia, foi a partir da observação da compulsão à repetição que Freud pensou em teorizar aquilo a que chamou pulsão de morte. De origem inconsciente e, portanto, difícil de controlar, essa compulsão leva o sujeito a se colocar repetitivamente em situações dolorosas, réplicas de experiências antigas (ROUDINESCO, 1998: 631).

Foi, portanto, ao tentar encontrar uma resposta para questões da ordem de *o que quer aquela que nada quer*, e porque o sujeito insiste na repetição de situações desagradáveis, que

Freud acabou elaborando essa força imperativa que tende a reduzir por completo as tensões, reorientando todo ser vivo ao estado inorgânico, este monstro lógico que é a pulsão de morte.

Essa tendência ao inorgânico estava, de certo modo, presente na obra freudiana desde o *Projeto para uma psicologia científica*, de 1895, quando o vemos conceituar o princípio da inércia como princípio básico que regia a atividade nervosa.

[...] pode-se estabelecer um princípio básico da atividade neuronal em relação (Q), que prometia ser extremamente elucidativo, visto que parecia abranger toda a função. Esse é o princípio da inércia neuronal: os neurônios tendem a se livrar de (Q). A estrutura e o desenvolvimento, bem como as funções (dos neurônios), devem ser compreendidos com base nisso (FREUD, 1996: 348).

O que ocorreu em *Além do princípio do prazer* foi a ampliação do conceito do princípio da inércia como algo inerente a todo ser vivo, ou seja, ao fenômeno da vida, e não mais restrita à atividade nervosa.

[...] Se tomarmos como verdade que não conhece exceção o fato de tudo o que vive morrer por razões *internas*, tornar-se mais uma vez inorgânico, seremos então compelidos a dizer que ‘o objetivo de toda vida é a morte’, e, voltando o olhar para trás, que ‘as coisas inanimadas existiriam antes das vivas’ (FREUD, 1996: 49).

Uma vez formulada, a pulsão de morte ganhou status da “pulsão por excelência”, visto que a característica da pulsão é o movimento de retorno a um estado anterior, ainda que Freud tenha deixado claro, que nem por isso a teoria pulsional estava se tornando monista², visto que é a pulsão de vida que garante o percurso, como “escolta da morte”. Com isso, ele determina a dependência existente entre as dualidades, sendo impossível falar de pulsão de morte sem falar de pulsão de vida e vice-versa.

É como se a vida do organismo se movimentasse num ritmo vacilante. Certo grupo de instinto se precipita como que para atingir o objetivo final da vida tão rapidamente quanto possível, mas, quando determinada etapa no avanço foi alcançada, o outro grupo atira-se para trás até um certo ponto, a fim de efetuar nova saída e prolongar assim a jornada (FREUD, 1996: 51).

Dez anos após *Além do Princípio do Prazer* e da formulação da pulsão de morte, Freud evoca em *Mal Estar na Civilização* sua própria dificuldade em admitir a ideia da pulsão

² A expressão monista refere-se às teorias filosóficas que defendem a unidade da realidade como um todo (em metafísica) ou a identidade entre mente e corpo (em filosofia da mente) por oposição ao dualismo ou ao pluralismo, à diversidade da realidade em geral. No monismo um oposto se reduz ao outro, em detrimento de uma unidade maior e absoluta (WIKIPÉDIA).

de destruição e afirma que ele também precisou de um longo tempo para aceitá-la, na medida em que é, dizia ele, difícil aceitar a “inegável existência do mal”. Podemos pensar, como muitos antes de nós o fizeram, que a Primeira Guerra Mundial, foi a grande responsável por ele ter enveredado por esse caminho, como é possível constatar, em dois textos anteriores a esses, *Considerações sobre a guerra e a morte*, redigidos em 1915, no qual nosso autor lembra que tanto os homens quanto os estados cometeram, desde o início das hostilidades, atos de crueldade, traição e brutalidade incompatíveis com seu nível cultural. Isso nos trouxe desilusões, na medida em que persistíamos em falsos ideais no que diz respeito à natureza humana, ilusões que a psicanálise veio a questionar. Freud enuncia a ideia da impossibilidade de exterminar o mal, quando diz:

[...] Na realidade, não existe essa ‘erradicação do mal’. A pesquisa psicológica – ou, falando mais rigorosamente, psicanalítica – revela, ao contrário, que a essência mais profunda da natureza humana consiste em impulsos instintuais de natureza elementar, semelhantes em todos os homens e que visam à satisfação de certas necessidades primárias. Em si mesmos, esses impulsos não são nem bons e nem maus. Classificamos esses impulsos, bem como suas expressões, dessa maneira, segundo sua relação com as necessidades e as exigências da comunidade humana. Deve-se admitir que todos os impulsos que a sociedade condena como maus – tomemos como representativos os egoísticos e cruéis – são de natureza primitiva (FREUD, 1996: 290).

A psicanálise nos ensinou não só que uma mesma pessoa pode amar e odiar com a mesma força, como também que esses sentimentos se dirigem, freqüentemente, uma mesma pessoa. Isso ocorre porque os humanos são submetidos a pulsões contraditórias e, portanto, não podem ser definidos apenas como bons ou maus. Somos ambivalentes por definição. Quando as guerras eclodem suprimem os sedimentos da cultura e fazem ressurgir os sentimentos mais primitivos.

O ser humano, diz Freud em seus textos de 1915, convencido da própria imortalidade, se esforça por deixar a morte de lado, ao mesmo tempo em que deseja inconscientemente a morte dos demais. Não é de se admirar, portanto, que ao elaborar a pulsão de morte cinco anos mais tarde, Freud tenha encontrado resistências a ela no interior do próprio movimento psicanalítico onde foi contestada por alguns e aceita com reticências por outros. E se assim foi é porque ela nos põe em contato com questões como a mortalidade, a destruição, a agressão e a violência que, por muito tempo, foram entendidas como algo externo, e não como “[...] *um impulso, inerente à vida orgânica, a restaurar um estado anterior de coisas*, impulso que a entidade viva foi obrigada a abandonar sob pressão de forças perturbadoras externas, ou seja,

é uma espécie de elasticidade orgânica, ou, para dizê-lo de outro modo, a expressão da inércia inerente a vida organiza” (FREUD, 1996: 47).

Mais que isso, sendo a pulsão de morte de difícil abordagem, ela se esconde frequentemente atrás de Eros com a qual se alia e a qual parasita. Mas nem por isso ela deixa de estar presente e, na maioria das vezes, ela *se dá a ver* através da tendência humana à destruição e à agressão. Como lembra Freud em *O Mal-Estar na Civilização*, nós não gostamos de reconhecer que a tendência à agressão seja uma pulsão original e autônoma do humano, descendente da pulsão de morte e que nos põe em contato com a tendência inata do humano para o mal, a agressão, a destruição e a crueldade. Pois como diz Freud:

Que a crueldade e a pulsão sexual estão intimamente correlacionadas é-nos ensinado, acima de qualquer dúvida, pela história da civilização humana, mas no esclarecimento dessa correlação não se foi além de acentuar o fator agressivo da libido (FREUD, 1996: 150).

A grande força da pulsão de vida face à pulsão de morte é o de utilizar sua própria energia e, desse modo tentar desviá-la, fazendo que trabalhe em prol da humanidade. A pulsão de vida, que é barulhenta, trabalha no sentido da junção, levando os indivíduos a se unirem a outros para assegurar tanto a sobrevivência da espécie quanto a vida social. Ela participa do coletivo e se manifesta de certo modo no mandamento de “Não matarás”. Enquanto que a pulsão de morte, essa força silenciosa, vai solapando os esforços da pulsão de vida, no intuito de desunir, separar, individualizar.

[...] Se reconhecemos nesse instinto a autodestrutividade de nossa hipótese, podemos considerar a autodestrutividade expressão de um ‘instinto de morte’ que não pode deixar de estar presente em todo processo vital. Ora, os instintos, nos quais acreditamos, dividem-se em dois grupos – os instintos eróticos, que buscam combinar cada vez mais substância viva em unidades cada vez maiores, e os instintos de morte, que se opõem a essa tendência e levam o que está vivo de volta a um estado inorgânico. Da ação concorrente e antagônica desses dois, procedem os fenômenos da vida que chegam ao seu fim com a morte (FREUD, 1996: 109).

O que acabamos de salientar nos leva a afirmar que a interligação entre pulsão de morte e pulsão de vida não só é fundamental para o entendimento da teoria pulsional, como a vida em sociedade é fruto do eterno encontro entre essas duas forças que não podem ser separadas, pois se tratam de momentos distintos do mesmo percurso: só temos a morte (o ponto de chegada) porque temos a vida (o ponto de partida). O filósofo Michel Serres, cuja obra é bastante marcada pela teoria psicanalítica vai também nessa direção quando reconhece a dificuldade do humano em transitar através desse conflito pulsional, que para ele se

manifesta como uma complexidade de sentimentos que nos leva a ter que aceitar lidar com a duplicidade de sentidos presente nos fenômenos. Diz ele que:

[...] não podemos pensar a vida e, em particular, o homem sem a morte nem o absurdo da morte sem conferir sentido à vida. A energia que governa a formação de uma liga-se, em parte, com a da outra. Essa dupla trabalha para induzir o tempo. Graças ao oxigênio, eu respiro, e a ferrugem produzida por ele me destrói. O que me mata me conforta (SERRES, 2003: 14).

A dualidade pulsional refere-se a “modos de ação” da pulsão, maneiras possíveis das pulsões atuarem e não definem o mérito em si da ação pulsional como boa ou ruim; certa e errada; dizem respeito apenas à maneira de operacionalização da pulsão. Portanto, a dualidade pulsional exprime as duas feições possíveis que a pulsão pode ter ao agir. Freud configura a pulsão de vida como aquela que impede que a morte ocorra de forma não natural, uma vez que segundo ele a pulsão de vida seria a garantidora dessa forma de morrer, dessa maneira de completar o trajeto da vida.

[...] A hipótese de instintos de autoconservação, tais como os atribuímos a todos os seres vivos, alinha-se em acentuada oposição à ideia de que a vida instintual, como um todo, sirva para ocasionar a morte. Vista sob essa luz, a importância teórica dos instintos de autoconservação, auto-afirmação e domínio diminui grandemente. Trata-se de instintos componentes cuja função é garantir que o organismo seguirá seu próprio caminho para a morte, e afastar todos os modos possíveis de retornar a existência inorgânica que não sejam os imanentes ao próprio organismo. Não temos mais de levar em conta a enigmática determinação do organismo (tão difícil de encaixar em qualquer contexto) de manter sua própria existência frente a qualquer obstáculo. O que nos resta é o fato de que o organismo deseja morrer apenas do seu próprio modo. Assim, originalmente, esses guardiões da vida eram também os lacaios da morte. Daí surgir a situação paradoxal de que o organismo vivo luta com toda a sua energia contra fatos (perigos, na verdade) que poderiam auxiliá-lo a atingir mais rapidamente seu objetivo de vida, por uma espécie de curto-circuito. Tal comportamento, entretanto, é precisamente o que caracteriza os esforços puramente instintuais, contrastados com os esforços inteligentes (FREUD, 1996: 49).

É preciso, no entanto, que tal constatação não nos leve – nós que vivemos na posteridade de Freud – a conclusões apressadas e superficiais do tipo “a pulsão de vida seria o bem e estaria do lado do social”, enquanto “a pulsão de morte seria o mal e estaria contra qualquer possibilidade de vida em sociedade”. Nessa perspectiva incorreríamos em uma luta maniqueísta do bem contra o mal; do ruim contra bom, quando justamente, Freud foi explícito em dizer que não era essa a dialética das pulsões. Se, julgamos importante insistir nisso é porque em certos momentos temos a impressão que os acontecimentos sociopolíticos desse início de século XXI acabaram por banalizar o uso de certos termos, como, por exemplo,

terrorismo, e de certos conceitos, como a pulsão de morte que por si só seria capaz de justificar esse terrorismo.

A verdade é que toda vez que nos deparamos com formas extremas de violência humana acabamos incorrendo em respostas simplificadoras que teriam por função nos acalmar. Pois a violência encontraria uma resposta na eterna luta maniqueísta entre as forças do bem e do mal, na qual, evidentemente, o mal seria representado pelo outro estrangeiro, seja esse outro uma pessoa, uma nação, uma crença ou uma ideologia. E, é bem sabido que a função de toda ideologia é apresentar uma resposta simplória aos sentimentos ambivalentes que invadem o sujeito, levando-o a dividir o mundo entre eixo do bem e eixo do mal, na tentativa de facilitar o seu posicionamento, evitando o pensamento. Afinal todos nós sabemos que pensar traz um sofrimento, que não é um processo simples.

Freud já evidenciava isso quando enunciava o papel do pensamento e a dificuldade do caminho que este enfrenta para ocupar um lugar na vida humana:

Foi assim que se criou um cabedal de ideias, nascido da necessidade que tem o homem de tornar tolerável seu desamparo, e construído com o material das lembranças do desamparo de sua própria infância e da infância da raça humana. Pode-se perceber claramente que a posse dessas ideias o protege em dois sentidos: contra os perigos da natureza e do Destino, e contra os danos que o ameaçam por parte da própria sociedade humana. Reside aqui a essência da questão. A vida neste mundo serve a um propósito mais elevado; indubitavelmente, não é fácil adivinhar qual ele seja, mas decerto significa um aperfeiçoamento da natureza do homem. É provavelmente a parte espiritual deste, a alma, que, no decurso do tempo, tão lenta e relutantemente, se desprende do corpo, que constitui o objeto desta elevação e exaltação. Tudo o que acontece neste mundo constitui expressão das intenções de uma inteligência superior para conosco, inteligência que, ao final, embora seus caminhos e desvios sejam difíceis de acompanhar, ordena tudo para o melhor – isto é, torna-o desfrutável por nós (FREUD, 1996: 27).

Posto isso, ainda que o século XXI tenha, de certo modo, começado com o atentado contra as Torres Gêmeas seria simplista demais atribuir tal fato histórico, como tantos outros anteriores a esse, e outros tantos vindouros a um mero instinto de agressão que colocaria cada criança desde seu nascimento sob o reino do Mal. É justamente isso que tenta nos lembrar Michel Plon, um dos organizadores de um Colóquio conjunto de psicanalistas e filósofos, dedicado à pulsão de morte e publicado na França em 2004, no qual julgou conveniente iniciar seu artigo intitulado *Vogue et signification de la pulsion de mort* nos lembrando não só da prudência com a qual Freud elaborou e utilizou essa “especulação psicanalítica” como também a dificuldade, já citada, que teve em fazer com que muitos de seus discípulos a aceitassem. Acrescenta Plon que mal sabia Freud, que uma das resistências ao conceito viria a se manifestar justamente pelo seu uso excessivo e descuidado.

Para confirmar sua afirmação, Plon volta à correspondência de 1933 entre Albert Einstein e Freud, para chamar nossa atenção sobre uma afirmação de Freud. Esse, ao responder a Einstein diz que embora tenha consciência de que o interesse de seu interlocutor reside menos em obter informações sobre a teoria psicanalítica propriamente dita e mais de como prevenir a guerra, ele gostaria de se deter um pouco numa parte de sua teoria das pulsões, a de destruição, cuja moda segundo ele, ultrapassaria sua significação. E nos diz Plon que é o próprio Freud que nos alerta sobre uma possível utilização inflacionista do recurso explicativo, e mais, que é difícil para um psicanalista sustentar a esperança utópica de uma comunidade humana capaz de submeter sua vida pulsional à ditadura da razão.

A verdade é que na luta civilizadora entre Eros e Thanatos, o primeiro só pode vencer a luta através de novos recalques, geradores de novos retornos do recalcado que se manifestam novamente sob forma de agressividade, pondo nu, uma lógica de ódio pelo outro/estrangeiro.

Ao retomamos a essas pontuações quisemos apenas reforçar o que dissemos anteriormente: é impossível reduzir o funcionamento das pulsões a julgamentos de valor. Como nos lembra Garcia-Roza, o próprio Freud chamava a atenção para o lado conservador de Eros (pulsão de vida) e para a função criadora e renovadora de Thanatos (pulsão de morte), enquanto produtora de diferenças. Ainda que a primeira esteja a serviço da cultura, reunindo indivíduos, famílias e nações com objetivo de uma maior unidade e a segunda a serviço da potência destrutiva que visaria a desunir o que Eros uniu. Diz Garcia-Roza:

Freud nos diz que a cultura está a serviço de Eros, que quer reunir os indivíduos em totalidades cada vez mais abrangentes, até a constituição de uma grande totalidade que é a humanidade. Da singularidade individual à totalidade da humanidade, teríamos uma crescente indiferenciação. Ora, se entendermos o desejo como pura diferença, o projeto de Eros seria o da eliminação da diferença e, portanto, do desejo, numa indiferenciação final que é a humanidade. A pulsão de morte, enquanto potência destrutiva (e princípio disjuntivo) é o que impede a repetição do mesmo, isto é, a permanência de totalidades, provocando pela disjunção a emergência de novas formas. Ela é, portanto, criadora e não conservadora, posto que impõe novos começos ao invés de reproduzir o 'mesmo'. A verdadeira morte – a morte do desejo, da diferença – sobrevém por efeito de Eros e não da pulsão de morte (GARCIA-ROZA, 1990: 136).

Outra autora que vai nesse mesmo sentido e ajuda a evitar os tropeços simplificadores e maniqueístas é Nathalie Zaltzman, principalmente em sua obra intitulada *A pulsão anarquista (1993)*, no qual ousa se perguntar se de fato o único caminho da pulsão de morte

seria a destruição e se como já notava Garcia-Roza ela não seria também uma potencia criadora.

Nesta obra ela amplia as possibilidades da pulsão de morte, evitando cristalizá-la do lado do mal, como sinônimo de destruição ou agressão, obstáculo à cultura. Trabalha com a possibilidade do lugar das pulsões, tanto a de vida quanto a de morte, não ser tão pré-determinado quanto uma leitura superficial e maniqueísta poderia fazer crer. É o que podemos constatar na citação a seguir:

Falar de uma pulsão de morte única, cega, mortífera, ligada exclusivamente ao destino edipianamente datado ou antedatado das pulsões libidinais, só funcionando numa direção – contra a vida -, me parece trair a importância deste conceito e a expansão do funcionamento desta categoria pulsional. Ao lado do que se entende habitualmente por este termo, ou seja, um fluxo de energia livre realizando por descarga direta a supressão de toda tensão, instaurando assim, ao menos momentaneamente, uma suspensão de vida, ou sob forma de energia ligada, realizando por fluxos agressivos e auto-agressivos sua missão de destruição, é preciso reconhecer outras formas ‘demoníacas’ que se afastam das vias banalizadas e contribuem à vida psíquica e não à destruição (ZALTZMAN, 1993: 59).

A ideia central presente nesta citação parece ir ao encontro das opiniões defendidas por Garcia-Roza e Plon, que também tentam evitar a banalização do conceito de pulsão de morte, ou talvez mais que isso, evitar que tal conceito se torne uma categoria moral ou religiosa, risco sempre presente ao se falar de bem e de mal.

Mas tentemos aprofundar o trabalho de Zaltzman, que nos parece de grande importância, pois chama nossa atenção para o aspecto menos conhecido da pulsão de morte, aquele que não tem na destruição seu único alvo, mas sim como aquele que permite novas construções. É o que ela parece deixar claro ao afirmar que: “O que marca Thanatos é a carga afetiva que induz ou acompanha o gosto pela mudança, pela errância, pela marginalidade; é o valor da luta que estas mudanças têm contra organizações de vida aprisionantes” (ZALTZMAN, 1993: 33).

A pulsão de morte mostra-se como essa força importante na história/História de cada um, pois é dela que se extrai a energia da renovação de estruturas sociais, psíquicas, históricas que já não respondem à subjetividade do sujeito. Essa força da pulsão de morte em sua versão modificadora traz uma imensa possibilidade de resposta do sujeito a suas angústias, as suas questões, as estruturas sociais em que está inserido.

Só a energia dissociativa da pulsão de morte pode propulsar o ímpeto libertário. A revolta contra a pressão da civilização, a revolta contra a ordem que protege a primazia do bem comum a todos em detrimento do interesse individual de cada um,

ou assim justifica sua razão de ser, a destruição de uma organização social existente, opressiva e injusta, podem se alistar sob os baluartes do amor pela humanidade, mas não é deste amor ideológico que elas extraem suas forças. É da atividade desobrigante de uma pulsão de morte liberadora. O ímpeto libertário é uma atividade anti-social, como é anti-social a atividade da pulsão de morte. É de sua associabilidade que ela detém, mesmo no pensamento analítico, seu halo demoníaco, trágico, terrorista. É nela e somente ela que, no entanto, possui sempre a última força de resistência contra o domínio unificador, ilusoriamente idílico, dulcificante e nivelante do amor ideológico. Um por todos, todos por um. O futuro radiante bate em nossas portas ou está ao nosso alcance (ZALTZMAN, 1993: 65).

Essa citação da autora nos parece de suma importância para o entendimento do nosso personagem principal, Raskólnikov, perfeito exemplo de crença no potencial de um levante libertário individual, como confirma também a citação seguinte da autora onde, mais uma vez ela insiste no potencial libertário da pulsão de morte: Diz ela que:

A luta entre Eros e o instinto de morte organiza as relações entre o indivíduo e a sociedade. Às vezes, a vitória de Eros se volta para a auto-conservação [sic] da civilização, com risco de usura, às vezes, a pulsão de morte trabalha em prol do mais individual levante libertário contra as formas sociais (ZALTZMAN, 1993: 65).

Logo, o que a definição da pulsão anarquista nos traz é a possibilidade de perceber que essa força incessante de teor agressivo pode transformar-se em outra coisa, em força vital. Pensar a pulsão de morte como uma pulsão anarquista é justamente pensar no papel do sujeito perante seu desejo e a força que pode oferecer a esse sujeito, o seu poder de diferenciação

O ambiente mental individual, político-social ou físico-natural estabelece com uma pessoa ou uma comunidade uma relação de forças em que a vida de cada um, anulada em sua alteridade única, torna-se puro refém de uma potência arbitrária. [...] A pulsão anarquista guarda uma condição fundamental da manutenção em vida do ser humano: a manutenção para ele da possibilidade de uma escolha, mesmo quando a experiência-limite anula ou parece anular toda escolha possível (ZALTZMAN, 1993: 64).

As pulsões não podem servir de justificativas para os fenômenos sociais, ou seja, não pode ser usada no sentido de “que é pela existência da pulsão de morte que o homem faz o mal”. Seria uma afirmação crédula e que nos afasta da complexidade do que é o psiquismo humano. É nesse sentido que vai também outro autor, Joel Birman que em seu livro *Mal Estar na Atualidade* (2005) nos adverte para o fato de que:

O conceito de pulsão de morte enunciado por Freud em ‘Além do princípio do prazer’ serviu de pau para muita obra nessa direção, como uma espécie de chave mágica para explicar tudo o que de nefasto ocorria com a existência social dos homens. A existência de uma pulsão de morte poderia interpretar convenientemente a destrutividade e a violência humanas para parcelas significativas do pensamento

psicanalítico. O nazismo e o fascismo foram muitas vezes interpretados pelos analistas como fenômenos sociais decorrentes da ação eminente da pulsão de morte, e até como provas empíricas insofismáveis da existência dessa modalidade de pulsão. [...] Não estou de acordo com essa modalidade de leitura psicanalítica. Isto me parece uma psicanálise velha e morta, que cheira a mofo e que se preserva como os cadáveres, à custa de formol, pois inverte de maneira evidente os termos da questão em pauta. Com efeito, não se trata absolutamente de interpretar os problemas sociais a partir de certas características psíquicas dos agentes sociais, mas de procurar pensar em como a ordem simbólica e política social é a condição de possibilidade para a produção de sujeitos que funcionam segundo certas regularidades psíquicas e não conforme outras, também possíveis (BIRMAN, 2005: 295).

Tal advertência torna-se preciosa na observação dos fenômenos sociais, sob risco de esvaziar os fenômenos de sua historicidade e acabar em um determinismo que ignora o papel do desejo nos fenômenos da vida. Isentar o desejo da história/História do sujeito é isentá-lo da responsabilidade diante de sua própria existência, onde as escolhas estão sempre presentes, assim como o mal-estar, ainda que este precise se abordado de forma histórica já que seus sintomas se transformam com o tempo.

Concluindo nosso capítulo da dualidade e conflito pulsional, podemos afirmar que tal conceituação não pode ser entendida de forma maniqueísta. Nada disso se torna compreensível se não entendermos a partir de um raciocínio dialético, até porque, na dialética temos sempre três termos e jamais dois, visto que da oposição de dois termos desemboca-se sempre num terceiro. É o que acabamos de fazer com o conceito de pulsão de morte, através da releitura de alguns autores contemporâneos, tais como Garcia-Roza, Zaltzman e Birman. Todos eles parecem salientar que a pulsão de vida, *a priori* guardiã do social, pode, em certas ocasiões, se transformar em seu contrário quando tal preservação se tornar mortífera. É o que nos ensinou Zaltzman ao nos mostrar que nem sempre trabalhar em prol do social se faz, conservando, a qualquer custo, formas sociais que já não respondem as necessidades de determinada época e tampouco aos desejos dos sujeitos que nela vivem. É nesses momentos em que a pulsão de morte se torna necessária para individualizar o sujeito e lhe permitir se separar do cenário social, buscando novas formas de responder as suas questões. A pulsão de morte não usada na sua face destrutiva, mas na emergência de mudanças, uma força agressiva sim, mas agressiva para mudar e para não permanecer no mesmo.

Os mestres Freud e Jacques Lacan³ têm então razão ao afirmarem, como lembra Garcia-Roza que

A pulsão de morte é anti-natural (como diz Lacan) e anti-cultural (segundo Freud) não no sentido dela ter como alvo a destruição da natureza e da cultura, mas no sentido de colocar em causa tanto uma como outra, de recusar a permanência do ‘mesmo’, de provocar na natureza e na cultura a emergência de novas formas (GARCIA-ROZA, 1990: 134).

Freud, ao contrário do que se poderia pensar, demonstrou ao longo de toda sua obra um grande interesse pelo social, levantou questionamentos que versavam sobre a maneira como o homem responde as suas questões psíquicas no cenário onde está inserido e como este faz parte da sua constituição. “Neste ponto os dois processos, o do desenvolvimento cultural de um grupo e o do desenvolvimento cultural do indivíduo, se acham, por assim dizer, sempre interligados” (FREUD, 1996: 144). A relação do sujeito com a civilização passa a experimentar destaque nas questões freudianas, conseqüentemente, a inserção do conceito pulsional no social. Faz-se necessário percorrer esses momentos da obra freudiana onde o social ganhou um lugar de evidência e ampliou a questão do psiquismo humano. A intenção não será analisar todos esses textos ditos sociológicos de Freud, mas sim perceber a relação compulsória entre o individual e o coletivo, que transpassa todos eles e se mostra como fio condutor da presente pesquisa.

Em 1913, com *Totem e tabu*, Freud promove discussões acerca do social, pois apresenta a gênese da sociedade e o seu funcionamento:

Na verdade, essa obra marca não apenas uma descentralização do olhar do analista (até então centrado no indivíduo), em direção ao ‘socius’, mas principalmente o aparecimento de uma teoria radicalmente pessimista, fazendo a *humanidade nascer de um crime cometido em conjunto*, crime do qual a humanidade não pode jamais se liberar (ENRIQUEZ, 1999: 29).

Na sua obra *Psicologia de grupo e análise do eu*, escrito em 1921, Freud novamente levanta a questão do social quando recusa a oposição que é feita entre a psicologia individual e a psicologia coletiva. Ressalta que no psiquismo individual há sempre a existência de um *outro*, seja esse se apresentando como modelo, objeto ou rival. Em outras palavras, o indivíduo e o social estão sempre em uma relação compulsória e não em oposição. Um texto que aproxima as duas leituras do humano no âmbito individual ou coletivo.

³ Na esteira de Sigmund Freud, Jacques Lacan (1901-1981) desenvolveu algumas teorias freudianas, dando especial atenção ao inconsciente. Estabeleceu categorias de análise como o Simbólico, o Imaginário e o Real, fonte teórica para estudos em lingüística, comunicação, semiótica, sociologia, e na própria psicanálise.

Numa carta a Romain Rolland de 4 de março de 1923, Freud definiu qual fora seu objetivo: ‘Não que eu considere esse texto particularmente bem-sucedido’, esclareceu, ‘mas ele aponta o caminho que vai da análise do indivíduo para a compreensão da sociedade’ (ROUDINESCO, 1998: 613).

Na última fase da sua obra, Freud reuniu três obras de suma importância para um entendimento do social: *O futuro de uma ilusão*, de 1927; *O mal-estar na cultura*, de 1929 e *Por que a guerra?* de 1933. Como Rey-Flaud enuncia:

O futuro de uma ilusão, que inaugura a trilogia freudiana, coloca o princípio fundador que é o vetor das elaborações ‘sociológicas’ da psicanálise: o desenvolvimento da civilização está submetido ao mesmo processo que rege o da gênese do eu. Como o eu, a civilização tem de fato dois objetivos: controlar as excitações externas (isso quer dizer dominar as forças da natureza) e regular as tensões internas (entre seus membros) inerentes à sua própria organização. Este princípio preliminar estando reconhecido, Freud faz uma constatação desconcertante: os homens não podem nem suportar a civilização nem viver sem ela, eles devem estar juntos/separadamente (REY-FLAUD, 2002: 8).

Freud explana em *O futuro de uma ilusão*, essa “constatação desconcertante” da relação obrigatória entre o indivíduo e o espaço social que ocupa. É um texto que revela uma esperança que o homem consiga se reconciliar com ele mesmo e com os demais, e ainda, com os efeitos da civilização. A ilusão está justamente em pensar que tal equação ganharia resultados satisfatórios, como enuncia ao final do texto: “Não, nossa ciência não é uma ilusão. Ilusão seria imaginar que aquilo que a ciência não nos pode dar, podemos conseguir em outro lugar” (FREUD, 1996: 63).

Mas tal ilusão quanto aos resultados satisfatórios da equação entre as pulsões e a civilização não demora muito para se mostrar ineficaz, como pontua Rey-Flaud:

A reviravolta que vai se produzir, em dois anos, de *O futuro de uma ilusão* a *O mal-estar na cultura* testemunha que Freud, após ter sustentado durante certo tempo a esperança de que existia para a comunidade dos homens a possibilidade de encontrar um fundamento ‘para além do Édipo’, estabelece uma constatação no sentido contrário: a de que o homem fala apenas sob efeito da injunção do amor e do ódio [...] (REY-FLAUD, 2002: 20).

O teor do texto *O mal-estar na cultura* é por si só, trágico, pois Freud demonstra a possibilidade da extinção da espécie humana pelo próprio processo civilizador. É o reconhecimento de que o pertencer à civilização já se apresenta como uma fonte de sofrimento. É um texto que institui vários conceitos importantes para o entendimento do social, que serão esmiuçados adiante: as três fontes do sofrimento; o conceito de mal-estar; a

supremacia da pulsão de morte; e os efeitos sinistros da civilização. Enriquez evidencia o papel da pulsão de morte e seu alcance nessa obra quando diz:

[...] a introdução da hipótese ‘especulativa’ da *pulsão de morte* no domínio da cultura e da civilização. Esta hipótese tinha já, em parte, levado Freud a construir o segundo tópico, e em particular, a transformar profundamente o papel desempenhado pelo ego no conflito entre as instâncias. Se agora ela invade o campo social, que se transforma em cenário privilegiado da luta entre a pulsão de morte e a pulsão de vida, esta fantasia, surgida da ‘especulação’, torna-se então um *principio* ordenador da gênese, do funcionamento e da destruição da civilização (ENRIQUEZ, 1999: 98).

Com o texto *O mal-estar na civilização* Freud perde essa “última ilusão” de que há um resultado para a luta entre as pulsões e este seria garantido pela ciência. Agora a luta é tratada como algo inato. A dialética das pulsões aqui é tratada como o grande objetivo do sujeito: trabalhar a relação entre a pulsão de vida e pulsão de morte é tornar a vida praticável, pois uma força não existe sem a outra. Freud retrata a questão do mal-estar como fator estruturante e não como uma questão relativa a conjunturas. A agressividade é inata, independente da estrutura social que se apresenta. A violência passa a figurar como um caminho possível para a satisfação pulsional e intermitentemente buscado. Com isso, Freud traz à tona toda a História da violência humana, como algo inato ao sujeito e que todo o progresso alcançado não barrará tal violência, essa sempre retornará.

Por fim, em sua correspondência com Einstein, Freud discute a destruição da civilização, quando questiona *Por que a guerra?* Uma tentativa de entender porque nações avançadas recorrem às guerras para sua satisfação pulsional. Centra-se novamente a questão do mal-estar da civilização como derivado do próprio processo civilizatório. Com esse texto pode-se enunciar a questão da diferença entre mal-estar proveniente da civilização e o conceito de mal, ambos tratam-se do humano, mas se originam e se expressão de formas diferentes. O mal-estar como um conceito estrutural, que se faz presente pelo simples fato do indivíduo estar inserido na civilização e a maldade um adjetivo às ações dos homens.

O mal-estar pode estar associado à maldade, mas não necessariamente essa se faz presente, obrigatoriamente, no mal-estar. A guerra é uma hipótese que pode vir a juntar os dois conceitos, pois a guerra pode surgir derivada do mal-estar e utilizar a maldade como motivação para os seus feitos. Como diz Enriquez:

A guerra que se torna ainda mais inevitável, quando as pulsões de destruição de cada ser humano, interagindo com a libido, transformam-se em geradoras de prazeres eróticos, intelectuais e suscetíveis de disfarces diversos, graças à ação da

racionalização que transforma os mais baixos interesses em representações idealistas (ENRIQUEZ, 1999: 150).

O mal é um conceito que diz respeito ao campo da ideologia, visto que pode se manifestar como um valor social que deve ser buscado a qualquer custo. Quando unido ao conceito de mal-estar e de pulsão de morte pode dar origem ao que nomeamos de violência virtuosa, porém tal hipótese será detalhada no próximo capítulo.

Portanto, esses são os textos que os sociólogos escolheram para trabalhar o social à luz da psicanálise, um caminho inverso do escolhido aqui, mas que como caminhos inversos, existirá um momento onde se encontram justamente nessa intersecção que este capítulo se situa. Para tanto, a escolha de um olhar estrangeiro a respeito dos conceitos psicanalíticos se dá através de Eugène Enriquez, com a sua obra *Da horda ao Estado* (1999), onde examina os textos mencionados acima e levanta questões relevantes ao contexto social como:

[...] Que relações existem entre o destino individual e o destino da sociedade? (...) Por que os homens, dizendo-se guiados pelo princípio do prazer e pelas pulsões de vida, aspirando à paz, à liberdade e à expressão de sua individualidade e, dizendo-se conscientemente desejar a felicidade para todos, criam, freqüentemente, sociedades alienantes que mais favorecem a agressão e a destruição do que a vida comunitária? (ENRIQUEZ, 1999: 12).

E, ainda, Zygmunt Bauman que com o seu livro *O mal-estar da pós-modernidade* (1998) retoma o texto freudiano para uma reflexão sobre as angústias vividas sob os domínios dos tempos pós-modernos, onde o valor supremo seria a vontade de liberdade, como demonstra na abertura do seu livro:

Nossa hora, contudo, é da desregulamentação. O princípio de realidade, hoje, tem de se defender no tribunal de justiça onde o princípio de prazer é o juiz que a está presidindo. ‘A ideia de que há dificuldades inerentes à natureza da civilização que não se submeterão a qualquer tentativa de reforma’ parece ter perdido sua pristina obviedade. A compulsão e a renúncia forçada, em vez de exasperante necessidade, converteram-se numa injustificada investida desfechada contra a liberdade individual (BAUMAN, 1998: 9).

Para examinar esse social onde os valores são instituídos por um viés tanto psicanalítico quanto antropológico, partimos da ideia da constituição do social e para isso fazemos uso do mito freudiano de *Totem e tabu*. Livro pelo qual Freud declara em algumas cartas a Ferenczi em 1913, como Enriquez enuncia:

Eu escrevo, neste momento, o *Totem* com a impressão de que será meu mais importante, meu melhor e talvez meu último bom trabalho [...] “Desde a

Interpretação dos sonhos, não escrevi nada com tamanha convicção; é por isso que acredito prever o destino reservado a este ensaio. [...] “Tem sido abominável o trabalho que tenho tido com o *Totem*. Leio livros enormes que não me interessam na realidade, pois sei de antemão o eu sairá dali, meu destino me diz, mas é necessário passar por tudo isso, através de todas as matérias relativas ao sujeito [...] E minha impressão é: eu só procurava uma pequena ligação e eis-me forçado, na minha idade, a esposar uma nova mulher (FREUD apud ENRIQUEZ, 1999, p. 28).

Tudo isso, por se tratar do texto que Freud constrói a gênese da civilização humana com base na ficção darwiniana da horda primitiva e defende a tese de que a passagem da natureza para a cultura se deu através do parricídio, ou seja, através de um ato de violência que deixou marcas indeléveis na constituição psíquica do humano, razão pela qual, como salienta Rey-Flaud (2002) tem-se aí um *terminus a quo* ao lado do qual nada que seja da ordem do humano pode ser pensado. Como Enriquez também enuncia:

Assim, o primeiro crime não é senão o prelúdio de uma série ininterrupta de assassinatos, que parece ser o corolário normal da existência em sociedade. Não existe mais a esperança de um destino feliz para a comunidade humana associado a um desenvolvimento harmonioso da sexualidade (ENRIQUEZ, 1999: 29).

O texto freudiano é um relato em três tempos, onde no primeiro temos uma horda primitiva na qual um pai gozava do monopólio sexual absoluto, monopólio este conseguido através da força bruta, no qual o exercício da violência paterna contra os filhos funcionava como lei, assegurando ao macho humano o acesso exclusivo a todas as fêmeas de seu grupo. Num segundo tempo, os filhos se juntam e decidem por fim a lei do pai, matando-o. Mas assim que realizam seu ato, se dão conta de que o poder, até então detido exclusivamente pelo pai, ficara sem patrono e que, na disputa pelas mulheres, corriam o risco de se matar entre eles. É quando, em vez de usufruírem as mulheres pelas quais mataram o pai, optam por interditá-las no interior, renunciando, portanto, ao mesmo tempo à violência física. A partir desse momento a autoridade paterna permanecerá nos traços do animal totêmico.

Segundo Freud, o assassinato do Pai acabou não somente fundando o laço social e instaurado a sociedade humana, mas se tornou fonte permanente da moral. O pai morto é, segundo ele, muito mais poderoso que o pai vivo, pois leva os filhos a renunciar ao gozo pleno e permite o surgimento de uma relação ética entre os homens, o que passa pelo reconhecimento do outro. Portanto, a civilização nasce de um ato violento, o assassinato do próprio pai, mas é diante dessa morte que existe um pacto de renúncia pulsional dos irmãos para viver em sociedade. Como Enriquez conclui:

Passamos então de um *tempo* primordial (o grande tempo regido pela repetição infinita dos mesmos atos e pensamentos), da horda conduzida por um tirano onipotente, caracterizado pela recusa do amor e pelo manejo da força, ao tempo da história tornada possível por esta primeira infração de ordem, que foi decisão *unânime do crime*. Passamos de um *mundo* de relações de força a um mundo de relações de alianças e de solidariedade (mesmo se estas permanecem frágeis), de um *estado* de natureza a um Estado de direito, onde a lei é encarnada por aquele que representava em vida o arbítrio total. Esta criação do social é acompanhada (precedida/seguida) pela expressão de sentimentos complexos: amor, veneração, amizade, culpa. O nascimento do grupo é inconcebível sem o surgimento correlativo de sentimentos (ENRIQUEZ, 1999: 34).

O que nos interessa para os nossos propósitos é a pontuação de Freud quanto a dois momentos desse mito: o primeiro em que ocorre o assassinato (ato de violência) contra aquele que exercia total dominação do grupo – o pai selvagem –; e o segundo em que os irmãos fazem um pacto social, renunciando tanto à violência física, quanto à sexualidade sem entraves, dando origem ao mal-estar na civilização. Freud, mais a frente em seu livro *O mal-estar na civilização*, de 1930, define que o mal-estar é estrutural e não conjuntural e que é consequência das renúncias pulsionais exigidas do humano para a constituição e preservação da civilização. Tal texto amplia a hipótese da pulsão de morte para o espaço social da cultura e revela a condição trágica da civilização.

[...] Não há mais reconciliação possível, nem a certeza em uma civilização que finalmente alcança a era científica; desapareceu o estilo normativo exprimindo uma reflexão que se pretende segura dela mesma e portadora da verdade. Essa obra, pelo contrário, situa-se sob o signo da *tragédia* (e mesmo do destino inexorável), ao visualizar a possibilidade do fim da espécie humana pelo próprio processo civilizador (ENRIQUEZ, 1999: 96).

Freud concentra-se neste texto na tarefa de questionar o papel da felicidade na vida humana e qual seria a parcela da civilização nisso. A relação entre os humanos ganha destaque, visto que se configura não só como uma das fontes de sofrimento para o humano, como a mais difícil de ser mediada. A figura do *outro* humano é tomada pelo sentimento de ambivalência, “ao mesmo tempo em que preciso dele para me tornar humano, ele aparece como um inimigo, uma ameaça”. Ou seja, da mesma forma que o ama o odeia também.

A natureza do Outro, cuja civilização sustenta a figura, constitui o paradoxo do sujeito humano. De fato, o homem apreende esse Outro como uma instância estrangeira, francamente hostil, desconhecendo que ele é, na realidade, a estrutura simbólica da linguagem que o constitui ele mesmo como sujeito e que, sem esse Outro, ele não existiria, posto que não pode retornar à condição animal. Ainda que se revoltando contra o Outro simbólico da linguagem (por meio de todas as figuras imaginárias que o representam: cultura, civilização, mundo, leis), o homem se revolta de fato contra aquilo que o faz homem. É essa aporia que aumenta de maneira considerável as reivindicações narcísicas do sujeito humano em relação ao

Outro que parece tornar irreduzível o ‘mal-estar da civilização’ (REY-FLAUD, 2002: 22).

O conceito de mal-estar não se apresenta como uma resposta do sujeito ao mundo em que vive, e sim como uma condição *sine qua non* para pertencer à sociedade, é um conceito estruturante para a condição humana. Viver em sociedade requer uma série de renúncias pulsionais, o sujeito renuncia sua liberdade para ganhar uma parcela de segurança diante dos outros humanos. Tal equação se faz em cima de renúncias tanto da sexualidade quanto da agressividade, são duas áreas da vida humana que são vividas com restrições e que despertam o mal-estar humano. Freud apontou que:

Se a civilização impõe sacrifícios tão grandes, não apenas à sexualidade do homem, mas também à sua agressividade, podemos compreender melhor porque lhe é difícil ser feliz nessa civilização. Na realidade, o homem primitivo se achava em situação melhor, sem conhecer restrições de instinto. Em contrapartida, suas perspectivas de desfrutar dessa felicidade, por qualquer período de tempo, eram muito tênues. O homem civilizado trocou uma parcela de suas possibilidades de felicidade por uma parcela de segurança (FREUD, 1996: 119).

A civilização se torna possível quando as renúncias pulsionais são efetuadas, mas há um resto, invariavelmente, nessa equação, o mal-estar, que precisa ser suportado e não pode ser eliminado. Primeiramente, o mal-estar precisa ser reconhecido e depois localizado para só ai estarmos falando da possibilidade de conviver com ele, ou melhor, de conviver com a condição humana.

[...] que a civilização não é um agente que produz efeitos, mas um lugar onde emergem os efeitos de metaforização da linguagem, o que significa que o ‘mal-estar’ é o *do* homem e se efetua *na* civilização. Assim, a civilização não tem mal-estar: ela é mal-estar. Essa constatação coloca, dessa maneira, outra questão: a da própria aceitabilidade do projeto da civilização (REY-FLAUD, 2002: 57).

Essa “aceitação do projeto da civilização” ressalta outra característica do conceito de mal-estar que é o fato de ser histórico. O mal-estar é uma condição estruturante, mas que se apresenta sempre com a face da época, o mal-estar sempre estará presente, mas desloca-se diante das condições do momento histórico. É o projeto de civilização do momento que determina a especificidade do mal-estar que terá de ser aceito, suportado, elaborado e quem sabe sublimado. Este mal-estar é sempre o resto que sobra da relação entre o indivíduo e o social e que precisa de alguma forma ganhar um lugar.

As restrições impostas ao homem raramente são percebidas como arbitrárias, isto é,

como dependentes dos costumes e do nível de desenvolvimento cultural. Na maioria das vezes, tais restrições são consideradas (assim como as proibições do assassinato, do canibalismo e do incesto) como instituições indispensáveis (naturais), sem as quais o edifício social desabaria subitamente, isso em razão de um problema fundamental, que Freud aborda sempre obliquamente: o do poder de uma categoria de pessoas que construiu o edifício social para o seu próprio proveito (mesmo se as outras categorias têm direito a ‘benefícios secundários’, que resiste a todas as forças suscetíveis de provocar mudanças e que consegue mobilizar a massa em torno de seus ideais ou, pelo menos, anestesiá-la. Seria falso assimilar-se civilização e restrições; toda civilização deve assumir compromissos com as exigências individuais, ela deve ‘encontrar uma acomodação conveniente – isto é, uma acomodação que traga felicidade – entre essa reivindicação do indivíduo e as reivindicações do grupo’. Acontece que não é nunca evidente que ‘tal acomodação (possa) ser alcançada por meio de alguma forma específica de civilização’. Se um meio-termo aceitável não é obtido, é sempre o indivíduo que padecerá (ENRIQUEZ, 1999: 102).

Portanto, a capacidade de acomodar as necessidades e desejos dos indivíduos com as exigências da civilização é uma equação no mínimo delicada, mas justamente, essa equação que preserva a saúde mental individual bem como a convivência no social. É a época em questão que determina quais as faces do mal-estar, pois é o momento histórico que levanta as questões das quais o indivíduo precisa se envolver, bem como as restrições.

Os prazeres da vida civilizada, e Freud insiste nisso, vêm num pacote fechado com os sofrimentos, a satisfação com o mal-estar, a submissão com a rebelião. A civilização – a ordem imposta a uma humanidade naturalmente desordenada – é um compromisso, uma troca continuamente reclamada e para sempre instigada a se renegociar (BAUMAN, 1998: 8).

O discurso da cultura atual não leva em conta o fator humano em sua ambivalência e o resultado é o padecimento por parte do sujeito, mas esse padecimento não se apresenta apenas no âmbito individual, mas também produz efeitos que são deflagrados no convívio social.

O padecimento social pode ser vivido através de vários sintomas da época em questão, todos tem como sentido o que o momento oferece e exige do sujeito. A violência que explode no social e se transforma, de certa forma, em uma ideologia esperada é consequência do sofrimento atual. Os discursos políticos, econômicos e culturais transpassam a subjetividade do indivíduo e, portanto, a sua violência.

O superego cultural desenvolveu seus ideais e estabeleceu suas exigências. Entre estas, aquelas que tratam das relações dos seres humanos uns com os outros estão abrangidas sob o título da ética. As pessoas, em todos os tempos, deram o maior valor à ética, como se esperassem que ela, de modo específico, produzisse resultados especialmente importantes. De fato, ela trata de um assunto que pode ser facilmente identificado como sendo o ponto mais doloroso de toda civilização (FREUD, 1996: 144).

Com isso, tanto a pulsão de morte como o mal-estar são conceitos que estão invariavelmente na constituição do sujeito, portanto, na constituição do social e não são elementos que podem ser eliminados. Antes, são elementos que precisam de elaboração psíquica e social para que a produção humana tenha alguma chance de construir um projeto civilizatório que não tenha como objetivo a eliminação do humano.

Em resumo, a pulsão de morte não é só a pulsão de destruição específica do ser humano, contra a qual a civilização deva lutar; ela é inerente à própria civilização em seus aspectos repetitivos, homogeneizantes e cruéis, em suas modalidades de agressividade face à natureza, a outros grupos, aos 'exteriores-grupo' e em suas técnicas de exploração do homem (ENRIQUEZ, 1999: 119).

Como a pulsão, o mal-estar está localizado também dentro do projeto civilizatório e recebe a autoria da época em questão. Bauman mostra a face do mal-estar na atualidade quando diz:

[...] A mais odiosa impureza da versão pós-moderna da pureza não são os revolucionários, mas aqueles que ou desrespeitam a lei, ou fazem a lei com as suas próprias mãos – assaltantes, gatunos, ladrões de carros e furtadores de loja, assim como seus *alter egos* – os grupos de punição sumária e os terroristas. Novamente, eles não são mais do que entusiastas da pós-modernidade, aprendizes vorazes e devotos crentes da revelação pós-moderna, ávidos por levar as receitas de vida sugeridas por aquela lição até sua conclusão radical (BAUMAN, 1998: 26).

Portanto, o que é revelado no potencial violento da pulsão e no mal-estar, quando contextualizado na época contemporânea, é a face mais cruel do projeto civilizatório. A violência atual é o produto dos avanços tecnológicos e do conjunto ideológico, que anuncia que o objetivo do sujeito reside em não mais aceitar as renúncias pulsionais, mas sim, ultrapassar todos os limites. As questões que ficam nesse momento da pesquisa são: sendo a violência um produto da sociedade, que tipo de sociedade produz essa violência carregada de ideologia? O que a violência virtuosa diz a respeito do nosso mal-estar e da nossa maldade? E, mais, que tipo de representações psíquicas e sociais a violência de hoje ganha como apoio? Quais os nossos apoios para a produção de tamanha obra de terror?

4. VIOLÊNCIA COMO A FALTA DE ELABORAÇÃO PSÍQUICA E SOCIAL

Neste ponto do trabalho, julgamos ser chegada à hora de precisarmos melhor o que entendemos por violência para, desse modo, começar a preparar o caminho para abordar a violência virtuosa da qual Raskólnikov – personagem de *Crime e Castigo* – é um bom exemplo. Essa violência é cada vez mais frequente em nossa contemporaneidade. Uma violência a qual Todorov chama de violência em nome do bem e que costuma desembocar frequentemente no pior.

Vale reiterar que a palavra violência é polissêmica, pois remete a diferentes significados ao mesmo tempo. Além disso, a violência é uma das grandes inquietações de nosso tempo, como atestam os inúmeros colóquios realizados em nossos dias tanto por sociólogos quanto por psicólogos, juristas, biólogos e autoridades policiais, na maioria das vezes com o objetivo de estabelecer correlações entre determinados fenômenos sociais e as manifestações violentas. Não por acaso Souza nos lembra que:

O termo *violência* tem sido usado como referência para uma multiplicidade de ações e de agentes. Violência do Estado, violência da mídia, violência da exclusão social, violência de certos rituais, violência dos atos criminosos – roubos, seqüestros, assassinatos -, violência contra a mulher, violência nas relações cotidianas, violência dos pequenos gestos, violência presente na constituição do psiquismo [...]

Algumas dessas experiências não deixam dúvidas quanto ao seu efeito violento, outras, porém, são mais sutis e implicam aquilo que Foucault (1977) chamava de docilização dos corpos – a submissão a situações de abuso físico, psíquico ou social, sem que os sujeitos tomem consciência disso ou esbocem qualquer resposta reativa a esses abusos (SOUZA, 2005: 28).

Como tema, a violência já se encarnou ao longo da História, em várias cenas, configurando-se como uma forma de ver, sentir e viver no mundo; uma resposta dada quando já não existe qualquer possibilidade ou espaço para elaboração psíquica. Nesses momentos a violência surge no lugar da falta de uma representação psíquica. O que chamou nossa atenção, no entanto, é que, atualmente, a violência passou a ocupar, além de um lugar-tema, um lugar-adjetivo, ampliando a sua atuação.

Tratar da violência em nossos dias é um trabalho que remete, inevitavelmente, a uma escolha, pois se faz necessário escolher em qual campo a violência será observada e de que maneira será mostrada, como uma presença inata ou como adjetivo a nossas condutas. A primeira remete a uma condição obrigatória para a constituição tanto do sujeito, quanto da

civilização, e a segunda nos abre uma possibilidade de banalização, de naturalização da violência, passando a violência a ser esperada como a resposta possível diante dos fatos. A escolha realizada pela presente pesquisa é a circular entre esses dois pólos: o da violência pulsional, tal qual formulada pela psicanálise freudiana, e uma violência adjetivada, que colhe no social as suas justificações para apresentá-la, muitas vezes, como virtuosa. Como é o caso de nosso personagem Raskólnikov, mas também das inúmeras tentativas de impor um bem pela força.

Além de polissêmica, a palavra violência permite, também, uma abordagem multidisciplinar. Não por acaso historiadores, políticos e filósofos não cessam de chamar nossa atenção para o papel que a violência desempenha nas relações humanas. Não temos como não concordar com eles, pois é fato que a violência diz respeito à vida em sociedade como um todo, sempre presente nos conflitos humanos, sejam eles sociais, econômicos, políticos, culturais e mesmo amorosos.

A violência é e sempre foi uma maneira de lidar com os conflitos, ao mesmo tempo em que é uma possibilidade de descarga e satisfação. Violência e conflito ainda que freqüentemente caminhem juntos não são sinônimos. O conflito necessário à vida social e política pode ser vivido de várias formas, sendo a violência uma delas. Assim, convém se debruçar sobre esses conflitos e prestar atenção às diferentes maneiras em que esses conflitos são vivenciados, uma vez que radicalizando podemos afirmar, junto com Safouan (1994) que se trata de escolher entre a palavra e a morte, que um conflito que opta pela palavra pode percorrer vários caminhos, ao passo que quando palavras não são encontradas, só resta a morte, a do outro e a própria.

Logo, não se trata de diabolizar a ideia de violência, não só porque ela está sempre presente quando se trata de questões humanas, mas porque, às vezes, ela é necessária para a sobrevivência tanto do indivíduo quanto do grupo. É, aliás, por isso que não há como não constatar que ela percorre tanto a História da Humanidade, quanto as histórias individuais. Ainda que não se manifeste sempre, nem com a mesma intensidade e nem do mesmo jeito, temos a impressão de que a História pende em certos momentos, mais para o lado de Eros e em outros para o de Thanatos.

A partir do que já foi dito, principalmente no capítulo anterior, sabemos que a violência faz parte da condição humana, que é constitutiva tanto do humano quanto do social, e muitas vezes necessária para se opor a um *status quo* injusto. Ainda que nossa afirmação possa se prestar a contestações, ao dizer que ela é em certas ocasiões necessária, queremos

evitar cair em um moralismo antiviolência que tende a criminalizar qualquer forma de violência política, associando-a a uma forma de delinquência. O moralismo antiviolência, a nosso ver, não passa de um discurso anestesiante que visa a convencer os explorados a permanecer enquanto tais, transformando-se em vítimas de um sistema injusto. Aliás, só estamos de certo modo radicalizando o que tanto autores, inclusive Freud já disseram antes.

Não por acaso, a violência é onipresente na teoria freudiana, visto que de certo modo foi ela que inaugurou sua teoria do social e do cultural, como podemos observar em *Totem e Tabu*. É a partir do assassinato do pai pelos filhos (parricídio) na horda primitiva que se instaura a civilização. Esse primeiro crime constituiu, na visão de Freud, um mero prelúdio de uma série de assassinatos que parecem ser o corolário normal da existência humana em sociedade.

De fato, esse primeiro conflito fratricida, segundo Koltai (1999),

[...] seja qual for seu caráter mítico, longe de estar resolvido ou esquecido, continua em ação. Não se trata em absoluto de um momento histórico ultrapassado, mas de um fantasma estruturante, comum a todos os mortais. Freudianamente falando, a humanidade nasce de um assassinato e o crime é fundador. Logo, não há como a violência não estar no âmago do humano, cada um de nós carregando em si o germe da guerra civil (KOLTAI, 1999: 2).

Isso posto, não podemos nos esquecer, no entanto, que é só quando os irmãos renunciam à guerra fratricida e se submetem a um acordo simbólico entre eles, que o social, se torna possível. Ou seja, se é fato que é através de um ato violento que a civilização se inicia, é através da renúncia pulsional que a civilização se mantém.

É, aliás, o que salienta Souza, ao ressaltar que embora a violência seja fundadora, o mito de *Totem e Tabu* chama a atenção para dois momentos igualmente importantes: a constatação de que a violência é primeira e que a civilização é fruto da renúncia à violência. No mito freudiano a gênese da civilização está ligada ao momento em que a violência ganha possibilidade de ser outra coisa que não mera destruição, uma vez que no fundo o que

[...] cria o movimento civilizatório não é a violência, mas, sim, o movimento que intercepta a continuidade da violência: o estabelecimento simbólico do pai totêmico, o acordo entre os irmãos para interromperem os assassinatos e a instauração da proibição do incesto (SOUZA, 2005: 24).

A questão central deste capítulo se faz com a seguinte formulação: por que a discussão sobre violência fundamental, amparada no conceito de pulsão e no mal-estar na civilização, fruto tanto do conflito pulsional quanto da dificuldade do humano de viver entre seus pares,

vem se tornando uma questão cada vez mais contemporânea, sendo adjetivado no discurso social atual. Segundo Souza, o que essa insistência adjetiva parece revelar “é a existência de um excesso que se manifesta em todos os espaços; de uma impossibilidade de contenção ou derivação dessa força, de agir que desconsidera a existência do outro e seu compromisso ético com a cultura” (2005: 29).

No campo da teoria política, Hannah Arendt foi uma autora que se debruçou profundamente sobre a questão da violência e de uma maneira muito interessante, o que nos faz recorrer a ela, como, aliás, vêm fazendo muitos psicanalistas contemporâneos. Algo que, de certo modo, é surpreendente visto que é público e notório que ela não tinha nenhum interesse ou apreço especial pela psicanálise e não gostasse nem um pouco dos psicanalistas de seu tempo.

Num livro publicado em 1970 pela Editora da Universidade de Brasília, intitulado *Da Violência* ela começa por afirmar que suas reflexões em torno desse tema foram desencadeadas por esse século de guerras e revoluções que foi o século XX. Nós que vivemos na posteridade da autora, nesse início do século XXI que começou com a queda das Torres Gêmeas e uma nova forma de violência, concordamos com ela, ainda que de certo modo os anos 70 nos pareçam menos violentos que nossa época, talvez porque a Guerra Fria contivesse, de certo modo, uma forma de violência mais velada.

A autora no capítulo II de seu livro afirma, retomando Sorel – que escrevera sobre essa questão 60 anos antes dela – que os problemas da violência permaneciam ainda muito obscuros. Logo a seguir afirma que parece haver um consenso entre diferentes autores de que a violência não seria nada além da mais flagrante manifestação de poder. Essa correlação entre violência e poder nos interessa e vamos retomá-la logo mais, visto que é por aí que poderemos fazer dialogar Freud com a autora. Segundo a autora, não basta estabelecer a correlação entre violência e poder, é ainda preciso definir o que se entende por poder. Há, segundo ela, uma definição que provém do pensamento político ocidental e do surgimento do Estado-Nação e outra que nos foi deixada pelos gregos. Nessa última, o poder-Direito não repousava sobre relações de autoridade-obediência, pois não eram identificados à autoridade.

Os revolucionários modernos tentaram se apropriar do modelo político ocidental, mas infelizmente não foram capazes de se libertar da obediência, ainda que dessa vez à lei e não aos homens. Enfim ao retomarmos essas citações de Arendt o que nos interessa é chamar a atenção para a estreita relação que ela nos mostrou existir entre violência e poder, a ponto de

afirmar que a forma extrema do poder podia se resumir na afirmação de Todos contra Um, assim como a forma extrema da violência na fórmula contrária do Um contra Todos.

Poucas linhas adiante a autora afirma que

[...] a convicção de que o tema político mais crucial é, e sempre foi, a questão sobre 'quem governa quem'. Poder, vigor, força, autoridade e violência seriam simples palavras para indicar os meios em função dos quais o homem domina o homem; são tomados por sinônimos porque têm a mesma função! (ARENDRT, 1994: 36).

Uma vez que precisou essa questão, pode retomar o que de fato a interessa e dar uma definição de poder e que muito nos auxilia: a de que o poder corresponderia à habilidade humana de agir em comum acordo, ou seja, que o poder não é a propriedade privada de um só (como o poder do pai da horda) e sim, que o poder pertence a um grupo e só se mantém enquanto esse se mantiver unido. O poder na concepção de Arendt seria a noção de que toda comunidade política está sujeita a um consenso e este só se dá quando os humanos buscam agir de forma conjunta. Não existe poder quando se fala de um, o poder é inerente a ação em conjunto e, portanto, um elemento que se refere, necessariamente, ao laço social, razão pela qual nenhum governo se sustenta apenas na violência, e mesmo os regimes mais totalitários precisam de uma base de poder.

O poder segundo ela não precisa de justificativas e sim de legitimidade, pois como ela própria afirma:

O poder emerge onde quer que as pessoas se unam e ajam em concerto, mas sua legitimidade deriva mais do estar junto inicial do que de qualquer ação que então possa seguir-se. A legitimidade quando desafiada, ampara-se a si mesma em um apelo ao passado, enquanto a justificação remete a um fim que jaz no futuro. A violência pode ser justificável, mas nunca será legítima. Sua justificação perde em plausibilidade quanto mais o fim almejado distancia-se do futuro. Ninguém questiona o uso da violência em defesa própria porque o perigo é não apenas claro, mas também presente, e o fim que justifica os meios é imediato (ARENDRT, 1994: 41).

Do que dissemos até agora, retomando a autora, podemos afirmar que a seu ver, o poder e a violência, embora distintos, costumam apresentar-se juntos. Quanto a nós depreendemos do que foi dito anteriormente que reconhecer a violência não significa justificá-la. Muito pelo contrário. Reconhecer a violência significa poder perguntar-se como e quando se dão seus momentos eruptivos, assim como procurar caminhos para contorná-la, e estar atento para as narrativas que se criam para justificá-la. Narrativas essas, que seriam resultados do processo de criação que o indivíduo se empenha para dar sentido para aquilo

que pensa; a rede de valores e símbolos que apóiam as suas convicções e condutas; ou seja, o enredo em que o indivíduo se insere para seguir na sua história.

Da mesma forma, Dostoiévski cria uma narrativa para seu Raskólnikov, uma teoria que fizesse sentido para o personagem e justificativas para sua violência, como enuncia Frank ao dizer:

O protagonista de sua obra ainda sem título decide matar a velha agiota porque ela é má, cruel e desumana; mas, para justificar seu ato, não usa a repulsa moral que demonstra pelo comportamento da velha. Ao contrário, convence-se a si mesmo de que a vida dela é inútil, substituindo, assim, uma reação moral instintiva por um critério utilitário. Esse critério ‘confunde’ o jovem, que decide salvar sua família com o assassinato dessa mulher desprezível e o saque de seus baús; após o quê, planeja, para compensar seu crime, dedicar o resto de seus dias a praticar boas ações (cumprindo ‘suas obrigações para com a humanidade’) (FRANK, 2003: 107).

Cria-se assim uma narrativa possível para a violência, utilizando a história de um indivíduo juntamente com a História da época em vive e com isso, a violência ganha um enredo possível e ocupa um lugar no social. Arendt nos adverte quanto aos resultados da violência, quando diz:

Além do mais, o perigo da violência, mesmo se ela se move conscientemente dentro de uma estrutura não-extremista de objetivos de curto prazo, sempre será o de que os meios se sobrepõem ao fim. Se os objetivos não são alcançados rapidamente, o resultado será não apenas a derrota, mas a introdução da prática da violência na totalidade do corpo político. A ação é irreversível, e um retorno ao status quo em caso de derrota é sempre improvável. A prática da violência, como toda ação, muda o mundo, mas a mudança mais provável é para um mundo mais violento (ARENDDT, 1994: 58).

Mas é o terceiro capítulo de seu livro que é o mais interessante para nossos propósitos uma vez que nesse capítulo tenta abordar a violência levando em conta pesquisas de zoólogos, etnólogos e demais cientistas (menos os psicanalistas) para afirmar que todas elas parecem indicar “que agressividade, definida como um impulso instintivo, diz-se que ela representa o mesmo papel funcional, no âmbito da natureza, que os instintos sexuais e de nutrição no processo vital do indivíduo e da espécie” (ARENDDT, 1994: 46). Não estaríamos nós aqui muito próximos das pulsões de vida e morte freudianas? Acreditamos que sim e se ela não se refere nos parece proposital visto que ela está muito a par das teorias da agressividade, como por exemplo, de Lorenz que a estudou dentro do reino animal.

Mas não é só isso que nos interessa particularmente nesse capítulo, mas também o que ela diz logo a seguir quando afirma que dizer que a violência é consequência do ódio não

passa de um lugar-comum, e que ainda que o ódio possa sim ser algo irracional e patológico, como qualquer paixão humana, não podemos julgar a violência ou o ódio de maneira moralista e cristã. Pois como afirma a autora, algumas linhas depois, em certas situações de desumanização às quais o humano foi e continua sendo confrontado, a ausência do ódio pode ser mais perigosa que o próprio ódio, pois agora somos nós que o afirmamos o sujeito termina por dirigir esse ódio contra si próprio deixando-se aniquilar.

Em outro texto, a autora retoma a questão da violência e insiste que o exercício da política é uma das maneiras possíveis de contornar a violência em estado bruto, pois ela permite reconhecer sua existência e, de certo modo, sua função, ainda que, segundo ela: “A prática da violência, como toda ação, muda o mundo, mas a mudança mais provável é para um mundo mais violento” (ARENDR, 2001: 58).

Essa afirmação da autora nos permite dar um passo a mais no sentido de nos perguntar como reconhecer a violência, até mesmo sua importância e ao mesmo tempo apostar que ela possa ser de certo modo desviada de sua função primeira que é a destruição do *outro*. Ou talvez dito em outros termos apostar na política e não na guerra já que como dizia Clausewitz⁴ uma é consequência da falência da outra. Quais seriam os caminhos possíveis para que a violência não se manifeste em estado bruto?

Acreditamos que a única aposta possível seja a do laço social, do laço simbólico que se constrói em geral após uma explosão de violência e tem por função evitar que essa explosão recomece. Como já foi dito anteriormente a explosão de violência costuma ser concomitante à desintegração da união.

A teorização da violência feita por Arendt nos parece muito próxima da de Freud e chegou a hora de por esses dois pensamentos em perspectiva, principalmente no que tange à questão da violência e do poder.

Na correspondência mantida entre Freud e Einstein, em 1933, a pedido da Sociedade das Nações, e que passou para a posteridade com o título *Porque a guerra?* Vemos Einstein se dirigindo a Freud, perguntando-lhe se, ele enquanto estudioso da alma humana, saberia de alguma maneira de evitar a eclosão de uma nova guerra. A esta, mais que justificada pergunta, principalmente se nos lembrarmos dos tempos sombrios que estavam por vir, Freud respondeu que gostaria de substituir a palavra *poder* por *violência*, pois em sua opinião, o

⁴ Referindo-se ao militar alemão, Carl von Clausewitz (1780-1831), considerado um dos maiores estrategistas e teóricos de guerra de seu tempo, imortalizou-se na frase “guerra é a continuação da política por outros meios”.

poder residia justamente na transformação da violência permitida pela união dos homens contra aqueles que fazem uso da força bruta. Segundo suas próprias palavras:

[...] A violência podia ser derrotada pela união, e o poder daqueles que se uniam representava, agora, a lei, em contraposição à violência do indivíduo só. Vemos, assim, que a lei é a força de uma comunidade. Ainda é violência, pronta a se voltar contra qualquer indivíduo que se lhe oponha; funciona pelos mesmos métodos e persegue os mesmos objetivos. A única diferença real reside no fato de que aquilo que prevalece não é mais a violência de um indivíduo, mas a violência da comunidade. A fim de que a transição da violência a esse novo direito ou justiça pudesse ser efetuada, contudo, uma condição psicológica teve de ser preenchida. A união da maioria devia ser estável e duradoura (FREUD, 1996: 1999).

Freud já se debruçara sobre a questão da guerra anteriormente, num texto de 1915, intitulado *Considerações sobre a guerra e a morte*, na qual é patente sua desilusão com a civilização, ou melhor, com as nações civilizadas que não foram capazes de encontrar outra saída para seus inevitáveis conflitos que não a guerra, dando provas de que por de trás de todo homem, aparentemente civilizado, existia um homem primitivo que continuava a obter satisfação com a morte do outro, estrangeiro. A guerra desmascararia a questão da violência de uma forma particular, uma vez que não se trataria mais de um mero transbordamento pulsional, mas de uma barbárie coletiva que colocaria em cheque todas as supostas conquistas culturais do homem civilizado.

Como lembra Enriquez, em sua releitura da obra freudiana, os progressos culturais pelos quais passou a humanidade parecem não terem sido suficientes para que os humanos encontrassem outra maneira de enfrentar os seus dilemas, uma vez que:

[...] a obra civilizadora repousa essencialmente sobre a renúncia à satisfação plena e inteira das pulsões individuais. Como uma nação (um Estado) pode exigir de seus membros um tal sacrifício, se ela mesma se permite violar suas próprias prescrições? A legitimidade de repressão que ela exerce, desaba então, pois ela não conseguirá mais o respeito por todos, às regras morais. Ainda mais chocante e perturbador é o fato de que a guerra que elas alimentam é mais sangrenta e homicida, mais cruel, encarniçada e implacável que qualquer outra que a tenha precedido. Esta nova guerra ‘esmaga com fúria cega tudo que surge em seu caminho, como se, após seu término, não mais fosse haver nem futuro nem paz entre os homens’. A civilização parece carregar em si a guerra sem misericórdia, da mesma forma que as nuvens trazem a tempestade. Tal característica da civilização parece inconcebível (ENRIQUEZ, 1999: 142).

O laço social entendido como o enunciado organizador das relações do campo social está atrelado ao conceito pulsional, visto que não existe pacto simbólico sem renúncia pulsional, razão pela qual a irrupção da violência, em forma de guerra, passaria a configurar-se como o brutal rompimento do laço social. Não por acaso, nesse momento da obra

freudiana, o próprio Freud questiona o motivo pelo qual os avanços culturais não conseguiram estreitar o laço social, que coloca em pauta a alteridade, o reconhecimento do outro e de nós mesmos, permitindo justamente o contrário: uma espécie de esfacelamento desse laço.

Entre um texto e outro, passaram 12 anos e Freud descobriu que há um além do princípio do prazer, assim como a existência da pulsão de morte, o que lhe permite responder a Einstein que como já dissera em outra ocasião, para ele havia duas formas de pulsão as de vida e as de morte, Eros e Thanatos, as que buscavam unir e as que buscavam desunir e que a guerra deveria ser entendida dentro desse conflito pulsional.

Convém ressaltar a diferença entre esses dois textos que tratam da Guerra. O primeiro, não custa lembrar data de 1915, início da Primeira Guerra Mundial da qual participaram os dois filhos de Freud. O segundo de 1933 – em plena ascensão do nazismo – em que Freud chega à forma final de sua teorização, elaborando a pulsão de morte, sua mitologia pessoal.

Se, no primeiro texto sobre a guerra, Freud sinaliza a questão da guerra como ruptura do laço social e enfraquecimento da renúncia pulsional, a qual todos nós estamos, e estaremos submetidos, no segundo momento, o da correspondência com Einstein, Freud localiza a guerra como uma produção do próprio processo civilizador, com as pulsões de morte operando não mais apenas no âmbito individual, mas no âmbito coletivo, com um processo civilizatório que se apóia no conceito de pulsão de morte para atuar.

[...] Creio que se trata do seguinte. Durante períodos de tempo incalculáveis, a humanidade tem passado por um processo de evolução cultural. (Sei que alguns preferem empregar o termo civilização). É a esse processo que devemos o melhor daquilo em que nos tornamos, bem como uma boa parte daquilo que padecemos. Embora suas causas e seus começos sejam obscuros e incerto o seu resultado, algumas de suas características são de fácil percepção. Talvez esse processo esteja levando à extinção a raça humana, pois em mais de um sentido ele prejudica a função sexual; povos incultos e camadas atrasadas da população já se multiplicam mais rapidamente do que as camadas superiormente instruídas. Talvez se possa comparar o processo à domesticação de determinadas espécies animais, e ele se acompanha, indubitavelmente, de modificações físicas; mas ainda não nos familiarizamos com a ideia de que a evolução da civilização é um processo orgânico dessa ordem. As modificações psíquicas que acompanham o processo de civilização são notórias e inequívocas. Consistem num progressivo deslocamento dos fins instintuais e numa limitação imposta aos impulsos instintuais. Sensações que para nossos ancestrais eram agradáveis, tornaram-se indiferentes ou até mesmo intoleráveis para nós; há motivos orgânicos para as modificações em nossos ideais éticos e estéticos. Dentre as características psicológicas da civilização, duas aparecem como as mais importantes: o fortalecimento do intelecto, que esta começando a governar a vida instintual, e a internalização dos impulsos agressivos com todas as suas conseqüentes vantagens e perigos (FREUD, 1996: 207).

Essa afirmação de Freud, tão próxima do pensamento arendtiano merece algumas considerações. A primeira é de que a comunidade surge quando a violência, já transformada,

dá lugar a um pacto social capaz de tornar viável a vida em sociedade, ou seja, ao Direito. A segunda é que essa união, dificilmente alcançada, nunca é definitiva porque é constantemente atravessada por novos conflitos, fazendo com que o poder instituído seja constantemente ameaçado pelas desigualdades que vão se criando, criando sempre novos privilegiados que, não querem perder seus privilégios, e novos oprimidos que lutam para terem seus direitos reconhecidos.

Freud, curiosamente tido como um conservador no campo da política jamais se enganou quanto a isso, tanto que além de proclamar a violência como constitutiva da condição humana, nunca teve ilusões quanto à possibilidade de atribuí-la a uma única causa, que uma vez abolida terminaria com ela uma vez por todas. Tanto que convém lembrar que foi um dos primeiros a prever os caminhos pós-revolucionários da União Soviética, ao afirmar que o fim da propriedade privada não acabaria necessariamente com a violência, pois essa se deslocaria para um novo inimigo, uma vez que a segregação é sempre anterior a fraternidade e que o humano está sempre pronto a construir novos inimigos com quem guerrear. Assim como o ódio à nobreza cimentou a Revolução Francesa, o ódio ao burguês cimentou a Revolução Russa que para se manter foi criando novos inimigos, eliminando primeiro seus camponeses, em seguida seus intelectuais e parte dos próprios revolucionários.

Tal clarividência no que diz respeito ao reconhecimento da violência, jamais o impediu, no entanto, de chamar a atenção para a importância de tentar desviá-la e dar-lhe outro destino que não a guerra, uma vez que, segundo ele, tudo que trabalha a favor da cultura trabalha contra a guerra, razão pela qual a eterna luta entre as pulsões de vida e de morte pode desembocar tanto no fortalecimento do poder e do direito, quanto se perder numa violência interminável.

É o que nos lembra também Safouan (1994), retomado por Souza, ao afirmar que não basta postular a violência no princípio do que se denomina condição humana, é ainda preciso levar em conta o que ela comporta de fracasso da palavra, uma vez que não podemos nos esquecer que a instituição e a preservação de um espaço comum e público foram as primeiras preocupações do pensamento político democrático.

Pudemos constatar pelo que dissemos até o presente momento que a violência na qual o sujeito obtém certamente alguma forma de satisfação psíquica, irrompe basicamente quando a comunidade se desfaz. Mas sabemos que não há vida social sem conflito, fato esse que nos leva a questionar quais seriam as justificações que o humano foi criando ao longo da História para justificar a própria violência, a ponto de não raro travesti-la de virtude. Tais justificativas

precisam ser enumeradas a partir da época que se analisa, pois são características históricas. Transitar nas marcas históricas é uma forma de compreender a construção da subjetividade do sujeito, bem como o que é produzido no social.

Veremos no próximo capítulo no que essas pontuações podem nos ajudar a entender o personagem e os dilemas de Raskólnikov, principalmente no que diz respeito à narrativa que ele constrói para si mesmo para justificar a própria violência, violência essa que nós chamamos de virtuosa.

5. *CRIME E CASTIGO*, UMA ILUSTRAÇÃO DA VIOLÊNCIA VIRTUOSA

Terminamos nosso capítulo anterior, dedicado à polissemia do conceito de violência, apontando para uma forma peculiar de violência, a que optamos por chamar de virtuosa e que tem a particularidade de se apoiar numa ideia, ou seja, estar atrelada a uma ideologia que lhe serve de justificativa.

Esse nosso interesse pela violência virtuosa se deve, em grande parte, aos acontecimentos desse início de século, a queda das Torres Gêmeas e o reencontro com o terrorismo que, de alguma maneira, como diz Jean-Claude Guillebaud (2003) nos puseram novamente em contato com o mal. Nas palavras do filósofo André Glucksmann, citado por Guillebaud, tais acontecimentos deveriam levar todos os democratas e todos os cidadãos razoavelmente lúcidos a se prepararem para afrontar uma nova forma de adversidade polimorfa, que ele nomeia com Dostoiévski de niilista⁵. Segundo ele, o terrorismo em sua forma contemporânea nos põe, mais uma vez, em contato com a realidade do niilismo e do assassinato, assim como com o “sem limite” e a onipotência do *mal* na História. A afirmação de Glucksmann nos parece um pouco excessiva, mas a consideramos importante, na medida em que nos permite fazer uma relação entre os acontecimentos contemporâneos e a obra de Dostoiévski.

Mais que isso, talvez ela nos ajude a ver mais claro em nossas próprias inquietações e explique nosso percurso. Fomos interpelados pela violência e a forma desses ataques, e desde o início procuramos um caminho para explicar o excesso pulsional que nos parecia estar presente no terrorismo contemporâneo. Mas só conseguimos abordar de fato o tema ao retornar a obra de Dostoiévski, como se nele encontrássemos a origem de todos nossos questionamentos e medos. E isso não deve ser um acaso, visto que Pierre Hassner, também citado por Guillebaud, escreveu ainda no calor dos acontecimentos, que o *11 de Setembro* nos tinha feito mudar de paradigma, e que estávamos deixando para trás o mundo de Locke e Kant para retornar ao de Hobbes e Nietzsche⁶. Entendemos essa afirmação do autor como uma indicação de que a esperança de ver a modernidade caminhar em direção a utopia kantiana da

⁵ O niilismo é considerado como a morte do sentido ou ausência dos porquês. O termo toma forma e conteúdo a partir das releituras da obra Friedrich Nietzsche (1844-1900), nas quais o filósofo alemão proclama a “morte de deus”, ou seja, a morte das verdades e da busca progressiva pelo sentido.

⁶ Referindo-se aos filósofos John Locke (1632-1704), Immanuel Kant (1724-1804) e Thomas Hobbes (1588-1679)

paz eterna tivesse fracassado e que precisaríamos nos conformar com a afirmação hobbesiana de que “o homem é o lobo do homem”.

Ainda que não tivéssemos muitas ilusões quanto a isso, tanto o acontecimento em si, quanto algumas análises lidas logo após tal acontecimento, nos fez retornar a Dostoiévski, autor que nos abriu mais de uma janela para entender o mundo, e resolvemos fazer de sua obra nosso fio condutor, visto que como afirmou Voltaire Schilling (2001), ele foi o primeiro grande escritor do século XIX a perceber a emergência do homem moderno, desse homem-ideia que parece ser a própria encarnação maléfica das pulsões modernas, um ser antes de tudo, ideológico, que parece se contentar de uma causa que lhe permita matar e morrer.

Gostamos dessa definição, pois ao olharmos para trás, para o século XX, vemos que tal século produziu uma profusão desses seres que conseguiram transformar nosso mundo numa grande arena ideológica, da qual pretendiam eliminar tudo aquilo que lhes parecesse adverso, e no fundo pouco importa se eles se chamavam de nazistas, fascistas, comunistas ou imperialistas. O século XXI, pelo que pudemos observar até o presente momento, não anuncia grandes novidades a esse respeito visto que parece ter se iniciado sob os auspícios de ideologias fundamentalistas, que só tornam os romances de Dostoiévski cada vez mais atuais.

Dostoiévski nasceu em 1821 numa dos maiores e mais conturbados países da época, a Rússia, governada pela monarquia hereditária dos Romanov, fundada pelo czar Pedro I na primeira metade do século XVIII. Esse imenso país atravessou ao longo de todo o século XIX uma situação de grande tensão política, estando constantemente submetido a inúmeros conflitos e disparidades econômicas, étnicas e religiosas. Além de um constante debate entre os ocidentalizadores, que queriam modernizar o país aproximando-o da Europa, e os Eslavopolicos, que se opunham a tal projeto por considerá-lo por demais racionalista e materialista, nada condizente com a alma russa.

Tal situação, no entanto, em nada prejudicou o florescimento da literatura russa que conheceu no século XIX sua idade áurea, com autores do porte de Alexander Pushkin, Liev Tolstói, Ivan Turgenev e, evidentemente, Fiódor Dostoiévski, que viveu sob o governo dos czares Nicolau I e Alexandre II. O primeiro foi um governante absolutista, déspota nada esclarecido que governou através de um regime tirânico no qual a censura reinava absoluta e as disparidades socioeconômicas eram imensas. Perpetuou os privilégios da aristocracia, tanto que durante seu reinado só os filhos da nobreza e dos oficiais tinham acesso à escola e à cultura, enquanto entre os camponeses vivia-se uma situação extremamente difícil visto que imperava a servidão e o analfabetismo. Quanto à burguesia, parcela numerosa e

intelectualizada, tinha sérias dificuldades em exercer suas atividades comerciais e industriais. Em seu governo obscurantista tentou eliminar os movimentos nacionalistas, ao mesmo tempo em que se lançou na Guerra da Criméia na qual os russos foram derrotados. Fato que só veio a aumentar a insatisfação social, inclusive, entre a elite militar do país. A verdade é que o sistema político já não absorvia a realidade vivida pelo povo russo e o conflito se fazia inevitável.

O Império russo atravessava um momento de profundas contradições entre um sistema político de monarquia autocrática e uma tentativa de modernizar a economia do país. As primeiras reformas vieram com a ascensão ao poder de Alexandre II, que pôs término à guerra da Criméia e se lançou em algumas reformas modernizantes, ainda que tardias. Czar, de certo modo libertador, passou para a História como um monarca constitucional, cujo olhar mirava a Europa e suas reformas modernizantes. Não por acaso, aboliu a servidão, atenuou a censura à imprensa, deu mais autonomia às universidades e criou Câmaras municipais, além de ter libertado alguns prisioneiros políticos que tinham sido mandados para a Sibéria durante o governo de seu pai. Mas tais medidas não foram suficientes para reorganizar o sistema social, ao contrário, causaram mais descontentamento e Alexandre II morrerá num atentado terrorista.

Esse contexto social está presente em toda obra de Dostoiévski e todos os seus personagens são de certo modo representantes e prisioneiros da realidade russa da segunda metade do século XIX, com seus conflitos de valores e ideologias. Não por acaso, a construção de seus personagens se dá através dos discursos sociais em que se estão inseridos, pois como afirma Frank: “[...] É essa capacidade imaginativa de tornar trágico o social, conjugada com seu gênio psicológico, que fornece às suas maiores obras esse alcance universal e esse poder nunca diminuído” (FRANK, 2003: 32).

É por isso que acreditamos não exagerar ao afirmar que sua obra nos fornece uma moldura ideal para discutir as questões que nos interessam: a violência, a ideologia, a pulsão de morte e o mal-estar na civilização. A dificuldade de viver em sociedade aparece praticamente em todos os seus livros e em todos os seus romances encontramos um personagem que vive ou gostaria de viver segundo suas próprias regras, indiferente ao sofrimento que suas ações possam vir a provocar no outro. Nesse sentido Raskólnikov é primo irmão do jovem aristocrata dos *Demônios* e de Ivan Karamazov dos *Irmãos Karamazov*.

Não por acaso, a violência sempre ocupou um lugar de destaque em suas obras. Ela é certamente entendida como manifestação da condição humana, o que não impede que seus personagens pareçam, sempre, à procura de uma narrativa através da qual possam justificar a própria violência, ou seu direito ao crime. Concordando com Bezerra, podemos afirmar que é no caminho que vai do sentido psíquico ao sentido social que Dostoiévski expõe o limite entre o individual/interno e o coletivo/externo. “Um dos componentes centrais da composição em Dostoiévski é o limite (Bakhtin chama de limiar): alguém impôs um limite ao homem, cabe-lhe parar diante desse limite e igualar-se ao resto da manada ou ultrapassá-lo, ainda que à custa de terríveis sacrifícios” (BEZERRA, 2001: 11).

O homem retratado na obra de Dostoiévski nunca se apresenta de forma única, plena, sem conflitos, mas sempre como um indivíduo que vive atravessado e dilacerado, tendo que se haver com aquilo que a razão humana não é capaz de explicar. Aliás, ele era o próprio exemplo desse homem que retrata. Filho de um pai médico, extremamente violento, Dostoiévski desejou por muito tempo se livrar dele e quando este acaba sendo assassinado por um de seus empregados, Dostoiévski morre de culpa, pois nesse momento era como seu desejo estivesse se realizando. Não por acaso Freud lhe dedica um texto ao qual nós já nos referimos na Introdução, *Dostoiévski e o Parricídio*.

Em termos mais freudianos poderíamos afirmar que em todas as suas obras estamos perante sujeitos divididos que são onde não pensam e pensam onde não são. Não por acaso Nietzsche teria afirmado que Dostoiévski foi a única pessoa que lhe ensinou algo da psicologia. Nesta mesma linha Bezerra afirma que:

Ele vê o homem como um ser complexo, que em toda a sua história sempre se pautou pelo livre-arbítrio, agindo ‘a seu bel-prazer e nunca segundo lhe ordenava a razão e o interesse’. A polêmica com as teses centrais do Iluminismo tem como pano de fundo a civilização burguesa oriunda desse movimento, que incorporou os piores exemplos de violência da história e na qual o homem ‘talvez chegue ao ponto de encontrar prazer em derramar sangue’, ‘os mais refinados sanguinários foram todos cavalheiros civilizados’ e ‘são encontrados com demasiada freqüência, são por demais comuns, e já não chamam atenção’ porque seus atos sanguinários já viraram hábito, isto é, passaram a integrar a própria civilização. Essas reflexões estão em profunda sintonia com a análise que Raskólnikov faz da história e com sua teoria do crime permitido (BEZERRA, 2001: 11).

Depois de tudo que dissemos até agora, principalmente nos dois capítulos anteriores, podemos afirmar que o humano pode encontrar prazer em derramar o sangue dos outros, e que por trás de todo cavalheiro civilizado existe um sanguinário, mas o que nos interessa aqui é de alguma maneira entender a lógica dostoiévskiana encarnada em Raskólnikov quanto ao

“crime permitido”, a violência virtuosa, e para tanto temos que ter em mente o que dissemos alguns parágrafos acima, o contexto sociopolítico do Império Russo que segundo Frank

[...] Nesse momento, os camponeses recém-emancipados foram convidados a assinar seus acordos finais com os proprietários de terra; e todo o mundo acreditava que os arrogantes camponeses, numa tentativa de obter mais terra do que tinham recebido ou que pudessem adquirir por compra, finalmente se levantariam e esmagariam, de uma vez por todas, o odioso regime czarista. Quando nada disso aconteceu, um profundo sentimento de desilusão invadiu os jovens radicais, os quais perderam a fé nas potencialidades de classe camponesa que, sob a influência do *Contemporâneo*, haviam transformado na pedra angular de suas convicções (FRANK, 2003: 120).

Diante desse fracasso, os jovens passaram a desenvolver um pensamento niilista como um caminho possível de enfrentar o confronto entre as realidades das ideias e mudanças sociais da Europa ocidental *versus* a tradição nacional que vigorava até então. O niilismo passou a figurar como um fenômeno social que atacava as antigas concepções religiosas, metafísicas e idealistas, tinha como objetivo principal a ruptura com tudo que era instituído, mesmo que na maioria das vezes não apresentassem qualquer solução para os impasses vivenciados. Não existia a preocupação de construir uma nova realidade social, mas apenas destruir o que se apresentava.

No pensamento russo do final do século XIX, o niilismo tornou-se fenômeno generalizado, impregnando toda a atmosfera cultural da época. Para tanto contribui, dentre outros fatores, o fato do termo ter passado a designar um movimento de rebelião social e ideológica, extrapolando o âmbito dos debates filosóficos para penetrar diretamente o tecido social, dinamizando seus componentes anarquistas e libertários, e desencadeando um vasto processo de transformação (VOLPI, 1996: 37).

Dostoiévski fez do processo de transformação da época em que viveu o pano de fundo de seu romance *Crime e Castigo*, tendo construído seu personagem principal a partir da maneira como as ideias niilistas chegaram até os jovens de sua época, ou seja, através da adesão a uma construção ideológica. Aliás, convém lembrar que ele próprio em sua juventude militou numa dessas sociedades secretas com aspirações revolucionárias e que foi preso sob a acusação de conspirar contra o czar Nicolau I. Num primeiro momento foi condenado à morte e depois sua pena foi comutada em trabalhos forçados na Sibéria.

A Sibéria parece ter transformado suas convicções e ao voltar de lá oito anos mais tarde nosso autor passou a questionar seus antigos ideais, tornando-se um crítico tanto do pensamento niilista quanto do movimento socialista, a seu ver tão nefastos, se não mais, que aquilo que questionavam. Dostoiévski retratava: “[...] as ideias niilistas, não no plano em que costumava defendê-las, mas, antes, tal como foram reformuladas por sua imaginação

escatológica e levadas as suas conseqüências mais extremas (embora pouco coerentes). O objetivo dessas ideias, como sabemos muito bem, era altruísta e humanitário, inspirados na piedade e na compaixão pelo sofrimento humano;” (DOSTOIÉVSK apud FRANK, 2003: 149). Tais objetivos não eram alcançados, e Dostoiévski através de Raskólnikov, personagem central do romance, deixa escapar o quanto o caráter utilitário se sobrepõe ao caráter humanitário, esse passando a figurar apenas como uma justificativa, mas nunca como a motivação de fato. Como fica claro quando Frank expõe:

A ideologia que ele coloca na origem dessa ‘falta de firmeza (...) nas convicções’ entre os jovens refere-se, inegavelmente, à tentativa dos intelectuais radicais dos anos 1860 de fundamentar a ação moral no utilitarismo. O protagonista de sua obra ainda sem título decide matar a velha agiota porque ela é má, cruel e desumana; mas, para justificar seu ato, não usa a repulsa moral que demonstra pelo comportamento da velha. Ao contrário, convence-se a si mesmo de que a vida dela é ‘inútil’, substituindo, assim, uma reação moral instintiva por um critério utilitário. Esse critério ‘confunde’ o jovem, que decide salvar sua família com o assassinato dessa mulher desprezível e o saque de seus baús; após o quê, planeja, para compensar seu crime, dedicar o resto de seus dias a praticar boas ações (cumprindo ‘suas obrigações para com a humanidade’) (FRANK, 2003: 107).

E assim, essa escolha pelo caráter utilitário na construção da moral da época trás ao enredo toda a construção ideológica do personagem, bem como a sua desconstrução quando essa ‘teoria’ não sustenta mais a sua angústia diante do feito. Frank deixa claro quando diz:

É que o próprio Raskólnikov, como fica se sabendo, descobre que não entende *por que* matou; ou, em termos mais precisos, toma consciência de que o propósito moral supostamente o inspirou não pode explicar sua conduta. Desse modo, Dostoiévski internaliza e psicologiza a costumeira busca do assassino na trama da história de detetive e transfere essa busca para a própria personagem; agora é Raskólnikov quem procura *sua própria* motivação. Essa procura envolve o romance num suspense que é semelhante à busca convencional do criminoso, porém evidentemente muito mais profundo e mais complexo em termos morais (FRANK, 2003: 150).

O que é colocado em evidência *Crime e Castigo*, obra que escolhemos como ilustração da violência virtuosa, é a construção ideológica de Raskólnikov para sua violência, justificativa essa que estava de certo modo no ar da época. Como se a narrativa fornecesse uma espécie de legitimação da violência, ao menos, até o seu personagem central se dar conta de toda a experiência vivida antes, durante e depois do crime. Inicialmente, se tem uma construção ideológica acerca de um bem maior, um bem para a humanidade, uma legitimação do crime, com a máxima de “os fins justificam os meios” para no decorrer da obra, o personagem se dar conta da possibilidade do mal dentro de cada ser humano, inclusive, dentro

de si mesmo, visto que se dá conta que todos nós, somos potencialmente capazes de produzir um ato criminoso.

Para que a análise da construção ideológica da violência virtuosa seja possível faz-se necessário apresentar um resumo desse romance no qual o autor aborda, mais uma vez os temas que lhe são caros: a existência de Deus, o sentido da vida, a moralidade, os preconceitos sociais, a luta pela sobrevivência, a miséria, a morte e a esperança. Seu personagem central é um jovem estudante sem dinheiro que se vê obrigado a abandonar seus estudos; sonhador, solitário, considera-se um ser fora de série e quer testar os limites de sua liberdade pela prática do mal e da transgressão arrogante da ordem moral. Premedita, portanto, o assassinato de uma velha usurária para poder continuar seus estudos, ao mesmo tempo em que checa dessa maneira os limites da moral ao usar o dinheiro roubado para fazer o bem.

Paulo Bezerra, tradutor do livro para o português, apresenta o enredo do romance da seguinte maneira

Em *Crime e castigo*, Raskólnikov, estudante pobre, deixa a faculdade por falta de condições para custear os estudos. O sonho acalentado em família se desfaz. A mãe recebe uma pensão anual de cento e vinte rublos, que não dá para o sustento da família, a irmã é forçada a trabalhar como governanta em casas de família, onde é objeto de assédio sexual de um rico senhor de terras, o que a leva à perda do emprego. Sônia, filha de seu amigo Marmieládov, é levada a prostituir-se para evitar que as crianças da sua madrasta morram de fome. Paralelamente, ele mesmo, Raskólnikov, é explorado pela velha usurária Aliena Ivánovna, que cobra juros de agiota para lhe emprestar uns minguados cobres sob penhora de alguns pobres objetos de estimação familiar. Homem de sensibilidade aguçadíssima e dotado de uma erudição impressionante para a pouca idade, ele desenvolve uma engenhosa teoria dos indivíduos ‘ordinários’ e ‘extraordinário’, que tem origem na experiência dos grandes criminosos da história, entre os quais ele escolhe Napoleão como objeto preferido de sua reflexão e polêmica. O substrato da reflexão de Raskólnikov é o seguinte: Napoleão derramou rios de sangue para consolidar a civilização burguesa, que tem em sua macroestrutura o sistema bancário como símbolo maior, e a história o absolveu. Então, por que eu, Rodion Románovitch Raskólnikov, não posso matar uma mísera velha agiota, que repete na microestrutura da sociedade o que o sistema bancário faz na macroestrutura? Sobre o pano de fundo dessa reflexão ele mata a velha e jamais reconhecerá que cometeu um crime. Apenas pôs em prática a questão do limite, tão presente na obra de Dostoiévski e já formulada pelo homem do subsolo: Raskólnikov quis ousar, quis experimentar-se para saber se pararia diante do limite e se converteria em mais um integrante da grande manada humana ou ultrapassaria esse limite, arcando com todas as consequências daí advindas. E conclui que não cometeu crime porque a velha era apenas um ‘pioelho’, não estava à altura do objetivo de Raskólnikov, daí ele concluir que não matou um ser humano, matou ‘um princípio’, e nisso consiste o seu fracasso. É a consciência desse fracasso que mais o faz sofrer, e sofrer também por haver matado acidentalmente Lisavieta, irmã da velha (BEZERRA, 2001: 12).

Decidimos retomar toda essa apresentação porque julgamos que ela chama a atenção de modo exemplar para aquilo que aqui nos interessa: a visão do autor de que seres excepcionais têm o direito de se colocar acima do bem e do mal. É como se a narrativa fornecesse uma espécie de legitimação da violência, ao menos, até o seu personagem central se dar conta de toda a experiência vivida antes, durante e depois do crime. Num segundo momento, o personagem parece se dar conta que há um criminoso em cada um de nós, e que ao cometer o crime, ou mesmo pensar nele, o criminoso atinge a si próprio em todo desconhecimento, pois se verá entregue à autopunição. Não por acaso, Nietzsche e Freud o tinham em tal alta conta, afinal é disso mesmo que se trata, somos sim, todos nós, potencialmente capazes de produzir um ato criminoso, a questão é saber por que alguns passam ao ato e outros não.

O que podemos constatar nessa apresentação do tradutor é que a relação do personagem com seu ato se modifica no decorrer do livro. Num primeiro momento sua decisão de matar um verme social lhe parece não só justificada como lhe parece ter um sentido, o de purificar o mundo de tal tipo de gente, ato, portanto, positivo e tão “do bem” que chega a se perguntar se ele não viria a absolvê-lo de seus demais pecados. Nesse primeiro momento estamos em plena violência virtuosa, em plena tentação do bem, mas aos poucos nosso personagem não precisará mais de uma desculpa, de uma ideologia para justificar seu ato, pois se dá conta que a violência é característica constitutiva do humano.

Cabe ressaltar que essa idéia de purificação do social é algo constante na modernidade, como podemos constatar em vários momentos históricos. A descoberta da América, como mostrou Todorov, tentou purificar o mundo de seus indígenas, a Revolução Francesa dos seus aristocratas e, mais tarde a Russa de seus burgueses. Isso sem falar do que virá depois com os regimes totalitários, nazista e stalinista. Essa classificação dos humanos entre os que têm valor e merecem viver e os que podem ser eliminados visto que nenhum valor lhes é atribuído, ou só lhes é atribuído um valor negativo, é infelizmente uma constante na História, como podemos constatar na afirmação de Bauman ao se referir ao Estado Moderno:

O estado moderno era um estado jardineiro; ele deslegitimou a condição presente (selvagem, inculta) da população e desmantelou os mecanismos construídos com a finalidade de apontar a mudança na direção do projeto racional. A população era dividida em plantas úteis a serem estimuladas e cuidadosamente cultivadas e ervas daninhas a serem removidas ou arrancadas, as duas categorias eram consideradas objetos de ação e negavam a ambas os direitos de agentes (BAUMAN, 1999: 29).

A ideia de que existe uma classificação de pessoas, na qual algumas pessoas são úteis e merecem viver, enquanto outras para nada servem e, portanto, podem ser mortas esteve na origem de um dos maiores horrores que a História produziu até hoje: o Holocausto, que em sua política de higienização e utopia de solução final, contou com o apoio da Ciência moderna. Mas não vamos nos deter sobre isso agora, retornaremos a essa questão em nosso último capítulo.

Por ora, e antes de prosseguirmos, julgamos importante pontuar que as primeiras justificativas de Raskólnikov quanto ao assassinato dessa usurária e depois da irmã dela ser sem valor e nocivo à sociedade, entram nessa lógica de purificação do social. Ele de fato parece acreditar que está fazendo uma boa ação ao matar essas duas mulheres, e a boa ação reside justamente no suposto “resultado positivo” que seria limpar o jardim e arrancar dele as ervas daninhas que elas eram. Ao ler o romance podemos, de certo modo, acompanhar passo a passo como ele vai construindo a teoria para legitimar seu crime. Aqui o pensamento ocupa um lugar central, visto que é ele que legitima a violência, não há violência virtuosa sem uma teoria, uma ideologia que a sustente.

Por não se tratar de uma crítica literária, e sim da utilização de uma obra literária e de seu personagem principal como ilustração de um conceito, nosso intuito será, a partir de agora, ilustrar como se constrói e se desconstrói, um pensamento legitimador da violência. Num primeiro momento acompanhamos a construção de uma teoria que possa justificar o assassinato de um (ou mais) ser humano em prol do bem da humanidade. Eis o que nos diz a narrativa Dostoiévski por meio de seu personagem Raskólnikov:

Súbito ele estremeceu: uma idéia, também de véspera, novamente passou-lhe como um raio pela cabeça. Mas ele não estremeceu porque essa ideia lhe passou. Ora ele sabia, ele *pressentia* que ela lhe ‘passaria como um raio’ e já a esperava; aliás essa idéia não era inteiramente da véspera. Mas a diferença estava em que um mês atrás e ainda ontem mesmo ela era apenas um sonho, mas agora... agora aparecia de repente não como um sonho, mas num aspecto novo, ameaçador e inteiramente desconhecido, e de repente ele mesmo tomou consciência disso... Teve um estalo, e um escurecimento de vista (DOSTOIÉVSKI, 2001: 61).

Constatamos através dessas linhas que a violência virtuosa não se inicia com uma descarga motora, mas sim com um pensamento. Dostoiévski chama nossa atenção para o fato de que a idéia do personagem surge num sonho, que como Freud nos ensinou é sempre – por mais travestido que se apresente – a realização de um desejo para se transformar num ato justificado por uma ideologia que aqui nomeamos de violência virtuosa, que consiste num comportamento que não só racionaliza a violência, como a justifica como sendo um ato nobre.

Ainda que possa parecer que estamos nos repetindo, julgamos importante insistir em certos pontos, entre os quais a maneira como a ideia de matar a usuária se impôs a ao personagem. Essa não era uma mera desconhecida, ao contrário, era alguém a quem Raskólnikov recorrera ao se dar conta que, devido a seus problemas financeiros, não teria meios para continuar seus estudos sem alguma forma de ajuda, ou seja, alguém em relação a quem ele já se posicionava como devedor. Não por acaso, ela despertou nele uma profunda aversão, que só veio a se intensificar e confirmar com o passar do tempo, principalmente ao ouvir uma conversa entre outro estudante e um oficial a respeito dela, no qual ambos a definiam como alguém de má índole, caprichosa e que não admitia nenhum dia de atraso no pagamento do penhor, ao qual o devedor poderia dizer adeus. Isso sem falar das avaliações que ela fazia dos objetos penhorados, sempre inferiores a seu real valor. E cúmulo de sua maldade mantinha a própria irmã Lisavieta em regime de absoluta escravidão.

Ao longo dessa conversa que não lhe era destinada, Raskólnikov surpreende o outro estudante dizer com fervor a seu interlocutor que ele mataria e saquearia aquela “velha maldita” sem nenhum remorso, ainda que talvez, assustado pelas próprias palavras, tenha engatado logo a seguir uma negação de seu dito, afirmando que era uma mera brincadeira e que jamais ousaria realizá-la. Confessa depois que no plano do pensamento, até que não seria uma má ideia, pois ela não passava de uma “velha tola”, má, insignificante, que prejudicava a todos, enquanto muitos jovens – bem melhores do que ela – não tinham como avançar na vida por falta de apoio. Mais que isso, o jovem se embala em seu próprio pensamento e diz:

Escute mais isso. Por outro lado, forças jovens, frescas, sucumbem em vão por falta de apoio, e isso aos milhares, e isso em toda parte! Cem mil boas ações e iniciativas que poderiam ser implementadas e reparadas com o dinheiro da velha, destinado a um mosteiro! Centenas, talvez milhares de existências encaminhadas; dezenas de famílias salvas da miséria, da desagregação, da morte, da depravação, das doenças venéreas – e tudo isso com o dinheiro dela. Mate-a e tome-lhe o dinheiro, para com sua ajuda dedicar-se depois a servir a toda humanidade e a uma causa comum: o que você acha, esse crime ínfimo não seria atenuado por milhares de boas ações? Por uma vida – milhares de vidas salvas do apodrecimento e da desagregação. Uma morte e cem vidas em troca – ora, isso é uma questão de aritmética. Aliás, o que pesa na balança comum a vida dessa velhota física, tola e má? Não mais que a vida de um piolho, de uma barata, e nem isso ela vale porque a velhota é nociva. Ela apoquento a vida dos outros: por esses dias mesmo mordeu um dedo de Lisavieta com raiva: por pouco não arrancou! (DOSTOIÉVSKI, 2001: 80).

Curioso encontrarmos no trecho uma analogia da vida da “velha usurária” com a de um piolho, pois essa analogia parece ser uma constante na desvalorização do *outro*, como podemos constatar em Lévi-Strauss que, ao afirmar o etnocentrismo do humano, chamou nossa atenção para as tribos que chamavam as demais de lêndas de piolho, como nos remete

também aos campos de extermínio nazista negados pelos “revisonistas” que até hoje ousam afirmar que neles jamais se matou um ser humano e sim apenas piolhos.

Voltemos agora para a conversa ouvida involuntariamente por Raskólnikov. Ainda que falasse de assassinato, no caso desse estudante o assassinato permaneceu enquanto um desejo que ao ser pronunciado assustou aquele que o pronunciara. Tanto que este insistiu em afirmar que era apenas uma ideia que ele jamais ousaria realizar. Um projeto, talvez, mais jamais um crime. O crime será obra de Raskólnikov que, sem ser visto, ouvia atentamente a conversa à qual atribuiu a função de “um sinal divino”, visto que era justamente o que vinha pensando desde que saíra pouco antes da casa da velha. E como todo sinal divino não é de se admirar que tal conversa tenha exercido uma excepcional influência sobre ele.

No decorrer de nossa análise iremos acompanhar as diferentes compreensões e justificativas que Raskólnikov parece conferir a seu crime, que no dizer de Frank parte de uma explicação utilitária para desembocar no “direito ao crime”.

[...] A princípio, o crime do protagonista parece ser o resultado de sua lógica utilitária, desencadeada por suas próprias dificuldades financeiras, pela situação desesperada da família e por um desejo de ajudar os outros com os espólios do crime. Pouco tempo depois, tomamos conhecimento do artigo no qual justificou o direito das ‘pessoas extraordinárias’ de passar por cima da lei moral para beneficiar o conjunto da humanidade. Na cena da confissão com Sônia, porém, Raskólnikov diz que seu único motivo foi o desejo de obter poder para si mesmo, exclusivamente para testar se merece ocupar seu lugar entre aqueles indivíduos superiores que possuem o direito inato de transgredir a lei moral (FRANK, 2003: 131).

Pondé (2003), também chama nossa atenção para esse deslocamento, apontando como o personagem Raskólnikov dá mais um passo ao se dar conta que a violência virtuosa também não passa de uma construção, sendo o seu próprio desejo a verdadeira razão. De fato veremos como o personagem se dá conta de que o assassinato da “velha usurária” e de sua irmã se deve mais a seu desejo do que a um bem maior. Aliás, Pondé não hesita em afirmar que “Para Dostoiévski isto é fundamental: reconhecer que se pode matar pelo simples prazer de fazê-lo, ou para se livrar de uma dívida, é melhor do que afirmar que se está matando pela causa da humanidade” (PONDÉ, 2003: 224).

A teoria do direito ao crime, encarnada por Raskólnikov, é defendida em um artigo escrito por ele e publicado num jornal antes do ato criminoso. Nele Raskólnikov insistia na ideia de que as pessoas podem ser classificadas entre ordinárias e extraordinárias, cujas prerrogativas não tinham como não ser diferentes. O primeiro grupo, majoritário, constituído pelas pessoas ditas ordinárias deveria viver na obediência e não teria direito a infringir a lei, enquanto que o segundo grupo, minoritário, constituído pelos seres extraordinários, poderia

ignorar a lei e teria autorização para cometer o crime. Aqui uma precisão se impõe, no entanto, a de que tal autorização não é da ordem de uma legitimidade conferida pelo Estado e sim de um direito que o sujeito se concede. É, em todo caso, o que entendemos ao ler que Raskólnikov afirma ter apenas insinuado que “o homem extraordinário tem o direito... ou seja, não o direito oficial, mas ele mesmo tem o direito de permitir à sua consciência passar... por cima de diferentes obstáculos, e unicamente no caso em que a execução da sua ideia (às vezes salvadora, talvez, para toda a humanidade) o exija” (DOSTOIÉVSKI, 2001: 267).

Não se trata, portanto, de uma permissão legal, mas antes disso uma permissão, mas se é que podemos assim chamá-la de uma autorização moral, conferida por determinada ideologia, ou seja, uma autorização que provém de uma ideia, que legitima esta conduta. “[...] A velha foi apenas uma doença... eu queria ultrapassar o limite o quanto antes... eu não matei uma pessoa, eu matei um princípio!” (DOSTOIÉVSKI, 2001: 284).

Ao afirmar que não matou uma pessoa, mas um princípio, Raskólnikov nos parece justificar sua violência através de sua importância para o coletivo. Vejamos o que diz o personagem Raskólnikov:

Acho que se as descobertas que Kepler e Newton fizeram, como resultados de certas combinações, não pudessem chegar de maneira nenhuma ao conhecimento dos homens senão com o sacrifício da vida de um, dez, cem e mais homens, que impediram tais descobertas ou lhes seriam um obstáculo, Newton teria o direito, e estaria inclusive obrigado, a *eliminar* esses dez ou cem homens para levar suas descobertas ao conhecimento de toda a humanidade. Daí, aliás, não se conclui que Newton tivesse o direito de matar qualquer pessoa que lhe desse na telha, estivesse essa pessoa em sua frente ou cruzando com ele, ou de roubar todos os dias na feira. Lembro-me, ainda, de que eu desenvolvo em meu artigo a ideia de todos... bem, por exemplo, embora os legisladores tenham instituído a sociedade humana, começando pelos mais antigos e continuando com os Licurgos, Sólon, Maomé, Napoleões etc., todos eles, sem exceção, foram criminosos já pelos simples fato de que, tendo produzido a nova lei, com isso violaram a lei antiga que a sociedade venerava como sagrada e vinha dos ancestrais, e aí, evidentemente, já não se detiveram nem diante do derramamento de sangue, caso esse sangue (às vezes completamente inocente e derramado de forma heróica em denéritos e fundadores da sociedade humana foram sanguinários especialmente terríveis. Em suma, eu concluo que todos os indivíduos, não só os grandes, mas até aqueles que saem um mínimo dos trilhos, isto é, que têm a capacidade, ainda que mínima, de dizer alguma coisa nova, devem ser, por sua natureza, forçosamente criminosos – mais ou menos, é claro. Caso contrário seria difícil para eles sair dos trilhos, e em permanecer nos trilhos eles naturalmente não poderiam concordar, mais uma vez por sua natureza, e acho até que nem os macacos concordariam com isso. Numa palavra, o senhor percebe que nesse ponto não há nada de propriamente novo até hoje. Isso já foi publicado e lido milhares de vezes. Quanto à minha divisão dos indivíduos em ordinários e extraordinários, concordo que ela é um tanto arbitrária, mas acontece que eu não chego a insistir em números exatos. É só na minha ideia central que eu acredito. Ela consiste precisamente em que os indivíduos, por lei da natureza, dividem-se *geralmente* em duas categorias: uma inferior (a dos ordinários), isto é, por assim dizer, o material que serve unicamente para criar seus semelhantes; e propriamente os indivíduos, ou seja, os dotados de dom ou talento para dizer em seu meio a *palavra nova*. Aqui as

subdivisões, naturalmente, são infinitas, mas os traços que distingue ambas as categorias são bastante nítidos: em linhas gerais, formam a primeira categoria, ou seja, o material, as pessoas conservadoras por natureza, corretas, que vivem na obediência e gostam de ser obedientes. A meu ver, elas são obrigadas a ser obedientes porque esse é o seu destino, e nisso não há decididamente nada de humilhante para elas. Formam a segunda categoria todos os que infringem a lei, os destruidores ou inclinados a isso, a julgar por suas capacidades. Os crimes desses indivíduos, naturalmente, são relativos e muito diversos; em sua maioria eles exigem, em declarações bastante variadas, a destruição do presente em nome de algo melhor. Mas se um deles, para realizar sua ideia, precisar passar por cima ainda que seja de um cadáver, de sangue, a meu ver ele pode se permitir, no seu interior, na sua consciência passar por cima do sangue – todavia, conforme a ideia e suas dimensões – observe isso. É só neste sentido que eu falo do direito deles ao crime no meu artigo. (Lembre-se o senhor de que nossa discussão começou pela questão jurídica.) Aliás, não há motivo para muita inquietação: a massa quase nunca lhes reconhece esse direito, ela os justiça e enforca (mais ou menos) e assim, de forma absolutamente justa, cumpre o seu destino conservador para, não obstante, nas gerações seguintes, essa mesma massa colocar os mesmos executados no pedestal e reverenciá-los (mais ou menos). A primeira categoria é sempre de senhores presente, a segunda, de senhores futuros. Os primeiros conservam o mundo e o multiplicam em número; os segundos fazem o mundo mover-se e o conduzem para um objetivo. Tanto uns quanto os outros têm direito idêntico e – *vive la guerre éternelle* – até a Nova Jerusalém, é claro! (DOSTOIÉVSKI, 2001: 267).

A citação é longa demais e sabemos disso, mas ela nos pareceu tão importante que optamos por não resumir-la nem parafraseá-la, uma vez que ela expõe claramente a teoria do “crime permitido” presente na obra de Dostoiévski. Nessa citação fica claro o fascínio do autor pelo homem-ideia, pelo homem capaz de viver segundo suas próprias regras, indiferente ao sofrimento que seus atos poderiam provocar no outro. É uma ideia que empurra, inicialmente, Raskólnikov para o crime, a de que existem dois tipos humanos: os comuns e os excepcionais para os quais as regras que regem o todo social de nada valem, visto que só a História poderá julgá-los.

A violência por eles praticada é virtuosa porque está respaldada numa ideologia que os avaliza a praticar certos crimes, desde que sejam feitos em nome de uma causa que os legitime, um bem maior para a humanidade. E é aí que a questão se torna difícil, complexa e interessante, se pensarmos nos dias de hoje e nas percepções de Dostoiévski. Afinal, como definir o que é bom para a humanidade? Definição essa que nos parece impossível, mas que serviu ao longo da História e continua a servir para tentar mascarar a violência, atribuindo-lhe uma áurea nobre.

Dostoiévski foi sem dúvida alguma o primeiro grande autor do século XIX a perceber a emergência do moderno homem-ideia, esse ser ideológico que não hesita em matar e morrer em nome de uma causa. Como cristão, afirma Schilling (2001), tentou combatê-los fazendo com que em seus romances os protagonistas após cometerem o pretense “crime autorizado” se vissem atacados por terríveis sofrimentos psíquicos, devorados pela culpa. Por mais que

tentassem se posicionar acima do bem e do mal, acima da lei dos homens, acabaram todos eles perseguidos por seus próprios tormentos. É, aliás, o que acontece com nosso Raskólnikov que, depois de cometer seu crime aparentemente justificado, é acometido por inúmeros sintomas físicos e psíquicos, que colocam em xeque sua teoria e fazem com que seja obrigado a entrar em contato com o que há de mais inato no ser humano, a própria violência. Eis o que ele nos diz:

[...] E se eu passei tantos dias sofrendo por saber: Napoleão o faria ou não? – então eu já percebia claramente que não sou Napoleão... Eu suportei todo, todo o tormento dessa conversa fiada, Sônia, e desejei arremessá-la toda de cima dos meus ombros: Sônia, eu quis matar sem casuística, matar para mim, só para mim! A esse respeito eu não queria mentir nem para mim mesmo! Não foi para ajudar minha mãe que eu matei – isso é um absurdo! *Eu não matei para obter recursos e poder, para me tornar um benfeitor da humanidade. Absurdo! Eu simplesmente matei;* (DOSTOIÉVSKI, 2001: 427, grifo nosso)

E nós, o que podemos deduzir de tudo isso? Em primeiro lugar nos lembrar que Dostoiévski foi contemporâneo de Karl Marx, e que de certo modo acabou compartilhando com esse a ideologia dominante da época, de que o homem só precisaria se justificar perante a História. Isso não impediu, no entanto, que todos os seus personagens se situassem na fronteira entre o crime permitido e a consciência do ato que produz culpa. O que corrói a alma de todos os seus personagens é sua própria consciência, pois como afirma Pondé, em Dostoiévski, por mais que o indivíduo tente ser mau – e talvez na modernidade até consiga – existe uma centelha que sempre, de alguma maneira, o atormenta.

A modernidade de fato conseguiu acabar com essa centelha de culpa, com essa centelha de implicação do sujeito em seu ato. Arendt ilustrou tal fato brilhantemente em sua tese da banalidade do mal que reside não no fato que o mal seja banal, mas sim no fato que o sujeito não se implica em seu ato, escondendo-se atrás de um *eu* que só obedece a ordens.

Outra coisa que podemos deduzir, e para qual Schilling nos chamou a atenção, é o fato de que as teses defendidas por Raskólnikov no artigo acerca do crime, que reproduzimos quase que integralmente acima, acabaram de certo modo sendo proféticas visto que vieram a embasar tanto a lógica dos futuros regimes fascistas, onde o mais forte faz a lei enquanto os demais se submetem, quanto à lógica do stalinismo vindouro, que se fundamentou no esmagamento de todos os opositores.

Será que Dostoiévski com sua teoria do “direito ao crime” ainda pode ser considerada profético no que diz respeito a certos acontecimentos contemporâneos, como por exemplo, o ressurgimento do terrorismo? São estas as questões as quais tentaremos responder em nosso

último capítulo no qual tentaremos diferenciar o mal-estar na modernidade do mal-estar na contemporaneidade, ou naquilo que talvez possamos chamar de um *para além do mal-estar*.

6. DO MAL-ESTAR NA CIVILIZAÇÃO PARA UM ALÉM DO MAL-ESTAR?

Terminamos nosso capítulo anterior nos perguntando o que da obra de Dostoiévski nos ajuda a pensar os dias de hoje, principalmente no que diz respeito à violência que nós chamamos de virtuosa, e que, de certo modo, Todorov chama de tentação do bem, tentação essa que termina, freqüentemente, pelo pior.

Dostoiévski escreveu o grosso de sua obra na segunda metade do século XIX num país que ainda vivia uma transição para o capitalismo. Sua obra é, portanto, anterior à de Freud que chegou a afirmar que *Os Irmãos Karamazov* era a maior obra literária escrita até então. Não só concordamos com Freud, como de certa maneira consideramos toda a obra de Dostoiévski como uma das melhores da história da literatura. Mas não somos críticos literários e o que nos interessa aqui é ver no que ele ainda é atual no que diz respeito as nossas interrogações, ou seja, no que sua formulação do homem-ideia e sua concepção da violência nos ajudam a entender a violência de nossos dias. E mais que isso, ver um pouco em que suas profecias, às quais nos referimos no capítulo anterior, se realizaram.

Esta é uma dissertação em Ciências Sociais que, no entanto, navega por mares interdisciplinares, fato que esperamos ter deixado claro em nossos primeiros capítulos, o que não nos dispensa, no entanto, de termos em mente o contexto socioeconômico no qual viveram os autores que nos serviram de guia, basicamente Dostoiévski e Freud, assim como a importância que tal contexto teve em suas respectivas obras.

O universo de Dostoiévski já foi abordado anteriormente, quanto ao de Freud convém lembrar aqui que ele foi um puro fruto do iluminismo, ao mesmo tempo em que filho de uma Viena fim de século (XIX). Sua primeira grande obra *A Interpretação dos Sonhos* data de 1900, ano que inaugura o século XX, que no dizer de Eric Hobsbawm, citado por Souza (2005)

[...] foi marcado no plano mundial por guerras e revoluções, matando-se mais pessoas do que em qualquer outra época. Segundo Eric Hobsbawm (2002), esse foi o século do maior número de homens mortos ou abandonados à morte por decisão humana (cerca de 187 milhões), em toda a história da humanidade. As três últimas décadas foram nomeadas por ele como 'Era do desmoronamento'. Nelas se registrou o quadro mais sombrio da tortura, terror e contra terror na história do Ocidente e aumentos significativos na miséria e na pobreza como efeitos de desigualdades sociais e econômicas (SOUZA, 2005: 17).

De fato, como lembra Todorov (2000) a Primeira Guerra Mundial (1914-1918) terminou com oito milhões e meio de mortos na frente de batalha e cerca de dez milhões de vítimas civis. Quanto a Segunda Guerra, que se caracterizou pelo extermínio em massa de judeus, ciganos e deficientes mentais, terminou com cerca de trinta e cinco milhões de mortos só na Europa, dos quais vinte cinco milhões na União Soviética, além do extermínio de cerca de seis milhões de judeus. Mais que isso, o século XX foi também o dos dois grandes totalitarismos (nazismo e stalinismo) que dominaram uma grande parte do mundo moderno durante um tempo.

Antes de prosseguirmos, julgamos que cabem aqui algumas precisões sobre o totalitarismo que, ainda que não seja o tema de nosso trabalho, nos interessa pela falsa promessa de plenitude e felicidade que veicula, como se fosse capaz de acabar de uma vez por todas com o *mal-estar* na civilização quando só o intensificou através de suas práticas cruéis como a tortura, a deportação e humilhação. Ambos os totalitarismos prometeram a felicidade aqui na terra, baseados na crença de que os humanos, com a ajuda da ciência, seriam capazes de construir uma cidade ideal. Esse imaginário da cidade ideal é, no entanto, extremamente perigoso e mortífero visto que sempre implica em se livrar de todos aqueles que não querem viver nessa cidade ideal ou não têm o direito de fazê-lo. Em outras palavras, não têm lugar neste belo jardim do qual devem ser arrancadas as ervas daninhas. Não por acaso, nenhum dos dois totalitarismos hesitou em fazê-lo, e tanto o nazismo quanto o stalinismo foram, desse ponto de vista, regimes que nos obrigaram a constatar que a barbárie, não só é sempre possível, como é uma ruptura na civilização e não um estágio anterior à civilização.

Uma das características desses regimes foram os campos de extermínio, de concentração e de trabalhos forçados, sendo que podemos entender os campos de trabalho forçados da época czarista como precursores do *Goulag*. Foi num desses campos de trabalhos forçados que Dostoiévski passou cinco anos após comutarem sua pena de morte em pena de trabalhos forçados. Foi lá que se deu, de certo modo, sua “conversão”, experiência que descreveu minuciosamente em suas *Memórias do subsolo*, mas cujos ecos se fazem sentir também em *Crime e Castigo*.

A trágica história do último século com seus dois totalitarismos, bomba atômica (que acabou com o mito da ciência boa e amiga da humanidade) e várias guerras civis nos obriga a prestar atenção para o mal-estar próprio da sociedade científica, uma vez que foi no bojo do totalitarismo, que surgiu o cientificismo. A partir desse momento, a ciência deixou de ser uma forma de conhecimento do mundo e se transformou em guia da sociedade, produtor de ideais.

Já nos referimos anteriormente e em detalhe ao texto freudiano de 1930, *Mal Estar na Civilização*, no qual Freud definiu o mal-estar como sendo o sofrimento ou impossibilidade de relacionamento do sujeito com o mundo em que vive. Se o retomamos aqui é para salientar e insistir no fato de que o mal-estar ao qual Freud se refere é estrutural e não conjuntural e embora ele tenha se debruçado sobre as formas de mal-estar da sociedade europeia da Primeira Guerra Mundial e do entre guerras, o que se veio a constatar foi uma degradação manifesta. Nossa sociedade moderna se caracteriza por saber fazer coexistir, co-habitar e integrar as mais formidáveis conquistas científicas e técnicas com as formas mais extravagantes e monstruosas de marginalização e rejeição, de maneira que a civilização, dita científica, revela e acentua o mal-estar inerente à própria civilização.

A verdade é que a ciência da qual se esperava o bem da Humanidade, ainda que de fato tenha servido para grandes descobertas que melhoraram as condições de vidas das populações mundiais, tem também seu lado sombrio, aquele que tornou possível a existência tanto dos campos de extermínio quanto da bomba atômica, visto que nem Auschwitz, nem *Hiroshima* teriam sido possíveis sem ela. Não por acaso, Arendt afirmou que:

Os campos de concentração não erradicam apenas pessoas; também fomentam a monstruosa experiência sob condições cientificamente rigorosas, de destruir a espontaneidade como elemento do comportamento humano e de transformar a pessoa em menos do que animal, em um simples feixe de reações que, dadas as mesmas condições, sempre reagirá de maneira idêntica (ARENDDT, 2008: 237).

O mesmo vale no que diz respeito à bomba atômica lançada sobre *Hiroshima e Nagasaki*, ela também criação da na instrumentalização dos conhecimentos científicos.

O que acabamos de dizer exige algumas precisões, para não passarmos por defensores de um discurso obscurantista. Não se trata obviamente de criticar a ciência, apenas de chamar a atenção para o fato de que ela jamais é neutra e que o cientificismo não passa, no fundo, de uma ideologia que, como todas as ideologias, pretende ser uma concepção do mundo. Assim entendida, a ciência, ou melhor, o discurso da ciência, que explicaremos a seguir, pode ser perigoso, pois cria um novo tipo de laço social que passa a querer o bem do outro a qualquer preço, quer impor a felicidade e a história já nos ensinou os perigos de uma felicidade imposta e igual para todos. Como diz Koltai:

[...] o laço social instaurado pela ciência, ao querer o bem do outro e pretender que ele seja igual a qualquer custo, mesmo que esse outro nada queira saber desse bem e se recuse a ser igual, reforça os processos de segregação – pois quanto mais se exige a igualdade do outro, mas este insiste em se manifestar como nada igual, totalmente diferente do que se esperava (KOLTAI, 2005: 95).

Nas linhas a seguir tentaremos estabelecer uma distinção entre a ciência, principalmente em sua forma de tecnociência e aquilo que a psicanálise costuma chamar de “discurso da ciência”. É importante não confundirmos aqui ciência, enquanto processo de conhecimento, e discurso da ciência enquanto laço social inaugurado por esse tipo de conhecimento, inclusive pela maneira como este se adquire e é transmitido. O mal-estar contemporâneo diz respeito aos efeitos do discurso da ciência sobre a subjetividade contemporânea, o que significa que vivemos num mundo organizado, não mais em torno da religião, no qual a legitimidade era fundada sobre a autoridade de um enunciador, e sim num mundo organizado em torno da ciência, no qual a legitimidade decorre da coerência interna de seus enunciados. Nem é preciso dizer que tal fato representa uma verdadeira subversão quanto ao mal-estar produzido por uma e outra sociedade. O mal-estar do mundo dostoiévskiano já não é exatamente o mesmo no qual viveu Freud e muito menos esse no qual vivemos. O que não muda é a persistência dele, mal-estar estrutural como dizia Freud e não conjuntural.

Expliquemos melhor. O mundo organizado em torno da religião é o mundo do sujeito culpado, uma vez que as religiões têm por objetivo estabelecer uma continuidade direta entre suas representações e dogmas e a subjetividade dos seres humanos, razão pela qual a subjetividade dos sujeitos de um mundo dominado pela religião é uma subjetividade culpada, da qual Raskólnikov é um belo exemplo, visto que ele nem consegue usufruir de seu crime. Ele mata a usurária e sua irmã, mas não consegue usufruir daquilo que obteve com o assassinato, o que faz todo sentido se pensarmos nas religiões como uma concepção de vida que se propõe a dar um sentido à existência através de um ciclo que vai do pecado ao perdão, do mal para o bem, da falta para a redenção, para que o humano, obediente às leis divinas, possa vir a redimir suas faltas e garantir seu lugar no paraíso.

Nós nos deparamos aqui com uma questão importante, a da interioridade ou exterioridade do mal. A culpabilidade consiste em reconhecer que o mal nos habita, ao passo que cada vez mais nosso mundo vive na ilusão que o mal é apenas externo, que o mal é sempre do outro. Num artigo onde se debruça sobre essa questão, Todorov citado por Guillebaud, afirma que ver o mal apenas fora de si é um ato imoral. O mal extremo, externo a nós, nos impede de nos reconhecermos nele, e ao não sermos capazes de nos reconhecer nele, acabamos achado que isso não nos diz respeito, e continuamos a viver a vida, embalados numa bela indiferença. E sempre no dizer de Guillebaud, essa negação do mal em nós mesmos é fonte de todos os maniqueísmos, de todas as perseguições e criações de um bode

expiatório, o que significa que a oposição entre a alternativa interioridade ou exterioridade do mal diz respeito tanto aos indivíduos quanto aos grupos e às nações.

Hoje, ainda que as religiões estejam de volta à sua forma mais fundamentalista, não vivemos mais num mundo dominado pela religião e sim pela ciência, mundo do qual desapareceram as referências aos valores e às proibições. O discurso da ciência promete liberar o humano de sua relação direta com a culpa, criando uma subjetividade não culpada. A ciência nada proíbe e, de certo modo, ao veicular a falsa promessa de poder controlar as três fontes do mal-estar na civilização, a saber, a violência da natureza, a decrepitude do corpo e a vida em sociedade, envia a mensagem de que tudo é permitido. Sabemos, no entanto, que isso não passa de uma ficção, pois esse “tudo é possível” não nos dá a autorização de gozar em paz tudo. Embora quando Ivan Karamazov pergunta a seu pai “*E se Deus não existisse?*” e o pai responde “*Então tudo seria permitido*”, sabemos que isso não é possível.

Lebrun (2004), em seu livro *Um mundo sem limites*, tenta delimitar no que o social de nossa época está marcado pelos efeitos do discurso da ciência, chamando a atenção para seu estágio atual, que ele chama de terceiro momento da ciência, técnico por excelência, que nos faz confundir os novos e sempre maiores poderes da ciência com a evacuação do lugar do impossível. Em sua opinião, o discurso da ciência assim entendido leva a três conseqüências: a perda do senso comum; a supervalorização da eficácia e a supressão do lugar do impossível. Tudo passa a ser possível, inclusive e principalmente a destruição do outro.

Resumindo o que dissemos até o presente momento, o século XVIII passou para a História como o século das Luzes, e o XIX como aquele que, no dizer de Enriquez (1983) apostou suas fichas na crença e esperança no progresso social e na fraternidade humana, o século XX, com seus dois totalitarismos e inúmeros genocídios mais parece ter sido o das trevas. Quanto ao recém iniciado século XXI, que começou com os atentados do *11 de Setembro*, parece indicar que os efeitos do “desmoronamento” podem ser sempre mais sombrios, como chama nossa atenção Koltai ao dizer que:

O século XXI começou com o ataque às torres gêmeas, o que nos permite constatar que não só o ‘deus logos’ não sucedeu aos ‘deuses pulsões’, como almejava Freud, como estamos assistindo ao curioso casamento, totalmente contrário ao que este imaginara, entre religião e tecnociência. O fundamentalismo atual se caracteriza, *grosso modo*, por um tradicionalismo em questões morais, acompanhado de uma aceitação da modernidade em seu aspecto técnico-econômico. É a essa aliança, do real da ciência com o religioso, que devemos a volta das forças obscuras em sua forma mais terrível, a do fanatismo fundamentalista que vem assumindo múltiplas formas e distintos graus de virulência, sempre em nome de Deus e de um Absoluto, num desprezo total da própria vida e da dos demais (KOLTAI, 2005: 97).

Ao salientarmos tal fato, estamos chamando a atenção para algo novo, totalmente inesperado que é a aliança do discurso da ciência com o religioso, o que é no mínimo uma novidade, pois até muito pouco tempo atrás eram dois discursos radicalmente opostos. Se isso vem acontecendo é porque o político, como lugar de solução dos conflitos vem se esvaziando totalmente. Vivemos numa época em que em vez do conflito político, nos deparamos com valores ideológicos que se comprazem em opor o “Eixo do Bem” ao “Eixo do Mal”, o imperialismo predador ao império benevolente, o sentimento de inocência ao legítimo horror do terrorismo cego. Razão pela qual concordamos com Birman quando esse afirma que:

[...] no registro sociológico e político pode-se caracterizar este solipsismo e a perda da alteridade da subjetividade atual pela quebra da **mediação** no espaço social. Seria apenas pela presença de mediadores no social, com efeito, que a fala e a linguagem poderiam fluir como discurso, marcadas que seriam estas pela **negatividade**. Isso porque esta seria a condição de possibilidade da simbolização. Sem a presença da mediação a subjetividade pós-moderna se restringe cada vez mais à pura **negação**, afirmando-se simplesmente pelos murmúrios do negacionismo impotente. Com isso, a dor de existir não se transforma jamais em sofrimento, não podendo ser endereçada ao outro como demanda, de maneira a poder constituir efetivamente um mundo de iguais, isto é, de sujeitos que estão no mesmo barco (BIRMAN, 2003: 6).

Mais que isso, estamos, mais uma vez, vivendo numa época que para garantir nossa boa consciência precisamos acusar o *outro* de representar o eixo do mal, seja esse o mundo ocidental para o islâmico radical ou o oposto, visto que ambos parecem padecer em nossos dias do mesmo sintoma, o da certeza de que o mal está do lado de fora, que ele pertence ao *outro* que por isso mesmo precisa ser exterminado para assegurar a vitória do bem. Mais uma vez estamos perante uma tentação do bem, tentação essa que não tem dono, já que foi levada a cabo primeiro pela Velha Europa, depois pelo Novo Mundo por meio da política norte-americana e continua, em nossos dias, através de políticas do mundo islâmico. A ideologia colonial européia tinha um único objetivo declarado: fazer o bem, ou seja, levar a civilização aos bárbaros e ignorantes (que nada pediram) – nem que para tanto tenham precisado cometer um verdadeiro genocídio. A Europa, assim como a América, fez a experiência da inocência exterminadora, um tema dostoiévskiano por excelência, como lembra mais uma vez Guillebaud.

Como afirma Todorov (2002), em nossos dias, a democracia venceu o totalitarismo, mas ela não está imune à tentação do bem que caracterizou os grandes totalitarismos, e pode levar nossas sociedades contemporâneas ao totalitarismo da política e moralmente correto e das bombas atômicas humanitárias. Se esse risco de fato existe é porque o debate político parece ter saído de cena em nossos dias. Não há mais debates, conflito, opiniões contrárias,

discussão. A política cedeu lugar à pura ideologia que não tem a menor dificuldade em conseguir mártires sempre dispostos a matar e morrer em nome de uma verdade, em nome de uma certeza. A subjetividade contemporânea parece tender para esse imediatismo que caracteriza tais ações, como se o sujeito contemporâneo tivesse renunciado a sua condição de falante e se contentasse em ser um mero agente de uma ação. O ato é imediato, é simples descarga que não abre possibilidades para negociação e um possível entendimento. E isso não tem como não refletir numa intensificação de todas as formas de violência, pois como mais uma vez afirma Birman:

Não se pode deixar de mencionar aqui também a marca da violência, já que esta é um outro traço marcante do mal-estar contemporâneo. A violência gratuita caracteriza a subjetividade atual, se evidenciando frequentemente como passagem ao ato, isto é, como uma descarga psicossomática com nulo potencial de simbolização. Trata-se evidentemente de uma perturbação da ação, como os outros já mencionados, mas que evidencia os seus efeitos no agir humano pelo empobrecimento, dos processos de simbolização do discurso, na medida que este não conseguem regular devidamente os impulsos (BIRMAN, 2003: 4).

E uma dessas formas de violência é o retorno dos conflitos étnico-religiosos e do terrorismo, onde mais uma vez reencontramos Dostoiévski e seus personagens. O terrorismo atual vem sendo levando às últimas conseqüências, o direito ao crime, violência virtuosa.

Como nos lembra Zizek:

[...] Conflitos étnico-religiosos pseudonaturalizados são a forma de luta que se ajusta ao capitalismo global: nessa era da 'pós-política', em que a política propriamente dita é substituída pela administração social especializada, a única fonte legítima de conflito que resta é a tensão cultural (étnica ou religiosa). Hoje, o crescimento da violência 'irracional' deve ser entendido como o correlato estrito da despolitização de nossas sociedades, ou seja, do desaparecimento da dimensão política propriamente dita, sua tradução em diferentes níveis de 'administração' dos negócios públicos: a violência é explicada em termos de interesses sociais, e assim por diante, e o resto inexplicável só pode ser 'irracional' [...] (ZIZEK, 2003: 162).

Freud já sinalizava que a maior fonte do sofrimento humano reside na relação que o indivíduo mantém com seu semelhante e isso apesar da dependência do *outro* ser inata e necessária. Mas há algo peculiar na violência contemporânea que vê na aniquilação do próximo a única forma de sustentar o próprio discurso. Trata-se de uma violência que não só não vê o rosto do inimigo, como gostaria de negar que ele tenha um rosto, assim como não se interessa pela História que o constitui. Essa violência reduz toda a complexidade do outro a uma identidade imaginária que, por ser vivida como ameaçadora precisa ser destruída. O retorno do terrorismo parece se encaixar aí enquanto resposta à derrota da política, maneira de se lidar com os conflitos e a alteridade.

Vivemos tempos de verdades absolutas, o que por si só já denuncia a fragilidade do vínculo social atual, o sujeito contemporâneo estando sempre pronto para atuar sua violência, aniquilando o *outro* como uma forma de promover o próprio discurso. Tudo isso não passa no fundo de uma tentativa extremada de localizar no *outro* o próprio mal-estar, o que exige uma construção onde a violência possa ser paramentada de virtude.

Nesse sentido, Arendt já chamara nossa atenção para o perigo do pensamento fundamentalista como podemos ver na sua constatação de que:

[...] enquanto no passado o principal risco consistia em utilizar a religião como mero pretexto, dando assim um suspeito ar de hipocrisia tanto à ação política quanto à fé religiosa, o perigo hoje é infinitamente maior. Diante de uma ideologia em pleno desenvolvimento, nosso maior risco é enfrentá-la com uma ideologia de nossa própria invenção. Se tentarmos imprimir novamente uma 'paixão religiosa' na vida público-política ou usar a religião como instrumento de discriminação política, o resultado poderá ser a transformação e distorção da religião em ideologia, e nossa luta contra o totalitarismo será corrompida por um fanatismo de todo estranho à própria essência da liberdade (ARENDR, 2008: 404).

Como de hábito ela parece ter razão. De lá para cá temos a impressão de que o que ela denunciou só se agravou e que nesse início do século XXI, como disse Koltai, não só podemos constatar que o “*deus logos*” não sucedeu aos “deuses pulsões”, como almejava Freud, como constatamos um curioso casamento, totalmente contrário, ao que este imaginara, entre religião e tecnociência. É a essa aliança, do real da ciência com o religioso, que devemos a volta das forças obscuras em sua forma mais terrível, a do fanatismo fundamentalista que se caracteriza, grosso modo, por um tradicionalismo em questões morais, acompanhado de uma aceitação da modernidade em seu aspecto técnico econômico (informação verbal) ⁷.

Três fundamentalismos dividem o cenário atual: o islâmico, o judaico e o cristão. Segundo Rouanet (2001), o primeiro deles caracteriza-se por pregar uma volta às origens religiosas do Islã, assim como uma reforma dos costumes e da sociedade segundo a lei do Corão. O judaico, diz ele, manifesta-se, menos sob a forma de uma fidelidade literal ao texto sagrado, do que no cultivo sistemático de uma autosegregação. Quanto ao cristão, que floresceu basicamente a partir do protestantismo norte-americano, se baseia numa leitura literal da Bíblia, e defende um patriotismo messiânico onde a América surge como a nação eleita.

O que eles têm em comum é o fato de serem movidos pelo ódio, este que juntamente com a indiferença e o amor é uma das paixões do ser. Pelo fato, da vida ser complexa e

⁷ Informação obtida durante aula da disciplina Sabor do futuro, ministrada pela Prof^a Dra. Caterina Koltai, na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), realizada no 1º semestre de 2008.

desconcertante demais, o fundamentalista fica com “a verdade” em detrimento da realidade. Essa constatação nos permite terminar nosso capítulo constatando que essa violência virtuosa encarnada por Raskólnikov continua presente ainda que em outras roupagens, pois como diz Koltai:

Fazer do sagrado novamente o fundamento da organização social e política não é coisa simples. O sujeito só recorre a essa posição extrema quando se depara com a falha do discurso da modernidade. Esta é a razão pela qual a luta fundamentalista parece assumir múltiplas formas e conhecer distintos graus de virulência, sempre em nome de Deus e de um Absoluto, num total desprezo da própria vida e da dos demais. O desejo de conquistar o paraíso, desejo impossível, tudo parece justificar. Tornar-se mestre da morte, anjo exterminador, implica num gozo de destruição para além da própria morte (KOLTAI, 2002: 15).

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chegou a hora de concluirmos nossa dissertação, na qual tentamos abordar o ser humano como alguém submetido tanto às leis da natureza quanto às sociais e políticas, lembrando que por mais que não queiramos atentar para isso, esse humano parece ter um pendor natural para o mal, visto que ao contrário dos animais selvagens que só matam para defender suas fêmeas, crias ou território, mata e tortura por prazer.

Foi essa constatação que já consta de nossa introdução que, num primeiro momento – o da graduação – nos direcionou para o Direito, que em nossa opinião poderia vir a controlar esse pendor para o mal. Essa violência por demais humana. Como lá não conseguimos encontrar o que procurávamos batemos primeiro à porta da psicanálise freudiana e depois da literatura, para enfim desembocarmos no campo das ciências sociais onde julgamos poder trabalhar essa questão da violência e do mal de maneira interdisciplinar.

A psicanálise nos pôs em contato com dois conceitos fundamentais, o mal-estar na civilização e a dualidade pulsional, ou seja, com as pulsões de vida, que tentam unir os indivíduos em grupos cada vez maiores, pulsão barulhenta e que permite sobreviver em situações inimagináveis, e com as pulsões de morte, que nos ensinaram que toda vida está destinada à morte, mas que só o ser humano tem consciência disto. A pulsão de morte é silenciosa, trabalha em surdina e, frequentemente, pega carona na pulsão de vida, a ponto de muitas vezes só vermos a ponta do iceberg: a violência destrutiva, o ódio pelo *outro*. O conceito psicanalítico de pulsão possui, invariavelmente, dois registros: o afeto e a representação, sendo que o potencial violento da pulsão está localizado sempre no desenlace do afeto e sua representação. É quando o afeto não consegue ligar-se à representação que se manifesta seu caráter explosivo, a desmedida, a energia livre, que não encontra escoamento.

Para Freud não existe pulsão agressiva em si, mas um dualismo pulsional, assim como para ele o ser humano não é nem bom nem ruim, mas ambivalente por natureza, coabitado por amor e ódio, altruísmo e egoísmo. Ele se torna humano graças à educação e às conquistas da civilização e sua realidade psíquica é construída sobre o princípio de sua divisão: ele recalca, sublima, mas permanece frágil e tem tendência a se acostumar muito rapidamente com a violência de sua natureza recalçada. Aliás, a maneira pela qual o humano convive com sua própria violência é patente, basta ver com que facilidade ele se familiariza com a morte, violência ou terror, e com que prazer apaixonado observa os atos de violência.

Ao levantar a questão da dualidade pulsional, após defini-la freudianamente, optamos por trabalhar com o conceito de pulsão anarquista, conceito elaborado por Zaltzman, com o intuito de evitar uma compreensão maniqueísta da dualidade pulsional, para que a dualidade pulsional não se transformasse, ela também, numa luta entre o bem e mal. Zaltzman com seu conceito de pulsão anarquista nos permitiu fugir dessa visão maniqueísta e simplista e nos permitiu compreender a pulsão de morte como uma pulsão necessária também a criação e não apenas à destruição, e agressão, como algo também necessário à cultura e não apenas enquanto obstáculo a ela. A idéia central desse texto está em proporcionar mobilidade à força pulsional, mobilidade essa que garante as inúmeras possibilidades humanas, que nos mostra a possibilidade de fazer o bem como também de fazer o mal.

Insistimos aqui para a necessidade de fugir do maniqueísmo porque temos a impressão de viver em tempos maniqueístas, onde cada vez mais as coisas, as pessoas e as teorias parecem precisar ser classificadas e encaixadas seja no mundo do bem, seja no do mal, no universo do amigo ou do inimigo, a ponto de cada vez mais, o adversário político ou religioso precisar ser situado nas margens da humanidade, como se não fosse inteiramente humano. É como se voltássemos aos tempos em que nos perguntávamos se os indígenas americanos tinham ou não uma alma.

Tal maniqueísmo está presente de maneira intensa na política contemporânea e serve de justificativa para o exercício abusivo de poder de um grupo ou de uma nação sobre o outro (a) e sempre, como afirma Todorov (2002), em nome de um bem maior. Souza indo nessa mesma direção afirma que as democracias atuais

[...] cultivam no seu interior o ‘moralmente correto’ enquanto no exterior, soltam suas bombas, atômicas ou ‘humanitárias’. A violência vista como ‘exterior ao homem’ ocupa o terreno do sagrado (ou demoníaco) e, na ausência de uma lei que impeça o seu exercício, apela para o sacrifício do ‘outro’ – encarnação do mal- como forma de exorcização de sua força (SOUZA, 2005: 30).

Quanto ao mal-estar ele só pode ser entendido a partir dessa tendência à agressão, que segundo Freud, tanto podemos perceber em nós mesmos, quanto podemos supor no *outro*. Segundo ele, é sempre possível unir os homens uns aos outros pelo amor, à condição que alguns fiquem de fora para receber as manifestações de agressividade, residindo aí o principal fator de perturbação em nossas relações com o próximo, que tentamos encarnar como o mal, ainda que saibamos que esse mal projetado é nosso.

No que diz respeito à literatura foi nosso encontro com Dostoiévski que nos indicou o que de fato queríamos estudar: a violência virtuosa, aquela que exige uma construção ideológica para se justificar. Através dele nos debruçamos sobre as diferentes narrativas que, enquanto humanos, construímos para justificar a nossa violência. Através de sua obra pudemos nos perguntar por meio de que processos a violência pode ser socialmente aceita, incentivada e permitida. A obra escolhida foi *Crime e Castigo*, porque julgamos que por meio de seu personagem principal, Raskólnikov, nos seria possível acompanhar os meandros pelos quais esse foi justificando seu ato de violência. Acompanhamos o personagem desde o momento em que a ideia surge em sua psique, até a culpa que sentirá uma vez seu ato realizado e a destruição psíquica decorrente do fato. Passamos pelas várias elaborações que ele foi fazendo para justificar o assassinato da “velha usuraria” e de sua irmã: teoria utilitária num primeiro momento, que logo se transforma numa teoria de violência virtuosa, onde o assassinato de um verme passa a ser entendido como um ato em prol da humanidade. Pudemos observar através de Raskólnikov como a ideologia funcionou como um fator tóxico para ele, que acabou se deixando manipular por uma teoria que mascarava o ato criminoso por um propósito maior, o bem da humanidade. Ao final o personagem se dá conta que o desejo de matar estava ali desde o início, que não existia nenhum outro propósito a não ser dar vazão a sua própria violência.

Ao acompanharmos o percurso de Raskólnikov ficou claro que Freud tinha razão ao afirmar que é preciso reconhecer a agressividade no cerne do desejo humano e que ela está longe de ser uma mera reação de defesa do indivíduo que se encontra em situação de perigo. É antes, instrumento e causa de seu gozo.

As ciências sociais nos permitiram construir o quadro onde tudo isso se interligou. Uma tentativa de leitura de nossa contemporaneidade chamou nossa atenção para o retorno do mal enquanto questão a ser estudada, uma vez que nos pareceu que nenhuma análise geopolítica, ideológica ou religiosa poderia bastar em si para dar conta da selvageria contemporânea. O surgimento do terrorista suicida, do humano que aceita se transformar numa bomba, dissolve os parâmetros clássicos da política e desloca o conflito para um conflito entre a vida e a morte. A passagem ao ato substitui o conflito político. O fanático fundamentalista é movido pela paixão e pelo ódio e isso independentemente do seu credo. O fanático que se suicida faz de sua morte a verdade absoluta em ato, o que o fascina é antes de tudo o triunfo da causa. Como afirma justamente Bauman:

A história está cheia de assassínios de massa cometidos em nome de uma e única

verdade. (A última expressão é um pleonasma, sem dúvida: a verdade só pode ser ‘uma e única’ ou inverídica; a idéia da verdade precisa ser empregada quando a falsidade de todas as outras crenças está implícita; ‘verdade’ no plural é uma contradição em termos). É difícil ressaltar, porém, um único caso de um ato cruel em nome da pluralidade e da tolerância. Os intrépidos conquistadores dos infiéis, os cardeais da Santa Inquisição, os comandantes de guerras religiosas não foram mais notórios por seu relativismo e amor à pluralidade do que Hitler ou Stalin. E, no entanto se ouve repetidamente que ‘Se não há Deus, tudo é permitido’, embora se aprenda com a história que acontece o oposto: se há Deus, então não há nenhuma crueldade, ainda que atroz, que não se permita ser cometida em Seu nome. E, mais decisivamente, não são então os homens perpetradores de crueldade que assumem a responsabilidade, temendo assim serem censurados por sua consciência pela crueldade cometida (BAUMAN, 1998: 248).

Esse caminho nos permitiu trabalhar na fronteira do social com o individual para dar conta dos diferentes cenários sociais produtores de violência, assim como para a relação que o sujeito mantém com o mundo em que vive, explorando as representações psíquicas e sociais que se atribui à violência. A verdade é que o vínculo social se mostrou como um vínculo trágico, pois revela a fragilidade da relação que o indivíduo mantém com seus semelhantes, ao mesmo tempo em que chama a atenção para a necessidade que o humano tem do *outro*, sem o qual ele não existira como humano. Assim, não há como tratar do indivíduo sem tratar do cenário onde ele está inserido, a realidade psíquica e a social são criadas a partir da mesma dinâmica, pois tanto os indivíduos quanto os povos estão submetidos às mesmas marcas constitutivas, ou ainda, as mesmas leis.

Se for fato que em certos momentos da História prevaleceram o amor e o altruísmo (Eros) e em outros o ódio e o egoísmo (Thanatos), parece que estamos vivendo um momento de predominância de Thanatos, pois assistimos assombrados e em silêncio à banalização de milhares de vidas às quais é recusada a dignidade de sua condição humana. Só assim podemos entender a existência do discurso fundamentalista em nossa pós-modernidade, no qual a palavra se torna sinônimo de Deus, razão pela qual é preciso impô-la pela força e azar daqueles que nada querem saber desse bem. Dostoiévski, com sua violência virtuosa já anunciara isto, razão pela qual não podemos deixar de afirmar nossa surpresa ao constatar semelhanças entre a violência virtuosa em Dostoiévski e o terrorismo atual, visto que tanto num caso como no outro a violência precisa se fundamentar em um discurso político ou religioso:

[...] Argumentaremos que o terrorismo e o terror não podem ser entendidos apenas em referência a fatores sociológicos, como pobreza, constelações políticas e lutas pelo poder, ou mesmo a acontecimentos históricos. São necessários instrumentos teóricos e analíticos que possam apreender a mediação entre a realidade social e a vida interna do homem, os processos inconscientes envolvidos na formação e no

desenvolvimento de grupos violentos e a dinâmica de grandes grupos envolvidos em situações de conflito. A psicanálise, em um diálogo interdisciplinar com outras ciências, propicia a oportunidade de um estudo mais profundo dessas forças mediadoras, assim como o entendimento a respeito da dificuldade de interromper esses processos destrutivos de grupos, uma vez iniciados (VARVIN, 2008: 48).

Nessa dissertação nos contentamos em apontar as semelhanças na construção ideológica da nossa violência contemporânea com a narrada por Dostoiévski, em seu romance *Crime e Castigo*. O caminho percorrido se fez necessário para que pudéssemos deixar clara a associação da violência com a ideologia, para não deixar dúvida quanto à insistência das diferentes tentações do bem que atravessaram a história, com uma clara associação da violência com a ideologia, no que diz respeito à violência virtuosa, ou a tentação do bem .

Nossa pretensão não foi a de analisar os fenômenos atuais de forma extensiva, tanto que abrimos mão de analisar filmes recentes sobre esse tema, porque preferimos voltar às fontes e deixar que a distância trabalhasse a nosso favor. Mas não pudemos nos furtar de levantar algumas questões que, quem sabe, possam se transformar em novos objetos de pesquisas. Entre tais questões está a violência que decorre dos processos de globalização e perda de referências, conforme afirma Nosek:

[...] A perda de valores de referência de uma comunidade é mais forte do que a guerra. Os indivíduos passam a mover-se num mundo carente de referências, sem um aconchego dado por um patrimônio de representações comuns aos que convivem. Deixa de haver um patrimônio básico que lhes serviria no trajeto de construir um sonho individual. A comunidade deixa seus membros soltos. Algumas vezes isto é propagandeado como um incremento da liberdade individual, mas tal é apenas uma ilusão ideológica: o que se passa, de fato, é uma desproteção social, tornando os indivíduos presas ainda mais fáceis das leis da economia, que obviamente geram um movimento para a perpetuação de sua lógica própria e não necessariamente do aprimoramento humano. Não é esse o campo do fundamentalismo dos mercados de ações? (NOSEK, 2008: 42).

E para concluir, queremos dizer que ao longo do nosso trabalho ficou claro que as questões colocadas por Dostoiévski e Freud, no que diz respeito à violência, continuam tão atuais como antes, se não mais, e isso porque como afirma Edelman, citado por Koltai,

[...] na essência do homem não encontramos nem amor pelo saber, nem desejo de verdade ou justiça, nem tampouco vontade de paz universal, mas ódio, violência, ou pior ainda, amor pelo caos e pelo desastre. [...] tanto que por um paradoxo inexplicável, a humanidade se esforça por destruir aquilo que faz sua grandeza. O direito não cessa de ser contestado pela selvageria, a democracia pela tirania, a

cultura pelo auto da fé (EDELMAN apud KOLTAI, informação verbal⁸).

Assim como fica também claro que a única saída para isso é a simbolização, a tentativa de por a violência em palavras, pois como afirma Safouan, citado por Koltai:

A escolha é sempre entre a palavra ou a morte, visto ser impossível permanecer sujeito falante e matar aquele que supostamente está à escuta da palavra. A palavra ou a morte remete à ideia de que quando o sujeito passa ao ato, deixa de ser sujeito falante, e para sair desse impasse e transformar o ódio mortífero em ciúme simpatizante é preciso passar pela palavra. Nesse sentido, a análise cessa onde e quando começa a violência (KOLTAI, 2002: p.15).

⁸ Informação obtida durante aula na disciplina Sabor do futuro, ministrada pela Prof^ª. Dra. Caterina Koltai, do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais.

8. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDDT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004.

_____. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BIRMAN, Joel. Dor e sofrimento num mundo sem mediação. In: ESTADOS GERAIS DA PSICANÁLISE – II Encontro Mundial, 2003, Rio de Janeiro. *Anais eletrônicos...* Disponível em: <http://www.estadosgerais.org/mundial_rj/download/5c_Birman_02230503_port.pdf>. Acesso em: 10 out. 2007.

_____. *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

BOURDIEU, Pierre. *As regras da arte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CALVINO, Ítalo. A combinatoria e o mito na arte narrativa. In. *Atualidade do mito*. São Paulo: Duas Cidades, 1977. p.75-80.

CASTORIADIS, Cornelius. *A Instituição Imaginária da Sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e castigo*. São Paulo: Ed. 34, 2001.

ENRIQUEZ, Eugène. Caminhos para o outro, caminhos para si. In. *Revista Sociedade e Estado*. vol. IX, n.1-2, jan/dez, 1994. p. 85-110.

_____. *Da horda ao Estado, Psicanálise do Vínculo Social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

FRANK, Joseph. *Pelo Prisma Russo: ensaios sobre Literatura e Cultura*. São Paulo: Edusp, 1992.

_____. *Dostoiévski: os anos milagrosos, 1865-1871*. São Paulo: Edusp, 2003.

FREUD, Sigmund. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. 1996. *Obras psicológicas completas, Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago

_____. *1895 Projeto para uma psicologia científica, v. I.*

_____. *1905a Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, v. VII.*

- _____1907 *Escritores criativos e devaneios*, v. IX.
- _____1910 *A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão*, v. XI.
- _____1911 *Formulações sobre os dois princípios de funcionamento mental*, v. XII.
- _____1912-1913 *Totem e tabu*, v. XIII.
- _____1914 *Sobre o narcisismo: uma introdução*, v. XIV.
- _____1915 *Os instintos e suas vicissitudes*, v. XIV.
- _____1915d *Reflexões para tempos de guerra e morte*, v. XIV.
- _____1920 *Além do princípio do prazer*, v. XVIII.
- _____1921 *Psicologia de grupo e Análise do Ego*, v. XVIII.
- _____1927 *O futuro de uma ilusão*, v. XXI.
- _____1928 *Dostoiévski e o parricídio*, v. XXI.
- _____1930 *O mal-estar na civilização*, v. XXV.
- _____1932 *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise. Conferência XXXII: ansiedade e vida instintual*, v. XXII.
- _____1933 *Por que a guerra?* v. XXVI.
- _____1933 *Novas conferências introdutórias à psicanálise*, v. XXII.

FUKS, Betty B. *Freud & a Cultura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

GARCIA-ROZA, Luis Alfredo. *O mal radical em Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

GREEN, André. Pulsão de morte, narcisismo negativo, função desobjetalizante. In. GREEN, André (Org.). *A pulsão de morte*. São Paulo: Escuta, 1998.

GUILLEBAUD, Jean-Claude. *A reinvenção do mundo- Um adeus do século XX*. São Paulo: Bertrand Brasil, 2003.

HANNS, Luiz Alberto. *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

HERZOG, Regina; FARAH, Bruno. A psicanálise e o futuro da civilização moderna. *Revista Psychê*, São Paulo, ano IX, n. 16, julho/dez. 2005, p. 49-64.

KAUFMANN, Pierre. *Dicionário Enciclopédico de Psicanálise: o legado de Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

LAPLANCHE, Jean. *Vocabulário da Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LEBRUN, Jean- Pierre. *Um mundo sem limite: ensaio para uma clínica psicanalítica do social*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.

LEVY, Bernard-Henry. *American Vertigo*. Nova York: Random House, 2007.

KOLTAI, Caterina. *O estrangeiro*. São Paulo: Escuta, 2000.

_____. Migração e racismo: um sintoma social. In: NETO, Helion Póvoa; FERREIRA, Ademir Pacelli (Orgs.). *Cruzando fronteiras disciplinares: um panorama dos estudos migratórios*. Rio de Janeiro: Revan, 2005, p. 175-181.

_____. Tentaçao do bem: o caminho mais curto para o pior. *Revista Agora*. Rio de Janeiro, vol. V, n.1. jan/jun. 2002, p. 9-17.

_____. A escuta do político. *Revista Mente&Cérebro: Memória da Psicanálise*. São Paulo, vol. 4. 2005, p.93-97.

_____. Violência e indiferença: duas formas de mal-estar na cultura. *Revista São Paulo em Perspectiva*. São Paulo, vol. 13, n. 3, jul/set. 1999, p. 76-80.

NOSEK, Leopold. O Terror na Vida Cotidiana: revisitando Mr. Kurtz. In. VARNIN, Sverre; VOLKAN, Vamik D. (Orgs.). *Violência ou diálogo? – reflexões psicanalíticas sobre o terror e terrorismo*. São Paulo: Perspectiva, 2008. p.27-46.

PONDÉ, Luiz Felipe. *Crítica e profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. São Paulo, Ed. 34, 2003.

REY-FLAUD, Henry. Os fundamentos metapsicológicos de O mal-estar na cultura. In. *Em torno de O mal-estar na cultura, de Freud*. São Paulo: Escuta, 2002. p. 5-68.

ROUANET, Sérgio P. *Mal-estar na modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

ROUDINESCO, Elisabeth. *Por que a psicanálise?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

SAFOUAN, Moustapha; *A palavra ou a morte -como é possível uma sociedade humana?* Editora Papyrus 1993.

SCHILLING, Voltaire. *Nietzsche: em busca do super-homem*. Porto Alegre: AGE Editora RS, 2001.

SERRES, Michel. *Hominescencias – O começo de uma outra humanidade*. São Paulo: Bertrand Brasil, 2003.

SOUZA, Maria Laurinda Ribeiro. *Violência*. São Paulo: Casa do psicólogo, 2005.

TODOROV, Tzvetan. *Memória do mal, tentação do bem*. São Paulo: Arx, 2002.

_____. *A vida em comum: ensaio de antropologia geral*. Campinas: Papiros, 1996.

VARNIN, Sverre. Terrorismo e Vitimização: dinâmicas individual e de grandes grupos. In. VARNIN, Sverre; VOLKAN, Vamik D. (Orgs.). *Violência ou diálogo? – reflexões psicanalíticas sobre o terror e terrorismo*. São Paulo: Perspectiva, 2008. p.47-65.

VOLPI, Franco. *O niilismo*. São Paulo: Loyola, 2002.

WIKIPÉDIA. Enciclopédia Livre: Português-Brasil. Disponível em <http://pt.wikipedia.org/wiki/P%C3%A1gina_principal>. Acesso em: 2 fev. 2010.

WILLEMART, Philippe. *A Pequena Letra Em Teoria Literária*. São Paulo: Anna Blume, 1997.

ZALTZMAN, Nathalie. *A pulsão anarquista*. São Paulo: Escuta, 1993.

ZIZEK, Slavoj. *Bem-Vindo Ao Deserto Do Real*. Cinco Ensaio Sobre o 11 De Setembro. São Paulo: Boitempo, 2003.

Livros Grátis

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

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

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

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

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