

Culpa e laço social: possibilidades e limites

Ângela Buciano do Rosário
Jacqueline de Oliveira Moreira
(Organizadoras)



PUC Minas

Culpa e laço social: possibilidades e limites

Ângela Buciano do Rosário
Jacqueline de Oliveira Moreira
(Organizadoras)

Culpa e laço social: possibilidades e limites / Ângela Buciano do Rosário; Jacqueline de Oliveira Moreira, organizadoras.
- Barbacena: EdUEMG, 2013.
224 p.: il.

ISBN: 978-85-62578-25-0

1. Psicologia. 2. Sentimentos. I. Rosário, Ângela Buciano do. II. Moreira, Jacqueline de Oliveira. III. Universidade do Estado de Minas Gerais. IV. Título.

CDU: 159.942

Catálogo: Sandro Alex Batista - Bibliotecário CRB/6 2433

Culpa e laço social: possibilidades e limites

Ângela Buciano do Rosário
Jacqueline de Oliveira Moreira
(Organizadoras)



Barbacena

Editora da Universidade do Estado de Minas Gerais - EdUEMG
2013



PUC Minas

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

UNIVERSIDADE
DO ESTADO DE MINAS GERAIS



UNIVERSIDADE DO ESTADO DE MINAS GERAIS

Reitor: Dijon Moraes Júnior

Vice-Reitora: Santuza Habras

Chefe de Gabinete: Eduardo Andrade Santa Cecília

Pró-Reitora de Ensino: Renata Vasconcelos

Pró-Reitora de Extensão: Vânia Aparecida Costa

Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-graduação: Terezinha Abreu Gontijo

Pró-Reitor de Planejamento, Gestão e Finanças: Giovânio Aguiar

EdUEMG EDITORA DA UNIVERSIDADE DO ESTADO DE MINAS GERAIS

Coordenação: Daniele Alves Ribeiro

Revisão e normalização: Daniele Alves Ribeiro

Capa, projeto gráfico e diagramação: Marco Aurélio Costa Santiago

<http://eduemg.uemg.br>
eduemg@uemg.br
(32) 3362-7385 - ramal 105

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS

Grão-chanceler: Dom Walmor Oliveira de Azevedo

Reitor: Dom Joaquim Giovani Mol Guimarães

Vice-Reitora: Patrícia Bernardes

Chefe de Gabinete do Reitor: Paulo Roberto de Sousa

Assessor Especial da Reitoria: José Tarcísio Amorim

Pró-reitor de Extensão: Wanderley Chieppe Felipe

Pró-reitor de Gestão Financeira: Paulo Sérgio Gontijo do Carmo

Pró-reitora de graduação: Maria Inês Martins

Pró-reitoria de Logística e Infraestrutura: Rômulo Albertini Rigueira

Pró-reitor de Pesquisa e Pós-graduação: Sérgio de Moraes Hanriot

Pró-reitor de Recursos Humanos: Sérgio Silveira Martins

Diretor Executivo de Recursos Humanos: Eudes Weber Porto

Coordenadora do Programa de Pós-graduação em Psicologia: Ilka Franco Ferrari

CONSELHO EDITORIAL DA COLETÂNEA

Andréa Máris Campos Guerra

Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG

Roberta Carvalho Romagnoli

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais - PUC-MG

Wilson Camilo Chaves

Universidade Federal de São João del-Rei - UFSJ

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	9
---------------------	----------

SEÇÃO I A CULPA EM SEUS ASPECTOS ÉTICOS

A transcendência da culpa Carlos Roberto Drawin	13
Sentimento de culpa e superego: reflexões sobre o problema da moralidade na teoria freudiana Jacqueline de Oliveira Moreira	37
Entre o dever da liberdade e a servidão voluntária: contribuições da psicanálise para o pensamento ético em nossa época Alexandre Dutra Gomes da Cruz	47
A culpa da literatura: Bataille e Freud em “O morro dos ventos uivantes” Renata Damiano Riguini	67

SEÇÃO II EXPRESSÕES DA CULPA NA CULTURA CONTEMPORÂNEA

A culpa na constituição do sujeito e do social Leônia Cavalcante Teixeira	83
Reconhecimento e culpa: considerações sobre o problema da violência no <i>ethos</i> contemporâneo Ângela Buciano do Rosário	95
Algumas considerações sobre sujeito, lei, culpa e processo civilizatório Domingos Barroso da Costa	111

SEÇÃO III
ANÁLISE CRÍTICA DE FENÔMENOS SOCIAIS

**A questão da culpa em sociedades pós-tradicionais:
limites ou possibilidades para o sujeito sofredor?**

Maria Clara Jost _____ 129

**Culpa e responsabilidade: notas psicanalíticas sobre
um caso de corrupção**

Fuad Kyrillos Neto e Roberto Calazans _____ 161

Crack: entre a culpa e a responsabilidade pelo uso

Tiago Humberto Rodrigues Rocha _____ 175

**Culpa e responsabilização subjetiva: enlaces da
psicanálise com o direito no acompanhamento
de adolescentes em cumprimento de medida socioeducativa**

Juliana Marcondes Pedrosa de Souza

Maria Luisa de Vilhena Lana Peixoto

Jacqueline de Oliveira Moreira _____ 195

Violências escolares: onde está a culpa?

Célia Auxiliadora dos Santos Marra _____ 209

APRESENTAÇÃO

Contemplamos nos dias atuais uma série de discursos sobre os novos modos de relação com o outro, com especial enfoque em seus aspectos individualistas e narcisistas. Nesse cenário o sentimento de culpa, considerado fundamental para a ordem social, é colocado em questão devido à intensidade de valores hedonistas presentes nos laços sociais contemporâneos.

A ideia de culpa perpassa grande parte da obra freudiana. Desde as correspondências de Freud enviadas à Fliess (1897), passando pela metapsicologia (1915) e os textos antropológicos (1912-13/1930). Trata-se de um conceito que faz parte de um sistema conceitual da psicanálise que, ao longo da obra freudiana, pode ser apreendido em seus aspectos fenomênicos.

Considerar a ideia de culpa nos convoca a compreendê-la naquilo que lhe é condição de possibilidade de existência, ou seja, a perspectiva do sujeito. De maneira análoga, qualquer compreensão de sujeito exige-nos uma leitura que necessariamente inclui sua relação com o outro. Falamos, portanto, do caráter ético dessa discussão.

Assim, abordar a problemática da culpa necessariamente nos remete considerar as relações interumanas, uma vez que só é possível sua manifestação na dimensão alteritária. No entanto, os valores de uma sociedade individualista contribuem para novos modos de contato com o outro, e que parecem corroborar para o declínio do sentimento de culpa.

Dado o caráter de complexidade que abrange o tema da culpa, nossa intenção é reunir diversas perspectivas em torno desse conceito. Para tanto, a organização do livro foi pensada em três momentos que dialogam com a psicanálise. A primeira seção reúne textos em que a culpa é analisada em seus aspectos éticos. Os textos articulam o problema da culpa a partir de mediações conceituais entre a psicanálise, filosofia e literatura.

A segunda seção discorre sobre as expressões da culpa na cultura contemporânea. Os textos abordam uma perspectiva social em torno do tema. O conceito de culpa é articulado a partir de considerações sobre a constituição do social e do processo civilizatório, reconhecimento e violência.

Finalizamos com textos que versam sobre análises críticas de fenômenos sociais relevantes. Nessa terceira seção os textos abordam o caráter de responsabilidade do sujeito frente ao outro. Problemas empíricos como o uso abusivo de drogas, adolescentes em cumprimento de medidas socioeducativas, violências escolares e corrupção na política são discutidos a partir do viés da culpa e da responsabilização subjetiva.

Assim, nossas reflexões não assumiram uma posição reducionista ou maniqueísta em relação ao tema das vicissitudes do sentimento de culpa no psiquismo humano e seus efeitos na relação do sujeito com outro. Assumimos, sim, uma posição corajosa de retirar essa categoria do espaço isolado do “pré-conceito” e propor um diálogo. Nesse sentido, convidamos o leitor para acompanhar as reflexões que se apresentam neste livro.

Ângela Buciano do Rosário
Jacqueline de Oliveira Moreira

SEÇÃO I

A CULPA EM SEUS ASPECTOS ÉTICOS

A transcendência da culpa

Carlos Roberto Drawin

Quando falamos em “culpa” no domínio da psicanálise, duas precauções aparentemente óbvias, mas cruciais, se impõem imediatamente: a primeira se refere à dificuldade de se estabelecer um recorte teórico claro e bem delimitado, uma vez que cada termo remete à intrincada rede conceitual da teoria psicanalítica; a segunda, consiste na interpenetração entre a linguagem da teoria psicanalítica e as convicções e representações que normalmente circulam na sociedade. Essas duas advertências que parecem ser tão banais estão articuladas de modo muitas vezes obscuro e tocam em problemas difíceis de serem deslindados e elucidados. O objetivo de nosso texto se limita a uma abordagem introdutória dessa problemática sumamente complexa da interpenetração de psicanálise e cultura, tomando como fio condutor a noção de culpa. Pareceu-nos que essa noção poderia ser um guia fecundo para essa reflexão justamente porque a palavra circula amplamente não só na psicanálise e no campo genérico da psicologia, mas também na ética, no direito e na linguagem ordinária.

Mesmo após circunscrever o nosso objetivo, ainda precisamos observar que se trata de um mero esboço de clarificação de algumas ideias que poderão e deverão ser retomadas num nível ulteriormente mais elaborado. Nessa perspectiva, o nosso texto irá entretecendo algumas considerações que se desdobram em três momentos: em primeiro lugar, faremos, a partir de algumas considerações antropológicas, uma rápida abordagem acerca da interpenetração de psicanálise e cultura; em segundo lugar, proporemos algumas observações simples sobre o conceito de culpa na teoria psicanalítica e, para concluir, avançaremos uma hipótese que retoma alguns aspectos do primeiro tópico abordado, visando mostrar o estatuto transcendental e o alcance ético da culpa.

1 Psicanálise e cultura

Não é fácil abordar a interpenetração de psicanálise e cultura e, por essa razão, vamos nos limitar a estabelecer dois parâmetros genéricos a partir dos quais poderemos discernir com mais clareza o problema em alguns de seus aspectos fundamentais. Como esse texto pretende ser introdutório e tem como objetivo oferecer alguns subsídios para a elucidação da polissemia da noção de culpa, nós começaremos com um preâmbulo filosófico. Nesse tópico apresentaremos uma caracterização esquemática do que designamos como processo histórico de produção cultural do conhecimento à luz do qual situamos a inter-relação entre psicanálise e cultura.

a) A produção cultural do conhecimento

A ideia inicial é bastante óbvia. A cultura pode ser definida como uma rede simbólica que recobre o conjunto das atividades e dos saberes humanos. A imagem da rede é conveniente, porque o que torna uma rede de pesca funcional, o que a permite cumprir a sua função de apanhar peixes é que ela não se constitui de um tecido contínuo, mas sua essência reside nos buracos, nas aberturas, nos vazios entre as cordas. Poderíamos dizer que o vazio é o que define a rede em sua essência, aquilo que a diferencia de outros objetos como, por exemplo, o tecido contínuo de uma cortina (GEERTZ, 1978; WAGNER, 2010).

Por conseguinte, ao considerarmos a cultura como uma rede simbólica, estamos reconhecendo seu caráter estrutural no sentido teorizado pelo estruturalismo. Ou seja, a cultura oferece um sistema de referências e diferenças simbólicas que dão um enquadre à vida de um povo, de uma comunidade. Um sistema não homogêneo, mas diferencial, porque constituído por oposições, lacunas e indeterminações que permitem uma atividade sempre renovada de interpretação e não um conjunto de crenças prontas para serem apropriadas por cada geração. Por isso, a imagem da rede remetendo a um sistema diferencial nos parece mais adequada do que a de um pedaço de pano, um tecido contínuo, que seria adequado a um sistema fechado. Essa concepção estrutural se caracteriza

por sua abordagem sincrônica que permite ressaltar a dimensão formal e profunda da cultura em detrimento de seus aspectos contingentes e de conteúdo superficial. O modelo desse tipo de abordagem que se originou na distinção entre o sistema formal da língua (*langue*) e a produção contingente dos discursos (*parole*) foi de grande importância na crítica à antropologia evolucionista e ao etnocentrismo europeicêntrico (SIMONIS, 1979). Não obstante, como mostrou Émile Benveniste, no próprio âmbito da linguística, o parâmetro estrutural não pode ser absolutizado e, no caso que aqui nos interessa, deve ser complementado ou, ao menos, encontrar certa contraposição na abordagem diacrônica que designamos como parâmetro histórico. Os indivíduos e comunidades vão sendo moldados em seus padrões psicossociais - maneira de sentir, pensar e agir - pelos processos de prefiguração, configuração e refiguração da cultura. O modo como vemos e narramos aquilo que somos depende das condições de possibilidade propiciadas pelo enquadre simbólico em que estamos inseridos, ou seja, pela inserção que simultaneamente condiciona e potencia o nosso ser. Designamos a incidência desse dinamismo histórico da cultura nos indivíduos e comunidades como processos de subjetivação (BENVENISTE, 2005).

Por conseguinte, podemos dizer de modo muito esquemático, que durante certo tempo, os elementos de interpretação oferecidos pela cultura parecem ser suficientes para que as comunidades se orientem em sua vida quotidiana e justifiquem as suas normas, valores e visões de mundo. Em outras épocas, porém, os vazios que constituem a rede simbólica da cultura tornam-se manifestos ou, retomando a nossa imagem anterior, tornam-se excessivamente alargados, deixando passar peixes que deveriam ser capturados. O contexto de deficiência da funcionalidade da cultura impõe uma espécie de reconstituição de sua trama simbólica. Essas épocas de crise histórica da cultura são propícias à criação de novos modelos de interpretação do mundo e de intensificação dos processos de subjetivação. São momentos privilegiados de irrupção de novas configurações subjetivas que podem ser discernidas com maior clareza nos grandes núcleos civilizatórios da humanidade, como foi o caso do Budismo na Índia, do Zoroastrismo na Pérsia e do profetismo bíblico na Palestina (JASPERS, 1980; ARMSTRONG, 2008).

No entanto, o exemplo clássico desse acontecimento de irrupção de um novo modo de sentir, agir, pensar e narrar foi o surgimento da filosofia no século VI a.C., na Grécia, em decorrência da experiência política das cidades-estado. O novo modo de ser que emerge da crise acabou incorporado à rede simbólica da cultura numa dinâmica que, de acordo com a imagem que estamos utilizando, seria como uma atividade contínua de tecelagem no esforço de reconfiguração da rede, levando à produção de novos e diferentes vazios funcionais. Nesse sentido, o surgimento da filosofia adquiriu um caráter paradigmático, pois o que a caracteriza é ser justamente uma atividade de reflexão sobre a cultura, ou seja, a atividade de transposição de seus conteúdos ao registro do discurso racional. Não é difícil perceber que por ser a rede simbólica da cultura uma tessitura de espaços vazios e sendo a filosofia a sua transposição num discurso racional, este não pode se converter num sistema doutrinário fechado. O fechamento, o acabamento lógico pode ser apanágio dessa ou daquela doutrina filosófica, mas não da própria filosofia, que não cessa de retomar e reinterpretar as obras que foram produzidas no decorrer de sua história (VAZ, 1997).

Toda ciência ocidental brotou desse imenso esforço reflexivo de uma cultura que se propõe a pensar a si mesma. Inclusive a ciência moderna não surgiu como um *deus ex machina*, mas foi o resultado de uma transformação histórica longamente engendrada a partir da Idade Média tardia. O seu afã de objetividade pode ser compreendido à luz dos processos de subjetivação que formaram não só uma nova imagem de homem, mas também legitimaram a sua presença efetiva como senhor de uma natureza que se põe diante dele como objeto a ser explicado, mensurado, controlado e manipulado. Assim, a ideia veiculada pela ideologia positivista de que o rigor metodológico asseguraria a independência da ciência em relação à cultura nos parece insustentável e as ciências humanas em sua pretensão de se espelhar nessa ilusão acabam colhendo a desilusão de seu fracasso epistemológico crônico. Não há saber que possa pairar acima da cultura e se sustentar numa posição *sub specie aeternitatis*.

b) A inter-relação entre psicanálise e cultura

A psicanálise, como os outros saberes, também não pode pairar acima da história. No entanto, a sua especificidade epistêmica determina um enlace ainda mais íntimo com a produção cultural do conhecimento, pois se trata de uma ciência que tem a clínica em sua origem e em seu fim, no ponto de partida e no ponto de chegada. Ora, se considerarmos a clínica como uma espécie de microfísica dos processos de subjetivação que revela a incidência da cultura na singularidade dos sujeitos concretos, então, não é de se surpreender a interpenetração entre psicanálise e cultura. Isso não é uma deficiência metodológica, um problema a ser corrigido, mas é a condição constitutiva do próprio estatuto científico da psicanálise. Por isso, podemos dizer que há uma inter-relação dialética entre teoria e prática, entre metapsicologia e clínica, desde que a figura da dialética seja pensada antes na vertente da polarização e do movimento do que na perspectiva da reconciliação e da síntese. No caso da psicanálise, há sempre uma tensão insolúvel entre os dois pólos: a clínica não é o campo de uma experiência pura, porque é estruturada a partir de uma escuta teoricamente orientada, e a teoria acaba sempre destituída pela experiência que nasce da clínica e transborda as fronteiras demarcadas pela teoria. Nós podemos perceber nitidamente como esses dois pólos se encadeiam dialeticamente no movimento do pensamento freudiano, determinando tanto a sua lógica interna quanto os seus efeitos ideológicos. Isto é, a polarização entre metapsicologia e clínica possui grande valor heurístico e suscita novas criações conceituais, mas também estimula algumas distorções surpreendentes.

O que designamos como “efeitos ideológicos” consiste no deslocamento do plano epistêmico da conceptualização, no qual se dá a polarização metapsicologia e clínica, para o plano das convicções pessoais do autor ou das crenças sociais hegemônicas. Assim, quando lemos os textos freudianos, nos surpreendemos muitas vezes com opiniões comuns, claramente datadas e aparentemente sem respaldo no saber psicanalítico. Esse plano da opinião emerge não só em Freud, mas também nos autores pós-freudianos em decorrência da tensão constitutiva do plano epistêmico como uma espécie

de recurso psicológico diante das imensas dificuldades encontradas no caminho do pensamento. Designamos esse tipo de recurso à opinião (*dóxa*) como discurso dóxico e, portanto, podemos falar em dóxa freudiana, dóxa lacaniana e assim por diante. O discurso dóxico se afirma em detrimento da tensão interrogativa do saber psicanalítico, interrogação que se sustenta seja na direção da destituição da teoria pela clínica, seja na direção da transformação da clínica pela teoria.

Essa permanente tensão interrogativa que atravessa o saber psicanalítico pode ser definida como uma intenção de verdade (*alétheia*), como uma intenção alética. Esta consiste na disposição de abertura para o acolhimento da experiência humana em toda sua amplitude e, portanto, sensível aos novos processos de subjetivação que irrompem na história da cultura. A psicanálise não pode deixar de constatar as inscrições psíquicas decorrentes das novas configurações socioculturais, mas pode encobri-las dogmaticamente por meio do discurso dóxico, quando o desafio que brota da clínica é neutralizado na reiteração ortodoxa e rígida da teoria ou escamoteá-las num sentido pragmático, quando o desafio que brota da clínica permanece como mera constatação empírica sem que se procure apreendê-lo teoricamente. No primeiro caso, o fechamento doutrinário cala a interrogação e no segundo, a criação conceitual se dissolve no universo do ecletismo psicoterápico em que tudo é válido, porque na noite epistemológica, em que “todos os gatos são pardos”, os critérios de atuação se tornam indiscerníveis.

A prevalência do discurso dóxico sobre a intenção alética leva à adesão mais ou menos explícita às opiniões e crenças hegemônicas ou à confusão entre as convicções do analista e as exigências do saber psicanalítico. Com essas considerações, não estamos aderindo a uma estrita oposição entre opinião e ciência, entre crença e teoria, mas tão simplesmente advogando pela necessidade de situar as teorias psicanalíticas em seu contexto histórico com a pretensão de discernir criticamente se a carga de preconceito, se o endosso espontâneo das crenças hegemônicas daquele contexto é justificável à luz das conquistas teóricas e clínicas já obtidas.

Na verdade, não existe uma teoria pura, justamente porque, como já vimos, a psicanálise não pode se desvincular dos processos de subjetivação e a tensão interrogativa que a atravessa se alimenta do contínuo entrecruzamento de clínica e metapsicologia. Por outro lado, a dialética que a constitui não pode ser travada pela comodidade do discurso dóxico. Assim, por exemplo, Freud assimilou a ideia de ciência que prevalecia no contexto intelectual alemão da segunda metade do século XIX e que dominava o meio médico vienense. Ele jamais abriu mão de suas convicções epistemológicas pouco elaboradas e que desconheciam soberanamente o debate que já se travava em torno das “ciências do espírito” (*Geisteswissenschaften*). Por isso, pagando um tributo ao naturalismo reinante, definiu a psicanálise como uma “ciência da natureza” (*Naturwissenschaft*). Apesar disso, a lógica de sua descoberta e a dialética que movia a sua investigação o levaram a transgredir os limites impostos por suas convicções epistemológicas. Não obstante, o leitor de suas obras se depara frequentemente com afirmações surpreendentes, claramente datadas e insustentáveis que mostram as concessões que ele fez às crenças de seu tempo. Algo semelhante ocorre com Lacan, cuja fecundidade de pensamento decorre de seu esforço em assimilar e, ao mesmo tempo, ultrapassar as concepções que prevaleciam no contexto intelectual parisiense de meados do século XX, como testemunha o seu empenho em manter e repensar a ideia de subjetividade apesar das intensas críticas provenientes do estruturalismo. Não obstante, também ele pagou o seu preço ao modismo filosófico e aos preconceitos de sua época quando rejeitou sem uma elaboração mais cuidadosa o legado da fenomenologia e da filosofia existencial que, apesar de tudo, não pode ser desconsiderado numa avaliação mais acurada de sua obra (DRAWIN, 2005; DUPORTAIL, 2003; LEGUIL, 2012).

Com base no que foi acima exposto, vamos apresentar em linhas gerais, no próximo tópico, a hipótese que foi desde o início anunciada. O que motivou a sua proposição foi a constatação de uma crença amplamente partilhada no universo das psicologias, psicoterapias e psicanálises acerca do caráter doentio da culpa e da necessidade de superá-la para vivermos uma vida mais saudável. Em nossa hipótese, propomos que tal crença que se dá no registro

da opinião, por nós chamado de discurso dóxico, não encontra justificativa metapsicológica, que designamos como intenção alética do saber psicanalítico. Além disso, o sentimento de culpa não só é necessário para a vida moral, mas a ideia de culpa pode e deve ser preservada na reflexão ética. Daí a relevância, tanto na psicanálise, quanto na ética em afirmar a necessidade da culpa.

2 A necessidade metapsicológica e ética da culpa

Se é preciso reconhecer a irrupção do discurso dóxico nos momentos mais criativos do saber psicanalítico, como exemplificamos por meio das breves alusões às obras de Freud e Lacan, então é óbvio que no cotidiano da prática analítica e da elaboração teórica a que se dedicam de alguma forma todos os analistas, a contaminação da intenção alética pelo discurso dóxico é inevitável e exige uma sempre renovada vigilância crítica. Os historiadores da psicanálise mostram como o seu deslocamento da Europa Central para o Ocidente, sobretudo no mundo anglo-saxônico, implicou não só a necessidade de enfrentar novos problemas, mas também lhe impôs as demandas de um ambiente social marcado pelo utilitarismo e pela expectativa de eficiência e adaptação. Os efeitos desse deslocamento no espaço cultural também podem ser sentidos em relação ao tempo cultural quando se sucedem as diferentes etapas da modernização: da ambivalência da *belle époque* vienense ao pessimismo cultural do primeiro pós-guerra, do desenvolvimentismo triunfante do segundo pós-guerra à hipermodernidade atual. Obviamente não é possível rastrear o significado de mudanças culturais tão amplas e, nem mesmo, arriscar uma caracterização abrangente do que denominamos, adotando a terminologia de Lipovetsky como “tempos hipermodernos” ou simplesmente “hipermodernidade”, que se caracteriza basicamente pela penetração extensiva e intensiva da tecnociência na sociedade, pela economia de mercado e de consumo de massa e pela ascensão do indivíduo como *homo psychologicus e somaticus* (LIPOVETSKY, 2004; CHARLES, 2009).

Vamos nos limitar à proposição de uma hipótese que se justifica no contexto da hipermodernidade e que pode ser simplesmente apresentada através da

ideia da “necessidade ética da culpa”. Essa hipótese deve ser desdobrada em três aspectos: 1) a hipermodernidade introduz uma ruptura no tempo cultural que se expressa nos processos de subjetivação na forma de uma hipertrofia narcísica dos indivíduos; 2) um dos seus efeitos consiste na intensa circulação social de um discurso de desculpabilização que por um lado utiliza de modo mais ou menos elaborado diversos elementos conceituais da psicanálise e por outro, se introduz na psicanálise na figura que antes designamos como discurso dóxico; 3) a desculpabilização é incompatível com a estrutura conceptual da psicanálise e com seu sentido ético, o que parece apontar para um sentido transcendental da culpa.

Não é fácil acompanhar de modo adequado todos esses desdobramentos, o que nos obriga, na limitação imposta por este texto, a propor breves considerações sobre cada um dos três tópicos acima indicados, recorrendo ao artifício de formular uma questão para cada um deles.

1ª questão - Por que a hipermodernidade produz uma hipertrofia narcísica dos indivíduos?

A hipermodernidade pode ser caracterizada como uma época de extrema intensificação dos processos de modernização social, isto é, de integração sistêmica global e de crescente intervenção técnica - num espectro que vai das tecnobiologias à integração informacional - no mundo da vida. Essa modernização social intensificada mantém o *feedback* de inovações contínuas e de informações fragmentárias que rapidamente entram em circulação e desaparecem. Essa obsolescência generalizada estabelece um novo regime do tempo caracterizado pela máxima contração do tempo num presente pontual e virtual. Da mesma forma que um telespectador se movimenta ansiosamente de um canal para outro num *zapping* incansável, e as imagens se sucedem em ritmo vertiginoso na tela do computador, também o fluxo da consciência se converte numa enxurrada de vivências que tudo parece arrastar. A sucessão desenfreada das imagens não significa apenas um fluxo de superfície que se põe diante do espectador como na situação típica da televisão convencional. Ao contrário, o

espectador não apenas olha, mas é continuamente olhado, como na crescente videovigilância e na disseminação da *webcam*, o que leva ao voyeurismo generalizado e à crença da visibilidade total. Essa era da transparência alimenta a utopia de um conhecimento total e imediato assegurado por um olhar onipresente que exclui o necessário velamento de si mesmo e o deslocamento exigido para a captação do invisível que se oculta no visível (WAJCMAN, 2011).

A capacidade daquilo que a fenomenologia nomeou como *epoché*, isto é, a capacidade de suspensão e redução da atitude natural enfraquece e com ela a possibilidade da instalação de um foco intencional diferenciado. Em palavras simples: o ritmo das vivências implementado artificialmente torna-se um obstáculo para que a consciência volte sobre si mesma num movimento de autorreflexão. O tempo da reflexão parece incompatível com a contração hipermoderna do tempo, porque se torna cada vez mais difícil interromper a sucessão dos momentos que inflam e desaparecem como bolhas de sabão.

Essa aceleração afeta a *distantio animi*, que é a capacidade psíquica de se deslocar a partir do presente nas direções da retrospecção do passado e da prospecção do futuro. Essa possibilidade de deslocamento psíquico é a base da memória em relação ao passado, da atenção focada no presente e da imaginação projetada no futuro. Em termos psicanalíticos podemos dizer que a instauração do “ideal do eu” como assimilação da injunção parental intergeracional e sua colocação como referência para o devir subjetivo depende basicamente da *distantio animi*, da possibilidade do deslocamento psíquico. Quando isso não ocorre em decorrência da primazia unilateral do ver especular, o ideal não pode escapar do circuito egóico e cai prisioneiro de seu jogo de espelhos. Por isso, podemos dizer que a hipermodernidade produz a hipertrofia narcísica dos indivíduos.

2ª questão - Em que consiste o discurso hipermoderno de desculpabilização?

A hipertrofia narcísica que ocorre no plano microscópico dos indivíduos corresponde, no plano macroscópico da cultura, a um curto-circuito entre a funcionalidade do sistema social e sua justificação simbólica. O sistema

precisa funcionar mesmo que não haja nenhuma razão para que ele continue funcionando, mesmo porque não há como compatibilizar o tempo físico e cronométrico da lógica operacional com o tempo distendido e reflexivo exigido pelo trabalho do pensamento. Quando as coisas seguem o seu curso através de um mecanismo automático de reprodução sem que sejamos capazes de compreender e justificar o seu sentido humano - como nas sociedades tradicionais envolvidas pela cosmovisão religiosa - e sem que sejamos capazes de prever e orientar o seu devir - como nas sociedades modernas direcionadas pela perspectiva iluminista - então mergulhamos numa espécie de colapso da subjetividade.

Como vimos no primeiro tópico desse texto, a inter-relação entre cultura e subjetivação pode ser esquematicamente pensada em três momentos. No primeiro, o universo simbólico da cultura condiciona os processos de subjetivação, os enquadra em parâmetros prévios e assim compõe as suas prefigurações. No segundo, os sujeitos adquirem a competência pragmática para lidarem com as demandas e desafios específicos de uma sociedade culturalmente informada e, assim, respondem a uma determinada configuração cultural. No terceiro, conforme a metáfora da rede simbólica vazada que antes utilizamos, as comunidades e os sujeitos reconstituem a rede danificada e o fazem através de inovações semânticas e de uma nova narração de sua história que será assim submetida a uma refiguração (RICOEUR, 2010).

Esses três momentos de prefiguração, configuração e refiguração são profundamente afetados pelo curto-circuito hipermoderno entre a funcionalidade do sistema social e a impotência simbólica dos sujeitos, que não são mais capazes de compreender e justificar o mundo em que vivem. Em termos heideggerianos é o próprio ser-no-mundo dos sujeitos que é drasticamente limitado, e o homem naturalizado torna-se, como os animais, simbolicamente empobrecido. Desse modo, incapazes de interpretar suas vidas, os sujeitos tornam-se “pobres de mundo” (*weltarm*) (INWOOD, 2002). Essa desmundanização, diagnosticada por Hannah Arendt na origem do totalitarismo, continua produzindo o seu efeito perverso nas sociedades

democráticas de massa, em que os indivíduos convertidos em consumidores não mais se sentem pertinentes e protegidos por uma comunidade política (ALVES NETO, 2009).

Os mecanismos do funcionamento sistêmico são anônimos, a sociedade é naturalizada e as suas disfunções devem ser corrigidas por técnicos, especialistas, da mesma forma que ocorre quando nossos carros estragam e, sem que o queiramos, os levamos a uma oficina mecânica e ficamos alheios tanto ao defeito da máquina quanto ao conserto do técnico. Esse domínio do anonimato faz com que todos sejam irresponsáveis, pois ninguém, nem mesmo os dirigentes políticos, pode ser responsabilizado pelas crises econômicas, sociais e políticas, que emergem de modo imprevisível como uma catástrofe natural, como a onda gigantesca do tsunami que subitamente desponta e nos arrasta, abate e asfixia. Então, não é difícil perceber porque a hipermodernidade engendra o discurso da desculpabilização como contrapartida da desresponsabilização ética: nada podemos fazer, as coisas funcionam por si mesmas, portanto, não somos culpados de nada. Nada pode ser moralmente julgado, toda interpretação é interdita. As disfunções sistêmicas e acontecimentos políticos têm o caráter inevitável, extrínseco e incompreensível do real traumático (ZIZEK, 2012).

A culpa que sempre esteve intimamente associada à responsabilidade moral pode ser diagnosticada, então, como uma doença e ser tratada por um especialista. Como Freud, que no longo decorrer de sua obra, investigou as patologias do sentimento de culpa - desde “As psiconeuroses de defesa” (1894), passando por “Atos obsessivos e práticas religiosas” (1907) até “Luto e melancolia” (1915), “O ego e o id” (1923) e “O mal-estar na civilização” (1930) -, podemos facilmente identificar “culpa” com “patologia”, fazendo convergir a psicanálise com o discurso hipermoderno da desculpabilização. A culpa seria sempre neurótica e deveria ser terapêuticamente combatida, como um expediente para aprisionar os sujeitos livres nas malhas do autoritarismo parental, familiar, institucional e político.

O mote do discurso desculpabilizador e supostamente libertário se multiplica indefinidamente: cada um é senhor de si mesmo, sabe de sua vida e é livre em suas escolhas, podendo se comportar como quiser. Se alguém não se sente suficientemente livre para gozar de sua liberdade, então está doente e precisa ser tratado. Porém, na frase anterior, vemos despontar um paradoxo: o que significa “livre para gozar de sua liberdade”? Seria a liberdade um dado, uma coisa-em-si inscrita nos sujeitos humanos enquanto indivíduos empíricos? Nesse caso, o indivíduo seria concebido como o fundamento de si mesmo, e sua alienação, a sua neurose, que encontraria no sentimento de culpa um índice inquestionável, resultaria de uma interferência externa - dos pais, professores, autoridades em geral - ou seja, de uma repressão que pode e deve ser eliminada. Afinal, sendo a culpa um “corpo estranho” incrustado em nosso psiquismo, cabe a um especialista extraí-lo da mesma forma que o defeito do nosso carro, que ocorre independente de nossa vontade e precisa ser consertado por um mecânico.

Essa mentalidade difusa, amplamente presente na mídia, sobretudo quando são abordadas questões de comportamento sexual, facilmente contamina a comunidade dos analistas e psicoterapeutas e se converte num discurso dóxico associado ao saber piscanalítico. Muitas vezes, vemos analistas endossando a ideia da desculpabilização generalizada e advogando um ideal de saúde conformado ao eu idealizado, típico da hipertrofia narcísica dos indivíduos. Apesar dessa circulação imaginária da desculpabilização, isso significa que caminhamos para uma sociedade sem culpa? Certamente não! Porque o paradoxo acima assinalado - a ideia da liberdade natural inscrita nos indivíduos - se efetiva numa sociedade em que todos são culpabilizados e na qual as depressões são epidêmicas.

Pode parecer um tanto enigmático falar em desculpabilização generalizada para logo em seguida afirmar a culpabilização generalizada. A análise desse aparente enigma exigiria a elaboração de uma “teoria da culpa”, que teria como ponto de partida uma diferenciação semântica do termo “culpa”: desde seu uso na linguagem ordinária, passando por seu significado ético e jurídico, até

chegarmos à sua conceituação metapsicológica. Esse é um empreendimento impossível de ser aqui realizado e, por isso, vamos limitar drasticamente nossa posição através da formulação algo abrupta de uma tese bem simples: a desculpabilização generalizada no registro simbólico corresponde à culpabilização intensificada no registro imaginário. Como entender isso?

Desde logo cabe advertir que com essa formulação não pretendemos separar imaginário e simbólico, que, como é óbvio, estão estruturalmente entrelaçados. A distinção não tem outro objetivo senão a clarificação da tese enunciada. A “desculpabilização no registro simbólico” possui um significado eminentemente ético e indica que não há mais uma crença moral amplamente partilhada, a partir da qual os acontecimentos possam ser julgados como bons e maus, e os projetos sociais e políticos avaliados segundo um ideal de justiça. O declínio da crença em ideais objetivos corrói todas as instâncias críticas, promove o relativismo e a tolerância passiva, difundindo a autocomplacência, a ênfase subjetiva e estigmatizando a responsabilidade social e moral. Se ninguém é responsável pelo que acontece e pelo que se faz, então também a ninguém se pode imputar culpa, pois o discurso da desculpabilização está associado à impossibilidade na distribuição das responsabilidades.

A naturalização da vida humana, que passa a ser explicada em termos estritamente biológicos, tem um efeito de dessubjetivação na medida em que solapa o sentimento de se estar inserido numa comunidade e numa tradição cultural. Os sujeitos são estimulados a se perceberem e a se comportarem como indivíduos livremente flutuantes, porque liberados de toda dívida simbólica, seja com relação à herança do passado, seja com relação à projeção do futuro. Esse indivíduo anistórico, contraído no breve período de sua vida biológica, precisa virtualizar as suas possibilidades como forma de escamotear a castração do tempo. Daí o pavor do envelhecimento, da doença, da morte e o culto desvairado à juventude e beleza. Culto sempre renovado pelas expectativas suscitadas pelo “discurso da ciência”, pelas promessas de uma sociedade medicalizada e liberada das injunções da cultura e das dores da subjetividade.

No entanto, o indivíduo livremente flutuante, apesar de todas as expectativas e promessas e dos esforços de virtualização de sua contingência, se depara a cada passo com o seu desamparo. E nesse ponto de emergência do real, ele não mais encontra nenhuma instância de justificação de sua vida e de responsabilização por suas escolhas. Lançado na nudez da vida biológica, ele só pode culpar a si mesmo por seu desamparo, impotência e fracasso, que se convertem em realidades ainda mais dolorosas por serem inaceitáveis desde o ponto de vista da onipotência imaginária difundida pelo discurso hipermoderno da desculpabilização (DRAWIN, 2013).

Com o cancelamento da dívida simbólica, não há responsabilidade a ser partilhada e nem culpa a ser atribuída. Portanto, cada um de nós, enquanto indivíduo livremente flutuante, é inteiramente responsável e culpado por seus êxitos e fracassos. Eis aí o cerne do paradoxo: a onipotência imaginária é a peça acusatória que faz de cada um de nós réus de nós mesmos, porque, afinal de contas, o eu real jamais coincide com o eu idealizado e, por isso, podemos dizer que a desculpabilização generalizada no registro do simbólico corresponde à culpabilização intensificada no registro do imaginário.

3ª questão - Qual seria o sentido transcendental da culpa?

Temos tentado mostrar os riscos da desculpabilização hipermoderna que encontra um bom álibi terapêutico na crença de que toda culpa é doentia ou, como se diz comumente, é “neurótica” e dela devemos nos libertar para sermos saudavelmente livres e senhores de nossas vidas. Por conseguinte, poderíamos perguntar: teria Freud se equivocado em sua investigação das patologias da culpa? Uma resposta para tal questão mereceria um tratamento cuidadoso do texto freudiano, visando reconstruir a consistência e os impasses de sua “teoria da culpa”. Infelizmente é preciso repetir mais uma vez que não é possível seguir aqui esse caminho e, por isso, como já fizemos nos tópicos anteriores, vamos resumir bem a nossa exposição, apresentando apenas três pontos essenciais.

Em primeiro lugar, precisamos lembrar a distinção feita acima entre discurso

dóxico e epistêmico. Seria preciso depurar a conceituação metapsicológica da *dóxa* freudiana, isto é, das concessões às crenças de sua época e às suas convicções pessoais. Ou seja, as suas intervenções críticas com relação ao casamento monogâmico, à abstinência sexual antes do casamento e às causas imediatas do aumento da doença nervosa moderna (*nervosität*) estão associadas a esquemas antropológicos de um evolucionismo simplório e a juízos de valor bastante convencionais sobre a perversão, o homossexualismo e até mesmo acerca da liberdade sexual dentro do casamento (FREUD, 1908/1999).

No entanto, sob o seu ímpeto reformista superficial, podemos ver, no mesmo texto, não só a precoce vocação da psicanálise de se integrar numa teoria crítica da sociedade, como também o esforço em pensar as consequências de teses metapsicológicas já conquistadas, como a que estabelece as neuroses como o “negativo” das perversões. Por isso, Freud pode mostrar que a culpabilização da vida sexual é “inútil” do ponto de vista da civilização, pois o que foi socialmente reprimido se transforma em doença nervosa através do retorno do recalado. Aqui o jogo com as palavras “repressão” social (*unterdrückung*) e “recalque” inconsciente (*verdrängung*) enfatiza que, para além do discurso dóxico, o texto freudiano remete ao discurso epistêmico. Por isso, em nossa época, quando não mais vivemos no clima da sociedade repressiva de tipo vitoriano, podemos inverter superficialmente a argumentação freudiana para afirmar, à luz do paradoxo acima formulado, que o atual discurso da desculpabilização, sendo a outra face de uma mesma moeda, também produz efeitos sociais perversos.

O nosso segundo ponto insiste apenas que o discurso epistêmico da psicanálise exige o reconhecimento do caráter estrutural da culpa e, portanto, denuncia o caráter ilusório da liberação hipermoderna. Podemos discernir com facilidade, apesar do emaranhado dos conceitos psicanalíticos, que a culpa enquanto fenômeno decorrente de um conflito específico que emergiu numa história subjetiva singular não se esgota apenas no desconhecimento do eu em relação ao significado do ato repreensível e merecedor de punição. A incômoda expressão “sentimento inconsciente de culpa” não visa apenas acrescentar à culpa conscientemente sentida uma explicação para o comportamento

punitivo referido a alguma culpa desconhecida, como ocorre, por exemplo, com os interditos e compulsões dos obsessivos, que nada sabem sobre o que os lança no inferno da autotortura, são inconscientes de sua consciência de culpa (*schuldbewusstsein*) (FREUD, 1907/1999).

Nesse contexto, a contradição óbvia e aparente de um “sentimento inconsciente” poderia ser resolvida no quadro teórico da primeira tópica, recorrendo à noção de “quota de afeto” (*affektbetrag*): de fato, o recalque não atinge o afeto, incidindo apenas sobre o representante-representação (*vorstellungsrepräsentanz*). Porém, não neutraliza a pura quantidade que a ele se vincula e, por isso, a sua força pulsional, ao ressurgir na vida consciente, aparece revestida de uma nova qualidade afetiva. A culpa originária poderia reaparecer, então, após o recalque e a deriva inconsciente da representação, como uma angústia difusa somente mitigada por meio de ações autopunitivas. O “sentimento inconsciente” indicaria o elo entre a culpa originária por um ato repreensível, como o ódio ao pai, e o seu reaparecimento como compulsão e angústia.

Essa explicação engenhosa enquadrada na contraposição da primeira tópica entre o eu-consciente e a sexualidade-inconsciente não deve nos fazer esquecer, entretanto, que, com o advento do narcisismo, o eu passa a ser concebido como mergulhado no inconsciente. Isso significa não apenas a necessidade de distinguir entre o eu-consciente e o eu-inconsciente, mas também concluir que no inconsciente o eu é possuído pelas pulsões e dilacerado entre eros e pulsão de morte. Nessa perspectiva da segunda tópica e da nova teoria pulsional, o caráter estrutural da culpa se aprofunda e o “sentimento inconsciente” passa a ser a figura antropomórfica da relação entre o Eu e o Supereu, como se essas instâncias fossem duas pessoas em confronto no teatro de nosso psiquismo (GRINBERG, 2005).

Essa maneira antropomórfica de falar é interessante, porque ressalta em nós a irreduzível alteridade que nos habita e que atesta a intransparência do “Eu penso” (cogito) e a irremediável cisão de nossa identidade. Ora, se não há

como unificar o psiquismo, se o eu do enunciado desliza sempre para a posição excêntrica da enunciação, então a culpa enquanto índice metapsicológico dessa cisão que nos constitui não pode obviamente ser eliminada. A culpa não é apenas um objeto a ser cientificamente conhecido e terapêuticamente controlado, como a palavra “sentimento” pode nos fazer crer, mas é um modo de funcionamento do sujeito e, por essa razão, a culpa, mesmo dentro da expressão “sentimento de culpa”, é um conceito que faz parte do sistema conceitual *a priori* da metapsicologia, o qual nos possibilita conhecer e tratar a culpa enquanto objeto ou fenômeno. O que, a partir de Kant, designamos em filosofia como “transcendental” é justamente esse sistema conceitual *a priori* como forma de conhecimento dos objetos, o que parece justificar a ideia do estatuto transcendental da culpa (KANT, 1985). Mas isso não seria dar peso excessivo à teoria? Qual seria a incidência prática e social dessa conclusão? Passamos com essas indagações ao nosso terceiro e último ponto.

Pelo menos desde “Totem e tabu”, Freud compreendeu que a culpa edípica, que a íntima relação entre o sentimento de culpa e o complexo de Édipo, atualizava na história de cada sujeito a entrada trágica da humanidade na cultura. Por que essa entrada seria trágica? E por que deixaria um rastro indelével através dos tempos tanto na sociedade quanto na histórica singular de cada indivíduo? Por que não poderia haver uma sociedade sem culpa e inteiramente reconciliada consigo mesma? Sob o fragor da guerra que iria desfigurar irreversivelmente o rosto de nossa civilização e ainda sem suspeitar do novo horror que não tardaria a chegar, Freud advertiu para o risco das utopias do progresso e para as ilusões da educação como engodos produzidos pela civilização no empenho do encobrimento da real natureza humana. A guerra revelou a ínfima moralidade dos Estados beligerantes que se proclamavam guardiães das normas morais e a brutalidade de que são capazes os indivíduos ditos civilizados. Com um travo de amargura, Freud confessa a sua desilusão: “Na realidade os nossos concidadãos não tinham decaído tão profundamente quanto temíamos, porque jamais tinham subido tão alto como acreditávamos” (FREUD, 1915/1994, p. 336). A tese freudiana é inequívoca: a educação e o ambiente civilizados são impotentes para extirpar o mal, por

isso não nos deve surpreender a força de seu ressurgimento: “na realidade não há nenhuma ‘extirpação’ (*Ausrottung*) do mal” (FREUD, 1915/1994, p. 331).

Por quê? Porque a educação e os valores culturais são transmitidos pela mediação da figura parental, que é objeto da “ambivalência de sentimento” (*gefühlsambivalenz*), da mistura inextricável de amor e ódio. Uma civilização cada vez mais complexa impõe aos indivíduos uma carga cada vez maior de renúncia pulsional, contribuindo, assim, para a proliferação do ódio e da violência. Não obstante, nos surge de imediato uma questão: como uma civilização que nos impõe tão pesadas exigências também pode veicular o discurso da desculpabilização? Ou, por outro lado, a desculpabilização não seria a clara demonstração que finalmente entramos numa sociedade não repressiva? Devemos passar aqui ao terceiro ponto a que aludimos.

Certamente a “ambivalência de sentimento” se dirige aos pais. O ódio à figura parental não depende das vicissitudes de uma história pessoal, do comportamento de maus-tratos, abandono ou desamor deste ou daquele pai ou mãe. E nem sempre o ódio se manifesta exatamente como um afeto facilmente discernível. Ao contrário, o ódio bem pode aparecer como adoecimento físico ou como um renitente empenho de suscitar preocupação e frustrar as expectativas parentais. Da mesma forma que a culpa, o fenômeno do ódio é sujeito a múltiplas metamorfoses e também possui um estatuto transcendental. Como compreender isso? Por que ódio ao pai? O que significa, afinal de contas, ser pai? A resposta mais curta seria: ser pai consiste em ocupar um lugar essencial na cadeia de transmissão da cultura. O que torna esse lugar essencial e independente da contingência de qualquer pai empírico é que o pai empírico é o agente mais ou menos involuntário de uma alteridade a que ele também está submetido. Essa alteridade provém da cultura e de seu universo simbólico, provém, em última instância, da linguagem. A figura parental é uma voz que nos convoca a falar. Como observa Lebrun:

Mas o que implica, então, o fato de falarmos, que assim daria conta de nosso ódio? É que falar supõe o vazio, implica não mais estar ligado às coisas, podermos nos distanciar delas, não estar mais apenas

no imediato, na urgência. Mas, conseqüentemente, falar exige uma renúncia, um desiderato, falar obriga a um desvio forçado, à perda do imediato. Falar nos faz perder a adequação ao mundo, nos torna sempre inadaptados, inadequados; assim, podemos nos felicitar por aquilo que a linguagem nos permite, mas podemos também nos lamentar daquilo que a linguagem nos fez perder. Essa perda, aliás, inscreveu em nós um fundo de depressão permanente, de insatisfação irredutível (LEBRUN, 2008, p. 16).

Essa citação aponta para a inter-relação entre ódio e culpa, que não pode ser aqui destrinchada em detalhes. Por que nos sentimos inexoravelmente culpados? Porque odiamos. E por que odiamos? Porque somos seres de linguagem e como tal irremediavelmente “furados” e impedidos de uma complementação perfeita, de uma completude ou, como diz Lacan. “a ‘bazófia’ (*bafouillage*) freudiana enuncia a única verdade que conta: não há relação sexual entre os trumains” (LACAN *apud* por LEBRUN, 2008, p. 17). Não há completude possível entre os seres falantes (*parlêtre*) enquanto o “humano” (*humain*) é constitutivamente atravessado pelo vazio, por um “furo” (*trou*). Não há como escapar dessa “lógica da falta”, dessa “falta de ser” (*manque-à-être*), porque nós somos por ela capturados quando, logo ao nascer, nos inserimos na cultura e contraímos nossa dívida simbólica impagável (ASSOUN, 2009). Não há como quitar a dívida, mas temos que incessantemente amortizá-la em nossa vida na medida em que nos colocamos a refazer o tecido sempre vazado da cultura e quando transcrevemos e retranscrevemos a teia significante das interpretações que herdamos.

Ao falarmos em “amortização da dívida” contraída no nosso nascimento, não há como não associar a palavra ao amortecer, à mortificação, à depressão da linguagem e, portanto, à culpa. Desse modo, a culpa se mostra não só em seu estatuto transcendental, mas também como uma necessidade ética, ou seja, como um componente essencial da experiência que a tradição da ética filosófica designou como “consciência moral” (*gewissen*). Longe de ser o resultado de um eu passivo e submetido aos imperativos sádicos do supereu, a consciência moral emerge do próprio exercício da ação moral (VAZ, 2000)

À guisa de conclusão

Muitas de nossas afirmações ficaram apenas esboçadas e sem um necessário desenvolvimento teórico sem o qual não se poderia falar em conclusão. O que poderia, entretanto, ser concluído se a dívida simbólica é impagável e se o nosso destino é compreender e interpretar infatigavelmente o mistério da vida? Seja como for, aqui ficou brevemente assinalada a íntima conexão entre o ódio e a culpa. E como sempre falamos em hipóteses e esboços, então iremos também finalizar com uma hipótese apenas levemente esboçada: a culpa retém mitiga e redireciona o ódio para o trabalho hermenêutico que nos convida a pensar e a cuidar da vida. A culpa nos impulsiona a fazer a travessia da dúvida e do desânimo que nos assaltam a cada dia quando nos perguntamos: por que suportar tudo isso, por que mais um dia de trabalho? Não há uma resposta confortadora senão no próprio ato de pensar e de cuidar da vida e responder aos seus desafios e demandas que consiste no exercício da consciência moral.

Como vimos, o discurso da desculpabilização nos manda a seguinte mensagem: ninguém é responsável por nada, não há mais trabalho e nem interpretação, pensamento ou cuidado, pois o sistema funciona automaticamente, e as coisas não passam de mercadorias *prêt-à-porter*. Que cada um se aproprie do que é seu e é seu aquilo de que cada um tem o poder de se apropriar. Não podemos nos espantar, portanto, se com o declínio da culpa vislumbramos com temor o ressurgir desfigurado do novo rosto do ódio.

Referências

ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. *Alienações do mundo*. Uma interpretação da obra de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2009.

ARMSTRONG, Karen. *A grande transformação*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ASSOUN, Paul-Laurent. *Dictionnaire des oeuvres psychanalytiques*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.

BENVENISTE, Émile. *Problemas de lingüística geral I*. Campinas: Pontes editores, 2005.

CHARLES, Sébastien. *Cartas sobre a hipermodernidade*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2009.

DRAWIN, Carlos Roberto. *O paradoxo da finitude*: sobre o sentido onto-antropológico da psicanálise freudiana. V. I. Belo Horizonte: tese de Doutorado, 2005.

_____. *A ciência e os processos de subjetivação*. Ad instar manuscripti. 2013. (No prelo).

DUPORTAIL, Guy-Félix. *L' "a priori" littéral. Une approche phénoménologique de Lacan*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2003.

FREUD, Sigmund. 1907. *Zwangshandlungen und Religionsübungen*. Gesammelte Werke VII. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1999.

_____. 1908. *Die "kulturelle" Sexualmoral und die moderne Nervosität*. Gesammelte Werke VII. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1999.

_____. *Zeitgemässes über krieg und tod*. Gesammelte Werke X. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1999.

FREUD, S. 1915. Reflexões para os tempos de guerra e morte. In: _____. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1978.

GRINBERG, Léon. Culpa (sentimento de-) e Culpa inconsciente (sentimento de-). In: MIJOLLA, Alain de. *Dicionário internacional de psicanálise*. V.I. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2005.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

JASPERS, Karl. *Origen y meta de la historia*. Madrid: Alianza editorial, 1980.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura* (1787). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenhian: 1985.

LEBRUN, Jean-Pierre. *O futuro do ódio*. Porto Alegre: CMC Editora, 2008.

LEGUIL, Clotilde. *Sartre avec Lacan*. Corrélation antinomique, liaison dangereuse. Paris: Navarin/Le champ freudien, 2012.

LIPOVETSKY, Gilles. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2009.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. V. I: A intriga e a narrativa histórica. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

SIMONIS, Yvan. *Introdução ao estruturalismo*. Claude Lévi-Strauss ou “A paixão do incesto”. Lisboa: Moraes Editores, 1979.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

_____. *Escritos de filosofia V: introdução à ética filosófica 2*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

ZIZEK, Slavoj. *Vivendo no fim dos tempos*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012.

WAJCMAN, Gérard. *El ojo absoluto*. Buenos Aires: Manantial, 2011.

Sentimento de culpa e superego: reflexões sobre o problema da moralidade na teoria freudiana

Jacqueline de Oliveira Moreira

É preciso iniciar esta reflexão questionando a legitimidade das reflexões éticas dentro do universo freudiano, considerando-se que os três termos fundamentais para a discussão moral, “sujeito”, “alteridade” e “liberdade”, são raros no texto freudiano.

O tema da ética é familiar no terreno filosófico, mas no campo científico a problemática ética respira artificialmente. Sabemos que uma das ambições de Freud era fazer da psicanálise uma ciência e, assim, compartilhar do prestígio dado à ciência em sua época. O ideal científico de Freud se inicia com os trabalhos no laboratório de anatomia e fisiologia, sendo que o criador da psicanálise se vincula ao projeto fisicalista. Segundo Assoun, Freud é “um rebento tardio de uma corrente obstinadamente fisicalista” (ASSOUN, 1983, p. 53). Os mestres de Freud no campo da fisiologia, Helmholtz, Brücke, Du Bois-Reymond, fizeram um verdadeiro juramento fisicalista que dizia: “Brücke e eu [Du Bois-Reymond] nos comprometemos solenemente a impor esta verdade, a saber, que somente as forças físicas e químicas, com exclusão de qualquer outra, agem no organismo” (ASSOUN, 1983, p. 53-54).

Haveria uma oposição entre proposições com sentido, pertencentes ao mundo científico, e proposições sem sentido, do universo metafísico. Todavia, a relação de Freud com a filosofia é paradoxal, afirmação que pode ser justificada por sua ação de nomear sua sistematização teórica de “*metapsicologia*”, em que o prefixo *meta* remete-nos ao campo conceitual da filosofia. Segundo Birman,

“a teorização psicanalítica, portanto, se aproxima da metafísica por sua contraposição à ciência natural” (BIRMAN, 1993, p. 16).

Freud (1933/1994b) não pretende construir um sistema filosófico, mas a percepção dessa aproximação permite-nos mitigar o peso da *démarche* cientificista na obra freudiana. Nesse sentido, não podemos afirmar nem negar a legitimidade das discussões sobre uma teoria da ética implícita no texto freudiano. De fato, Freud (1918/1994) não se interessa pelos princípios morais que regem as ações humanas. Provavelmente, obedecendo aos mandamentos agnósticos, prefere suspender o juízo sobre os temas ético-metafísicos. Entretanto, a clínica é sempre um encontro com o inusitado, já que o pensador ocupa-se com as questões da responsabilidade e da culpa na medida em que os pacientes relatam dilemas morais, fazendo com que Freud, “pensador da cultura”, acabe por se dedicar a obras que refletem preocupações morais, como “Totem tabu” (1913/1994), “O mal-estar na cultura” (1930/1994), “Psicologia das massas” (1921/1994) entre outras.

Acreditamos que a necessidade de uma reflexão ética está intrínseca ao saber psicanalítico. A psicanálise não pode estabelecer apenas uma relação de exterioridade com a dimensão ética, ou seja, apenas através da regulamentação da prática, impondo a exigência do sigilo e o cuidado com a transferência. Segundo Birman (1996), com o deslocamento da leitura do polo tópico para o econômico, explicitou-se a exigência da discussão ética como necessária ao saber psicanalítico.

Leituras consagradas da psicanálise aproximam o registro econômico do saber científico do século XIX, pois colocam a questão da energética vinculada a nomes como Fechner, Mayer e Helmholtz. Birman (1993), entretanto, propõem outra visão sobre o registro energético, pensando-o sob a lógica da pulsão, que exige um objeto para sua formatividade, fazendo com que o outro, nesse sentido, se torne imprescindível. Está, pois, colocada a questão da ética.

Para enfatizar a ambiguidade freudiana em relação à pertinência da discussão ética na psicanálise, façamos aqui um pequeno parêntese. Freud revela em carta a Pfister de 9 de outubro de 1918:

[...] eu lhe cedo ao senhor; a ética não me diz respeito e o senhor pastor de almas. Não quebro muito a minha cabeça em relação ao bem e ao mal, mas em geral tenho encontrado pouco de bem nas pessoas. A maioria é, segundo minha experiência, canalha, quer pertença aberta ou disfarçadamente a esta, aquela ou a nenhuma doutrina moral (FREUD, 1918/1998, p. 86).

Podemos perguntar qual seria a concepção de ética subjacente a essa colocação. Parece-nos que Freud inicia com a pergunta ética sobre o bem e o mal, mas sua inquietação ética desliza para uma preocupação moralista sobre a maldade presente nas condutas cotidianas das pessoas concretas. Assim, acreditamos que essa carta retrata muito mais o pessimismo freudiano em relação ao comportamento moral das pessoas do que uma suspensão de juízo sobre a questão da ética. Podemos, pois, reproduzir diversos trechos que anunciam implícita ou explicitamente a preocupação de Freud com as questões éticas. Em carta a Fliess, de 31 de maio de 1897, Freud revelava que, muito em breve, descobriria a origem da moralidade. O tema desenvolvido na sequência dessa afirmação seria o Édipo.

Porém, para além da discussão edípica, encontramos em Freud uma reflexão sobre o problema da responsabilidade com nossos sonhos (FREUD, 1925/1994, p. 163-167). Freud revela que podemos negar a responsabilidade sobre os sonhos imorais, incestuosos e perversos, dizendo que se originam do desconhecido, do estrangeiro inconsciente e não são do ego. Falando do ponto de vista estritamente metapsicológico, o conteúdo recalcado não pertence ao ego, mas se localiza no id, sobre o qual o ego está assentado, não sendo possível, portanto, fazer uma operação cirúrgica e separar o ego do id sem aniquilar o sujeito. Parece-nos que a questão subjacente é a da diferença entre ego e sujeito. O ego pode ser o campo imaginário em que a razão inscreve o desejo do princípio moral e ético como intransponível, já o campo do sujeito considera a dimensão complexa do psiquismo apontando para a presença do id.

Nesse sentido, devo assumir a responsabilidade sobre os meus sonhos imorais, pois “lá onde isso era, eu como sujeito devo advir” (FREUD, 1933/1999, p. 84), ou seja, devo responsabilizar-me pelo estrangeiro que habita meu ser, uma vez que se trata de mim mesmo. Além disso, encontramos nas reflexões de Freud sobre o problema da guerra mais um elemento que contradiz a sua afirmação de “que não quebra muito a cabeça em relação ao problema do bem e ao mal”. O texto de 1915, “Reflexões para os tempos de guerra e morte”, retrata com precisão o estado de ânimo de Freud naquele momento. O texto apresenta um teórico decepcionado com a humanidade e, sobretudo, com o Estado. Freud revela:

Duas coisas nessa guerra despertaram nosso sentimento de desilusão: a baixa moralidade revelada externamente por Estados que, em suas relações internas, se intitulam guardiães dos padrões morais, e a brutalidade demonstrada por indivíduos que, enquanto participantes da mais lata civilização humana, não julgaríamos capazes de tal comportamento (FREUD, 1915/1994, p. 317).

O autor parece preocupado com a ética da *polis*, com as relações entre o eu e o outro. Na sua discussão mais estritamente psicanalítica, o freudismo anuncia que a natureza humana consiste em impulsos pulsionais de natureza elementar e que em si não são bons ou maus, sendo possível que os categorizemos como “egoístas”, mas o processo de “homonização” implica, entre outras coisas, dirigir esses impulsos para outras finalidades. Esse processo é possível porque o sujeito apresenta uma suscetibilidade à cultura, que se apoia em um fator interno, o desamparo, e na compulsão externa da educação e do ambiente. Assim, a situação de guerra retira a compulsão externa e produz uma regressão do psiquismo a etapas anteriores de “livre fluxo de energia”. Apesar do tom desiludido do texto, encontramos uma frase que revela uma aposta na humanidade: “[...] a manutenção da civilização, mesmo numa base tão dúbia, fornece a perspectiva de, a cada nova geração, preparar o caminho para uma transformação de maior alcance do instinto, a qual será o veículo de uma civilização melhor” (FREUD, 1915/1994, p. 321).

Em “Por que a guerra?” (1933/1994c), texto escrito após a criação do conceito

de pulsão de morte, Freud anuncia que o desejo de aderir à guerra é um efeito da dimensão destrutiva da pulsão de morte. No texto, ele revela que, das características psicológicas da civilização, duas são de especial relevância: primeiro, o fortalecimento do intelecto, que está começando a governar a vida pulsional; e segundo, a internalização dos impulsos agressivos com todas as suas consequentes vantagens e perigos (FREUD, 1933/1994c, p. 207). A internalização dos impulsos agressivos é possível mediante o “recalque do Édipo” e a criação do superego, que trabalha com o sentimento de culpa inconsciente, com a eterna condição de desamparo e com a situação de dívida permanente para com o outro a fim de garantir a moralidade

No complexo de Édipo, teríamos, segundo Birman (1996), a realização mais complexa da dimensão alteritária do sujeito e o prenúncio da eterna dívida simbólica para com o outro. Dívida que nunca poderá ser saldada, mas apenas transmitida. Assim, o Édipo representa a mais importante relação com o campo da alteridade e o ponto decisivo na problemática da moral. Será a cena edípica que introduzirá o sujeito em uma história trágica na qual ética e sofrimento se encontram e lançam o sujeito na clínica em uma busca por respostas.

Se a experiência edípica pode ser entendida como o acontecimento que inaugura as bases da moralidade, o superego é a instância, por excelência, responsável pela veiculação da verdade ética. Freud, na Conferência XXXI, intitulada “A dissecação da personalidade psíquica”, introduz o tema do superego, das exigências morais e o “sentimento moral de culpa” a partir de um quadro patológico, a melancolia (FREUD, 1933/1994a, p. 66). Assim, o primeiro elemento associado à moralidade é a patologia. O exagero moral, a rigidez autocrítica e o severo sentimento de culpa são apresentados como ponto de partida para a elucidação do superego. Na sequência, o autor analisa uma proposta kantiana que aproxima a consciência moral ao céu estrelado, fazendo a seguinte afirmação:

As estrelas são, na verdade, magníficas, porém, quanto à consciência, Deus executou um trabalho torto e negligente, pois da consciência a maior parte dos homens recebeu apenas uma quantia modesta, ou mal recebeu o suficiente para ser notado (FREUD, 1933/1994a, p. 67).

Freud questiona a origem divina da consciência usando como argumento o comportamento amoral das crianças de tenra idade, que só é contido pela autoridade dos pais. Assim, “o papel que mais tarde é assumido pelo superego é desempenhado, no início, por um poder externo, pela autoridade dos pais” (FREUD, 1933/1994a, p. 67). O amor aos pais e o sentimento de culpa são as bases que viabilizam a ação da coerção externa, sendo que esses mesmos sentimentos permitem, ainda, a internalização dos ideais morais. Na concepção freudiana, portanto, a distinção entre o bom e o mau comportamento, base da moralidade, é construída a partir da angústia da perda do amor, ou seja, da angústia social, sendo que, em um momento posterior, ela se transformará em angústia moral.

Já traçamos a mudança desse conteúdo a partir da perda da mãe como objeto até a castração. A mudança seguinte é causada pelo poder do superego. Com a despersonalização do agente parental a partir do qual se temia a castração, o perigo se torna menos definido. A angústia de castração se desenvolve em angústia moral - angústia social [...] (FREUD, 1926/1994, p. 179).

Na angústia social, a autoridade que pode punir o mau comportamento com a retirada do amor encontra-se fora do aparelho psíquico. A novidade no campo da angústia moral é, então, a internalização da autoridade através da figura do superego, tendo essa angústia moral superegoica o papel de introduzir a dimensão do sentimento de culpa. Assim, a problemática da moralidade aparece na psicanálise freudiana vinculada a quatro manifestações da angústia: a de desamparo, que anuncia a dependência do outro; a da perda, que possibilita a construção da distinção entre bom e mau (um dos fundamentos da moral); a de castração, que aponta para o reconhecimento do outro; e, por fim, a moral, produzida pela internalização da lei edípica, criadora da instância superegoica e do derivado sentimento de culpa, base da moralidade freudiana.

Na concepção freudiana, a noção de obediência moral se vincula à ideia do sentimento de culpa. Os irmãos obedecem à lei fundadora do clã mediante experiência anterior de culpa em relação ao parricídio. O sujeito age

moralmente, porque a culpa edípica assombra o ego. Segundo Goldenberg, “a culpa inconsciente é relativa à angústia que provoca um Outro absoluto, que tudo vê e sabe, impossível de ser enganado” (GOLDENBERG, 1994, p. 34).

Sendo o superego o representante da moral, cabe a nós refletir sobre as suas determinações históricas, pois o superego da criança é construído segundo o modelo de seus pais, e eles, por sua vez, inspiram-se em seus pais e assim “retroprogressivamente”. O superego, de acordo com Freud, torna-se “veículo da tradição e de todos os duradouros julgamentos de valores que dessa forma se transmitiram de geração em geração. [...] O passado, a tradição da raça e do povo, vive nas ideologias do superego” (FREUD, 1933/1994, p. 72). Essa afirmação introduz a dimensão da dívida simbólica no interior do discurso freudiano. Assim, não é sem importância que no senso comum exista uma aproximação dos vocábulos “culpa”, “falta” e “dívida”, inclusive na oração do “Pai nosso”, como observa Calligaris: “o problema entre dívida e culpa é muito antigo, no ‘pater noster’ em latim o que é pedido a Deus é que perdoe as nossas dívidas” (CALLIGARIS¹, 1990, p. 20).

Essa estreita vinculação na teoria freudiana entre sentimento de culpa, superego e moralidade coloca uma pergunta: É possível escapar do sentimento de culpa? França Neto revela:

Mas existiria uma forma de ao mesmo tempo resguardar a ação da identificação e escapar da culpa que a acompanha. Seria por meio da perversão. Nesta haveria uma recusa (*Verleugnung*) em aceitar a castração, ou seja, uma espécie de aceitação da identificação, porém recusando o que nela é interdição (FRANÇA NETO, 2005, p. 101).

A resposta do autor é interessante, porque afirma que a possibilidade de escapar da culpa se dá por meio da recusa à castração e, consequentemente, da desconsideração do campo do outro; ou seja, a ausência do sentimento de culpa anuncia uma fragilização da moralidade.

¹ CALLIGARIS, C. *Dívida, culpa e laço social*. Belo Horizonte, 1990. Não publicado.

Seria interessante pensar que no texto freudiano encontramos duas acepções do sentimento de culpa. Uma delas seria a do sentimento de culpa ordenador, que coloca a verdade do mal-estar imposta pelo limite. O campo que opera essa culpa se fundamenta na convocação de reconhecimento do outro. E a outra seria uma culpa gozosa que coloca o mal-estar da falta de limite, onde o campo do outro é negado. Dessa forma, a primeira concepção é fundamental para sustentação de uma moralidade, e a segunda forma se inscreve no campo do amoral e do imoral. Assim, acreditamos que escapar do sentimento de culpa pode ser uma proposta mefistofélica realizada pela sociedade de consumo que diminui a culpa em relação ao outro e aumenta a culpa narcísica de não possuir todos os objetos.

Referências

- ASSOUN, P.-L. *Introdução à epistemologia freudiana*. Rio de Janeiro: Imago, 1983.
- BIRMAN, J. *Ensaio de teoria psicanalítica (Parte I)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- BIRMAN, J. Indeterminismo e incerteza do sujeito na ética da psicanálise (uma leitura sobre o fundamento ético do discurso freudiano). In: BRAZI, H. V. *Ética, psicanálise e sua transmissão*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- FREUD, S. 1950 -1892-1899. Extratos dos documentos dirigidos a Fliess. In: _____. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. v. I. Rio de Janeiro: Imago, 1994.
- FREUD, S. 1913. Totem e tabu. In: _____. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. v. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1994.
- FREUD, S. 1915. Reflexões para os tempos de guerra e morte. In: _____. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1994.
- FREUD, S. 1921. Psicologia de grupo e análise do ego. In: _____. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1994.
- FREUD, S. 1923. O ego e o Id. In: _____. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. v. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1994.
- FREUD, S. 1925. Algumas notas adicionais sobre a interpretação de sonhos como um todo. In: _____. *Edição standard brasileira das obras*

psicológicas completas de Sigmund Freud. v. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

_____. FREUD, S. 1926. Inibição, sintoma e ansiedade. In: _____. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. v. XX. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

FREUD, S. 1930. O Mal-estar na cultura . In: _____. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. v. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

FREUD, S. 1933) A dissecação da personalidade psíquica - conf. XXXI: Novas conferências introdutórias sobre psicanálise. In: _____. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. v. XXII. Rio de Janeiro, Imago, 1994a.

FREUD, S. 1933. A questão da weltanschauung – conf. XXXV: Novas conferências introdutórias sobre psicanálise. In: _____. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. v. XXII. Rio de Janeiro, Imago, 1994b.

FREUD, S. 1933. Por que a guerra? In: _____. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. v. XXII. Rio de Janeiro, Imago, 1994c.

FREUD, S. *Cartas entre Freud e Pfister (1909-1939)*. Viçosa, MG: Ultimato, 1998.

FRANÇA NETO, O. Identificação e culpa: questões éticas contemporâneas. *Ágora*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 95-106, jan. 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982005000100007&lng=en&nrm=isso>. Acesso em: 12 jun. 2012.

GOLDENBERG, R. *Ensaio sobre a moral de Freud*. Salvador: Ágalma, 1994.

Entre o dever da liberdade e a servidão voluntária: contribuições da psicanálise para o pensamento ético em nossa época

Alexandre Dutra Gomes da Cruz

Partindo de algumas reflexões proporcionadas pela leitura da “Fundamentação da metafísica dos costumes”, de Kant, alguns tópicos e linhas de trabalho puderam ser situados e desenvolvidos. A máxima ética kantiana, tal como formulada no imperativo categórico, foi pensada ao lado de outros interrogantes, que apontam para um impasse na realização do projeto ético kantiano na atualidade. Entre os interrogantes destacam-se: o conceito de servidão voluntária, de La Boétie; algumas contribuições da psicanálise, a partir do conceito de supereu, que foi abordado inicialmente na teoria freudiana para em seguida ser trabalhado na perspectiva da leitura lacaniana do imperativo categórico kantiano, tal como apresentada no texto “Kant com Sade”; o episódio do julgamento de Eichmann em Jerusalém, tal como abordado por Hannah Arendt. A partir desses interrogantes, foi possível explicar como o imperativo kantiano está próximo daquilo que combate: a índole servil. Concluiu-se que, no contexto de um mundo desencantado pela ascensão do discurso tecnocientífico, sistemas éticos com pretensão à universalidade, tal como o kantiano, entram em crise, sendo rebaixados a uma etiqueta de bolso para o “homem comum” e deformados caricaturalmente em seus princípios e intenções para atender a interesses particulares. Tal foi o contexto em que a contemporaneidade pôde testemunhar o surgimento de uma proposta de “solução final” para o mal estar na civilização.

Uma reflexão sobre a ética kantiana

A proposta de uma metafísica dos costumes, apresentada por Kant em seu livro homônimo (1785/2012a), enfrenta um antigo problema que já era conhecido pelos gregos, a saber, a variabilidade dos costumes, o que poderia dificultar ou mesmo impossibilitar uma diretriz ética que fosse permanente e confiável, podendo servir de base segura para a fundamentação racional do agir ético. “Uma boa teoria ética deveria atender a pretensão de universalidade, ainda que simultaneamente capaz de explicar as variações de comportamento, características das diferentes formações culturais e históricas” (VALLS, 1994, p.16).

Além do problema da variação dos costumes, a ética moderna tem que se haver com outro impasse: o dilaceramento entre as dimensões pública e privada, que conduziu, a partir da modernidade, a um adensamento do foro íntimo e da criação daquilo que alguns autores chamam de “subjetividade privatizada” (FIGUEIREDO, 2007). Essa fratura entre o espaço público e o privado é um fenômeno típico da modernidade, que terá consideráveis repercussões no tocante à teorização da ética. Segundo Henrique Vaz,

[...] ao passo que em Aristóteles se passava, sem solução de continuidade, da ética individual à ética política, ambas sob o nome genérico de *politike* ou ciência política, a filosofia moderna pressupõe uma nítida distinção ou mesmo uma **oposição entre as motivações que regem o agir do indivíduo, impelido por necessidades e interesses, e os objetivos da sociedade política**, estabelecidos segundo o imperativo de sua ordenação, conservação, fortalecimento e progresso (VAZ, 1999, p. 15, grifo nosso).

Para enfrentar esses impasses, que ficam como herança do pensamento antigo, Kant propõe um percurso anunciado logo no início do livro “Fundamentação da metafísica dos costumes” (1785/2012a). A ideia é ir além do que já foi apresentado anteriormente como propostas éticas no campo da *doxa* filosófica, a que Kant nomeia “conhecimento racional comum” ou “filosofia moral popular”. A metafísica dos costumes é uma

proposta de superação do conhecimento filosófico comum rumo a uma crítica da razão pura prática, ou seja, aquela que se propõe a esclarecer os princípios metafísicos da fundamentação do dever como ato de uma vontade pura e autônoma, libertada das contingências e variabilidades culturais.

A dimensão mundana, contingente ou dizendo como o faz Kant, empírica da experiência ética, deve ser elucidada pela antropologia moral, enquanto que a dimensão pura, e também mais nobre dessa experiência, deve ficar aos encargos da metafísica dos costumes. Interessante perceber que Kant não descarta o conhecimento empírico, contingente; ele o dialetiza com os princípios puros e necessários a serem extraídos da metafísica dos costumes:

De fato, é muito louvável este processo de descer aos conceitos populares, contanto que primeiro nós tenhamos elevado aos princípios da razão pura, de modo que o espírito quede plenamente satisfeito. Proceder deste modo equivale a fundamentar a doutrina dos costumes sobre uma metafísica do conhecimento racional puro isento de todo elemento empírico (KANT, 1785/2012a, p.15).

Fica claro, portanto, que do ponto de vista kantiano, é impossível elencar e fundamentar princípios puros a partir dos exemplos extraídos da experiência empírica: “Em matéria moral não tem cabimento a imitação, e os exemplos servem apenas de estímulo” (KANT, 1785/2012a, p. 14). Princípios puros que devem governar o agir moral, devem ser extraídos de uma vontade determinada pela razão pura.

O móbil da ação ética não é o indivíduo psicológico, empírico, e sim um sujeito transcendental, cujo estatuto é lógico-formal, e que se constitui como produto de um enunciado imperativo impessoal que o exorta ao cumprimento do dever. “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa valer-te sempre como princípio de uma legislação universal” (KANT, 1788/1959, p.39).

Tal é a formulação axiomática do imperativo categórico, que pretende ser impessoal, universal e incondicional. Segundo Kant, o imperativo pode ser

definido como uma regra prática pela qual uma ação, em si mesma contingente, se torna necessária, representando o sujeito como aquele que tem que ser constrangido, compelido a conformar-se à regra. Vê-se bem que, assim como no campo da epistemologia das ciências, a ética busca fazer avançar o domínio do necessário sobre a imprevisível dimensão da contingência.

Diferentemente da ética eudaimônica aristotélica, marcada pelo finalismo do bem e da felicidade (boa aventura, excelência), a ética kantiana é fundamentalmente uma ética de princípios; antes do fim da ação, ela se ocupa com a sua causa. “Com efeito, para que uma ação seja moralmente boa, não basta que seja conforme com a lei moral; é preciso, além disso, que seja praticada por causa da mesma lei moral; de contrário, aquela conformidade é apenas muito accidental e muito incerta” (KANT, 1785/2012a, p. 3). “[...] Devo considerar uma ação como virtuosa, não porque se adapta à minha inclinação, mas porque através dela eu cumprio o meu dever” (KANT, 1803/2004, p. 106).

Esse é um ponto no qual Kant insiste bastante, mencionando alguns exemplos para ilustrar esse princípio formal. Por exemplo, se um comerciante vende um produto por um preço justo aos clientes, sem fazer distinção entre eles, isso ainda não prova que ele tenha agido por dever, pois ele pode ter agido dessa forma de acordo com um cálculo interesseiro. A se julgar pelas aparências, não é possível verificar se houve cumprimento do dever, uma vez que o efeito visível é sempre o mesmo: um comerciante honesto vendendo mercadorias a um preço justo.

Interessante é pensar o que acontece quando nos tornamos os próprios juízes de nossas ações. Será que saberíamos dizer, em cada uma delas, a causa que nos levou a realizá-las?

Nunca podemos, nem mesmo mediante o mais rigoroso exame, penetrar inteiramente em nossos mais secretos impulsos. Ora, quando se trata de valor moral, o que importa não são as ações exteriores que se vêem, mas os princípios internos da ação, que não se vêem (KANT, 1785/2012a, p. 13).

Ao lado dos princípios internos que devem pautar uma ação guiada pelos imperativos do dever moral, Kant não desconhece a existência de impulsos contrários, que podem degradar a moralidade do agir ético: “a própria moralidade está sujeita a toda a espécie de perversões, enquanto carecer deste fio condutor e desta norma suprema de sua exata apreciação” (KANT, 1785/2012a, p. 2-3).

As perversões às quais Kant se refere constituem o campo do *pathos*, das inclinações afetivas, das paixões humanas - enfim à dimensão patológica -, que se não forem submetidas a um vigoroso controle de disciplina, podem arruinar a constituição do sujeito ético. Pode-se perceber bem isso no livro “Sobre a pedagogia” (1803/2004), no qual Kant fala de diretrizes para educar as crianças segundo os princípios extraídos da sua ética filosófica. Ele afirma a necessidade imperiosa de domar as paixões, quando se tem em vista a formação de um bom caráter.

A arte de educar ao lado da arte de governar são, para Kant, as mais nobres e árduas. Ambas suscitam controvérsias, e são marcadas por um permanente inacabamento. Nunca estão plenamente realizadas, e supõem um permanente esforço, que se estende através das gerações. No caso da educação, ela deve se sustentar em um delicado paradoxo: conciliar a submissão ao constrangimento das leis com o exercício da liberdade. “A educação deve ser impositiva; mas, nem por isso, escravizante” (KANT, 1803/2004, p. 62) sob pena de instalar, no espírito daquele que ainda está em formação, uma indesejada “índole servil”.

Campo das leis: lugar onde a liberdade tece suas bordas

A reflexão sobre o campo das leis leva Kant ao início de uma argumentação que parte de um campo epistemológico e, como era comum na época, tomando a física como modelo de um saber científico irrefutável. Se a física se ocupa das leis da natureza (elas descrevem o que efetivamente acontece), a ética deve se ocupar das leis da liberdade (aquelas que apontam um devir para a ação humana e, portanto, determinam “o que deve ser”). O termo

“leis da liberdade” pode parecer paradoxal, mas o paradoxo se esclarece rapidamente a partir da argumentação kantiana:

se a razão não quer se submeter à lei, que ela se dá a si própria, tem de se curvar ao jugo das leis que um outro lhe dá; pois sem alguma lei nada, nem mesmo o maior absurdo, pode exercer-se por muito tempo (KANT, 1786/2012, p.16).

Partindo do princípio de que as leis são necessárias, a liberdade só pode ser pensada dentro do campo da legalidade e legitimidade dessas leis. A ausência de lei, ao contrário do que alguns podem ser levados a pensar, não conduz à liberdade, mas sim à barbárie de um mundo sem lei, onde nada é de ninguém e tudo vale. Poderíamos então dizer que as leis tecem a borda da liberdade, tornando-a pensável e possível.

A partir dessa argumentação, pode-se notar a importância central da autonomia no sistema ético kantiano. Só há liberdade para aquele que exerce sua autonomia¹, ou seja, dá a si mesmo a lei que deve jungir o agir razoável. Pode-se dizer, como o faz Kant, que liberdade é o nome do dever que cabe ao homem cumprir, uma vez que esse é o seu destino: “A vontade autônoma é aquela que se submete à lei moral encontrada por ela mesma, lei que define sua liberdade. E é esse o dever que se impõe ao homem: ser livre” (PAGOTTO-EUZÉBIO, 2007).

Deve-se acrescentar, contudo, que nem todos os homens estão à altura dessa árdua tarefa que o dever lhes impõe. Em seu texto intitulado “O que é esclarecimento²” (1784/2012b), usando a famosa metáfora em que designa o homem esclarecido como um homem da “maioridade”, Kant menciona que é muito mais cômodo ser “menor”, ou seja, ignorante: “Se tenho um livro que faz as vezes de meu entendimento, um diretor espiritual que por mim tem consciência, um médico que por mim decide a respeito de minha dieta, então não preciso esforçar-me eu mesmo” (KANT, 1784/2012b, p. 1). Percebe-se aí

¹ *Auto*: si mesmo; nomos: lei

² *Aufklärung* (esclarecimento): processo emancipatório do homem frente à ignorância graças ao poder esclarecedor da razão.

o delineamento da indesejável “índole servil”, assumindo a forma da paixão da ignorância ou obediência conformada por amor à autoridade.

O discurso da servidão voluntária; renúncia à liberdade, culto ao Um

Não é difícil perceber nessas passagens certo eco do célebre livro de Etienne de La Boétie, “Discurso sobre a servidão voluntária” (2001). Nesse discurso, Boétie aborda esse fenômeno notável, de caráter universal e necessário, uma vez que pode ser constatada a sua onipresença em culturas e épocas diversas. O livro de Boétie garante seu mérito e relevância só pelo título, uma vez que pela primeira vez, um homem consegue destacar e dar um nome a esse “monstro de vício”, que “não encontra um nome feio o bastante”, enfim, que a “própria língua se recusa a nomear” (BOËTIE, 2001, p. 13).

A servidão voluntária é esse “vício infeliz” que leva “um número infinito de pessoas não a obedecer, mas a servir, não a serem governadas, mas tiranizadas” (BOËTIE, 2001, p. 13). Segundo Boétie, o problema não é que os homens se deixem, mas que se façam dominar; não é que consintam, mas que persigam avidamente a servidão, abandonando a franquia da liberdade e submetendo-se ao jugo da tirania. Enfim, esse homem da menoridade não faz o luto pela liberdade perdida, ou pior, renunciada, mas celebra a servidão que se lhe abate como um ganho. A sua vontade de servir engendra a tirania, e não o contrário, afirma Boétie.

A vontade de servir aumenta na medida proporcional em que se desconhece o seu efeito: a submissão ao tirano, cristalizada na figura do Um, que se furta ao olhar. Essa invisibilidade é uma característica que ele compartilha com os princípios internos da ação moral, aqueles aos quais Kant se refere, dizendo que “não se vêem” (1785/2012a, p.13).

Crê-se na existência do Um, à medida que ele é invisível. Dessa forma, os homens “acostumavam-se a servir e serviam com mais boa vontade por não

saberem que senhor tinham, nem a muito custo se tinham, e todos temiam, acreditando em um que ninguém jamais vira” (BOÉTIE, 2001, p. 29).

Paradoxos do supereu; Kant e Boétie como interlocutores de Freud

As ideias defendidas por Boétie reverberam em alguns postulados teóricos da psicanálise, particularmente quando esta envereda pelo estudo da coletividade. Freud, como se sabe, escreveu importantes textos sobre a articulação social do discurso psicanalítico, destacando-se entre eles “A psicologia das massas e análise do ego” (1921/2010) e o “Mal-estar na civilização” (1930/2010). No primeiro texto, Freud destaca fenômenos de alienação do indivíduo, quando esse “submerge” no anonimato da massa, trazendo noções bem “boetianas”, como “sede de obediência” (FREUD, 1921/2010, p. 21), fascínio pelo líder e miséria psicológica das massas. No segundo, ele fala da “herança maldita” que os povos civilizados recebem de seus ancestrais: o sentimento de culpa e a agressividade, aos encargos do tirano supereu, “herdeiro do complexo de Édipo”.

Por outro lado, pode-se detectar também uma forte influência kantiana em muitas ideias defendidas pelo pai da psicanálise, particularmente no tocante à educação, assim como também a busca de inspiração no enunciado do imperativo categórico para forjar os mandatos insensatos do supereu. Com isso, surgiu a ideia de situar Freud na fronteira que se procurou traçar entre Kant e Boétie, de modo a abrir caminho para outras reflexões.

Essa encruzilhada em que esses três autores se encontram é permeada por paradoxos. Em Kant, o paradoxo da liberdade como dever; em Boétie, o paradoxo da servidão como um ganho, e em Freud o paradoxo do supereu, instância psíquica que encontra diferentes formulações em sua obra.

No texto “O ego e o id” (1923/2010), Freud formula um dos paradoxos do supereu ligado à questão da moralidade: “O homem normal é não só

muito mais imoral do que acredita, mas também muito mais moral do que sabe” (1923/2010, p. 49). Apesar de Freud se referir a essa formulação como “paradoxo aparente”, acredita-se estar aqui diante de um verdadeiro paradoxo, que se esboça entre a crença e o saber.

Conforme afirma Ferrari, “o conceito freudiano de supereu é um dos que mais deu lugar a mal-entendido, já que não há em Freud uma teoria sistematizada sobre o mesmo” (2012). Sabe-se que alguns autores pós-freudianos colocaram ênfase no supereu como uma espécie de juiz moral, que faria frente às exigências instintuais do id. A conquista da moralidade seria produto de um conflito entre essas duas instâncias antagônicas, e o saldo da moralidade seria proporcional à força supressora do supereu. Entretanto, ao aprofundar-se nesse ponto de vista, segundo outras indicações nesse mesmo texto (1923/2010), fica claro que as relações entre as instâncias psíquicas na segunda tópica não se mantêm como simples antagonismo, como era o caso da primeira tópica. O superego não se opõe ao id; eventualmente o prolonga e o reforça em suas funções:

Do ponto de vista da restrição instintual, da moralidade, pode-se dizer que o Id é totalmente amoral, o Eu se empenha em ser moral, e o Super-eu pode ser hipermoral e tornar-se cruel como apenas o Id vem a ser. É notável que o homem, quanto mais restringe sua agressividade ao exterior, mais severo, mais agressivo se torna em seu ideal do Eu (FREUD, 1923/2010, p. 51-52).

A partir dessa passagem, se esboça outro paradoxo do supereu ligado ao primeiro, mas dessa vez associado à culpa:

Toda renúncia instintual torna-se uma fonte dinâmica da consciência, toda nova renúncia aumenta o rigor e a intolerância desta [...] Quanto mais virtuoso o indivíduo, mais severa e desconfiadamente ela se comporta, de maneira que precisamente os que atingem maior santidade se recriminam da mais triste pecaminosidade (FREUD, 1930/2010, p. 63-61).

Daí o enunciado desse paradoxo: quanto mais virtuoso, mais culpado. Eis o paradoxo da inscrição do sujeito na civilização e em seus ideais culturais. A

promessa de felicidade torna-se mais uma ilusão, uma vez que a lei moral, que deveria barrar o gozo transgressor, pode se tornar veiculadora e reforçadora dele. A renúncia pulsional, base do laço social, não aplaca a ferocidade do supereu, mas antes pelo contrário - a instiga, conduzindo à necessidade de expiação e castigo.

Em textos escritos a partir da introdução da segunda tópica, como “O Ego e o id” (1923/2010) e o “Mal-estar na civilização” (1930/2010), Freud vincula o supereu à hipermoralidade, ao sentimento de culpa, ao masoquismo, à agressividade e, por fim, à pulsão de morte. Assim, ele procede ao abordar a supressão da agressividade e seu subsequente retorno sobre o próprio ego: “O que então vigora no supereu é como que pura cultura do instinto de morte, e de fato este consegue frequentemente impelir o eu à morte, quando o eu não se defende a tempo de seu tirano” (FREUD, 1923/2010, p. 50).

O supereu ultrapassa as barreiras dos ideais morais reguladores da convivência social, erigindo-se no psiquismo como um tirano insensato que se furta ao olhar, mas que mostra toda a sua força ao se fazer ouvir como uma voz feroz que exige obediência incondicional. Não saber sobre esse “êxtimo”³ parasita que habita o sujeito não impede que se “creia” nele, dando-lhe consistência, fazendo-o ex-sistir, ao alimentá-lo com a servidão, a culpa e a necessidade de castigo. O contraponto da tirania do supereu é a submissão incondicional; a exigência de obediência cega sobrepuja a função simbólica e reguladora da lei, que é reduzida aos caprichos passionais e aos mandatos insensatos.

Não há, portanto, nenhuma instância psíquica que represente e garanta a justa medida do agir ético, e o antagonismo da primeira tópica, marcado pelo conflito entre as instâncias (imoral *versus* moral, pulsão *versus* repressão), encontra na segunda tópica um desfecho trágico, sob a égide da violência ‘corrosiva’ do supereu:

Quando o Eu sofre ou mesmo sucumbe à agressão do supereu, seu

3 Neologismo cunhado por Lacan para denominar o que é mais íntimo na constituição do sujeito, e, no entanto, vem de fora.

destino é uma contrapartida daquele dos protozoários que perecem devido aos produtos de decomposição que eles mesmos criaram. No sentido econômico, a moral atuante no supereu nos parece tal produto de decomposição (FREUD, 1923/2010, p. 54, 55).

O supereu como imperativo do gozo; contribuição lacaniana

Lacan, atento leitor de Freud, não desconsiderou as nuances dos paradoxos freudianos do supereu. Advertido da complexidade dessa instância, recusou-se a associá-la diretamente aos ideais sociais e/ou morais, como outros leitores de Freud o fizeram, situando-a como instância “feroz e obscena”, que através de seus imperativos categóricos insensatos, empurra o sujeito para o abismo do gozo.

Lacan concebe o superego como a marca do fracasso, do limite do processo de simbolização. Nessas condições, o supereu encarna a falha da função paterna, e esta, por conseguinte, é situada do lado do ideal do eu. Em suma, a voz do supereu vocifera quando a função paterna claudica e o sujeito falta à palavra; “longe de ser a voz do pai, o supereu é a que estala no buraco deixado vago pelo seu desaparecimento. A voz restitui a um pai sob os imperativos de um gozo que atravessa como sofrimento ao ser” (GARCÍA, 1997, p. 114).

Em seu texto “Kant com Sade” (1962/1998), Lacan articula o paradoxo do imperativo supereuônico a partir de uma leitura cruzada entre Kant e Sade. Nesse texto, o paradoxo do supereu, expresso em seus implacáveis imperativos, coloca em questão a ética kantiana do dever, propondo a divisão do sujeito em relação ao seu bem. Tal divisão se manifesta de forma clara no idioma alemão, que “tem a ventura de possuir nesse particular expressões exatas que não permitem passar despercebida tal diferença” (KANT, 1788/1959, p. 48). *Das wohl* (o bem-estar, o prazer, a satisfação pessoal, a felicidade individual) não é o mesmo que *das gutten*, bem supremo visado pela ação moral, realizada segundo o princípio do dever. *Das whol* é um “conceito empírico de um objeto da sensação” (KANT, 1788/1959,

p. 50), modulado no campo do prazer e da dor, que a psicanálise situa no campo do princípio do prazer. ‘*Das gutten*’ está além do campo das sensações empíricas, e justamente por isso, é o objeto visado pela ação moral, segundo Kant. Vê-se, portanto, que agir conforme o dever pode acarretar dor ou desprazer, o que não altera em nada o caráter moral da ação, que nesse sentido, está para “além do princípio do prazer”.

Lacan buscou indicar que a “Filosofia da alcova” (1795/1999) de Sade, revela a verdade oculta da “Crítica da razão prática” (1788/1959) de Kant. Percebe-se, portanto, a proximidade cronológica entre as obras desses autores, mas afora isso, como é possível aproximar o libertino despudorado, condenado a passar seus últimos anos da prisão, do “austero celibatário” (JULIEN, 1996, p. 61), que regrava sua vida como um relógio?

Freud já afirmava, em 1905, que “do céu ao inferno”, “o mais nobre e o mais vil aparecem na mais íntima dependência mútua” (1905/1987, p. 152). Essa dependência mútua é pensada por Lacan em termos de *envers*, ou seja, de um avesso que é “assonante com verdade” (LACAN, 1992, p. 52). De fato, há muitos pontos em comum que aproximam a máxima kantiana da máxima sadiana.

Diferentemente de Kant, que postula a enunciação da máxima contida no imperativo categórico, como uma voz interior, Sade articula sua máxima “pela boca do Outro”, como mensagem invertida, heterônoma, invasiva, que “desmascara a fenda” (1963/1998, p. 782), sempre escamoteada, que divide o sujeito diante da voz, objeto angustiante e persecutório. O “direito ao gozo”, alardeado repetitivamente ao longo da “Filosofia da alcova” (1795/2012), foi sintetizado por Lacan em seu enunciado fundamental: “tenho direito de gozar do teu corpo, pode dizer-me qualquer um, e exercerei esse direito, sem que nenhum limite me detenha no capricho das extorsões que me dê o gosto de nele saciar” (LACAN, 1998, p. 780). O imperativo sadiano revela o ponto de torsão no qual o direito se inverte em uma implacável exortação ao dever, guiado pela “lei da natureza”. A

máxima se formula no campo do Outro, situando o ouvinte como objeto alvo da ação extorsiva.

Alguns pontos em comum podem ser assinalados entre as máximas kantiana e sadiana. Ambas tem pretensão de universalidade, ou seja, de serem consideradas válidas *a priori* para todos os casos, não admitindo exceções. Dessa forma, ambas são propostas de modo a desconsiderar gradações de diferenciação da dimensão subjetiva. Isso conduz ao caráter incondicional das máximas, que devem sobrepujar a barreira dos sentimentos e dos indicativos de prazer-desprazer. Sendo assim, tanto Kant quanto Sade rejeitam o *pathos* como orientador da ação justa, seja esse *pathos* pensado como dimensão afetiva, seja ele pensado como cálculo interesseiro.

Isso fica muito claro, ao confrontarmos passagens da “Filosofia da alcova” (1795/2012) e da “Crítica da razão prática” (1788/1959). Em Kant, a virtude enquanto força com a qual o homem se aplica o imperativo do dever implica na rejeição de quaisquer inclinações afetivas:

A razão determina imediatamente a vontade por uma lei prática, sem mediação de sentimento algum de prazer ou de dor, nem mesmo de um prazer ligado a esta lei, sendo tal faculdade, necessariamente prática como razão pura, a que lhe dá um caráter legislativo (KANT, 1788/1959, p. 32).

E em Sade, ao falar pela boca do corruptor Dolmancé: “Não ouça nunca seu coração, minha criança. É o mais falso guia que a natureza nos poderia dar; fechai-o cuidadosamente aos apelos falaciosos da ternura” (SADE, 1795/2012, p. 71).

Por fim, ambas as máximas são categóricas, devendo ser tomadas como válidas em seu puro “ato de enunciação do comando” (JULIEN, 1996, p. 61), em sua performatividade e impessoalidade absolutas, independentes do conteúdo empírico que veiculam. “Com efeito, não se trata de agir conforme a lei, segundo o conteúdo da lei, mas porque a lei o diz” (JULIEN, 1996, p. 61), seja ela a lei do dever ou a lei da natureza. Revela-se aí certa

arbitrariedade da lei moral, uma vez que seu caráter categórico dispensa explicações e argumentos. “Fornecer-lhe razões seria torná-la hipotética. [...] Em suma, ou escutamos a voz da máxima ou tapamos os ouvidos, mas não temos que falar com ela: não há reciprocidade” (JULIEN, 1996, p. 62).

Desafios para o pensamento ético em nossa época; algumas palavras para concluir

A aproximação entre Kant e Sade, estabelecida por Lacan, contou também com lições da história. Um ano depois da publicação de “Kant com Sade” (1962/1998), Hannah Arendt publicava o célebre “Eichmann en Jerusalén” (1963/1999). Adolf Eichmann foi um oficial nazista, responsável pela logística do envio e extermínio de milhares de judeus nos campos de concentração durante o Holocausto. Durante o julgamento de Eichmann, em Jerusalém, Arendt comenta a argumentação que ele usou para justificar seus crimes de guerra perante o tribunal. Não deveria surpreender, nesse ponto, constatar que foi justamente a ética kantiana do dever, tal como exposta na “Crítica da razão prática” (1788/1959), que Eichmann evocou em sua defesa. A ação criminoso perpetrada contra os judeus seguiu os cânones da mais requintada frieza, desinvestida de qualquer afecção patológica (*pathos* sentimental), tal como o recomendava Kant. Sendo assim, ela foi levada a cabo de forma sistemática, impiedosa e implacável, de acordo com as coordenadas burocráticas do cálculo racional.

Arendt comenta que Eichmann fez um “uso doméstico” da máxima kantiana, adaptada ao “homem comum”, pautando-se por uma obediência cega às ordens que lhe foram dadas, pervertendo a intenção original da ética kantiana.

En este uso casero, todo lo que queda del espíritu de Kant es la exigencia de que el hombre haga algo más que obedecer la ley, que vaya más allá del simple deber de obediencia, que identifique su propia voluntad con el principio que hay detrás de la ley, con la fuente de la que surge la ley. En la filosofía de Kant, esta fuente era la razón práctica; en el empleo casero que Eichmann le daba, este

principio era la voluntad del Führer⁴ (ARENDT, 1963/1999, p. 84).

Percebe-se nesse “mal-entendido” do enunciado kantiano, a verdade que ele encobre, mas que Sade, não-tolo, não tapeado por sua fantasia, desvela: a vontade de gozo e o empuxo à transgressão, que constitui a outra face do imperativo da lei, materializado na voz do Outro - o sádico Führer. Conforme ensina Julien, “o ato de enunciação da lei ‘interior’ e universal sustenta-se, na prática, pela voz do Outro, uma voz sádica, voz do supereu, que exige o sacrifício de todo objeto de amor, bem como de si mesmo” (1996, p. 66).

Pode-se afirmar, como o faz Bassols, que toda lei torna-se antinômica ao se pretender como universal. Torna-se relevante, no contexto atual de uma época desencantada, as contribuições da psicanálise com relação à temática aqui discutida.

La pasión del superyó se dibuja em el horizonte de la experiencia limítrofe, fronteriza, del sujeto confrontado a su división última. Y es por ello que la pasión del superyó, tal como la estudia el psicoanálisis, seguirá estando em el centro de la reflexión ética de nuestro tiempo⁵ (BASSOLS, 2001, p. 58).

Tanto Kant quanto Sade buscou sustentar, em uma época marcada por profundas mudanças e incertezas, a vigência de um imperativo absoluto, cuja constância, confiabilidade, ubiquidade e universalidade só poderiam ser comparadas àquelas que se encontram na natureza: a eterna “lei da natureza”, referida por Sade, ou a imagem estável das estrelas no firmamento, em Kant.

A busca de um princípio ético que possa reger o agir humano na atualidade,

4 No uso doméstico, tudo o que resta do espírito de Kant é a exigência de que o homem faça mais que obedecer à lei, que vá além do mero chamado da obediência e identifique sua própria vontade com o princípio que está por trás da lei - a fonte de onde brotou a lei. Na filosofia de Kant, essa fonte é a razão prática; no uso doméstico que Eichmann faz dele, seria a vontade do Führer (tradução nossa).

5 A paixão do supereu se desenha no horizonte da experiência limítrofe, fronteiriça, do sujeito confrontado à sua divisão última. É por isso que a paixão do supereu, tal como a estuda a psicanálise, continuará a estar no centro da reflexão ética de nossa época (tradução nossa).

marcada por uma crise ética sem precedentes, constitui tema de profícuos debates. Sabe-se que a variação dos costumes legou à época atual um “hiato cada vez maior entre a cultura material de nossa civilização, representada pela tecnociência, e sua cultura simbólica” (VAZ, 1988; 1999, p. 352), vale dizer, da instância simbólica e dos ideais que revestem a existência de sentido.

A ascensão vertiginosa do discurso da ciência, em parceria com o capitalismo globalizado, conduz a consequências diversas, como o individualismo, o utilitarismo e o relativismo ético acompanhado do niilismo axiológico. Tais consequências sinalizam a impossibilidade da pretensão à universalidade, visada dos grandes sistemas éticos, como o aristotélico e kantiano.

A crise desses sistemas éticos universalizantes, que parecem não sobreviver na atmosfera inóspita e corrosiva de um mundo dessacralizado, invadido pelo discurso tecnocientífico, fica bem sinalizada, sintomatizada no mal-entendido a respeito da ética kantiana, durante o julgamento de Eichmann. Pode-se perceber que as condições para um mal sem limites encontram ancoradouro sob os auspícios de um bem absoluto, que se impõe como palavra de ordem.

Para concluir, pode-se afirmar que do ponto de vista da psicanálise, o mal-estar na civilização é estrutural, e não contingente. Sendo assim, os psicanalistas estão advertidos de que qualquer tentativa de solução universal e permanente para esse mal-estar só pode se constituir como uma *endlösung*⁶, sempre guiada pela melhor das intenções. É quando acontece a paradoxal e trágica “passagem do ideal que enaltece para o supereu que submete” (AMBERTÍN, 2009, p. 250), despertando a nostalgia pelo “pior do pai”, que só encontra *Endlösung* ao fazê-lo existir como Outro absoluto, mediante a franquia da aposta sacrificial:

A aposta sacrificial pretende consertar, pacificar e ajustar tudo. No

6 “Solução final”: esse termo refere-se à estratégia nazista de genocídio sistemático do povo judeu durante a Segunda Guerra Mundial.

entanto, o sacrifício, ao querer transformar o Outro inconsistente em um Outro sem fissuras, chega muitas vezes ao excesso: sacrifica-se demais, como nos casos do Holocausto e da Shoah – devastação. Esses são os paradoxos do sacrifício que atravessam a subjetividade e o mal-estar na vida contemporânea: na pretensão de consertar tudo, acaba-se aniquilando tudo (AMBERTÍN, 2009, p.18).

Referências

AMBERTÍN, Marta Gerez. *Entre dívidas e culpas - sacrifícios*: crítica da razão sacrificial. Rio de Janeiro: Cia. De Freud, 2009.

ARENDT, Hannah. *Eichmann en Jerusalén*. Un estudio acerca de la banalidad del mal. São Paulo: Editorial Lumen S. A., 1999.

BASSOLS, Miquel. *La interpretación como malentendido*. Buenos Aires: Colección Diva, 2001.

BOÉTIE, Etienne. *Discurso da servidão voluntária*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2001.

FIGUEIREDO, Luís; SANTI, Pedro. *Psicologia: uma (nova) introdução*. 2. ed. São Paulo: PUCSP, 2007.

FERRARI, Ilka Franco. Melancolia: de Freud à Lacan, a dor de existir. *Latin-American Journal of Fundamental Psychopathology on Line*, São Paulo, v. VI, n. 1, p. 105-115. Disponível em: <http://www.fundamentalpsychopathology.org/uploads/files/latin_american/v3_n1/melancolia_de_freud_a_lacan.pdf>. Acesso em: 01 de jul. de 2012.

FREUD, S. 1921. *Psicologia das massas e análise do eu*. v. 15. Tradução de Paulo César de Souza. v. 15. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2010. p. 9-100.

FREUD, S. 1923. *O ego e o id*. v. 16. Tradução de Paulo César de Souza. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2010. p. 9 -64.

FREUD, S. 1930. *Mal estar na civilização*. v. 18. Tradução de Paulo César de Souza. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2010. p. 89-179.

FREUD, S. 1905. Três ensaios sobre sexualidade. In:_____. *ESB*. v. 7. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

GARCÍA, Germán. *Política do sintoma*. São Paulo: Hacker editores, 1997.

JULIEN, Philippe. *O estranho gozo do próximo* - ética e psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

KANT, Immanuel. 1803. *Sobre a pedagogia*. Piracicaba: Editora UNIMEP, 2004.

KANT, Immanuel. 1785. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Disponível em: <http://72.232.192.226/direitos/anthist/marcos/hdh_kant_metafisica_costumes.pdf>. Acesso em: 17 de maio de 2012.

KANT, Immanuel. 1784. *Resposta à pergunta: que é esclarecimento* [*<Aufklärung>*]? Disponível em: <<http://www.ufsm.br/gpforma/2senafe/PDF/b47.pdf>> Acesso em: 17 de maio de 2012.

KANT, Immanuel. 1788. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Edições e Publicações Brasil Editora S.A., 1959. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/razaopratica.html>>. Acesso em: 22 de jun. de 2012.

KANT, Immanuel. 1786. *O que significa orientar-se no pensamento?* Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/kant_que_significa_orientar_se_no_pensamento__1786_.pdf>. Aesso em: 28 de jun. de 2012.

LACAN. Jacques. 1963. Kant com Sade. In:_____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. p.776-803.

LACAN, Jacques. 1969-70. *O Seminário*, livro XVII. O avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

PAGOTTO-EUZEBIO, Marcos Sidnei. *Considerações acerca da fundamentação da metafísica dos costumes de I. Kant liberdade, dever e moralidade*. Notandum 14 Univ. do Porto, 2007. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/notand14/marcos.pdf>>. Acesso em: 18 de maio de 2012.

SADE, Marquês de. *A filosofia na alcova*. Disponível em: <<http://www.visionvox.com.br/biblioteca/a/a-filosofia-na-alcova.txt>>. Acesso em: 26 de jul. de 2012.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia II: ética e cultura*. São Paulo, Editora Loyola, 1988.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia IV: Introdução à ética filosófica 1*. São Paulo, Editora Loyola, 1999.

VALLS, Álvaro L. M. Valls. *O que é ética*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994. (Coleção Primeiros Passos)

A culpa da literatura: Bataille e Freud em “O morro dos ventos uivantes”

Renata Damiano Riguini

É certo que ele constitui uma advertência [sobre seu livro “A literatura e o mal”], ou seja, deve-se advertir contra um perigo, mas também é possível que quando se advirta de um perigo, se dê ao advertido razões para enfrentá-lo. E creio que nos é essencial enfrentar o perigo que é a literatura [...]. Creio que é na literatura que nos damos conta das perspectivas humanas restituídas sobre seu aspecto mais inteiro, porque a literatura não nos poupa, não nos deixa viver sem perceber as coisas humanas desde uma perspectiva mais violenta (BATAILLE, 1958).

A fim de abordarmos o tema da culpa e usando, para tanto, o recurso da literatura como produção humana, fugimos da ideia de buscar um entre vários exemplos de personagens ou mesmo autores culpados. Nosso trabalho busca cernir o que, curiosamente, Georges Bataille definiu como a culpa “da” literatura no ensaio “A literatura e o mal” (1957/1989) para abordar suas relações com o não menos instigante ensaio freudiano “O mal-estar na civilização” (1929) e uma de suas concepções da culpa encontrada no mesmo.

Georges Bataille nasceu em 1897 em Billon e morreu em Paris em 1962, aos 65 anos. Sua trajetória é tortuosa, sua geração tumultuosa (como ele mesmo afirmou no prefácio de “Literatura e o mal”), pois nasceu nos tumultos do surrealismo como que respondendo ao sentimento que transbordava nos anos que se seguiram à Primeira Guerra. Aos 15 anos converteu-se ao catolicismo e tornou-se seminarista, quase padre. Perdeu a fé e foi trabalhar como arquivista-paleógrafo na Biblioteca Nacional. Teve intensa participação nos

movimentos culturais de sua época, fundando ou colaborando em inúmeras publicações de revistas como “Documents” (1929-31), “Critique sociale” (1932-34), “Acéphale” (1936). Juntamente com seus livros “teóricos”, essa é a face pública de Bataille, ele tinha uma face oculta que o colocou no rol dos escritores malditos. Tal face aparecia sob pseudônimos em seus livros de ficção erótica. Sendo difícil agrupá-lo em denominações, ele mesmo diz “não sou filósofo, mas um santo, talvez um louco” (BATAILLE, 1972, p. 217).

Seu trabalho ficou reconhecido principalmente no que diz respeito às relações intrínsecas do erotismo com a morte. Em 1957¹, ele publica “O erotismo” - ensaio em que expôs a margem, a delimitação de seu pensamento, concebendo o erotismo como “a aprovação da vida até na morte” (BATAILLE, 1957/1989, p. 9) focando, portanto na envergadura ontológica e existencial desta experiência. Para ele, o homem descobre o coração paradoxal da vida no erotismo: a vida está paradoxalmente morrendo para continuar a viver. Dessa forma, Bataille aproxima o que Sade e Freud já uniram: sexo e morte. Aqui o erotismo já é visto como a chave que desvenda os aspectos fundamentais da natureza humana, dando ao erotismo e à violência uma dimensão religiosa.

Em 1957, em seu ensaio intitulado “A literatura e o mal”, Bataille propõe uma literatura não inocente, culpada, que “só arrebataria os violentos”. Ali estudou alguns autores que, para ele, conseguiram acessar o tumulto essencial à literatura: Emily Bronte, Charles Boudelaire, Michelet, William Blake, Marques de Sade, Marcel Proust, Franz Kafka, Jean Genet. Nesses estudos, Bataille busca destacar o sentido da literatura. Para ele “a literatura é o essencial ou não é nada” (BATAILLE, 1957/1989, p. 9). Em entrevista para um canal de televisão francês (1958), Bataille destacou que se a literatura não tiver uma ligação com o mal e, conseqüentemente, com a angústia, ela só é capaz de entediar. Nesse sentido, podemos lembrar que, para Barthes (2010), a escrita é a ciência da fruição, do gozo da linguagem. No entanto, ele divide os textos em dois tipos: de prazer e de gozo. O primeiro, o texto de prazer, “é aquele que contenta,

¹ Não pretendemos aqui fazer um levantamento de toda a obra de Bataille, mas apenas destacar o que, neste trabalho, se faz primordial.

enche, dá euforia; aquele que vem da cultura, não rompe com ela, está ligado a uma prática confortável da leitura” (BARTHES, 2010, p. 18). O texto de gozo coloca um estado de pura perda, desconforta, pode ser enfadonho. Este texto “faz vacilar as bases históricas, culturais, psicológica do leitor, a consistência de seus gostos, de seus valores e de suas lembranças” (BARTHES, 2010, p. 20-21). Porém, o mais importante no tocante ao nosso trabalho, é que o texto de gozo promove uma crise na relação do leitor (e do escritor) com a linguagem.

Voltando para a referência batailliana e seu ensaio “A literatura e o mal”, Bataille nos aponta que tal ensaio é um aviso, uma advertência quanto ao perigo da literatura, pois ela nos mostra a natureza humana em seu aspecto mais violento. O horror, o erotismo infantil e a angústia são suas formas de mal, e, se estamos acostumados a não querer saber de tais verdades, a literatura provoca uma tensão da qual o homem não poderá mais recuar. Portanto, a literatura faz uma experiência humana da qual nenhum homem deveria se furtar, pois, ainda para Bataille, a literatura carrega o valor do mal soberano, cuja concepção longe de impor uma ausência de moral requer uma “hipermoral” ao se colocar como a infância enfim reencontrada.

Estes estudos [os oito ensaios em “A literatura e o mal”] cuja coerência se impõem a mim, um homem maduro os compôs. Mas seu significado profundo diz respeito ao tumulto de sua juventude, de que eles são o eco abafado (BATAILLE, 1957/1989, p. 9).

Nesse trabalho de Bataille, destacamos entre os ensaios aquele que, ao que parece, pode nos servir como operador entre os dois campos de saber - psicanálise e literatura - e cernir o tema da culpa. Destacaremos, portanto, Emily Bronte, a jovem autora do magistral romance “O morro dos ventos uivantes”. Nascida em 1818, ela quase nunca saía do presbitério de Yorkshire, onde morava com o pai presbítero, quatro irmãs - companheiras de escrita e leitura - e um irmão. A mãe morreu cedo - quando Emily tinha três anos - e a criação de Emily ficou sob responsabilidade do austero pai e da rigorosa tia Elizabeth. Sua aparência - boa, dedicada, doce e ativa - escondia a solidão moral que cultivou na infância de charnecas e campos e que lhe permitiu

desdobrar sua imaginação em escrita. Ela “viveu uma espécie de silêncio que só exteriormente a literatura rompeu” (BATAILLE, 1957/1989, p. 11). Emily Bronte morreu também jovem, aos 30 anos, deixando seu imortal romance - escrito em 1847, um ano antes de sua morte, sob pseudônimo de Ellis Bell – e algumas poesias inspiradoras e reveladoras de uma violência indizível.

Entre todas as mulheres, Emily Bronte parece ter sofrido uma maldição privilegiada. Sua efêmera vida foi infeliz apenas moderadamente. Mas, sua pureza moral intacta, ela teve do Mal uma experiência profunda. Ainda que poucos seres tenham sido mais rigorosos, mais corajosos, mais retos, ela foi até o fim do conhecimento do Mal (BATAILLE, 1957/1989, p.11)

Para Bataille, o livro de Bronte é “a mais profundamente violenta das histórias de amor” (1957/1989, p. 12). Um além e um prazer a mais compulsivo cercam essa história. A violência e o mal puro apareciam, para Bataille, na história de amor de Catherine e Heathcliff, que começara na infância de corridas selvagens pela charneca onde as duas crianças viviam seu amor inocente e indestrutível. Momentos idílicos que as leis da sociabilidade, as convenções, os interditos normalmente vêm barrar, a favor de um acordo entre a criança e o mundo da razão, interditando essencialmente a violência do corpo: “A sociedade não poderia viver se se impusesse a soberania desses movimentos impulsivos da infância” (BATAILLE, 1957/1989, p. 16).

“O morro dos ventos uivantes” é a afortunada e poética tradução do título do romance de Emily Bronte feita por Rachel de Queiróz. Originalmente, “*Wuthering heights*” e, literalmente, “Os altos onde os ventos se enfurecem”. Tal título dá o clima de misticismo e horror, o tom do romance, onde a natureza com sua fúria e beleza parece provocar intimamente os personagens e suas vidas muitas vezes aberrantes. Como se em “*Wuthering heighs*”, terras altas onde firmaram residência os Earnshaw, longe da civilização e da cultura (mas não sem elas, claro deve estar), houvesse sempre o presságio do mal, da aflição e do conflito.

Heathcliff, personagem maldito do romance de Bronte, chega à casa dos

Earnshaw trazido pelo pai que, tendo viajado para Liverpool, encontrou-o ainda bem menino, pequena criança, faminta e abandonada nas ruas que não consegue falar, se expressando por uma espécie de algaravia. Sua aparência estranha - alguns presumiam uma origem cigana - chama a atenção desde cedo. Earnshaw tinha dois filhos vivos - Hindley e Catherine - e adotou o menino encontrado como mais um filho (inclusive lhe dá o nome de um filho já morto - Heathcliff), a despeito das considerações da sra. Earnshaw, que viria a morrer em dois anos. Hindley sempre rivalizou e agrediu o pequeno estranho, mas Cathy tornou-se muito próxima a ele e os dois compartilharam uma infância idílica pelas charnecas - principalmente depois da morte do pai, que confia a criação da irmã ao irmão que, por sua vez, só se interessa em castigar a ela e a Heathcliff. A seguir, um trecho sobre a chegada do pequeno estranho a casa na narração da ama Nelly (narradora do romance como um todo).

Parecia um menino taciturno e paciente, talvez endurecido pelos maus tratos. Recebia as pancadas de Hindley sem pestanejar ou derramar uma lágrima [...]. Aquele estoicismo enfureceu o velho Earnshaw, quando descobriu o filho perseguindo o pobre menino órfão, como o chamava. Afeiçoou-se estranhamente a Heathcliff, acreditava em tudo que ele dizia (o garoto, aliás, falava pouquíssimo e quase sempre a verdade), mimando-o mais que a Cathy [...]. E, assim, desde o começo trouxe a discórdia para dentro da casa [...]. Posso dizer entretanto, que era o menino mais sossegado que uma ama já tratou. Cathy e o irmão davam-me um trabalho terrível: ele era manso como um cordeiro, mas era antes a fibra rija do que a meiguice que o fazia dar tão pouco incômodo (BRONTE, 1847/2010, p. 50-1).

Separados ainda na adolescência, quando Heathcliff, humilhado ao escutar de sua companheira que jamais se casaria com ele por ser tão rude homem (ao mesmo tempo em que assiste Cathy namorar um vizinho elegante e de boa família), foge de *Wuthering heights*. Heathcliff desaparece por três anos e retorna poderoso e rico. Os amigos voltam a se encontrar quando Catherine já está casada, em um mundo assentado, ao qual Heathcliff reage com uma violência desenfreada.

Assim “o tema do livro é a revolta do maldito que o destino expulsa de seu reino e que nada contém no desejo ardente de reencontrar o objeto perdido”

(BATAILLE, 1989, p. 16). Ele sente-se traído por Catherine que, na verdade, trai a infância selvagem dos dois. Eles ainda serão amigos, mas Heathcliff vive atormentado pela vingança - dirigida ao irmão e ao marido de Cathy - a quem irá torturar pelo resto da vida. Catherine morre e seu “fantasma” torna-se o centro irradiador do desespero de Heathcliff que, ainda assim, continua seu percurso de maldade.

Bataille e Freud

O que a sociedade opõe ao livre jogo da ingenuidade é a razão fundada no cálculo do interesse. A sociedade se organiza de maneira a tornar possível sua duração. A sociedade não poderia viver se se impusesse a soberania desses movimentos impulsivos da infância, que uniram as crianças num sentimento de cumplicidade. A coerção social teria exigido que os jovens selvagens abandonassem sua soberania ingênua, ela teria exigido que eles se submetessem às convenções racionais dos adultos: racionais, calculadas de tal maneira que delas resultasse o proveito da coletividade (BATAILLE, 1957/1989, p. 15).

Para Bataille (1957), a situação fundamental do “Morro dos Ventos Uivantes” - a infância e o amor de Catherine e Heathcliff - é capaz de bem representar o quadro do “bem” e do “mal”². A infância de corridas selvagens, o abandono das duas crianças a si mesmas e a natureza, livres das convenções e coerções, fazem do amor dos dois personagens uma insistente recusa à renúncia dessa infância “que as leis da sociabilidade e da polidez convencional não modificaram” (BATAILLE, 1957/1989, p. 14). A catástrofe chega quando o mundo adulto, ao qual as crianças estão prometidas, se impõe. Mas, como antecipamos, Heathcliff não se deixa apanhar pela razão do mundo assentado: “não há lei nem força, convenção nem piedade que detenha um instante o furor de Heathcliff” (BATAILLE, 1957/1989, p. 16). Ele reflete a verdade da criança revoltada com o mundo do bem e que se devota ao mal. O livro retrata, portanto, a transgressão trágica da lei, a revolta do mal contra o bem,

2 Bataille, em entrevista dada a Pierre Dumayet, em 1958, sobre seu livro “A literatura e o mal” (1957), ao ser questionado sobre qual mal estaria falando, responde que, para ele, existem dois tipos de mal que se opõem: o primeiro é movimentado pela necessidade da humanidade e que esta chegue a um lugar desejado por todos. O segundo tipo de mal consiste em transgredir proibições fundamentais à civilização como, por exemplo, a proibição do assassinato e de certas possibilidades sexuais.

entendendo o mal como a recusa das condições adultas baseadas na renúncia ao prazer em prol do bem comum que eleva a civilização. Com Freud, em “O mal-estar na civilização”, podemos completar:

A sublimação da pulsão constitui um aspecto particularmente evidente do desenvolvimento cultural; é ela que torna possível às atividades psíquicas superiores, científicas, artísticas ou ideológicas, o desempenho de um papel tão importante na vida civilizada. [...] é impossível desprezar o ponto até o qual a civilização é construída sobre uma renúncia pulsional, o quanto ela pressupõe exatamente a não-satisfação (pela opressão, repressão, ou algum outro meio?) de instintos poderosos (FREUD, 1929/1996, p.103-4).

Mas antes de nos determos no texto freudiano, mais um pouco do percurso de Bataille (1957) por “*Wuthering heights*”. Para ele, o reino que Heathcliff se recusa a renunciar não pode ser senão o impossível e a morte, e a lei que ele viola é antes de tudo a lei da razão. Nesse sentido, todas as transgressões da lei lhe convêm. Tal movimento, como já foi dito, é o contrário do bem que se baseia na preocupação com o bem comum e na visão do futuro (enquanto o movimento impulsivo da infância, “embriaguez divina” ao qual se dedica nosso personagem, está totalmente dedicado ao presente, ou melhor, ao instante). Em “*Wuthering height*”, “há uma vontade de ruptura com o mundo, para melhor enlaçar a vida em sua plenitude e descobrir [...] o que a realidade recusa. **É o despertar**” (BATAILLE, 1957/1989, p. 19, grifo nosso).

Freud (1929), por sua vez, aponta que a realização de cada homem seria obter felicidade - sendo essa uma ausência de sofrimento e desprazer acompanhada da experiência de intensos prazeres. Nesse sentido, “o propósito da vida é simplesmente o programa do princípio de prazer” (FREUD, 1929/1996, p. 84), que domina o aparelho psíquico desde seu surgimento. No entanto, apesar de ser eficaz, o princípio de prazer está em desacordo com o mundo civilizado e uma vez confrontados ele se converge no modesto princípio de realidade. Assim, a felicidade - já com seu sentido reduzido pela realidade - vai se tornar uma questão de economia libidinal que cada sujeito articulará de uma forma singular.

Não existe uma regra de ouro que se aplique a todos: todo homem tem de descobrir por si mesmo de que modo específico ele pode ser salvo. Todos os tipos de diferentes fatores operarão a fim de dirigir sua escolha. É uma questão de quanta satisfação real ele pode esperar obter do mundo externo, de até onde é levado para tornar-se independente dele, e, finalmente, de quanta força sente à sua disposição para alterar o mundo a fim de adaptá-los a seus desejos (FREUD, 1929/1996, p. 91).

Tal destino humano nos é imposto pela civilização. Para Freud (1929/1996), ela é em grande parte responsável pela nossa condição que não permite uma felicidade total de acordo com o princípio de prazer. Nesse sentido, o sentimento de culpa aparecerá denunciando o mal-estar do sujeito do desejo que se encontra subsumido à ordem civilizatória - ordem simbólica que sustenta nossa “humanidade”. Para ele, “a palavra civilização descreve a soma integral das realizações e regulamentos que distinguem nossas vidas de nossos antepassados animais” (FREUD, 1929/1996, p. 96). Sendo assim, ela serve para proteger os homens contra a natureza e ajustar seus relacionamentos mútuos. A civilização tem como características a busca pelos recursos úteis ao homem, a preocupação com o belo, com a ordem, o incentivo às mais elevadas atividades mentais (realizações intelectuais, artísticas, científicas...) e, por fim, a regulação social - principalmente pelas leis que devem garantir que, uma vez criadas, não poderão ser violadas a favor de um único indivíduo, pois ela visa à vida comunitária.

A vida humana em comum só se torna possível quando se reúne uma maioria mais forte do que um indivíduo isolado e que permanece unida contra todos indivíduos isolados. O poder desta comunidade é então estabelecido como ‘direito’ em oposição ao poder do indivíduo, condenado como ‘força bruta’. A substituição do poder do indivíduo pelo poder de uma comunidade constitui o passo decisivo da civilização (FREUD, 1929/1996, p. 101).

A civilização, assim como a neurose, é construída sobre uma renúncia pulsional. Dessa forma, por um lado restringe a vida sexual do indivíduo e por outro, amplia a unidade cultural. “A inata inclinação humana para a ruindade, a agressividade e a destrutividade” (FREUD, 1929/1996, p. 124), evidentemente em prol da cultura, também devem ser cerceadas pela civilização. Tabus,

costumes e leis são os grandes agentes da civilização e por eles, é possível um ordenamento social complexo e funcional. No entanto, a vida sexual/libidinal do homem civilizado encontra-se prejudicada, bem como o destino de sua agressividade estrutural. Esta, uma vez inibida, será introjetada, internalizada e dirigida, afinal, para uma parte do próprio eu - de onde, na verdade, ela também surgiu - o supereu que, severo, não deixa o eu incólume, mas o tortura com um sentimento de culpa e uma necessidade de punição (resultado da ambivalência afetiva na relação com a autoridade introjetada).

Mas a natural pulsão agressiva do homem, a hostilidade de cada um contra todos e de todos contra cada um, se opõem a este programa da civilização. Esta pulsão agressiva é o derivado e o principal representante da pulsão de morte, que descobrimos lado a lado de Eros e que com este divide o domínio do mundo. Agora, penso eu, o significado da evolução da civilização não mais nos é obscuro. Ele deve representar a luta entre Eros e Morte, entre a pulsão de vida e a pulsão de destruição, tal como ela se elabora na espécie humana (FREUD, 1929/1996, p. 126).

A culpa em “O mal-estar na civilização”

Sabemos que a noção de culpa perpassa toda obra freudiana. Inicialmente, Freud foi instigado pela desproporção observada na clínica entre a culpa sentida pelos pacientes e as ações cometidas - como nos “criminosos em consequência do sentimento de culpa”. Mais tarde vai buscar fora da clínica as origens dessa culpa que ele já supõe universal (RINALDI, 1999). Por exemplo, em “Reflexões para os tempos de guerra e morte” (1915), ele nos indica um “obscuro sentimento de culpa a que a humanidade tem estado sujeita desde os tempos pré-históricos e que em algumas religiões foi condensado na doutrina da culpa primal, ou pecado original” (FREUD, 1915, p. 327). Em “Totem e tabu” (1913), o pecado original é o crime cometido pela horda de irmãos: o parricídio. Nesse sentido, Freud aponta que o surgimento da cultura depende, fundamentalmente, de uma violência primordial. Aqui, a culpa aparece devido à ambivalência amor e ódio dos filhos pelo pai: ódio que desencadeia o parricídio e amor que retorna como remorso. Portanto, amor e ódio estão conjugados na fundação da cultura ou, em outros termos, do laço social.

Ainda seguindo Freud, voltamos a nosso texto de referência “O mal-estar na civilização” (1929). Nele veremos que a culpa, onipresente no psiquismo, tem diversas formas, traçando etapas de sua constituição desde a angústia social ao sentimento inconsciente de culpa: remorso, sentimento de culpa, culpa inconsciente, consciência de culpa³. Ele observa também que, além de múltipla e onipresente, a culpa também é inexpiable.

Freud vai apontar que, primordialmente, a culpa surge por medo de uma autoridade (por exemplo, os pais de uma criança) e da consequente perda de seu amor caso algo de mal possa ser feito. Já vimos que, frente a tal situação, a criança aprenderá a renunciar seus instintos a fim de se manter o mais longe possível da culpa e da retaliação de seus pais. Mais tarde, após o Édipo, a autoridade, tendo sido introjetada, surge como supereu, instância suposta a não só vigiar, mas punir o sujeito “desviante”. A severidade do supereu dependerá menos do que o sujeito experimentou ou atribuiu da severidade do objeto externo, agente da educação e da lei, mas da própria agressividade do sujeito em relação a esse representante.

O sentimento de culpa aparece como anterior ao advento supereu, sendo este último o mais elevado e tardio agente da culpa - que desta vez irá surgir na tensão entre eu e supereu. Aqui um problema se coloca: não só os atos praticados serão dignos de culpa, mas também os desejos que persistem sem realização, pois não podem ser escondidos do supereu tal como de um agente externo. Assim, “as más intenções são igualadas às más ações e daí surgem sentimentos de culpa e necessidade de punição” (FREUD, 1929/1996, p.131). O supereu, dessa forma, age no sujeito a fim de torná-lo inofensivo à civilização ao inibir seu desejo de agressão e o sentimento de culpa “é o derivado direto do conflito entre a necessidade do amor da autoridade e a pulsão no sentido da satisfação pulsional” (FREUD, 1929/1996, p. 140), ou ainda, do conflito entre as duas pulsões primitivas.

3 Não nos deteremos, neste texto, em tais múltiplos aspectos e formas da culpa, o que tornaria este trabalho exaustivo, mas abordá-la pelo viés que nos convém frente ao nosso propósito, ou seja, a dimensão da culpa que permite e facilita o laço social entre os homens.

Freud formula, afinal, que quando uma tendência pulsional é reprimida, seus elementos libidinais são transformados em sintomas e seus componentes agressivos em sentimento de culpa, favorecendo, assim, o laço social e a manutenção da civilização enquanto projeto humano. Nesse sentido, a sociedade é perpassada pelo conflito entre pulsão de morte e pulsão de vida. Em vias da Segunda Guerra, Freud duvida do poder de Eros sobre a pulsão destrutiva.

Voltando em “O morro dos ventos uivantes”

Vimos, com Freud (1929), que a agressividade, ou melhor, a pulsão agressiva, se aproxima do mal na medida em que desintegra a ordem civilizatória, agindo contra o bem comum em prol da satisfação de tal pulsão que se faz acompanhar de um alto grau de fruição narcísica, presenteando o ego com a realização de antigos desejos de onipotência. Vimos que também Bataille (1958) considerou como o mal soberano a vontade de ruptura com a ordem estabelecida. No romance de Emily Bronte encontramos, portanto, um personagem representante do mal. No final de sua vida, arrebatado pelo fantasma de Catherine e gravemente enfermo, Heathcliff é incapaz de sentir culpa por seus atos incitados pela crueldade, pela vingança e tampouco pelas torturas de que se tornaram alvo as pessoas, elas sim, “culpadas” pelo seu infortúnio pessoal. Nessa situação, ele é perguntado sobre culpa ou arrependimento e é enfático na sua resposta: “Quanto a me arrepender das minhas injustiças, não cometi injustiças e não me arrependo de nada” (BRONTE, 1847/2010, p. 415). Aliás, Heathcliff se sente feliz de uma felicidade que não é possível esgotar: “Estou felicíssimo, entretanto, não atingi ainda a felicidade completa. Esta felicidade da minha alma mata-me o corpo e assim mesmo não se satisfaz” (BRONTE, 1847/2010, p.416). Sem culpa, resquício incômodo da castração e da angústia de morte, Heathcliff culpa o mundo externo enquanto, isolado nos “altos onde ventos se enfurecem”, transgride a lei da cultura e do laço.

Criados livres e juntos, a criada Nelly conta que sofria ao ver Cathy e Heathcliff pequenos crescendo como selvagens. A felicidade completa

era encontrada tão logo os dois se encontrassem. Era uma infância que os limites não alcançavam e, pelo menos para Heathcliff, tampouco mais tarde os limites se firmaram. Culpado por estar ao lado do mal, mas sem sentir culpa, Heathcliff instaura um tempo de morte e mau presságio ao redor de *Wuthering heights*. Não há reconciliação ou qualquer tipo de solução de compromisso capaz de apaziguar o mal e restituir o bem social e comum entre os personagens. Só há ruptura e morte. Assim, para Bataille:

É sempre a morte - pelo menos, a ruína do sistema do indivíduo isolado à procura da felicidade na duração - que introduz a ruptura sem a qual ninguém acede ao estado de arrebatamento. O que é sempre encontrado neste movimento de ruptura e de morte é a inocência e a embriaguez do ser (BATAILLE, 1957/1989, p. 23).

A literatura também se dirige ao indivíduo isolado e perdido em sua solidão, oferecendo somente o instante. Ela não pode assumir a responsabilidade de organização social e apontar o caminho do bem comum. A literatura - não tudo que se diz literatura, claro está - tem o poder de libertar-se de tal ordem e é neste sentido que Bataille diz não poder separá-la da infância: “A liberdade seria a rigor um poder da criança: ela já não seria para o adulto engajado na ordenação obrigatória da ação senão um sonho, um desejo, ou uma idéia fixa” (BATAILLE, 1957/1989, p. 32). Aqui vemos a literatura insurgir do lado do mal - como o que se opõe radicalmente aos limites da razão - mas para afirmar, no homem, sua parte maldita. Esta última aparece como o que resta da operação da lei e da cultura sobre cada um e surge, em alguns, como a paixão de uma liberdade impossível que se renova no movimento da escrita. Mas esta escrita não é qualquer escrita: é a escrita de algo que não faça adormecer a parte obscura - como os montes de livros que são editados para consumo rápido e prazeroso, muitas vezes, antes de dormir - mas que possa revelá-la e provocar uma experiência profunda naquele que escreve e no leitor que desperte.

Nesse sentido, podemos destacar que para Andre (1996), a literatura tem como função principal despertar: primeiro quem se entrega a essa estranha tarefa, segundo aquele que a acolhe - não somente lê. O escritor torna-se então uma espécie de redentor do mundo contemporâneo e a literatura, em

sua função salvadora, tem o poder de renovar a linguagem e, mais ainda, de estabelecer uma nova relação do sujeito - escritor/leitor - com a linguagem, pois “haveria barbárie pior que o caos instaurado na ordenação perfeitamente organizada da língua, no léxico apropriado e purificado, nas sintaxes com as articulações bem feitas, assim como na hierarquia perfeitamente burocratizada do mundo?” (ANDRÉ, 1996, p. 169).

A literatura é, portanto, para Bataille, um grande perigo, mas uma inevitável experiência para aqueles que estão dispostos a encontrar a angústia e poder fazer algo com ela - “só uma parte maldita está destinada àquilo que, numa vida humana, tem o sentido mais carregado: a maldição é o caminho da benção menos ilusória” (BATAILLE, 1957/1989, p. 28). Incluiremos: a literatura é ruptura e despertar quando trata de sair do domínio do discurso comum para produzir um efeito novo, dessa vez violento. Se, por um lado, ela não se adere ao projeto da civilização, por outro, é criação pura. Se não aliena, liberta, no instante, o sujeito aprisionado nos limites da lei e da linguagem. Assim, e de novo com Bataille, a literatura não nos permitiria viver sem perceber as coisas humanas desde sua perspectiva mais violenta. Mas, vendo a literatura dessa forma, não estaria ela muito mais próxima da psicanálise?

Para Bataille e também para os leitores do “O morro dos ventos uivantes”, Emily Bront exprime uma experiência infinitamente profunda e violenta no indizível tormento de que *Wuthering heights* é uma expressão. Bataille termina seu ensaio com um trecho de uma poesia de Emily Bronte - “*The prisoner*” - onde, mais uma vez, destaca a relação da autora com uma violência não incorporada, mas, enfim, belamente dita. Portanto, vamos repeti-la e, mais uma vez, apreciar a culpa “da” literatura:

Mas eu não desejaria perder nenhum sofrimento,
nem suportar tortura menor;
Quanto mais a angústia suplicia, mais rápido ela abençoa.
E perdida nas chamas do inferno ou reluzindo
Com um brilho celeste, se ela anuncia a Morte, a
visão é divina (BRONTE *apud* BATAILLE, 1957, p. 27)

Referências

ANDRÉ, S. *Flac: l'écriture commence où finit la psychanalyse*. Paris: Ed Que, 1996.

BARTHES, R. *O prazer do texto*. São Paulo: Perspectiva, 2010.

BATAILLE, G. 1957. *A literatura e o mal*. Porto Alegre: L&PM, 1989.

_____. *Lecture pour tous*. Paris, França, 1958. Entrevista concedida a Pierre Dumayet.

_____. *Oeuvres complètes* Tomo V. Paris: Galimard, 1970.

BRONT, E. 1847. *O morro dos ventos uivantes*. Tradução de Rachel de Queiróz. São Paulo: Ed Abril, 2010.

FREUD, Sigmund. 1913. Totem e tabu. In: _____. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996.

_____. 1915. Reflexões para os tempos de guerra e morte. In: _____. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996.

_____. 1929. O mal-estar na civilização. In: _____. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996.

RINALDI, Doris. *Culpa e angústia: algumas notas sobre a obra de Freud*. Rio de Janeiro. (No prelo)

SEÇÃO II

EXPRESSÕES DA CULPA NA CULTURA CONTEMPORÂNEA

A culpa na constituição do sujeito e do social

Leônia Cavalcante Teixeira

As reflexões que se seguem objetivam elaborar a contribuição freudiana em relação à constituição do sujeito e do social. Iniciaremos com a problematização do texto freudiano “Totem e tabu” (FREUD, 1913/1976), ressaltando nele a função paterna e a fraterna como fundamentais à constituição subjetiva na trama social. Em um segundo momento, a fratria será destacada como espaço ético, tendo a culpa um lugar constituinte.

A história da cultura, na perspectiva da psicanálise, consiste na história própria da alteridade inaugurada pela violência na perspectiva do parricídio. É pelo outro que o sujeito se reconhece como tal, o outro não lhe é agradável, porém é imprescindível; significando essa abertura para a alteridade uma exigência de Eros que, conflitando para sempre com a pulsão de morte, possibilita o campo no qual o movimento de disrupção engendra a radicalidade do diferente, do singular.

As pulsões de vida e morte radicalizam a ética de que fala a psicanálise, ou melhor, a ética em que se constitui a psicanálise. Nas palavras de Birman:

é na ética que o sujeito se singulariza em face de uma lei universal, de maneira que é no registro da ética que se pode delinear um lugar possível para o sujeito, onde este seja marcado pela imposição da lei moral universalizante como exigência de existir numa comunidade de iguais, mas indicando ao mesmo tempo como o sujeito é único no campo transcendente do universal (BIRMAN, 1994, p. 153).

Freud lança sua hipótese sobre um momento inaugural da cultura a partir da construção do que denomina “mito científico”, tomando como ponto de

sustentação a etnologia. Segundo Mezan, essa via de análise “não pode ser dissociada de sua finalidade essencial, de natureza propriamente psicanalítica” (MEZAN, 1990, p. 319). “Totem e Tabu” (FREUD, 1913/1976) põe em evidência duas práticas estranhas ao utilitarismo: o totemismo e o tabu. Tais práticas erguem-se sobre um solo de irracionalidade e é a partir dele que toda a possibilidade de existência da sociedade pode ser considerada. É inegável a importância de tal reconhecimento, pois o caráter de uma teoria sobre a construção do sujeito e do social que se afirma no postulado do primado do simbólico vem romper com as explicações que se apoiam em visões utilitaristas.

Freud ergue o tabu do incesto como pedra angular da sociedade, constituindo esse temor e seu derivado - a exogamia - marcos da passagem do estado de natureza ao de cultura, ou seja, do ingresso do homem anárquico na ordem social. Tal passagem se firma pelo pacto fundador que se firma entre os irmãos, o que significa afirmar que esse se faz pela fratria. O alvo primordial desse ato fundador consiste na obstacularização da onipotência característica daquele que antes ocupava o lugar de chefe e que, pelo compromisso assumido entre seus súditos, é dele destituído pelo seu brutal assassinato, passando a ocupar um lugar de Pai, Pai não real, mas mítico.

A impotência dos súditos frente à onipotência absoluta do chefe - detentor de todas as terras e de todas as mulheres - faz com que eles se unam no planejamento e efetivação de um crime, visando ocupar tal lugar de privilégio. Porém, o que sucede ao ato de assassinato é a afirmação da impossibilidade desse lugar vir a ser ocupado por alguém em particular. A busca pela onipotência, paradoxalmente, coloca-a como necessariamente impossível, propiciando a gênese de uma comunidade de iguais - os irmãos se identificam na culpa pelo assassinato, como escreve Freud (1913/1976).

O que leva à cultura, portanto, é a confluência da dualidade onipotência do chefe/impotência dos súditos com a posterior transformação da figura do chefe da Horda em Pai (ENRIQUEZ, 1991) - através da irmandade assumida pelo partilhar em conjunto desejos e atos -, e o estabelecimento de

sua lei primeira: ninguém mais pode tudo, somente a partir das leis, agora fundamentais, é que os sujeitos podem se situar.

A força desse corpo unido opõe-se então como ‘Direito’ à força de qualquer indivíduo, que é condenado como ‘força bruta’. A substituição do poder de um único homem pelo poder de união de alguns constitui o passo decisivo em direção à civilização. Sua essência reside nas circunstâncias de que os membros da comunidade tenham restringido suas possibilidades de satisfação, ao passo que o indivíduo não reconhecia essas restrições. O primeiro requisito de uma cultura é, portanto, a justiça - ou seja, a garantia de que, uma vez estabelecida, uma lei não será quebrada em favor de algum indivíduo (FREUD, 1930-29/1976, p. 116).

O pai primevo freudiano passa a sustentar o estatuto metafórico de nó instaurador da cultura e da civilização, sendo pelo crime primordial que a lei universal é inaugurada e engendrada.

“Totem e tabu”, nesse sentido, pode ser mais bem lido através dos esclarecimentos que as noções de aliança, troca, violência, dívida, culpa, compromisso, promessa... podem nos presentear, facilitando a apreensão daquilo que surge como mais interessante na ficção freudiana. Aqui, promessa é pensada no sentido de engajamento e implicação do sujeito em seus atos e não como as promessas - ilusórias - de cura e de salvação. Não é a promessa de abolição do sofrimento e de evitação da morte, já que sofrimento e morte são inevitáveis, condições do humano.

Em relação à temática enfatizada por Gerez-Ambertín (2003) de que o “tríptico parricídio, culpa e punição” marca a postulação freudiana, duas teorias explicativas da gênese do social merecem ser destacadas. A hipótese freudiana de constituição do social a partir da horda originária em direção ao estado de sociedade se concentra sobre o assassinato do Pai primordial e sobre as consequências que derivam desse ato.

O laço libidinal que é abordado em “Totem e tabu” (1913/1976) e, posteriormente, em “Psicologia das massas e análise do eu” (1921/1976)

ilumina a relação entre pai e filhos e entre irmãos. Ambas as modalidades de sustentação da rede social não são firmadas sobre a abolição do ódio como modalidade de violência.

Assumindo a relação entre estado de sociedade e relação fraternal, a questão da identificação se afirma como essencial à constituição de qualquer relação social. Pensando em um momento inaugural da cultura, é a identificação dos filhos ao Pai e deles entre si enquanto irmãos que sustenta o vínculo que os mantém unidos.

A identificação constitui um dos princípios, ou melhor, um dos mecanismos que promovem o laço social. Freud dedica ao referido processo uma interessante análise acerca da coletividade a partir da relevância que atribui às massas por essas revelarem a condição nuclear da sociabilidade, constituinte do sujeito e do social em um mesmo movimento.

Freud promove suas análises sobre o que mantém os sujeitos ligados em grupos com interesses comuns, considerando a analogia entre a massa e o indivíduo, permitindo admitir outra analogia daquela decorrente, a entre psicologia individual e psicologia coletiva. Tal empreendimento freudiano não se apresenta ausente de problemas e o seu texto “Mal-estar na civilização” (1930/1976) ilustra tal complexidade.

A proximidade proposta entre os processos grupais e os individuais se atualiza na consideração do lugar do outro que, quando analisado em relação à participação a grupos homogêneos, se impõe pelo caráter da identificação como mecanismo fundamental. O sujeito se impõe como membro de um coletivo, sendo configurado a partir de suas regras, seus limites e o sentimento de culpa e culpabilidade advindos das elaborações clínicas de Freud a partir de seus primeiros casos clínicos. Freud, em “Atos obsessivos e práticas religiosas” trabalha o termo “consciência moral”, escreve: “[...] quem padece de compulsão e proibições se comporta como se estivesse sob o império de uma consciência de culpa [...]” (FREUD, 1907/1976, p. 126).

Tal problemática, vislumbrada por Freud na configuração edípica, é ressaltado pela tentação incestuosa e pela culpa decorrente desse desejo. Se vislumbrarmos, a partir do ângulo da sua constituição fantasmática, temos que priorizar que, na maioria dos casos, os desejos do sujeito em sua relação à alteridade, suportada pelo assumir da singularidade, não se dispõe à conformidade exigida para que faça parte de uma massa. Para sermos fiéis à expressão de Freud em “Totem e tabu” (FREUD, 1913/1976), tal processo constitui na fusão de um composto de indivíduos em uma alma coletiva.

A análise da participação do sujeito na massa nos permite apreender algo de essencial em relação ao laço social, mesmo que aí sejam enfocados prioritariamente fenômenos associativos fusionais ora temporários, ora permanentes. O pertencimento a um coletivo, tal qual descrito por Freud, pressupõe que os mecanismos da identificação, da sugestão e do contágio recíproco operem no sentido do desinvestimento em um processo de singularização, já que promovem uma espécie de uniformização às vezes inacreditavelmente forte.

A modalidade de identificação à imagem paternal e toda a ambivalência que marca tal relação caracteriza tanto o momento anterior ao crime parricida, como o da configuração social que se faz possível após a morte do pai primeiro. Tal assassinato se constitui na marca primeira da constituição do laço social e é por ele que os filhos podem se reconhecer como filhos do Pai. A passagem de tal estado primitivo ao de massa se efetua por esse ato coletivo e inaugura a instauração de uma rede social na qual os filhos se mantêm unidos por um permanente investimento na figura do pai morto. Pela idealização a tal lugar, agora miticamente rememorado pelas ações cotidianas de interdição do parricídio e do incesto, bem como pela culpa, a noção de ideal é erguida como figura não só fundamental como necessária para a prática social.

A ligação ambivalente que alia os irmãos à figura paterna se nutre continuamente pela presença de uma atitude paranoica em relação aos

traços do pai, ex-chefe da horda primeira. Retornando ao mito freudiano, este assume sua radicalidade ao se firmar sobre a identificação vertical, entre os filhos e o pai, e transversal, entre os filhos entre si. Ambas as direções através das quais se analisa a coesão grupal denuncia o quanto ela se constitui frágil e cercada pelo fantasma da culpa.

O contrato social pressuposto por Freud significa um contrato não fixo, mas um arranjo temporário que exige renovação permanente para que seja possível a constante renovação dos vínculos humanos. O mito freudiano não se firma sobre o desaparecimento dos conflitos fraternais, mas pelo seu reconhecimento e arranjo em outra ordem denominada “mal-estar na cultura” (FREUD, 1930/1976). O mal-estar na cultura é o que resta do pacto social centrado nas interdições e na culpabilidade que norteia a construção de ideais.

A relação ao pai, agora no estado de grupo socializado, consiste em um dos pilares da psicanálise. É sobre ela que se sustenta uma ética, a partir da qual podemos tirar consequências cruciais para o destino do sujeito e das formações sociais. Na mesma direção, os laços afetivos que se formam entre os irmãos se impõem como protótipo do laço social. A relação deles termina por se constituir em uma relação de aliança, na qual através da “fraternitas”, o amor instaura outro tipo de rede social, baseada nas trocas horizontais e não mais exclusivamente verticais. À fraternidade corresponde o amor e as ilusões a ele ligadas e dele decorrentes (TEIXEIRA, 2002).

A possibilidade da rede social se dá a partir da consideração estruturante da função do pai e da identificação dos irmãos entre si e em relação a esse lugar vazio. Tal lugar, antes monopolizado por “um”, funciona como operador da função de castração, pela qual ninguém é mais detentor supremo de privilégios. Aliás, a abolição dos privilégios por um sujeito corresponde à instauração mesma da fratria. A referida fragilidade quanto às possibilidades de coesão grupal tem a ver com a permanência do ódio como fundamento do laço social. Também a questão da culpabilidade aí assume um papel

fundamental, já que é devido a ela que é possível a interiorização do interdito e, em termos intrapsíquicos, a construção do superego.

Seguindo essa linha de construção teórica, introduzimos a questão da culpa como fundamento da constituição do vínculo social. Vale observar que estamos lidando com o dualismo pulsional característico dos últimos trabalhos de Freud - vida/morte. Ele elabora uma apresentação requintada do superego - instância sede do sentimento de culpa -, como descendendo do Édipo e como lugar de forte crueldade e intolerância para o sujeito, já que porta os mais altos valores e ideais morais, incompatíveis com a condição do homem, causando permanentemente mal-estar. O sentimento de culpa exprime a ambivalência afetiva, o conflito entre amor e ódio, tornando-se, paulatinamente, mais forte ao se ampliar à comunidade, ampliação que é obra de Eros, cuja ampliação do sentimento de culpa é inevitável.

Em “Psicologia das massas e análise do eu” (1921/1976), Freud investiga os mecanismos e dispositivos do funcionamento do social, discutindo a vida das instituições ao consagrar elaborações sobre a constituição dos grupos ligados por um ideal comum e ao funcionamento das “massas” conduzidas por um líder. Ele sublinha os estados de amor, de hipnose e de massa que levam os indivíduos a agirem de modo, muitas vezes, irracional, intolerante, com raciocínio ilógico e degradação moral. O texto remete a noção de culpa aos escritos freudianos “Atos obsessivos e práticas religiosas” (1907/1976), onde o sentimento de culpabilidade surge como defesa em ato à angústia, como também aos seguintes textos: “O inconsciente” (FREUD, 1915/1976), “Os que fracassam frente ao sucesso” (FREUD, 1916/1976), “Criminosos por sentimento de culpa” (FREUD, 1916/1976), “O eu e o isso” (FREUD, 1920/1976), “Uma neurose demoníaca do século XVII” (FREUD, 1923-22/1976), “O problema econômico do masoquismo” (FREUD, 1924/1976), “A questão da análise profana” (FREUD, 1926/1976), “Dostoievski e o parricídio” (FREUD, 1928-27/1976), “Mal-estar na cultura” (FREUD, 1930/1976), “Análise com fim e sem fim” (FREUD, 1937/1976) e “Esboço de psicanálise” (FREUD, 1940-38/1976).

A entrada na cultura e na sociedade é marcada pelo signo da perda, da falta; sendo o programa de ser feliz irrealizável. Isso não quer dizer que a cultura só possa ser dita pelas restrições que traz à sexualidade e à agressividade, ela impõe, certamente, rigorosas condições que são o que a possibilita o advento do sujeito e da coletividade. A convivência permite vínculos, apoio, reforço e, principalmente, o amor e o trabalho - seus progenitores: a cultura é fruto de Eros, do desejo de coesão, de união, de ligação, de constituir unidades cada vez maiores.

A psicanálise não é inimiga da cultura, entretanto reconhece o seu necessário caráter paradoxal: ambivalentemente provedora do sujeito pela coesão que promove e contrária a ele pela possibilidade, sempre presente, de ruína de seus esforços para a coesão. Nesse processo de constituição do singular e do coletivo, a culpa representa fator importante, já que rege, por seu caráter consciente e inconsciente, o lugar frente ao Outro e ao outro, especialmente no que diz respeito ao supereu e à construção de ideais.

Em Freud, a culpa é pensada, prioritariamente, a partir dos mitos, como já foi explicitado e, agora, enfatizado pelas palavras de Soler: “A falta que engendra a culpa refere-se ao pai no mito ou no imaginário: ou nos mitos freudianos - o mito de Totem e tabu - ou no Imaginário surgido com o primeiro neurótico - e isto faz multidão” (SOLER, 2012, p. 255).

Soler (2012) insiste que uma perspectiva “para além-do-Édipo” seja preponderante quando a culpa é analisada, especialmente a partir das considerações lacanianas desenvolvidas em diversos momentos de sua obra. Destacamos aqui o Seminário VII sobre a “Ética da psicanálise”, em que Lacan (1988) associa a culpa ao desejo; o texto “Televisão” (LACAN, 1974/1993), em que a culpa é reportada ao gozo e à falta; e o texto, cronologicamente anterior a ambos, “Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano” (LACAN, 1998), em que a causa real da culpa é situada na limitação real do gozo, derivada da linguagem, do Outro.

Interessante pensar que a culpa, como conceito na psicanálise, adquire plurais sentidos com implicações teórico-clínicas tanto no campo do singular, quanto no coletivo. Podendo ser pensada pela via do mito - do imaginário, do gozo conectado à angústia - entre o simbólico e o real. Soler (2012) ainda associa a culpa ao sintoma e à inibição, o que enfatiza a complexidade de um conceito articulador da obra freudiana e lacaniana.

Referências

BIRMAN, J. *Psicanálise, ciência e cultura*. Rio de Janeiro: JZE, 1994.

ENRIQUEZ, E. *Da horda ao estado - psicanálise do vínculo social*, 2. ed. Rio de Janeiro: JZE, 1991.

FREUD, S. 1907. Atos obsessivos e práticas religiosas. In: _____. *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

FREUD, S. 1913-1976. Totem e tabu. In: _____. *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

FREUD, S. 1915. O inconsciente. In: _____. *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. 14. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

FREUD, S. 1916. Os que fracassam frente ao sucesso. In: _____. *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. 14. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

FREUD, S. 1916. Criminosos por sentimento de culpa. In: _____. *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. 14. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

FREUD, S. 1921. Psicologia do grupo e análise do ego. In: _____. *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. 18. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

FREUD, S. 1923-22. Uma neurose demoníaca do século XVII. In: _____. *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. 19. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

FREUD, S. 1923. O eu e o isso. In: _____. *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. 19. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

FREUD, S. 1924. O problema econômico do masoquismo. In: _____. *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. 19. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

FREUD, S. 1926. A questão da análise profana. In: _____. *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. 20. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

FREUD, S. 1928-27. Dostoievski e o parricídio. In: _____. *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. 21. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

FREUD, S. 1930-29. O mal-estar na Cultura. In: _____. *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

FREUD, S. 1937. Análise com fim e sem fim. In: _____. *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. 23. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

FREUD, S. 1940-38. Esboço de Psicanálise. In: _____. *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. 23. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

GEREZ-AMBERTÍN, Marta. *As vozes do supereu na clínica e na cultura*. São Paulo: Cultura Editores Associados; Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2003.

LACAN, J. 1974. *Televisão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

LACAN, J. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente

freudiano. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

LACAN, J. 1959-1960. *A ética da psicanálise (Seminário 7)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

MEZAN, R. *Freud, pensador da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

SOLER, C. *Declinações da angústia*. Curso 2000-2001. São Paulo: Escuta, 2012.

TEIXEIRA, L. C. Função paterna, fratria e violência: sobre a constituição do socius na psicanálise freudiana. *Psico-USF*. Bragança Paulista, 7(2), Jul.-Dez., 2002.

Reconhecimento e culpa: considerações sobre o problema da violência no *ethos* contemporâneo

Ângela Buciano do Rosário

O texto busca delinear uma reflexão acerca do problema da violência que se revela no *ethos* contemporâneo. A partir dos conceitos de reconhecimento e culpa, eventos essencialmente humanos, consideramos a dimensão ética que a questão implica.

Entendemos a violência como constitutiva e extensiva da cultura, e sua manifestação e interpretação sofrem variância de acordo com o *ethos*. À primeira vista, o problema da violência nos remete a um posicionamento ambíguo, contraditório, uma vez que a concebemos como condição de possibilidade do surgimento da cultura, ao mesmo tempo em que, em nome da manutenção dessa mesma cultura, o controle da violência deve ser efetivo.

Os conceitos de culpa e reconhecimento serão os articuladores teóricos dessa discussão. De modo mais específico, a culpa, presente no texto freudiano, será tratada como condição de possibilidade do surgimento e manutenção da cultura. Concomitante a tal problemática, o reconhecimento, necessário para o advento da culpa, será discutido à luz da perspectiva hegeliana sobre luta por reconhecimento. Assim, estabeleceremos mediações conceituais com os campos da psicanálise, especificamente os textos antropológicos de Freud, e a filosofia hegeliana, no que concerne à dialética conflito - reconhecimento.

Será a partir dessas considerações que balizaremos a manifestação da violência em que as formas de reconhecimento e, por consequência, do sentimento de culpa assumem novas roupagens na atualidade.

Culpa e obrigação moral

Os textos antropológicos de Freud podem nos fornecer uma aproximação do problema do reconhecimento à medida que posiciona o advento da violência e da culpa como estruturantes da sociedade.

Em “Totem e tabu”, Freud forja a tese de que a violência é condição da cultura, relatando o mito do parricídio primordial. Nele é localizado o início da organização social, das restrições morais e da religião com o advento do ato criminoso, em que os filhos, subjugados pelo pai tirano, que de maneira violenta proibia o acesso as mulheres, unem-se e assassinam o pai. A união é necessária, pois isoladamente não teriam coragem, já que um crime cometido por muitos dilui a responsabilidade.

A consolidação do ato parricida se dá com a refeição totêmica. “Selvagens e canibais como eram, não é preciso dizer que não apenas matavam, mas também devoravam a vítima” (FREUD, 1913-12/1996 p. 145). Embora odiassem o pai, amavam-no e admiravam-no também, sendo o canibalismo o protótipo de um mecanismo de identificação.

O pai morto tornara-se mais forte do que vivo. Foi a partir do sentimento de culpa filial e da necessidade de preservar a comunidade que proibiram a morte do totem, substituto do pai, e renunciaram as mulheres, proibindo o incesto. É, portanto, o sentimento de culpa que une a sociedade a partir de um crime comum. Assim, para Freud, tanto a violência quanto a culpa são fundadores da estrutura social. É nesse sentido que o totem é entendido como representação das leis, da estrutura social, e o tabu a internalização dessas leis. Leis essas que ocupam lugar transcendental e que, segundo Freud (1913-12/1996), evoluem do representante paterno abandonado em favor do conceito superior de Deus.

Costa (1984), ao questionar a origem do sentimento de culpa a partir do mito parricida, assevera que sentir culpa por matar o pai implica em conhecer uma norma que condene o ato. Do mesmo modo, renunciar as mulheres em nome da preservação da ordem cultural implica em aceitar que o interesse do todo social sobrepõe-se aos interesses dos indivíduos em particular. Segundo o autor, “sem consciência da obrigação moral em relação ao pai e a cultura, não haveria por que privar-se da satisfação instintiva” (COSTA, 1984, p. 40-41).

Entendemos que não se pode falar em lei antes da morte do pai da horda. O pai não reconhecia os filhos, era tirano, quase animal. Portanto, os filhos não respondiam a ele. Na relação entre eles não havia uma lei simbólica, mas uma ordenação. Ou seja, antes da morte do pai não havia sujeito, porque a ordenação era tirânica. Após a morte do pai, criam-se as leis e o sentimento de culpa. Nesse sentido, a lei se instaura *a posteriore*, ou seja, a lei se dá na horda fraterna. Assim, entendemos que a ordem social é fraterna, implica o pacto social e, portanto, reconhecimento.

A importância do mito de “Totem e tabu” está na restrição imposta pelo tabu. Ao ser considerado uma força estranha, o tabu exige uma supressão do desejo implicado nele. No mito, bem como para a psicanálise, esse desejo é o desejo de destruição do totem, figura simbólica do pai, e o desejo de manter relação sexual com o progenitor do sexo oposto. Independente da cultura, que pode variar o entendimento ou concepção do tabu, o importante é que, na condição de representante da lei, o tabu, que podemos considerar o recalcado, é estruturante, pois será responsável pela castração simbólica do sujeito. É portanto, com a interdição edípica que se torna possível o acesso à culpa e à castração, condições de reconhecimento da alteridade. Ou seja, o sentimento de culpa só é possível em relações reconhecidas, tem como condição o reconhecimento.

Ainda em relação ao tabu, o mito traz uma ambivalência. Ao mesmo tempo em que ocorre a obediência ao tabu, existe o desejo de violá-lo. Assim, a violação de certas proibições tabus constitui um perigo social que deve ser punido pelos membros da comunidade. Para Freud (1913-12/1996), “a base

do tabu é uma ação proibida, para cuja realização existe forte inclinação do inconsciente” (p. 49).

O problema da ambivalência com relação ao tabu nos remete a um dos fundamentos da constituição subjetiva presente na psicanálise. Dufour (2005), ao mencionar a incompletude do Outro, refere que só há sujeito se esse for submetido e, ao mesmo tempo, poder responder a esse mesmo *subjecto*. Nas palavras do autor: “[...] só sou sujeito do Outro se posso lhe pedir contas” (p. 33). Assim, o Outro é colocado a prova, já que ao mesmo tempo em que é submetido, pede satisfação.

A primeira vista, pode parecer contraditório, no entanto, é possível considerar um movimento dialético presente nessa aparente contradição. Trata-se dos efeitos da responsabilidade, ou seja, da resposta que solicito do Outro que me faz ser *subjecto* desse mesmo Outro. É um movimento em que a relação, simultaneamente, é de submissão à lei e violadora da mesma lei.

Com efeito, o sujeito é tanto sujeição (ao Outro) quanto o que resiste à sujeição. Assim, ao concebemos o tabu como lei, o desejo de violá-lo e o sentimento de culpa presentes nessa trama compõem a constituição do sujeito e da organização cultural. Trata-se, pois, de uma relação ambígua e conflituosa presente no intrincado universo subjetivo.

Mas Freud fala ainda da expressão do sentimento de culpa como necessidade de punição. Em “Mal-estar na cultura” (1930-29/1996), ele revela duas origens desse sentimento. Uma que surge do medo de uma autoridade externa, na qual é exigida a renúncia às satisfações instintivas, equivalente ao medo da perda do amor. E, em um segundo momento, com o advento do superego e a organização de uma autoridade interna, é exigido, além da renúncia pulsional, a necessidade de punição.

É nesse viés que entendemos a punição como necessária para o reconhecimento de um dispositivo de regulação social e sustentação da

cultura. Nesse sentido, Souza (2005) alerta que: “Sustentar a punição, legitimá-la, é enfrentar uma série de paradoxos e de contradições, mas é tarefa necessária para a sobrevivência na cultura e da cultura. A impunidade espalha no humano, a via para a violência” (p. 68).

Composto de aspectos sociais e subjetivos, o *ethos* possui um componente histórico-social que se altera nas diversas culturas e ao longo da história. Na contemporaneidade, o representante simbólico da lei e o sentimento de culpa, que ocupam lugar privilegiado na teoria psicanalítica, parecem ter novos contornos. Nesse viés, refletiremos de que maneira o reconhecimento - como dispositivo de regulação social e que, portanto, acompanha o sentimento de culpa - apresenta-se nos dias atuais e sua incidência na manifestação da violência no *ethos* contemporâneo.

Novos contornos da culpa e formas de reconhecimento

O filósofo e sociólogo alemão da chamada “terceira geração” da Escola de Frankfurt, Axel Honneth, em sua tese de livre-docência¹, desenvolve - partindo do modelo hegeliano, especificamente dos escritos no período de Jena² - os fundamentos de uma teoria social normativa de uma luta por reconhecimento.

A partir das teses do jovem Hegel e de conceitos advindos da psicologia social de Mead, Honneth (2003) sustenta a tese que constitui a ideia fundamental partilhada por esses dois pensadores: a luta por reconhecimento que, como força moral, promove desenvolvimentos e progressos na realidade da vida social do ser humano.

O autor retoma Hegel no que consiste ao processo de realização do espírito, na sequência de etapas que resulta primeiro na relação do indivíduo consigo próprio, depois nas relações institucionalizadas dos sujeitos entre si e

1 HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento*. A gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed. 34, 2003.

2 Universidade Friedrich Schiller de Jena, universidade alemã situada na cidade de Jena, onde Hegel lecionou no período de 1801 a 1806.

finalmente, nas relações reflexivas dos sujeitos socializados com o mundo em seu todo (HONNETH, 2003).

A psicologia social de Mead fornece à teoria hegeliana da luta, por reconhecimento, uma inflexão materialista. Procura fazer dessa luta o ponto referencial de uma construção teórica que deve explicar a evolução moral da sociedade (HONNETH, 2003).

Partindo dos argumentos desses autores, Honneth (2003) estabelece três dimensões de reconhecimento recíproco. No quadro teórico formulado por Hegel e Mead insere a abordagem winnicottiana da psicanálise no que diz respeito às relações de objeto. Assim, com base nos estudos de Winnicott, Honneth esboça os princípios fundamentais do primeiro nível de reconhecimento, o amor. O autor assevera que esse nível de reconhecimento é o núcleo fundamental de toda a moralidade.

É inerente ao amor um elemento necessário de particularismo moral, Hegel supõe no amor o cerne estrutural de toda eticidade: só aquela ligação simbioticamente alimentada, que surge da delimitação reciprocamente querida, cria a medida de autoconfiança individual, que é a base indispensável para a participação autônoma na vida pública (HONNETH, 2003, p. 178).

É nesse sentido que a segurança emocional propiciada pela experiência intersubjetiva do amor constitui o pressuposto psíquico do desenvolvimento de todas as outras atitudes de autorrespeito.

Em um segundo nível de reconhecimento está o do direito. Assim como o jovem Hegel, Mead inverte a relação de Eu e mundo social e afirma uma precedência da percepção do outro sobre o desenvolvimento da autoconsciência. Trata-se de um estado inicial de reconhecimento do outro como portador de direito para o subsequente entendimento de si como pessoa de direito.

A experiência positiva viabilizada pelo reconhecimento do direito está relacionada à possibilidade de referir-se a si mesmo, como pessoa moralmente

imputável, o fenômeno correlato de perceber-se como portador de direitos.

Por fim, um terceiro nível de reconhecimento recíproco, descrita por Hegel e Mead, é a estima social. Correlato ao conceito de eticidade de Hegel, e à idéia de divisão democrática do trabalho de Mead, Honneth utiliza a categoria de “solidariedade” como conceito genérico para os modelos propostos por Hegel e Mead.

Assim, os sujeitos humanos, além da experiência de dedicação afetiva e do reconhecimento jurídico, precisam de uma estima social que lhes permita referir-se positivamente com relação às suas propriedades e capacidades. Nesse sentido, é na solidariedade entre os membros de uma coletividade que Honneth (2003) alude a forma mais exigente de reconhecimento. Nas palavras do autor:

[...] gênero de relação social que surge quando o amor, sob a pressão cognitiva do direito, se purifica, constituindo-se em uma solidariedade universal entre os membros de uma coletividade; visto que nessa atitude todo sujeito pode respeitar o outro em sua particularidade individual, efetua-se nela a forma mais exigente de reconhecimento recíproco (HONNETH, 2003, p. 154).

É importante destacar que a solidariedade diferencia-se do reconhecimento do direito no sentido de que a primeira se aplica as propriedades particulares que caracterizam os seres humanos em suas diferenças. Em contrapartida, assim como o reconhecimento jurídico, a solidariedade pode assumir formas variáveis historicamente. Isso porque ambas são determinadas por concepções éticas que predominam em uma sociedade.

Ao concebermos o sujeito atual submetido a um novo *ethos*, ou seja, suas ações no mundo particular se tornaram hábito, devemos considerar também que qualquer juízo normativo deve observar as concepções historicamente cambiantes do que é considerado “a boa vida”, ou, as ações éticas.

Nesse sentido, Vazquez (2006) afirma que o progresso histórico-social cria as condições necessárias para o progresso moral. Mas é importante lembrar

que ainda assim os homens não progridem, necessariamente, para uma direção moralmente boa. Essa progressão pode assumir contornos violentos, criminosos ou de degradação moral.

Para Vazquez (2006), o progresso moral se mede em três esferas: pela ampliação da esfera moral na vida social, pela elevação do caráter consciente e livre do comportamento dos indivíduos ou dos grupos sociais e o consequente crescimento da responsabilidade dos mesmos e, finalmente, pelo grau de articulação dos interesses coletivos e pessoais.

Dentro dessa perspectiva, é possível relacionar esses três domínios do progresso moral apontado por Vazquez às três formas de reconhecimento propostas por Honneth - que convoca o processo de realização do espírito presente na filosofia hegeliana - que se revela também em uma sequência de três etapas. Primeiro a relação do indivíduo consigo próprio, depois as relações institucionalizadas dos sujeitos entre si e, por fim, as relações reflexivas dos sujeitos socializados com o mundo em seu todo (HONNETH, 2003, p. 72).

É possível exemplificar o progresso moral com a passagem da tradição para o individualismo. Na tradição, o sujeito desaparece, porque indivíduo e coletividade se identificam, culminando em uma vida moral empobrecida. Em contrapartida, a afirmação da individualidade origina a dissociação entre os interesses do indivíduo e os da comunidade, trazendo como primazia a noção de liberdade.

É nesse sentido que Mattéi (2002) afirma: “o homem antigo fundava a grandeza de sua alma no mundo, nesse além do mundo que é o Bem. O homem cristão fundava a dignidade da pessoa em Deus. O homem moderno funda unicamente seu eu sobre si mesmo” (p. 169).

Se na tradição a noção de sujeito é a de um indivíduo que se mescla ao coletivo, ou seja, indivíduo e o todo social se identificam, não é possível considerar na tradição a ideia de reconhecimento. Assim, só é possível conceber tal

dimensão em um *ethos* que contempla valores que implicam liberdade individual e igualdade entre os homens, portanto, o reconhecimento do eu frente ao outro. Ou seja, o reconhecimento pressupõe valores presentes em culturas individualistas.

No entanto, sabemos que também a cultura individualista sofreu modificações ao longo da história. O conceito de liberdade, um dos pilares do individualismo, por exemplo, acompanha o comportamento moral dos sujeitos e modifica-se nos diferentes momentos históricos. Mattos (2011) faz um percurso desse movimento que, inicialmente, estava vinculado ao domínio da razão, em Kant, liberdade é relacionada ao conceito de autonomia.

Na modernidade, no entanto, a ideia de liberdade aproxima-se da corrente teórica do liberalismo. Inicialmente com uma proposta revolucionária de combater a ideia de hierarquia natural da sociedade, o liberalismo evoca a liberdade do cidadão em relação a qualquer tipo de domínio e reivindica a liberdade individual e igualdade perante as leis.

Entendemos que a noção de liberdade nos dias atuais, ou seja, no ponto de vista de uma sociedade individualista hedonista, atribui um sentido de defesa da liberdade individual, movida pelo prazer e o desvanecimento da dimensão alteritária.

Assim, uma vez que o *ethos* modifica-se no tempo histórico, asseveramos que a incidência dessas alterações indica novas formas de lidar com os objetos, pessoas, instituições, crenças, natureza, normas, valores e com o mal-estar.

Nesse sentido, se o homem da atualidade funda seu eu sobre si mesmo, o outro, figura fundamental para que haja o reconhecimento, tende a sucumbir. Assim, o sentimento de culpa, que só pode ser vivenciado a partir do outro reconhecido, passa a ter contornos diferentes na contemporaneidade.

As três formas de reconhecimento anunciadas por Honneth preconizam a

necessidade do contato alteritário. No entanto, observamos nos dias de hoje o desvanecimento dessa dimensão, culminando em uma abordagem do reconhecimento na qual o outro entra em cena de modo utilitário, objetificado.

Nesse sentido, podemos incluir nas formas de reconhecimento propostas por Honneth, um modo particularmente pervertido de reconhecimento que se manifesta nos dias atuais. Tal modo se expressa no reconhecimento a partir dos objetos. O sujeito passa a ser reconhecido não mais a partir do outro, mas a partir dos objetos de consumo.

Em uma sociedade individualista hedonista, em que o sujeito basta-se a si mesmo, há a promessa de um gozo pleno, no entanto, nem todos podem usufruir de tal prerrogativa. A resposta para esse reconhecimento, ou pela falta dele, pode ser a violência.

É nesse sentido que Zizek (2012), ao discutir a pós-ideologia - época marcada pelo fim dos grandes projetos ideológicos, culminando em catástrofes totalitárias - assevera que entramos em uma nova era da política racional, pragmática. Segundo o autor, é possível perceber essa nova era nos violentos atos de protestos de nível zero, ou seja, protestos violentos que não exigem nada, uma violência desprovida de sentido.

Não consideramos, no entanto, que o sentimento de culpa, tão fundamental para a manutenção da cultura, deixa de existir nesse cenário. Entendemos que esse sentimento passa a ter contornos diferentes na atualidade. Podemos asseverar que a manifestação desse sentimento encontra-se na impossibilidade de cumprimento das exigências sociais determinadas pelo consumo. Em uma sociedade cuja responsabilidade individual é levada aos extremos, em que o sujeito é unicamente responsável por seu sucesso/fracasso, não poder responder à imposição do consumo pode evocar o sentimento de culpa.

Assim, na medida em que o inconsciente é forjado na cultura, a culpa também sofrerá influência, bem como o problema do reconhecimento que a

acompanha. Interessa-nos, pois, o problema da violência nessa perspectiva. Inerente ao *ethos*, as manifestações da violência assumem diferentes contornos ao longo da história.

Formas de reconhecimento e a manifestação da violência na atualidade

Para Honneth (2003), a integridade do ser humano se deve a padrões de reconhecimento. Categorias morais de “ofensa” ou de “rebaixamento” se referem a formas de desrespeito ou a formas do reconhecimento recusado.

O autor afirma que as três formas de reconhecimento (amor, direto e estima social) correspondem a três formas de desrespeito. A primeira forma diz respeito aos maus tratos corporais que destroem a confiança elementar de uma pessoa. Como segunda forma de desrespeito está a experiência de rebaixamento que afeta o autorrespeito moral, caracterizada pela violação de direitos. Finalmente, a ofensa ou degradação assume a terceira forma de desrespeito, que afeta a honra e a dignidade de uma pessoa. Essa forma de desrespeito se refere à estima social.

A fim de pensar tal problemática, levaremos nossa discussão sobre a violência em duas vias de possibilidade de manifestação nos dias atuais. Essas duas vias concorrem de forma dialética e nutre-se uma a outra. A primeira forma de violência, dentro dessa perspectiva, é revelada por aqueles que não são reconhecidos. Trata-se de uma violência como busca de se fazer conhecer novamente pelo outro.

A esse respeito Honneth (2003) afirma que a origem do crime para Hegel é o reconhecimento ter sido incompleto. O autor assevera que para o filósofo, a ação agressiva com que o sujeito excluído responde não tenta lesar a propriedade alheia por satisfação de suas necessidades sensíveis. A reação destrutiva daquele que não foi reconhecido visa um dar-se a conhecer novamente ao outro. Ou seja, um ato cujo verdadeiro objetivo é recuperar a atenção do outro.

O excluído lesa a posse do outro; ele coloca seu ser-para-si excluído nisso, seu meu (*sein Mein*). Ele destrói algo nisso, [um] aniquilar como o do desejo, para dar-lhe seu sentimento de si, mas não seu sentimento de si vazio, senão que pondo seu si em um outro si, no saber de um outro (HEGEL³, 1969 *apud* HONNETH, 2003, p. 88)

Ou seja, a ação do sujeito excluído tem por fim “não o negativo, a coisa, mas o saber-se do outro” (HEGEL *apud* HONNETH, 2003, p. 88).

Nesse ponto partimos para a segunda forma de violência presente em nossos dias. Trata-se da violência sistêmica. Inerente ao sistema, esse tipo de violência não é atribuído aos indivíduos concretos. Ela é puramente objetiva, anônima. No *ethos* contemporâneo, que culmina com o individualismo exacerbado, a violência sistêmica adotou uma nova forma. Esse novo formato de violência direciona-se a indivíduos descartáveis e excluídos.

Embora se trate de uma abstração, Zizek (2009) lembra que a violência sistêmica afeta diretamente pessoas e objetos naturais, os quais as capacidades produtivas e recursos são baseados na circulação do capital. Esse tipo de violência inclui não só a violência física direta, mas também as mais sutis formas de coerção que impõem relações de dominação e exploração, incluindo a ameaça da violência. Ora, se no *ethos* contemporâneo o objeto encontra-se em um lugar de destaque, o reconhecimento é oferecido a partir dele - o objeto. Aquele que não o possui encontra-se excluído ou, de outra maneira, lhe é negado o reconhecimento.

A esse respeito Zizek (2012) analisa as explosões de violência dos ataques ocorridos no Reino Unido em agosto de 2011⁴. O autor atribui aos motins a qualidade de “carnaval consumista de destruição, um desejo consumista violentamente encenado, quando incapaz de se realizar da maneira ‘apropriada’ (pela compra)” (p. 65). O autor acrescenta que, embora seja

3 HEGEL. *Jenaer Realphilosophie*. Hamburgo, 1969. p. 209-10.

4 Série de manifestações violentas ocorridas entre os dias 6 e 10 de agosto de 2011, iniciadas em distritos de Londres e espalhando-se por outras cidades e vilas do país. Houve confrontos entre a população e a polícia, saques e incêndios. Os motins tiveram início a partir da manifestação para protestar contra a morte do jovem de 29 anos, Mark Duggan, baleado por um policial no dia 4 de agosto.

a manifestação de uma violência de nível zero, sem exigências claras, há também um caráter de protesto genuíno, segundo o autor:

[...] uma espécie de resposta irônica à ideologia consumista com a qual somos bombardeados diariamente: “Você nos incita a consumir, mas ao mesmo tempo nos priva da possibilidade de fazê-lo apropriadamente - então aqui estamos nós, consumindo da única maneira que nos é permitida! (ZIZEK, 2012, p. 65).

A reação a esse tipo de violência não se manifesta, necessariamente, em luta ou conflito prático. Delas se exprimem também os sintomas psíquicos com base nos quais um sujeito é capaz de perceber que o reconhecimento social lhe é denegado de modo injustificado. É nesse sentido que Honneth defende a tese de que a experiência de desrespeito pode ser experimentada por reações emocionais negativas, como as que constituem a vergonha, a vexação ou o desprezo.

Ambas as formas de violência acima descritas perpassam o problema do reconhecimento. Seja pela via de fazer-se reconhecer pelo outro ou pela via de ser reconhecido a partir do objeto.

Nesse sentido, Zizek (2012) rejeita a opinião de que numa sociedade hedonista consumista todos gozam. Para o autor, a estratégia básica é privar o gozo de sua dimensão excessiva, do excesso perturbador. Desse modo, o gozo é tolerado e até solicitado, desde que seja saudável e não ameace a estabilidade psíquica ou biológica. E ele exemplifica: chocolate sim, mas sem gordura; cola-cola sim, mas *diet*; café sim, mas sem cafeína; sexo sim, mas seguro (ZIZEK, 2012, p. 54).

A partir dessas considerações é possível localizar o sentimento de culpa na atualidade na imposição do hábito de vida saudável, com prescrições daquilo que diz respeito ao que é bom para a saúde e para o bem-estar. Assim, os signos de sucesso que preconizam a boa saúde e o padrão de beleza esperado são impostos de modo contundente.

Nesse viés é possível afirmar que na contemporaneidade, por mais contraditório que pareça, a castração se revela na renúncia ao excesso de gozo. Trata-se de uma lei ambígua, já que proíbe o excesso, mas não impede o gozo, na verdade o impõe. Assim, a permissividade de hoje, que por vezes culmina em atos violentos, relaciona-se ao papel constitutivo do pai na atualidade, que diferente do pai totêmico, não proíbe o gozo, mas o impõe.

Considerações finais

Mattei (2002) assevera que:

[...] o ocidente desatou as amarras dos seus mitos fundadores, os dos deuses, do mundo e dos homens, para deixar ao sujeito - aquele que acredita sempre mandar e que, no entanto, obedece - o estranho cuidado de reinar sobre seu próprio deserto (p. 331).

Se o sentido da violência se dá a partir do *ethos*, entendemos que a violência também é histórica e seu significado se transforma ao longo do tempo. Com os efeitos dos novos arranjos sociais, balizados pelo individualismo exacerbado, vislumbramos uma nova configuração que incide, substancialmente, na subjetividade contemporânea.

Assim como o inconsciente é forjado na cultura, também o *ethos* representa os contornos das relações presentes na *praxis* humana. Na tentativa de tamponar os limites do real, o sujeito da atualidade não se submete a nada, somente a si mesmo e sua satisfação. Satisfação, de preferência repentina, “possível apenas como uma manifestação episódica” (FREUD, 1930-29/1996, p. 84), como nos lembra Freud em “Mal-estar na civilização”. É nesse texto que o criador da psicanálise afirma que a condição do homem não pressupõe a felicidade. Esta é concebida de maneira frágil, comparada à satisfação.

A psicanálise nos mostra que é a partir da castração, ou seja, da renúncia pulsional, que ocorre a clivagem do aparelho psíquico, condição de possibilidade e ordenadora da subjetividade. Freud (1930-29/1996) indica o

sentimento de culpa como o mais importante problema do desenvolvimento da cultura ao demonstrar o preço que pagamos por nosso avanço na civilização com a perda da felicidade pela intensificação desse sentimento.

No entanto, a promessa de um gozo pleno, sem culpa e sem renúncia, denota uma nova configuração subjetiva, uma vez que as dimensões do dever e da obediência são antagônicas aos preceitos do *ethos* contemporâneo. Eis o drama da subjetivação contemporânea: a regulação pela via da culpa e da punição tornam-se vacilantes na atualidade com o imperativo do consumo e da posse do objeto, favorecendo o surgimento de um novo paradigma da violência, na busca de uma satisfação imediata.

Nossa reflexão aponta para o sentimento de culpa produzido pela cultura e, embora em grande parte permaneça inconsciente, surge como uma espécie de mal-estar, para a qual as pessoas buscam outras formas de satisfação. Será o acesso ao objeto a garantia de satisfação e de reconhecimento no *ethos* contemporâneo.

Referências

COSTA, Jurandir Freire. *Violência e psicanálise*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

DUFOUR, Dany-Robert. *A arte de reduzir as cabeças: sobre a nova servidão na sociedade ultraliberal*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2005.

FREUD, Sigmund. 1930-29. Mal-estar na civilização. In: _____. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. 21. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. 1912-13. Totem e tabu. In: _____. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. 13. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento*. A gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed. 34, 2003.

MATTÉI, Jean-François. *A barbárie interior*. Ensaio sobre o i-mundo moderno. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

VAZQUEZ, Adolfo Sanchez. *Ética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

ZIZEK, Slavoj. *O ano em que sonhamos perigosamente*. São Paulo: Boitempo, 2012.

ZIZEK, Slavoj. *Sobre la violencia*. Seis reflexiones marginales. Buenos Aires: Paidós, 2009.

Algumas considerações sobre sujeito, lei, culpa e processo civilizatório

Domingos Barroso da Costa

1 Introdução

Ainda não se descobriu outra forma de existência humana a não ser a compartilhada com outros seres humanos; e tal compartilhamento não se faz possível se não sob a mediação de alguma Lei¹ que se mostre suficientemente capaz de possibilitar essa coexistência. Ou seja, uma Lei que distancie e aproxime, diferencie e iguale ao ponto de possibilitar a consciência da alteridade, capaz de impedir que um excesso de proximidade e igualdade converta o outro em objeto apropriável para consumo, passível de ser narcisicamente *devorado*; ou que um excesso de distanciamento e diferença o torne alienígena, dessemelhante ao ponto de poder ser reificado, posto à mercê de uma vontade alheia².

Posto isso, cabe observar que o avanço do processo civilizatório dá-se justamente na medida em que a Lei instituída evolui rumo a um ponto ideal de equilíbrio entre o distanciamento e a aproximação, diferenciação e igualdade entre os sujeitos que, estando a ela submetidos, se unem em sociedade.

Dessas primeiras linhas já se pode extrair o quanto sujeito e direito encontram-se intimamente relacionados, à medida que deste depende

1 No presente estudo, será utilizada a palavra Lei, com inicial maiúscula, para designar a ordem simbólica pela qual o sujeito se rege e situa na realidade socialmente pactuada, nesta contidas todas as formas de regimento que lhe são impostas como condição de coexistência.

2 “[...] Reduzido a puro meio, o homem tornou-se instrumento de sua própria obra: não tem mais sentidos, uma vez que serve tanto quanto uma máquina. [...]” (REALE, 2002, p. 138).

aquele para existir, uma vez que não conhece outra forma de vida se não aquela compartilhada em sociedade, enredado em laços que se prendem pela força de uma Lei.

Toda essa inter-relação que se apresenta de forma circular para fins de melhor ilustração anuncia porque se pode conceber a estruturação de um sistema de leis (ordenamento jurídico) à semelhança de um aparelho psíquico, como sem sabê-lo ao certo³ fez Freud ao longo de sua obra, enquanto expunha e trabalhava hipóteses que culminaram na obra “O mal-estar na civilização”.

E, para que se “compreenda” o que se acaba de afirmar, propõe-se a “explicação” (RICOUER, 2011) que se cuidará de construir nos tópicos seguintes.

2 Sobre como se estrutura um sistema (ordenamento) jurídico

Como é de se supor - embora às vezes faça duvidar a realidade atual -, um ordenamento jurídico não se constitui aleatoriamente, em meio a leis desconectadas, instituídas ao acaso. Um sistema jurídico pressupõe coerência, estrutura-se a partir de uma pretensão de unidade, o que requer uma hierarquia entre as normas⁴ que o compõem. Ou seja, para que se estructurem em sistema, têm as normas de derivar umas das outras, as de escala superior condicionando a forma e conteúdo das de escala inferior, orientando sua interpretação e aplicação, de modo que cada uma delas reflita todo o ordenamento em que se inserem, animadas por um “espírito” comum.

Conforme ensino de Bobbio:

[...] Entendemos por “sistema” uma *totalidade ordenada*, um conjunto de entes entre os quais existe uma certa ordem. Para que se possa falar de uma ordem, é necessário que os entes que a constituem não

³ Porque não familiarizado com o discurso e o saber jurídico.

⁴ Refere-se genericamente a “normas” para “designar” tudo o que há de “dispositivo” no ordenamento jurídico. Porém, cabe destacar que “norma”, considerada restritivamente, é o sentido que se extrai do “texto dispositivo” a partir da interpretação, a “lei vivificada” ao ser incluída no contexto em que se insere pelo pensar humano.

estejam somente em relacionamento com o todo, mas também num relacionamento de coerência entre si. Quando nos perguntamos se um ordenamento jurídico constitui um sistema, nos perguntamos se as normas que o compõem estão num relacionamento de coerência entre si, e em que condições é possível esta relação (BOBBIO, 1999, p. 71).

Porém, ainda que se estruture a partir de um sistema coerente com pretensão de unidade, o direito, como produto do gênio humano, traz em si a angústia que marca e acompanha o “homem” em sua existência: a questão da origem. E, assim como o sujeito em sua história, os juristas vêm se valendo de mitos para dar conta da questão relativa à “norma fundante” dos ordenamentos - a “norma primeira” - e, a partir desses mitos, tentar legitimar sua existência e conformações.

Tais mitos inclusive acompanham o curso da história, variando segundo os ideais predominantes em cada um de seus períodos.

Como não se tem a pretensão - ou mesmo a condição - de abordar cada um desses períodos, toma-se por referência primeira, à guisa de exemplo, o direito próprio do período absolutista⁵, em que a legitimidade dos ordenamentos derivava do poder divino de que se autoinvestiam os monarcas soberanos.

Ou seja, ao atribuírem-se a condição de eleitos de Deus, os soberanos absolutistas legitimavam as “normas” que impunham a seus súditos, conferindo-lhes uma “origem”, um “poder primeiro”, do qual emanavam. Noutros termos, todos os seus comandos seriam ordens autorizadas por Deus, fonte primeira da qual extraíam a validade de seu exercício de poder.

Como se pode concluir sem maiores esforços, de tal situação decorria uma absoluta ausência de limites ao exercício de poder, mesmo porque, se não se cogitam limitações à “vontade” divina, logo, por extensão, ilimitados eram os poderes de seus imediatos delegatários. Disso decorria a absoluta submissão de todos aqueles que estivessem vinculados ao poder dos déspotas.

5 Têm-se as conformações jurídicas da Europa como referência para este trabalho.

Nesse contexto, gestou-se e eclodiu a Revolução Francesa⁶, movimento marco do fim do antigo regime e que se estruturou a partir do estabelecimento de um Estado de Direito, em oposição às formas absolutistas de Estado. O Estado de Direito, portanto, surgiu como uma nova forma de organização política e jurídica que extraía de sua própria estrutura os limites ao exercício do poder por quem o detivesse, em oposição justamente à ausência de limitação objetiva que caracterizava o regime anterior - justamente por isso, “absolutista”.

Aliás, a denominação Estado de Direito por si só é eloquente, à medida que indica uma estrutura estatal de organização política e jurídica que se funda e se autolimita pelo direito, ou seja, que tem na Lei⁷ a fonte e os limites para o investimento no poder e o seu exercício.

Em fórmula clássica, pode-se afirmar, portanto, que o poder migrou da vontade de um homem⁸ soberano para a Lei, com o que se pretendia objetivar os limites e formas para o seu alcance (do poder) e exercício, em consonância com os ideais iluministas de racionalidade que inspiraram o movimento revolucionário em questão. Como expressão principal desse “projeto” e condição para sua implementação, alçou-se ao primeiro plano a Constituição, na condição de “lei máxima”, condicionante do exercício de poder.

Porém, uma questão ainda permanecia pendente de solução - e, de certa forma, ainda permanece, por remeter, como já dito, a uma angústia humana. Refere-se, aqui, à dúvida - inerente ao movimento ascendente de racionalização - acerca de qual seria a “fonte da fonte”. Ou seja, decaídas as certezas inerentes à justificação do poder divino - que dispensa justificações por embasar-se na impossibilidade de questionamento -, emergiram as dúvidas relacionadas ao que conferiria legitimação ao poder racional

6 Embora a Revolução Americana (1776) seja anterior à Revolução Francesa (1789), é de se observar que ocorreu em condições excepcionais, consideradas as peculiaridades que caracterizavam a Inglaterra e se refletiam em suas formas de dominação, bem distintas das que se impunham na Europa central, mais difundidas e, por isso, mais generalizáveis, pelo que são aqui tomadas como referência para fins de desenvolvimento do estudo.

7 Aqui em sentido estritamente jurídico, por isso grafada com inicial minúscula.

8 Então já desmistificado, destituído de sua “natureza” divina.

expresso na lei. Em última análise, se a Constituição seria a fonte objetiva do poder - à medida que regulamentava as formas de acesso a ele (poder) e os limites para seu exercício -, restava saber exatamente “o que” lhe conferiria tal *status*, qual seria a fonte de que retirava a legitimidade de seus comandos.

Buscava-se, portanto, uma “norma fundamental”, fonte primeira e última do que se expressava nas constituições - o *locus* do “poder constituinte originário”, pois -, legitimando as formas de organização política e jurídica por elas estabelecidas. A “vontade do povo”⁹ e o Direito Natural¹⁰ apresentam-se como duas das abstrações - mitificadas¹¹ - a partir das quais se procurou preencher esse espaço e solucionar tão difícil questão, que, reprehensive, apenas reflete uma “angústia de origem”, que é essencialmente humana¹², reverberando, portanto, em todas as “construções humanas”, como é o caso do direito.

Essa angústia foi objeto das reflexões de Arendt, como se pode observar:

O problema da natureza humana, a *quaestio mihi factus sum* (“a questão que me tornei para mim mesmo”) de Agostinho, parece insolúvel, tanto em seu sentido psicológico individual como em seu sentido filosófico geral. É altamente improvável que nós, que podemos conhecer, determinar e definir as essências naturais de todas as coisas que nos rodeiam e que não somos, sejamos capazes de fazer o mesmo a nosso próprio respeito: seria como pular sobre nossas próprias sombras. Além disso, nada nos autoriza a presumir que o homem tenha uma natureza ou essência no mesmo sentido em que as outras coisas têm. Em outras palavras, se temos uma natureza ou essência, então certamente só um deus poderia conhecê-la e defini-la,

9 Daí a expressão “todo poder emana do povo”, inscrita no parágrafo único do art. 1º de nossa Constituição Federal.

10 Em explicação simplificada, trata-se, o Direito Natural, de uma forma transcendental (ideal), que conteria os axiomas máximos da racionalidade e estaria acima de todo e qualquer ordenamento, regendo-o.

11 Afinal, como afirma Guy Rosolato, “todo mito refere-se à origem. Toda questão de origem só pode ir dar num mito” (ROSOLATO, 1999, p. 68).

12 No que se reporta à incapacidade de alcance da “cena originária” - “primitiva” -, a não ser por vias parciais, míticas, as fantasias relacionadas ao ato sexual de que descende o sujeito, que conduz a uma cadeia infinita de ancestralidade, eis o que afirma Rosolato: “É preciso que fique bem claro que para além de uma cena extemporânea que a criança pôde parcialmente observar, ou fantasiar num roteiro preciso que poderá manter-se até a idade adulta, desponta a *relação sexual que está na origem do nascimento do próprio sujeito*. Nisso são descobertas com insistência questões sobre a procriação (‘de onde viemos?’), sobre o ato sexual consumado pelos pais, sobre as razões, o prazer que a ele conduzem. E essa ‘geração’ pode remontar, num processo que desdobra as filiações, até se perder inelutavelmente no passado [...]” (ROSOLATO, 1999, p. 69).

e a primeira precondição é que ele pudesse falar de um “quem” como se fosse um “quê”. A perplexidade decorre do fato de as formas de cognição humana aplicáveis às coisas dotadas de qualidades “naturais” - inclusive nós mesmos, na medida limitada em que somos exemplares da espécie de vida orgânica mais altamente desenvolvida - de nada nos valerem quando levantamos a pergunta: e quem somos nós? [...] (ARENDT, 2010, p. 12-13).

Mas nem a “vontade do povo”, nem o Direito Natural se mostraram abstrações hábeis a solucionar com segurança a questão da norma fundamental, não obstante tenham se mostrado capazes de contornar temporariamente a “falta” de que se diz, amenizando a angústia que dela decorre.

Fato é que a resolução do problema que surge quando se pensa na separação entre “poder constituinte” e “poderes constituídos” está longe de ser resolvida - se é que algum dia poderá sê-lo, pelas razões expostas -, o que abre caminho e concita à elaboração de novas teses que mais se aproximem de uma resposta ideal.

A nosso ver, ao problematizar a questão referente à relação entre “poder constituinte”, “poder soberano” e “poderes constituídos” - que é justamente do que se trata -, Giorgio Agamben permite a “evolução”¹³ do pensamento acerca da questão, a qual aborda de um modo muito interessante:

O problema fundamental não é, aqui, tanto aquele (não fácil, no entanto teoricamente solúvel) de como conceber um poder constituinte que não se esgote jamais em poder constituído, quanto aquele, muito mais árduo, de distinguir claramente o poder constituinte do poder soberano (AGAMBEN, 2010, p. 48).

Ou seja, ocupa-se Agamben de como distinguir o poder constituinte daquele que dele se apropria (poder soberano) para instituir sua ordem própria (poder constituído). E, ao construir esse raciocínio, ocupa-se da diferenciação entre potência e ato, reportando-se a Aristóteles e ao pensamento de Antonio Negri, na obra “O poder constituinte”.

¹³ Fala-se em “evolução” porque não se trata de questão que, como já antecipado, admita uma resposta acabada, eis que acompanha o percurso do próprio homem no pensar-se a si mesmo no mundo.

O interesse do livro de Negri reside, sobretudo, na perspectiva última que ele abre, ao mostrar como o poder constituinte, uma vez pensado em toda a sua radicalidade, cesse de ser um conceito político em sentido estrito e se apresente necessariamente como uma categoria da ontologia. O problema do poder constituinte se torna então aquele da “constituição da potência” (*Ibidem.* p. 383), e a dialética irresolvida entre poder constituinte e poder constituído deixa lugar a uma nova articulação da relação entre potência e ato, o que exige nada menos que repensar as categorias ontológicas da modalidade em seu conjunto. O problema se desloca, assim, da filosofia política à filosofia primeira (ou, se quisermos, a política é restituída a sua condição ontológica) (AGAMBEN, 2010, p. 50).

Para o presente estudo, interpreta-se o que diz Agamben da seguinte forma: o poder constituinte originário apresenta-se como “potência” - uma indestrutível e permanente energia que circula como possibilidade de vir a ser -, de que “alguém” - um grupo ou uma pessoa - se apropria em determinado momento e em determinadas circunstâncias para, investindo-se do poder que dela (“potência”) decorre, instituir (o “ato”) uma ordem (“poder constituído”) que expresse seus modos - da pessoa ou grupo - de significar o mundo.

Toma-se a proposição acima como uma significação no mínimo razoável para o que juridicamente vem a ser definido como “poder constituinte originário”, de que se vale um soberano para constituir uma ordem, em raciocínio que, como se verá, também se aplica - em mútua interferência - aos processos de instituição do sujeito.

3 O paralelo subjetivo

A partir do exposto, passa-se do âmbito jurídico-objetivo ao universo subjetivo, em que se pode localizar a “potência” a que se refere na falta originária instituinte do sujeito, ou seja, no “desejo” que se vincula à insistente possibilidade humana de “vir a ser” e é condição de seu “existir” no mundo - entre outros - pelo “discurso” e pela “ação”. Segundo Arendt (2010):

É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano, e essa inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico. Não nos é imposta pela necessidade, como o trabalho, nem desencadeada pela utilidade, como a obra. Ela pode ser estimulada pela presença de outros a cuja companhia possamos desejar nos juntar, mas nunca é condicionada por eles; seu impulso surge do começo que veio ao mundo quando nascemos e ao qual respondemos quando começamos algo novo por nossa própria iniciativa. Agir, em seu sentido mais geral, significa tomar iniciativa, iniciar (como indica a palavra grega *archein*, “começar”, “conduzir” e, finalmente, “governar”), imprimir movimento a alguma coisa (que é o significado original do termo latino *agere*). Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir (p. 221-222).

E prossegue a autora:

[Initium] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit (“para que houvesse um início, o homem foi criado, sem que antes dele ninguém o fosse”), diz Agostinho em sua filosofia política. Trata-se de um início que difere do início do mundo, pois não é o início de algo, mas de alguém que é, ele próprio, um iniciador. Com a criação do homem, veio ao mundo o próprio princípio do começar, e isso, naturalmente, é apenas outra maneira de dizer que o princípio da liberdade foi criado quando o homem foi criado, mas não antes (ARENDT, 2010, p. 222).

Vinculando-se ao “desejo”, a “potência originária” a que se refere é instuinte do id, enquanto “lugar” das pulsões ou “energias primitivas puramente consideradas” (ainda não significadas), as quais propulsionam o sujeito em seu viver, apresentando-se, no paralelo proposto, como o “poder constituinte” de sua personalidade. Ocorre que, nascendo esse sujeito em meio a uma “ordem” que lhe é prévia, necessária à conclusão de que as manifestações dessas pulsões originárias encontrarão limites não só na realidade imposta pelo mundo naturalmente considerado, como também na que lhe determinará o universo simbólico em que terá de se inserir pela “Lei do pai” - segundo Lacan.

Nesse contexto, apresenta-se o Pai¹⁴ lacaniano como “poder soberano”, à

14 O Pai de que se diz é o representante da sociedade e, logo, da Lei que a mantém enquanto viabilizadora e garantidora do laço social. Aliás, a inicial maiúscula se justifica porque é tomado aqui por todas as autoridades

medida que se vale da energia que promana da “potência originária” para sua própria contenção, revertendo-a para condicionar suas manifestações primitivas não-significadas à ordem que representa, possibilitando sua expressão e significação nos limites desta.

A um eu disforme, porque desprovido de referência “outra” enquanto submetido ao Real absoluto do id, o Pai oferece a liberdade a partir da assunção de uma “falta” que é a condição de pertencimento à Ordem Simbólica¹⁵ que se faz soberana à medida que impõe ao sujeito as normas que terá de observar para nela inserir-se.

Nessa dinâmica, tem-se a conformação do “ideal do eu”¹⁶, em processo que imediatamente precede - e acompanha - o de internalização da autoridade do Pai, a qual passará a se impor ao eu na conformação dos impulsos originários do id à ordem que (o Pai) representa, e que terá por guardião o supereu, “dispositivo” que se apresenta como sublimado resultante da tensão suportada pelo eu, fendido pela necessidade de atender às exigências do id e, ao mesmo tempo, ter de se submeter à Lei condicionante de sua liberdade e de sua existência no mundo - entre “outros” iguais, mas distintos (ARENDET, 2010).

Assim, em conclusão ao paralelo proposto, tem-se que na base da constituição subjetiva também atua uma “potência originária”, a qual institui o id, mas que acaba apropriada por um poder que, valendo-se da energia que dela (“potência originária”) promana, faz-se soberano (o Pai), e que, nessa condição, constitui e impõe ao sujeito (representado no eu) as “normas” (“poder constituído”) a que deve conformar-se (“ideal do eu”) e segundo as quais será julgado (supereu).

responsáveis pela introjeção da Lei no sujeito e, logo, pela marcação de sua condição cindida, faltosa perante o outro.

15 Uma vez que “ao real não falta nada” (LACAN, 2005, p. 205).

16 “Com o ideal do ego, entretanto, o registro é diverso. O sujeito não é seu próprio ideal, mas algo que o transcende e que ele pretende atingir. A relação intersubjetiva é triangular, sendo o sujeito marcado pela instância paterna em sua subjetivação. Desde seu ensaio inicial sobre os complexos familiares, Lacan retoma as indicações de Freud e assinala como o ideal de eu é marcado pelo impacto da figura paterna no psiquismo infantil. A incidência desta figura possibilitaria ao infante a saída para os impasses colocados pela relação materna e a conseqüente abertura para uma posição desejante” (BIRMAN, 2005, p. 214).

Porém, não se diz aqui de uma ordem estável e segura. Afinal, sob os poderes constituídos - sejam os instituintes do sujeito, sejam os conformadores dos sistemas constitucionais de organização política e jurídica dos Estados - pulsa, ainda que em estado de latência, a “potência originária”, apta a manifestar-se por qualquer crise que se apresente, no que se apresentará disponível à apropriação por “quem” - ou “aquilo” - que se pretenda fazer “soberano” e, nessa condição, impor uma nova ordem às coisas, revolucionando o já estabelecido.

4 A necessidade de coerência e o caos iminente

O que se acaba de afirmar reporta a um caos sempre iminente que, se pode ser precariamente controlado, jamais poderá ser eliminado. Aliás, a boa administração desse caos pressupõe a garantia de abertura¹⁷ - em suficiente medida - aos atravessamentos pelos quais a “potência originária” possa de algum modo manifestar-se “na ordem” sob a qual permanece latente¹⁸. E não só isso: para que a repressão absoluta dessa “potência originária insignificadora” e caótica não determine a ruína da ordem, os guardiões do “poder constituído” sempre deverão dela se apropriar, como no primeiro “ato” soberano, para revertê-la a favor dos ideais que defendem. Ou seja, em suficiente medida, deve a ordem estabelecida mostrar-se permeável aos influxos daquela “potência originária” sob pena de ruir.

Assim sendo, conclui-se que é fadado ao fracasso qualquer projeto que se pretenda imune a mudanças, tendo sido justamente esse o erro dos modernos que, em sua ânsia por uma felicidade eterna e imóvel, converteram a razão em fetiche, pervertendo o caráter revolucionário dos ideais iluministas que determinaram a superação do “antigo regime”. Como numa ironia da história, após vencer a imobilidade absolutista, a Modernidade viu seus alicerces ruírem

¹⁷ A assunção da falta, da condição cindida, parcial, que é marca de tudo o que é humano.

¹⁸ Ao tratar da relação entre o eu e o id, Freud bem ilustra essa constante tensão: “[...] em sua relação com o id, ele é como um cavaleiro que tem de manter controlada a força superior do cavalo, com a diferença de que o cavaleiro tenta fazê-lo com a sua própria força, enquanto que o ego utiliza forças tomadas de empréstimo. A analogia pode ser levada um pouco além. Com frequência, um cavaleiro, se não deseja ver-se separado do cavalo, é obrigado a conduzi-lo onde este quer ir; da mesma forma, o ego tem o hábito de transformar em ação a vontade do id, como se fosse sua própria” (FREUD, 1923/1996, p. 39).

justamente devido à sua cega pretensão por imobilidade. Não se percebeu que o mal do absolutismo não se vinculava tanto à sacralização do poder, à sua deificação, mas à imobilidade que disso decorria. E, assim, igualaram-se os modernos ao antigo “inimigo” derrotado, à medida que a obsessão cega pelos métodos que conduziriam a uma verdade absoluta e eterna culminou na deificação da razão, “louvada com os mesmos rituais e a mesma pompa das atribuições de fé dos cultos cristãos tradicionais” (BITTAR, 2009, p. 37).

Revisitada a história, fica a lição de que a própria estabilidade depende da acolhida que se garante às inevitáveis mudanças. Aliás, é nessa fórmula que se assenta a democracia, enquanto regime político que busca absorver os conflitos, garantindo a possibilidade de participação e representatividade às minorias, com o que encampa as diferenças ao invés de negá-las.

Contudo, há de se ter o cuidado de evitar os extremos. Embora se deva assegurar uma abertura em medida suficiente ao inevitável das contingências, nenhum poder constituído que pretenda conservar-se - e ao poder soberano que o fundou - pode abrir-se irrestritamente aos influxos da “potência originária” de que se apropriou para estabelecer-se.

Não pode abrir mão da pretensão de unidade e da coerência, ou seja, da correspondência lógica entre os valores que o estruturam horizontal e verticalmente enquanto “sistema”. Porém, deve abandonar a busca por formas absolutas, equilibrando-se numa coerência vivificada pela constante (re)interpretação - (re)significação - das “normas” que o estruturam, que devem ser abertas o suficiente para não se partirem quando atravessadas pela contingência, que, se pode enfraquecê-las em determinadas circunstâncias, não poderá fazê-las ruir. Ou seja, os princípios estruturantes de um sistema que se pretenda estável - seja ele subjetivo ou jurídico-objetivo¹⁹ - devem dialogar,

19 “[...] O processo de civilização da espécie humana é, naturalmente, uma abstração de ordem mais elevada do que a do desenvolvimento do indivíduo, sendo, portanto, de mais difícil apreensão em termos concretos; tampouco devemos perseguir as analogias a um extremo obsessivo. Contudo, diante da semelhança entre os objetivos dos dois processos - num dos casos, a integração de um indivíduo isolado num grupo humano; no outro, a criação de um grupo unificado a partir de muitos indivíduos -, não podemos surpreender-nos com a similaridade entre os meios empregados e os fenômenos resultantes” (FREUD, 1929-30/1997, p. 104).

suprindo-se diante das inevitáveis situações-limite que lhes reclamem solução, de modo a sempre conservar o “espírito” do todo que compõem.

Em última análise, a necessidade de conservação dessa Ordem - que não é uma ordem específica, mas uma frequência de equilíbrio entre o caos e a imobilidade, ambos igualmente mortíferos - remete à preservação da “alteridade” e, logo, do próprio sujeito enquanto ser fendido que é, dependente de outros - distintos, mas iguais - para significar sua existência e assim fazer-se humano²⁰.

5 Sobre culpa e processo civilizatório

Diante do que se expôs até aqui, inevitável a conclusão de que a “culpa” é elemento fundamental do processo civilizatório, uma vez que ela diz de uma empatia primeira, de um reconhecimento e identificação com um outro que é distinto, mas ao mesmo tempo, igual.

Os homens se irmanam pela culpa e não são poucos os mitos que a colocam como fundante do laço social primeiro. De Adão e Eva ao mito trabalhado por Freud como hipótese estruturante da obra “Totem e tabu”, é em torno da culpa que se enlaçam os homens na conformação da sociedade.

Aliás, o próprio “complexo edípico” estruturado em tese por Freud remete à culpa do sujeito frente a seus impulsos primitivos e fantasias parricidas e incestuosas, à medida que passa a se identificar com aquele que barrou seu acesso à mãe, o qual, justamente por isso, quis matar: o Pai. E se identifica com o Pai, porque a partir dele lhe foi garantida possibilidade de integrar uma Ordem maior, que ele representa e que poderá ser compartilhada com outros, igualmente “castrados”.

Mas não é só desse interdito primeiro que sobrevive a Ordem representada

20 “[...] A presença de outros que vêem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos [...]” (ARENDR, 2010, p. 61).

pela “autoridade paterna”. A essa primeira interdição somam-se outras cuja violação remete àquela primeira, restabelecendo-se a culpa pela traição ao Pai e o medo ante a ameaça de destruição total e definitiva da estrutura de valores introjetados por meio e em nome do Pai e que o constituem como sujeito²¹.

Só têm culpa, portanto, os “sujeitados” pela Lei do Pai, capazes assim de, em certa medida, conter e melhor direcionar seus investimentos pulsionais. Afinal, como bem disse David Rousset, “os homens normais não sabem que tudo é possível” (ARENDT, 2009, p. 10). Sabem de seus limites e os reconhecem, mostrando-se aptos a conter seus impulsos destruidores ante a um outro com o qual se identificam, embora se saibam diferentes.

Mas há de se destacar - como já antecipado - que a civilização institui-se e avança justamente a partir da apropriação e redirecionamento das pulsões - “potência originária” -, com seu investimento em ideais que contribuem para o processo civilizatório, no que se diz de sua sublimação. Segundo Freud (1929-30/1997):

Outra técnica para afastar o sofrimento reside no emprego dos deslocamentos de libido que nosso aparelho mental possibilita e através dos quais sua função ganha tanta flexibilidade. A tarefa aqui consiste em reorientar os objetivos instintivos de maneira que eludam a frustração do mundo externo. Para isso, ela conta com a assistência da sublimação dos instintos. Obtém-se o máximo quando se consegue intensificar suficientemente a produção de prazer a partir das fontes do trabalho psíquico e intelectual. Quando isso acontece, o destino pouco pode fazer contra nós. Uma satisfação desse tipo, como, por exemplo, a alegria do artista em criar, em dar corpo às suas fantasias, ou a do cientista em solucionar problemas ou descobrir verdades, possui uma qualidade especial que, sem dúvida, um dia poderemos caracterizar em termos metapsicológicos[...] (p. 28).

Em outras palavras, ao mesmo tempo em que pode expressar-se de forma destruidora, é aquela “potência originária” que, tendo suas pulsões redirecionadas a partir da intervenção do Pai, pode manter e concorrer para

21 “Vemos então a articulação entre a destruição, o aniquilamento, a morte, e a castração, esta sendo considerada como um mal menor que, além disso, pela submissão que a acompanha, está apta a obter, para além das necessidades, o amor” (ROSOLATO, 1999, p. 74).

o progresso do que se entende por civilização, ou seja, por cultura, que é o *locus* do humano na Terra.

6 Conclusão: da culpa à responsabilidade

A palavra culpa traz consigo uma maldição, e toda vez que ela é pronunciada remete à culpa difusa e onipotente a que se referiu Freud em “O mal-estar na civilização”, e que foi por outros trabalhada enquanto causa e efeito de uma relação sado-masoquista estabelecida entre o supereu e o eu de um sujeito esmagado por uma Ordem Simbólica agigantada e imobilizadora, que, por isso mesmo, se torna tão mortífera quanto o seu reverso, que refere ao caos destruidor de pulsões libertas de qualquer interdito.

Assim, pensando a culpa inserida num contexto de uma Ordem instituída na frequência de equilíbrio entre o caos e a imobilidade, há de se tê-la como uma antessala da responsabilidade, que diz da capacidade do sujeito de, em certa medida, responder a si mesmo por seus atos e não por suas fantasias, o que pressupõe maturidade e consciência de si.

De todo modo, ainda que o tempo da responsabilidade não tenha chegado, fato é que se só se fará possível alcançá-lo se os sujeitos se estruturarem a partir de uma culpa que os permita distinguir-se ao mesmo tempo em que se reconhecem no outro, interditados ao ponto de sublimar suas pulsões, investindo-as num projeto comum de mundo que se designa pelo nome cultura e fora da qual não se sabe de existência humana possível.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

BIRMAN, Joel. *O mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

BITTAR, Eduardo C. B. *O direito na pós-modernidade e reflexões frankfurtianas*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

BOBBIO, Norberto. *Teoria do ordenamento jurídico*. 10. ed. Brasília: Editora UnB, 1999.

COSTA, Domingos Barroso da. *A crise do supereu e o caráter criminógeno da sociedade de consumo*. Curitiba: Juruá, 2009.

FREUD, Sigmund. 1929-30. *O mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

FREUD, Sigmund. 1912-13. *Totem e tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 2005.

LACAN, Jacques. *O seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

REALE, Giovanni. *O saber dos antigos: terapia para os tempos atuais*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

RICOUER, Paul. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Edições 70, 2011.

ROSOLATO, Guy. *A força do desejo: o âmago da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

ROUDINESCO, Elisabeth. *A parte obscura de nós mesmos: uma história dos perversos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

SEÇÃO III

ANÁLISE CRÍTICA DE FENÔMENOS SOCIAIS

A questão da culpa em sociedades pós-tradicionais: limites ou possibilidades para o sujeito sofrente?

Maria Clara Jost

Introdução

Refletir sobre a questão da culpa levanta questionamentos importantes e complexos que remontam, em sua origem, a problemas tão antigos quanto à própria história da humanidade, tendo em vista que a noção de culpa é um conceito humano e da vida humana em relação. Por outro lado, e exatamente pelo mesmo motivo, a problemática da culpa é de preocupação e importância também contemporânea, considerando sua articulação, ao longo da história, com as condições de possibilidade do estabelecimento do laço social, questão que se torna especialmente problemática em contextos regidos pelo individualismo, o narcismo e o hedonismo exarcebados em sociedades pós-tradicionais, intensificando no sujeito movimentos de recusa e aversão a essa temática.

Drawin (1998), nessa perspectiva, pontua que o “mal-estar” contemporâneo está ancorado na própria negação deste “mal-estar”, em função da rejeição presente no “espírito da época” em reconhecer o sentido ético e existencial da vida, induzindo a um desinvestimento na preocupação com o outro e numa desvalorização do sentimento de compromisso e de culpa em relação ao ato cometido e suas decorrências. Postura, entretanto, que leva os sujeitos a esquivarem-se de pensar e refletir sobre o sofrimento engendrado, para si mesmo e para o outro, pelas condições de um mundo definido pelo prefixo

“pós”: “pós-industrial”, “pós-moderno”, “pós-tradicional”, “pós-certeza”, “pós-metafísica”, “pós-dever” numa “compreensão desencantada do esgotamento do potencial crítico da racionalidade moderna” (DRAWIN, 1998, p.13). Nesse contexto, o “mal-estar” pode somente ser vivenciado (*erlebnis*), contudo, não experienciado (*erfahrung*), levando a uma renúncia generalizada e irônica à crítica, considerando que em conjunturas nas quais tudo torna-se problemático, tudo acaba por tornar-se de alguma forma indiferente.

Dessa maneira, esse trabalho tem o objetivo de ser uma reflexão teórica que traga para o centro da discussão a questão da culpa, procurando considerar seu lugar em alguns momentos cruciais da história, buscando caracterizar seu espaço na sociedade atual e procurando identificar se a culpa se expressa como um operador psíquico limitador ou como um operador psíquico possibilitador da liberdade para os sujeitos inseridos nesses contextos. Para atingir esses objetivos, privilegiamos o uso da terminologia “pós-tradicional”, tal como proposta por Giddens (1997), com o intuito de enfatizar o impacto que a ruptura radical com a tradição, a ordem e a disciplina, que eram valores próprios da Modernidade, terá sobre o fenômeno do sentimento de culpa nas sociedades contemporâneas.

É importante ainda enfatizar que, pela complexidade e amplitude do tema, usaremos um referencial teórico multidisciplinar, procurando, ao longo de todo o trabalho, dialogar com autores de diferentes perspectivas teóricas e de áreas de conhecimento distintas, que são divergentes em muitos aspectos de seus posicionamentos teóricos. Contudo, a ênfase, nesse trabalho, será um recorte que privilegia não as divergências conceituais, mas antes suas convergências nucleadas na preocupação comum de assinalar a unidade dialética do sujeito individual e social, sujeito humano que não é nem autônomo nem determinado em termos absolutos, vinculado à teia de relacionamentos humanos que continuamente estabelece, destacando o caráter de inter-relacionamento complexo e dinâmico entre o sujeito e o mundo que o cerca. Esse “fio condutor” nos permite estabelecer articulações entre as diversas ponderações sobre o fenômeno da culpa e sua influência nos

sujeitos ao longo da história e nas sociedades contemporâneas; considerações que retratam sujeitos que podem se expressar ora como sujeitos padecentes, aprisionados ao seu sofrimento, ora como sujeitos criativos, mobilizados pela possibilidade de enfrentamento das adversidades existenciais.

Por outra perspectiva, é necessário pontuar que ao referirem-se ao sujeito humano, alguns autores utilizam o termo “o homem”; outros utilizam o termo “indivíduo”; outros, o termo “sujeito” e “subjetividade” e outros, o termo “pessoa”. Complexidade polissêmica que toca em questões epistemológicas importantes, contudo, não passíveis de serem tratadas no espaço desse trabalho. Assim, respeitamos as colocações de cada autor, enfatizando, porém, que a ideia que nos serve de suporte e de referencial teórico basilar refere-se à noção de pessoa, não somente sujeito psíquico, livre e espiritual, tal como colocado por Vaz (1992) e Frankl (1973, 1999), que definem o homem como um ser situado no mundo e na história, nos campos do fazer e do agir, realizando, continuamente, a passagem dos dados do mundo à sua forma pessoal, recriando o mundo como expressão de seu ser. O sujeito humano surge, assim, como um ser bio-psico-social e noológico, aberto ao mundo e ao outro, não sendo somente um resultado das forças que sobre ele operam, mas sendo capaz de alterar e transformar o mundo que o cerca tal como postula a abordagem fenomenológico-existencial e a antropologia frankliana, como veremos no final do trabalho, ao trazermos suas colocações sobre o tema. Isso posto, acompanhemos a trajetória reflexiva proposta sobre a temática da culpa.

1 Os deuses da religião grega: pública e dos mistérios

Segundo Abbagnano (2000), a palavra “culpa” se origina do latim culpa, termo jurídico utilizado para indicar a infração de uma norma cometida “involuntariamente” em contraposição a delito (*dolus*), que é a transgressão premeditada. Assim, o termo pode referir-se ao fato de se estar em débito com alguém e ser causa ou autor de alguma coisa. Porém, de uma forma geral, a ideia de culpa ficou associada ao seu segundo significado, isto é,

à ideia de *dolus* ou de transgressão premeditada a alguma norma acordada por uma comunidade de sujeitos humanos, sujeitando o autor da infração à punição pelo ato cometido.

Assim, se todos os povos ao se constituírem como um povo, uma tribo ou uma comunidade criaram e elaboraram o seu código de leis, como uma forma de regulamentar o convívio na sociedade, e se a noção de culpa se articula diretamente com a transgressão dessas normas e das leis, podemos afirmar que a apreensão da importância desse conceito para o sujeito humano passa pela compreensão de seu impacto nos modos de agir, fazer e ser ao longo da história. Todavia, a proposta desse trabalho não é a de fazer um estudo da história do conceito da culpa ao longo das civilizações, mas somente demarcar e destacar alguns momentos importantes que podem nos servir de suporte para a reflexão sobre a questão da culpa em sociedades pós-tradicionais e seu impacto sobre o sujeito sofrente.

É interessante, nesse contexto, comentar que desde os primeiros mitos da origem do mundo ou do universo, a ideia de culpa, de expiação da culpa, de castigo e punição, ideia comum em todas as religiões, de alguma maneira se fez presente, mesmo que não definida como um conceito jurídico propriamente dito. Reale (1993), nessa perspectiva, assevera que o pensamento sobre os fenômenos humanos, como conteúdo conceitual ou como filosofia, é uma criação peculiar dos gregos, reforçando a consideração acordada por um grande número de estudiosos de que entre a religião e a filosofia existem vários laços estruturais.

Desse modo, podemos escolher como marco histórico inicial, para pensarmos a questão da culpa, a criação dos deuses na religião grega, considerando que estes serviam para explicar os fenômenos da natureza - que, com sua força, incontrollabilidade e muitas vezes destruição e morte, incidiam sobre os homens - e as tragédias cotidianas vividas como um destino inexorável que só poderia fazer sentido se fosse pela “ira e pelo ódio dos deuses” em retaliação ao “assomo orgulhoso (*hybris*) do homem para igualar aos deuses”

(VAZ, 1991, p. 28), pretensão desmedida que justifica o castigo dos deuses e o desfecho trágico na vida dos mortais. Multiplicam-se, assim, os preceitos de advertência ao homem de não ultrapassar a linha divisória entre o mundo dos deuses (*theoi*) e o mundo dos mortais (*thanatoi*).

No entanto, continua Reale (1993), na religião pública dos gregos, tudo era divino, tendo em vista que os deuses eram os fenômenos da natureza, os fenômenos da vida interior humana, assim como sua vida social, seu destino, suas guerras; em suma, os deuses eram os homens amplificados e idealizados. Nesse sentido, o que a divindade exige do homem, nessa forma de religião naturalista, não é uma transformação interior, nem uma luta com as suas tendências naturais e os seus impulsos. Ao contrário, o homem mais divino é aquele que desenvolve suas forças humanas de forma vigorosa, de maneira que o seu dever religioso é fazer, em honra da divindade, o que é conforme a sua natureza. Entretanto, os gregos, em sua religião pública, não possuíam uma dogmática teológica fixa e imodificável, nem guardiões que custodiassem os dogmas, o que os deixou livres para a especulação filosófica.

Por outra perspectiva, também segundo Reale (1993), floresceu na Grécia outro tipo de religião: a dos mistérios, mais especificamente o Orfismo, que nos interessa particularmente ressaltar aqui. Com o Orfismo nasce a primeira concepção dualista do homem como alma e corpo, sendo a alma concebida como um princípio divino em que vive um demônio, caído num corpo por causa de uma culpa originária. Nesse contexto, o corpo é o lugar de expiação da alma. Alma, por sua vez, que é destinada a re-encarnar-se sempre de novo em corpos sucessivos para expiar sua culpa. Quem vive a vida órfica, receberá o merecido prêmio no além. Para os que não a vivem haverá a punição. Assim, pela primeira vez, o homem vê contrapor-se em si dois princípios em luta um contra o outro, delineando a ideia de culpa como noção religiosa, onde o corpo é visto como o lugar de punição. O homem, nessa situação, começa a compreender que nem todas as suas tendências são boas, tornando-se necessário, para purificar o elemento divino do elemento corpóreo, mortificar o corpo.

Essa oposição entre o apolíneo e o dionisiaco - que reflete as dimensões constitutivas da alma grega, mas que articula, de acordo com Vaz (1991), experiências humanas fundamentais - contrapõe ao lado luminoso da visão grega do homem - definida pela presença ordenadora do logos, que orienta para o pensar e o agir razoáveis - o apolíneo, o lado obscuro ou terreno (*ctônico*), em que reinam as forças desencadeadoras do *eros* ou do desejo e da paixão. Conciliar esses dois aspectos no homem é a tarefa que a filosofia tomará sobre si e que, inferimos, está no cerne da questão da culpa, em suas diversas expressões e modos através da história.

Em outras palavras, mesmo que na cultura grega, a noção de culpa ainda não apareça claramente como referendada ao sujeito individual, tendo em vista a própria organização dessa sociedade, é interessante notar que certas noções aparecem mais tarde, já na Modernidade e posteriormente na pós-Modernidade para explicar a ansiedade e a angústia, articuladas ao conceito de culpa, assim como as noções da presença ou não de um *telos* ou “dever-ser” humano - já estão aqui tracejadas. Segundo Vaz (1991), o “dever ser” do homem grego é marcado pela ideia de “excelência” (*areté*), fixada na ideia do herói guerreiro (*areté guerreira*), o herói fundador da cidade (*hêros ktistês*), ideia que será transposta mais tarde de herói para o sábio (*sophós*), quando a cidade começa a se organizar de forma menos guerreira e mais democrática e participativa.

Contudo, afirma o autor, é somente com Sócrates que o tema do que é propriamente humano começa a surgir. Em Sócrates, o humano é definido como só tendo sentido e explicação se referido a um princípio interior, uma dimensão de interioridade que está presente em cada homem, denominada com o antigo termo de “alma” (*psyché*), entretanto, dando-lhe uma significação nova. A alma para Sócrates é a sede de uma *arete*, que permite medir o homem segundo a dimensão interior, lugar da opção profunda que orienta a vida humana segundo o justo e o injusto, direcionando-o para o bem e valorizando o preceito délfico do “conhece-te a ti mesmo”, concepção da qual resulta a necessidade da cura e do cuidado com a “vida interior”. O

conhecimento de si, por sua vez, exigirá um método investigativo (ironia, indução e maiêutica), devendo levar a sabedoria e a verdadeira *areté*. Essa valorização ética do indivíduo, a primazia da faculdade intelectual e a teleologia do bem e do melhor vão constituindo, portanto, o cenário para a passagem do *mythos* ao *logos*, possibilitando, como aponta Drawin (1998), a passagem da palavra ritualística e litúrgica à palavra pública e democrática, constituindo a cultura clássica greco-romana, revelando “as vicissitudes do humano na existência política em sua dupla determinação: como uma existência do indivíduo e como uma existência no tempo” (DRAWIN, 1998, p. 19).

As condições engendradas pela cultura grega arcaica e depois herdadas por Roma possibilitarão, segundo Vaz (1991), conceber o homem - enquanto dotado do *logos* - como um animal que fala e discorre (*zoôn logikón*) e como animal político (*zoôn politikón*) capaz de entrar em relação consensual com seus semelhantes e instituir a comunidade política. A vida política (*bios politikós*) é a vida humana por excelência, segundo essa concepção, e “se exerce pela livre submissão ao *logos* codificado em leis justas (*nomoi*)” (VAZ, 1991, p. 27). Somente nesse contexto, destarte, é que o conceito da palavra “culpa” adquire o significado geral de um termo jurídico utilizado para indicar a transgressão de uma norma.

É importante ainda pontuarmos que a filosofia grega será, de acordo com Vaz (1991), uma das fontes constitutivas da concepção cristão-medieval do homem, juntamente com a tradição bíblica, período histórico que será profundamente impactado pela noção da culpa e do pecado. Podemos inferir, a partir do colocado, que o fenômeno da culpa vai se definindo cada vez mais com um duplo significado: por um lado, como uma culpa diante da lei jurídica, o que se conecta com uma culpa diante da coletividade ou ainda como culpa em relação à “lei dos homens”. Por outro lado, como uma culpa interna, individual, apesar de referendada a uma lei ainda externa, a saber: a “lei de Deus”.

Nesse aspecto, afirma Vaz (1991), percebemos que entre a concepção bíblica

do homem e a concepção clássica, existe uma comunidade temática, ligada à universalidade da experiência humana e dos seus conteúdos fundamentais. Dentre esses traços, o autor destaca a unidade radical do homem, definida pela relação constitutiva que o ordena à audição da “palavra de Deus”. Trata-se da unidade de um desígnio de salvação que da parte de Deus é um dom ou uma oferta e da parte do homem é “uma resposta ou aceitação”. A recusa do dom implica a perda da unidade ou a cisão irremediável do ser. Tema que será aprofundado por Santo Agostinho ao perceber o homem como ser itinerante, numa concepção do tempo como caminho para a eternidade, de forma que ao esquema circular do tempo da tradição platônica, sucede o esquema linear de uma história orientada radicalmente para Deus.

O itinerário da vontade, cujo ponto de partida é o livre-arbítrio na condição de homem pecador, caminha para a *libertas* verdadeira, que dá um sentido definitivo à unidade do homem e à sua itinerância. Itinerário este que, podemos concluir, ou aproximam ou afastam o homem do caminho da salvação, e, nessa perspectiva, a culpa seria sentida pela não correspondência a esse percurso salvífico, pois o homem como “ser-para-Deus”, (VAZ, 1991) somente se libertaria do “desassossego da alma” ao “repousar” em Deus. Dessa forma, Santo Agostinho introduz no pensamento ocidental uma temática pontuada por Vaz: “[...] se tornará, a partir de então, uma matriz fundamental para a elaboração da idéia de homem característica de nossa civilização” (VAZ, 1991, p. 64).

Do exposto, percebemos que a ideia de culpa começa a adquirir o seu significado atual, em conjunturas sociais que consideram o homem como indivíduo, inserido em um tempo, como ser dotado de *logos*, capaz de fazer escolhas e responsável pelo seu destino. A ideia da culpa, portanto, vai sendo costumizada e ditada ao longo da história pelas diversas concepções de homem que correspondem ao contexto histórico-político-social em que este se insere, articulando-se e vinculando-se com o movimento da constituição da subjetividade moderna.

2 A construção de um conceito: da razão à desrazão

Segundo Drawin (1998) em sua proposta de um itinerário progressivo da razão, façamos um salto no tempo para desembocar no nascimento do paradigma moderno, que introduz uma nova maneira de se conceber o mundo. Como resultado da revolução científica do século XVII, o Kosmos converteu-se em natureza infinita, subvertendo a ideia de ordem, de centro e de posição do homem no universo. Converte-se também, o Kosmos, em natureza abstrata, desvencilhando o homem, em sua concretude e vivência, do universo agora matematizável. Segundo Azevedo (1993), a modernidade, contrapondo-se a filosofia clássica e a escolástica, inicia-se com Descartes, desdobrando-se através de Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Heidegger, Husserl, Freud, para citar alguns, na preocupação central de entender o homem em sua busca de autocompreensão, enfatizando a inteligibilidade de cada ser humano por si só e não mais a partir do grupo.

No Moderno a sociedade é percebida como fragmentária, com ênfase na independência dos vários domínios. O modelo familiar deixa de ser estendido para ser nuclear. A religião e o mito passam a ser de caráter privado, dispensando o caráter legitimador dado pela religião, possibilitando o aparecimento de uma grande pluralidade de sentidos, de valores e critérios (AZEVEDO, 1993). Não há mais uma ordem transcendente e intrinsecamente inteligível, que funcionaria como fundamento para a teoria e a práxis, afirma, por sua vez, Drawin (1998). Ao contrário, os fenômenos, para serem compreensíveis, necessitam do trabalho metódico da ciência e da construção de teorias abstratas e instrumentos matemáticos para reconstruir a realidade observada, procurando, como questão crucial, traçar o caminho ou o método para se passar da certeza da mente à verdade do real. A ordem, no Moderno, retoma Azevedo (1993), será a conquista do consenso viável, sendo tecida e retecida a cada momento, dando espaço a autonomia da liberdade que, solidária aos valores do humanismo moderno, define a humanidade do homem pelo poder de ser ele mesmo o fundador de seus atos e representações.

Assim, apesar da noção de indivíduo já se encontrar presente no antigo atomismo ou no nominalismo medieval, a afirmação do indivíduo enquanto princípio ou valor é uma característica peculiar da Modernidade. Renaut (1998), nesse contexto, pontua que o dispositivo cultural, intelectual e filosófico da Modernidade possibilitou uma apreensão específica da liberdade, da qual os Modernos, a partir do humanismo do Renascimento, foram os inventores. Dessa forma, ainda que os Antigos já se pensassem livres enquanto cidadãos, segundo o autor, nem Platão, nem Aristóteles souberam que o homem enquanto tal é livre. O autor destaca ainda, citando Heidegger, que nessa “nova liberdade” o ser desabrocha enquanto subjetividade, pretendendo assegurar o desenvolvimento autônomo de todas as suas faculdades com a ambição de exercer seu domínio sobre a Terra.

Assinala, o autor, nesse ponto de vista, a figura emblemática de Kant (2002) como sendo central nessa trajetória moderna regida sob a exigência da autonomia, mediante a crítica da moral da felicidade. Nesse sentido, reforça Drawin (1998), a proposta Kantiana coloca no sujeito o princípio da liberdade. Contudo, em Kant, essa é uma liberdade universalizável que, ao defrontar-se com outras liberdades, torna-se norma para si mesmo, o que significa que o sujeito kantiano é autônômico, pois “impõe a si mesmo o dever racional de agir e de fazê-lo no reconhecimento irreduzível do outro” (DRAWIN, 1998, p. 25). A ideia Kantiana postula ser o próprio homem o seu sustentáculo, pois este é o responsável último por sua existência, entendendo o homem como produtor de si mesmo, capaz de conceber operacionalmente a razão e de utilizá-la como instrumento de emancipação. Assim, a ação moral, afirma Moreira (2005), deve estar em conformidade com a lei e a razão, e a liberdade consiste na liberdade de agir guiado pela razão ou agir “por dever”, de tal forma que a vontade queira o bem do outro, possibilitando que a humanidade como tal possa subsistir. Nesse contexto, a culpa se instalaria no homem quando este agisse não “por dever”, mas impulsionado por sentimentos, impulsos e inclinações, permitindo a subjugação de sua vontade ao “mal radical” que o habita. O homem perderia, dessa maneira, a sua moralidade e dignidade, tornando-se

desprezível a seus próprios olhos, por ter sucumbido à fraqueza e ao caráter corruptível da natureza humana (KANT, 2002).

Entretanto, segundo Drawin (1998), a partir de Kant, a razão ilustrada, instrumento de realização do sujeito emancipado, ao abandonar toda perspectiva de fundamentação, rompe a articulação sujeito-objeto e produz uma racionalidade operacional, que se revela inteiramente objetivante, promovendo, em seu ideal de objetividade, a objetivação do próprio sujeito. O projeto iluminista para libertar o homem “dos temores irracionais, dos perigos da natureza, da superstição, das trevas e da tradição” (DRAWIN, 1998, p. 28) acaba por eliminar qualquer justificação da dimensão subjetiva, transformando o sujeito autônomo em sujeito abstrato, cindido entre a sua individualidade particular e concreta e sua racionalidade direcionada para a dominação da natureza e da funcionalização da sociedade.

Todavia, a ideia de Modernidade, afirma Kumar (2006), enfrentou uma complexa reação no final do século XIX, acontecendo sob a forma de um movimento cultural denominado modernismo, que, simultaneamente, afirmava e negava a modernidade. O modernismo provocava uma cisão no cerne da modernidade, colocando de um lado a ciência, a razão, o progresso e o industrialismo e, do outro lado a refutação e rejeição desses critérios em favor do sentimento, da intuição e do uso da livre imaginação. O questionamento da razão em seus fundamentos começa, dessa maneira, a desmanchar a certeza da infalibilidade da ciência, forjando o esfacelamento da esperança na capacidade da humanidade de superar suas falhas e de construir um novo mundo de liberdade e autorrealização. O novo estado de espírito - na pintura, no teatro, na poesia e na música - refletia o desencantamento, o desespero, o pessimismo e o cinismo. A razão deveria ser destronada e desmistificada. A nova ordem dizia da necessidade de se olhar para o sujeito, em sua tragicidade e incoerência, aprisionado a uma corrente de desejos e insatisfações infinitas, como afirma Schopenhauer¹ (1819 *apud* MOREIRA, 2005), pontuando a miséria da condição humana.

¹ Schopenhauer, A. *O mundo como vontade e representação*. Tradução de M. F. Sá Correia. Porto, Portugal: Rés, 1819.

É sobre esse homem, cindido em si mesmo e em sua vontade, que Freud se debruçará, corroborando a ideia schopenhaueriana da impossibilidade da felicidade humana e trazendo a problemática da culpa como tema central em toda a sua obra, evidenciando o conflito e a incompatibilidade entre as exigências individuais e as demandas sociais (GOLDENBERG; PEIXOTO JUNIOR, 2011).

3 De Freud ao prefixo pós: da culpa à desculpa

Segundo Goldenberg e Peixoto Junior (2011), Freud confere à culpa lugar fundamental na relação do sujeito com a lei e a sociedade, supondo que junto com toda a herança simbólica também seja transmitida a culpa. A culpa aparece em Freud, em um primeiro momento - “Totem e tabu”, (1912-13) - como fundante da cultura, a partir da culpa interiorizada resultante do assassinato do pai primitivo que institui, conseqüentemente, a submissão à autoridade do pai e à lei, proibindo o assassinato e o incesto. Dessa forma, cada indivíduo, em cada nova geração, revive e reedita esse sentimento de culpa e a constatação da dupla proibição, vivida no âmbito do outro-alteritário, ou seja, o inconsciente (MOREIRA, 2005), padecendo - pela mera intenção de cometer o ato - o sofrimento da culpa. Sofrimento este que surge da percepção da carência e do desamparo, instaurando a questão da dívida simbólica, que vincula o ser culpado eternamente ao outro-pessoa ao qual ele é devedor. Ou seja, a noção de culpa freudiana remete imediatamente às noções de falta e de dívida, que implica numa ação realizada ou intencionada, consciente ou inconsciente, mas que, de certa forma, sendo passado, seria irremediável, forjando, então, um sentimento de culpa eternizado, que garantiria o vínculo, questão que retomaremos mais à frente no texto.

O outro momento crucial na obra de Freud é a apresentação da ideia, em “Para além do princípio do prazer” (1920), da pulsão de morte, remetendo o conflito psíquico, até então relacionado ao sentimento de culpa, para um confronto entre pulsões, entre eros e pulsão de morte: “o superego é uma

cultura pura de pulsão de morte” (FREUD², 1923/1976 *apud* MOREIRA, 2005, p. 7). Dessa maneira, continuam Goldenberg e Peixoto Junior (2011), Freud situa a destrutividade na própria natureza humana, que se volta para o próprio ego na auto-agressividade ou é desviada para o mundo externo na forma de hetero-agressividade. Conclusão que levará Freud, em sua obra *O mal-estar na Civilização*, a justificar a inevitabilidade da culpa e do mal-estar em qualquer organização social.

De fato, se a felicidade individual é regida pelo princípio de buscar o prazer e evitar a dor, e se o outro impõe, com sua presença, a dor e a frustração, o prazer individual esbarra, necessariamente, no limite imposto pelo outro e pela cultura. Assim, a cultura seria inviável ou teríamos que renunciar ao instinto para a civilização poder ser construída. A civilização cobra um preço: “O preço que pagamos por nosso avanço em termos de civilização é uma perda de felicidade pela intensificação do sentimento de culpa” (FREUD³, 1976 *apud* GOLDENBERG; PEIXOTO JUNIOR, 2011, p. 108). Assim, segundo Freud (1976 *apud* MOREIRA, 2005), se a energia original que circula entre os sujeitos é a agressividade, esta deve ser introjetada, transformando a agressividade em culpa, garantindo o estabelecimento do laço social. Sem o encontro e o reconhecimento da alteridade, o eu sucumbiria ao desamparo e a civilização se tornaria impossível, tornando, então, nessa perspectiva, a culpa - a falta e a dívida simbólica - um operador psíquico limitador da liberdade; contudo, imprescindível para a efetivação do encontro intersubjetivo e como um fato estruturante da civilização.

Por outro lado, Goldenberg e Peixoto Junior (2011) argumentam que o lugar ocupado pelo fenômeno da culpa no mundo atual precisa ser questionado. Os autores colocam que a necessidade de renunciar ao instinto em favor do outro ou da civilização perde seu significado se considerarmos a lógica

2 FREUD, S. 1920. Além do princípio de prazer. In: _____. *Além do princípio de prazer, psicologia de grupo e outros trabalhos*. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

3 FREUD, S. 1930. O mal-estar na civilização. In: _____. *O futuro de uma ilusão, o mal-estar na civilização e outros trabalhos*. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

do consumo, do imediatismo e do culto ao gozo, que impera na sociedade contemporânea. Seguindo o mesmo raciocínio, também Bauman (1998) afirma que em contextos pós-modernos, quando o princípio do prazer é o grande juiz, a liberdade individual reina soberana, servindo de valor e guia para os indivíduos, que devem ser espontâneos e livres para buscar a realização de seus desejos; desejos múltiplos, pontua o autor, que devem ser vividos sem dor, sem sofrimento e sem custo individual.

Como afirma Dufour⁴ (2001, 2005 *apud* GOLDENBERG; PEIXOTO JUNIOR, 2011), a moral só pode ser aceita em nome de algo que a legitime. Nesse sentido, na ausência de um enunciador coletivo com credibilidade, condenam-se os sujeitos a fazerem a si próprios, sem antecedentes históricos, sem justificativas. Em outras palavras, entendemos: autorizam-se aos sujeitos a fazerem suas próprias leis, tendo como justificativa a própria vontade e desejo, em subjetividades regidas pelo narcisismo, esvaziadas, portanto, de qualquer preocupação com a alteridade. Lasch (1983), nesse contexto, coloca que o narcisista contemporâneo, diferentemente do individualista do século XIX, não acumula bens ou provisões para o futuro, ao contrário, exige gratificação imediata, vivendo em estado de desejo perpetuamente insatisfeito, não se interessando pelo futuro em função da total indiferença pelo passado. A tônica dominante é viver para o momento, viver para si e não para os que virão ou para a posteridade. Perdemos, afirma o autor, o sentido de continuidade histórica e o senso de pertencimento a uma sucessão de gerações que se originaram no passado e se prolongarão no futuro. Sujeitos sem compromisso, sem vínculos e sem raízes.

A desvalorização do passado, pontua Lasch, tornou-se um dos sintomas mais importantes da sociedade atual, pois a negação do passado, superficialmente progressista e otimista, revela o desespero de uma sociedade que não consegue enfrentar seu futuro. Nessa perspectiva, afirma o autor, o sentimento de culpa não é mais o problema para o homem narcísico do século XXI. O homem

4 DUFOUR, D. R. *As angústias do indivíduo-sujeito*. Ano 2, n. 13, fev. 2001. Disponível em: <<http://www.diplo.com.br>>.

DUFOUR, D.R. *A arte de reduzir as cabeças*. Rio de Janeiro: Cia.de Freud, 2005.

do nosso século é perseguido pela ansiedade, pela angústia, pelo vazio e indiferença diante de si mesmo, do outro, do mundo e da vida.

Nessa perspectiva, é possível afirmar que, o fenômeno da culpa - que por suas características próprias se articulava com o passado, com a tradição, com a moral, com a lei e a ordem, como vimos anteriormente - correspondia e respondia aos anseios e valores da Modernidade que, como afirma Bauman (1988), cultuava a beleza, a limpeza e a ordem. Porém, é o caso de perguntarmos: qual seria o seu sentido em contextos pós-tradicionais? Em outras palavras, apesar de ser do senso comum afirmar que a Modernidade questionou tudo aquilo que vinha do passado, contrapondo-se ao não-moderno que se caracterizava pelas noções de integração do todo sociocultural, definido pela certeza, a inteligibilidade e legitimação dada pela tradição (AZEVEDO, 1993).

Giddens (1997) contesta esse consenso e argumenta que a sociedade moderna reconstruiu a tradição enquanto a dissolia, considerando que alguns aspectos fundamentais da vida social, como a família e a identidade social, que davam sentido ao sentimento de culpa tal como colocado por Freud, foram deixados bastante intocados. A sociedade atual, pontua, caracteriza-se por uma radical transformação, definida por processos de abandono, desincorporação e principalmente de destradicionalização, acentuando o caráter pós-tradicional das sociedades contemporâneas no sentido de perda de referências de tempo e de identidade. Nesse contexto, se a identidade pressupõe a criação da constância através do tempo, unindo passado e futuro, pressupondo significados vividos e compartilhados, pessoal e coletivamente, as ameaças à integridade das tradições, de acordo com o autor, são experimentadas como ameaças à integridade do eu, ou seja, como ameaças de perda de um requisito primordial da segurança ontológica.

Assim, se a tradição proporcionava uma âncora para o estabelecimento da “confiança básica” - fundamental para a continuidade da identidade, e que funcionava como mecanismo orientador de outras relações de confiança - em contextos de perda da tradição, tal como aqui colocada, perde-se a lealdade

pessoal e também a “autoridade”, em seu duplo sentido: a autoridade que um indivíduo ou grupo tem sobre os outros e a capacidade de se formular normas de vinculação.

Diante desse cenário de perdas de referenciais, de perda de sentido do tempo e também do sentido da vida; diante da falência das grandes instituições sociais e dos grandes ideais civilizatórios, e perante a destruição de todas as formas de autoridade patriarcal, o único movimento que parece fazer sentido é o de se viver para o momento, fixando os nossos olhos em nossos próprios “desempenhos particulares”, tornando problemática a inclusão do fenômeno da culpa em relação ao outro, na pauta das preocupações individuais e sociais (LASCH, 1983; GOLDENBERG; PEIXOTO JUNIOR, 2011). Nessa perspectiva, o “sentir-se culpado” somente teria lugar se estivesse vinculado ao sentimento de fracasso em “ser feliz” ou à frustração de não ser objeto da admiração alheia. Contudo, será que podemos falar de uma culpabilidade desvinculada do outro, uma culpabilidade narcísica, que pode até se comprazer no sofrimento da culpa, desde que haja uma plateia, uma audiência ou uma equipe de especialistas para assisti-lo?

Por outro lado, também podemos pensar que nos acostumamos - depois de anos vividos sob a égide de uma ciência que nos deu milhões de justificativas para o nosso (mau) comportamento: biológicas, sociais, históricas, psicológicas, familiares, ancestrais, inconscientes - a culpabilizar o outro, o mundo, a sociedade, a desigualdade social, ou ainda, os grupos, os banidos, os marginais, a violência, pela felicidade inalcançável. A condição para esse movimento “culpabilizador” é que os culpados sejam os estranhos, como pontua Bauman (1988), ou os anônimos, os não identificáveis. Dessa forma, seriam “eles”, os outros, os culpados, permitindo, nessa manobra narcísica, que o “eu” seja automaticamente e individualmente desculpado.

No entanto, apesar de todos os mecanismos psíquicos e sociais de desculpabilização individual e também coletiva, ou mesmo apesar de toda a eficácia dos “bodes expiatórios” sociais, persiste um “mal-estar”. Uma

sensação de banalidade, de fenda intransponível, de vazio de sentir. Sensação de anestesia. Talvez, um sentimento de angústia, diria Tillich (1976), filósofo existencialista, ao definir a angústia existencial como uma experiência de desmoronamento do engajamento no mundo, como uma vivência de ameaça de aniquilamento caracterizada como um estado em que o “ser” tem consciência de seu possível “não-ser” (ARAÚJO, 2000). Conceito este que, a despeito de se referir a uma angústia constitutiva do humano propriamente dito, nos possibilita pensar esse “mal-estar” indefinido da contemporaneidade, que nos parece potencializado em contextos pós-tradicionais; uma angústia que é extremada em contextos onde os sinais da velhice, da perda do vigor e da juventude, sinais da inevitabilidade da morte biológica, são vividos com horror e desespero, tendo em vista a exacerbação da angústia diante da impossibilidade da significação ou do vazio do sentido. Ainda, agrega-se à falta de sentido “da” vida e “na” vida, a negação da culpa, na ausência da “autoafirmação moral”.

Contudo, o autor enfatiza nesse contexto, ponto que gostaríamos de destacar, a angústia do homem diante da culpa e da condenação. O autor pontua que o ser do homem, tanto ôntico como espiritual, não é só dado a ele, mas também reclamado dele, no sentido de que é exigido do homem que ele responda o que fez de si próprio, sendo ele seu próprio juiz. Em cada ato seu, o homem pode contribuir ou não para a concretização do que ele é potencialmente, e ele tem o poder de contradizer seu próprio ser. A consciência do que não foi feito, por sua vez, leva o homem a um julgamento negativo sobre si mesmo, sentido como culpa, podendo levá-lo à autorrejeição e ao desespero, condenando-se por haver perdido o próprio destino. Corroboram-se, assim, as afirmações de Birman (2001) e Giovanetti (2010), que, apesar de partirem de perspectivas diversas, acentuam o sofrimento psíquico, social e existencial do sujeito contemporâneo diante das transformações advindas com a contemporaneidade.

Birman (2001), examinando o campo social da atualidade, enfatiza que o autocentrismo do sujeito - que se apresenta na forma da “estetização da existência” e na exaltação gloriosa do próprio eu - atingiu limiares

impressionantes comparados a outros momentos da história do Ocidente. Nessas circunstâncias, pontua, a alteridade tende ao “apagamento e quase silêncio” na economia psíquica do sujeito, espaço que vai sendo ocupado quase totalmente pela “cultura da imagem”, pela hegemonia da aparência e pela exigência da “performance”. Caracteriza-se, dessa maneira, uma “cultura do espetáculo” (DEBORD, 1997), afirma o autor, que, nessa lógica de exaltação de si-mesmo, acaba por autorizar, sem culpa, a manipulação do outro como técnica de existência para a individualidade. Nesse panorama, não importam mais os afetos; o outro é simplesmente tomado como objeto de predação e gozo para o próprio enaltecimento e glorificação.

Questão que nos remete às psicopatologias da pós-modernidade, ressalta Birman (2011), citando as depressões, a síndrome do pânico e as toxicomantias, doenças caracterizadas por certas modalidades privilegiadas de funcionamento psicopatológico, que aparecem como resposta ao sentimento de medo generalizado, com a ameaça crescente da violência em todos os setores da vida social e com o fracasso do indivíduo em “realizar a glorificação do eu e a estetização da existência” (BIRMAN, 2011, p.181). Giovanetti (2010), por seu turno, coloca que as transformações sociais que se intensificaram a partir dos anos 1990 favoreceram um crescente individualismo, com ênfase no hedonismo, no consumismo e numa supervalorização do mercado e da eficácia técnica. O autor cita Baudrillard (2010) e afirma que a sociedade do consumo, juntamente com a sociedade do espetáculo, molda o modo de ser do homem atual, impactando na sua maneira de organizar a vida, reorientando buscas e valores e inserindo as relações pessoais na mesma lógica do consumo e descarte, que forjam relações intersubjetivas marcadas pela vulnerabilidade e suspeição mútua, levando o homem contemporâneo a um esvaziamento afetivo que acaba por se expressar no tédio, na apatia e no vazio existencial.

Esse estado de coisas, segundo Giddens (2002), incide na segurança ontológica, aumentando a ansiedade existencial, desarticulando o sistema básico de segurança, ameaçando a consciência da autoidentidade e acabando

por atacar o núcleo do próprio eu. A consciência da auto-identidade, por sua vez, é - afirma o autor e baseando-se em Winnicott (1999) e Erikson (1976) - constituída a partir da experiência primária da “confiança básica” construída na relação com os primeiros cuidadores da criança, geralmente as figuras parentais, compondo “o nexos original de onde emerge uma orientação emotivo-cognitiva combinada em relação aos outros, ao mundo dos objetos e à auto-identidade” (GIDDENS, 2002, p. 41). Contudo, perguntamos: Se os vínculos que sustentam a experiência de confiança são esgarçados, se a vivência é marcada pela falta desse “casulo protetor”, os indivíduos não seriam esmagados por ansiedades resultantes dos riscos implícitos nos simples afazeres da vida corriqueira?

Por outra perspectiva, pondera Lasch (1983), o “homem psicológico” do século XXI, apesar de perseguido pela ansiedade, depressão e angústia e sentindo a falta, em sua vida, da vivência do amor e de um sentido para viver, reduz essas ausências existenciais a meras “carências afetivas” e busca especialistas que lhe devolvam a “paz de espírito” para que assim possa “se amar tanto que não sinta a necessidade de outra pessoa para ser feliz!” Não é de se admirar, diante desse quadro, que a violência se instaure. Uma violência que tem tomado contornos exarcebados, diferenciando-se de todos os períodos históricos precedentes. Uma violência cínica, esvaziada de conteúdo, sem justificativa, sem honra, sem moral, sem culpa e, conseqüentemente, sem necessidade de “desculpa”. Birman (2011) pontua uma estridente explosão de violência que assume diversas formas e configurações inéditas, se expressando, de forma cada vez mais assustadora, em mortes despropositadas e assassinatos cada vez mais cruéis. Além disso, temos ainda o surgimento de novas categorias de desviantes ou ainda de desviantes cada vez mais novos, adolescentes, crianças, cujos crimes macabros nos horrorizam e nos barbarizam.

Contudo, até quando ainda nos escandalizaremos? Não corremos o risco de acabarmos nos acostumando com essa “banalidade do mal”, que se impõe na cena cotidiana como trivialidades? Sem o limite externo nem interno

imposto pelo sentimento de culpa, incentivados pela ideia pós-moderna e pós-tradicional de não submissão, não sujeição e de liberdade individual sem restrições - na substituição e/ou justaposição da ideia da “autonomia da vontade”, postulada por Kant, pelas noções de autossuficiência pós-moderna - não estaríamos irremediavelmente lançados no caos e na barbárie? Teremos que necessariamente dividir o mundo entre os que morrem de medo, os que morrem de raiva e os que morrem de fome? Ou ainda, teremos que compactuar silenciosamente com a decisão, imposta a toda sociedade, segundo Agamben (2002), de quais vidas são dignas ou indignas de serem vividas? Todavia, Goldenberg e Junior (2011) - partindo das considerações winnicottianas, assim como, por outro viés, Arendt (1999) e Frankl (1999) - afirmam que existe a possibilidade de pensar em uma saída. Então, vejamos.

4 A culpa e a reparação, a ação, a criação e o perdão: possibilidades de liberdade

Winnicott (1999), a partir da psicanálise de Melanie Klein, nos traz um conceito importante para a nossa reflexão. Ele coloca o aspecto positivo do fenômeno da culpa: a noção da capacidade de envolvimento ou da capacidade de se preocupar (*concern*). Essa capacidade começa a se estabelecer em um período do desenvolvimento anterior ao contexto edipiano, na relação que o bebê vai estabelecendo com a mãe-ambiente (mãe como pessoa que afasta o imprevisível e cuida ativamente da criança, recebendo tudo que é afeição e coexistência consensual) e com a mãe-objeto (possuidora do objeto parcial que pode satisfazer as necessidades urgentes da criança, alvo da experiência excitante provinda da tensão crua do instinto). Segundo Dias (2003) em estágios anteriores à aquisição da ambivalência, o bebê experimenta impulsos eróticos e agressivos dirigidos ao mesmo objeto (mãe). Contudo, a partir da angústia e da ansiedade que a criança sente na possibilidade de destruir a mãe com seus impulsos agressivos, e, respaldada por um ambiente bom, a realidade psíquica do bebê caminha para a integração, descobrindo a oportunidade de dar e fazer uma reparação, como uma contribuição a dar à mãe-ambiente, confiança crescente, que permite a tolerância à ansiedade que

se transforma, então, em sentimento de culpa.

Equilíbrio, entretanto, que precisa ser obtido constantemente, pois é na medida em que se estabelece a confiança nesse ciclo benigno e na expectativa da oportunidade da reparação, que o sentimento de culpa em relação às pulsões do id se modifica, e o termo positivo para o fenômeno da culpa seria “envolvimento” ou a “capacidade de se preocupar”. Assim, na confrontação com as progressivas falhas do ambiente e com os limites impostos pelo meio, possibilita-se a transição do estado de fusão bebê-mãe, para a percepção da mãe e do ambiente como algo externo, criando um espaço intermediário, transicional, permitindo a emergência da realidade simbólica e da capacidade de criar, de brincar, e mais tarde de trabalhar, desenvolvendo a responsabilidade.

Essa contribuição winnicottiana nos permite reconhecer a culpa, como também apontam Goldenberge e Peixoto Junior (2011), enquanto possibilidade de reparação e fruto do processo maturacional, independente da moral externa, ao enfatizar o espaço de abertura, de comunicação e de encontro com o outro e a realidade externa, por meio da criatividade e da experiência de construção e de reconstrução. As ideias morais surgem, nesse contexto, a partir do estabelecimento de relações de confiança intersubjetivas, de forma que a culpa e a moralidade não se dão como processos intelectuais, mas sim como processos afetivos. Isso permite que a culpa seja articulada a uma experiência criativa e positiva, isto é, desvinculada das ideias usualmente assemelhadas à culpa como sofrimento, punição, castigo e dor.

Dessa maneira, trazemos, com a teoria winnicottiana, o afeto para o centro de nossas atenções, elemento mobilizador crucial, que inclui necessariamente as relações intersubjetivas no processo de construção do psiquismo, permitindo, nesse encontro que se estabelece, a emergência do novo. Essa ponderação implica, acompanhando Castro (2001), considerar o sujeito humano como capacitado, não somente de saber e fazer, mas, principalmente, capaz de ação. Ação entendida aqui, não como desempenho e comportamento, porém

como “simbolização crítica do sujeito humano”, o que permite pensar o agir humano sob uma perspectiva nova e, por conseguinte, lançar um novo olhar também sobre a questão da culpa, aproximando-nos do conceito de ação proposto pela filósofa Hannah Arendt (1999) em seu livro seminal “A condição humana”.

O conceito de ação, desenvolvido pela autora, é extremamente rico e complexo, o que torna inviável considerá-lo em sua amplitude no contexto deste texto. Porém, gostaríamos de enfatizar alguns aspectos da reflexão da autora sobre a questão da culpa que nos parecem bastante pertinentes para a nossa problemática. Segundo Arendt (1999), o conceito de ação se origina da palavra grega *archein*, significando tomar iniciativa, iniciar, começar, e em alguns casos governar; mas, tem origem também na palavra latina *agere*, tendo o significado de imprimir movimento a alguma coisa. Dessa forma, temos que os homens, por constituírem um *initium*, tomam iniciativas, são impelidos a agir.

Contudo, ressalva a autora, este *initium* humano é um início que difere do início do mundo, tendo em vista que não se trata aqui do “início de uma coisa, mas de alguém, que é, ele próprio, um iniciador” (ARENT, 1999, p. 190). Ainda, explica-nos: “Com a criação do homem, veio ao mundo o próprio preceito de início; e isto, naturalmente, é apenas outra maneira de dizer que o preceito de liberdade foi criado ao mesmo tempo, e não antes, que o homem” (ARENDT, 1999, p. 190). Assim, se é da natureza do início que se comece algo novo, o fato de que o homem é capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, tornando-o capaz de realizar o infinitamente improvável. Em outras palavras, pela faculdade humana de agir, os homens são capazes de iniciar processos novos e sem precedentes e nem a instrumentalização da ação e a degradação da política são capazes de suprimir essa capacidade humana.

Por outro lado, essa imprevisibilidade da ação traz o ônus da irreversibilidade e da imprevisibilidade dos processos que desencadeia. Ou seja, os homens jamais serão capazes de desfazer ou controlar os processos que desencadeiam

através de sua ação, assim como são incapazes de conhecer com certeza os motivos e até de prever as consequências de seu ato, considerando que a ação não tem fim. O processo de um único ato pode prolongar-se até o fim dos tempos, assevera Arendt (1999), até o fim da humanidade. Dessa maneira, o homem acaba por se tornar “culpado” de consequências que jamais desejou ou pôde prever, restando-lhe somente o desespero e a fuga da esfera da teia das relações humanas, cultivando o desdém pela capacidade humana da liberdade. O agente torna-se, portanto, vítima de sua própria ação e sua única saída parece ser a imobilidade.

Entretanto, a autora nos traz outro elemento importante e surpreendente para pensar a culpa advinda da irreversibilidade das consequências da ação, referindo-se à faculdade, exclusivamente humana e marcada pela singularidade, do perdão. A possibilidade de sermos perdoados, segundo ela, dá-nos a chance de não sermos limitados em nossa capacidade de agir, pelas consequências de um único ato que fizemos, ato este que sem o perdão, jamais nos recuperaríamos. O perdão é uma possibilidade que corresponde à condição humana da singularidade, pois somente um “eu” pode perdoar. No entanto, o perdão também inclui a pluralidade, tendo em vista que essa é uma experiência que ninguém jamais pode ter consigo mesmo: a faculdade de perdoar se baseia inteiramente na presença de outros. Assim, se a ação realizada estabelece constantemente novas relações, a única solução que pode nos desobrigar e nos liberar das consequências do que fizemos, segundo a autora, é a faculdade do perdão. Em suas palavras, Arendt afirma que: “Somente através dessa mútua e constante desobrigação do que fazem, os homens podem ser agentes livres [...]”, na “[...] constante disposição de mudar de idéia e recomeçar, pode-se-lhes confiar tão grande poder quanto o de consistir em algo novo” (ARENDR, 1999, p. 252).

Para Arendt, o perdão é o exato oposto da vingança, que é uma “re-ação” natural, automática e previsível a uma ação sofrida inicialmente, que gera outras re-ações interruptamente, enredando todos os participantes no processo original. Em contrapartida, o ato de perdoar jamais pode ser previsto. Essa é

a única reação que atua de modo inesperado, considerando-a como a única reação que não “re-age” apenas, mas age de novo e age inesperadamente, “[...] sem ser condicionada pelo ato que a provocou e de cujas conseqüências liberta tanto o que perdoa quanto o que é perdoado” (ARENDT, 1999, p. 252). Dessa maneira, o perdão é a libertação dos grilhões da vingança, tanto do executor quanto da vítima, do inexorável automatismo do processo da ação. A outra alternativa ao perdão seria a punição, tendo ambas o aspecto comum de tentar interromper o mal realizado, considerando que nesses casos, não se pode perdoar o que não se pode punir, nem punir o imperdoável. Essas são ofensas que a autora, referindo-se a Kant, chama de “mal radical”, em que o próprio ato nos despoja de todo o poder.

Contudo, existe ainda a possibilidade, levantada pela autora, de se perdoar “o que” foi feito em consideração a “quem” o fez. Essa possibilidade só pode ser compreendida, de acordo com Arendt (1999), pelo poder do amor. Não o amor romântico, mas o amor que, a despeito de ser uma das mais raras ocorrências da vida humana, possui “[...] o inigualável poder de auto-revelação e inigualável clareza de perceber o *quem*, [...] da pessoa amada [...]” (ARENDT, 1999, p. 254). Todavia, para a autora, o amor é extramundano e é por essa razão, e não por ser tão raro, que ele é não apenas apolítico, mas antiapolítico - a mais poderosa das forças humanas antipolíticas - e é por sua ligação com o amor que o perdão sempre foi considerado irrealista e inadmissível na esfera pública e dos negócios humanos.

Do exposto, percebemos, juntamente com Verztman, Pinheiro, Herzog (2009), que Arendt (1999) traz para o debate filosófico o processo do perdão, tema eminentemente humano, contudo, bastante recente fora do âmbito religioso. Esse processo, segundo os autores, ultrapassa a lógica da reparação, permitindo novos rearranjos psíquicos. O tema do perdão tem ganhado força na literatura, suscitando debates marcados pela avaliação sobre os limites do perdoável e sobre a relação do perdoável e do punível, emergindo como uma preocupação filosófica a partir da comoção causada pelo holocausto. E é nesse contexto, do holocausto, que trazemos para finalizar nossa discussão as contribuições de

Viktor Frankl (1973, 1999). A partir da fenomenologia existencial, esse autor ajuda-nos na compreensão do fenômeno da culpa, articulando sua proposta às considerações de Arendt (1999), Tillich (1976) e Winnicott (1999).

Frankl (1999), neuropsiquiatra alemão, é um sobrevivente de quatro campos de concentração nazista. É a partir de sua dramática e trágica experiência, que ele afirma que a busca de um sentido para a vida é a motivação primária do ser humano. Dessa maneira, a felicidade não pode nunca ser buscada como “um fim em si mesma”, pois a busca que caracteriza o humano, antes da felicidade e do prazer, é uma busca que possa dar sentido à busca dessa felicidade e desse prazer. Sentido que somente pode ser encontrado na realização concreta do significado inerente e latente em cada situação dada pela vida. Nesse contexto, o autor alega que o homem necessita não é de descarga de tensão, mas de um desafio, de um sentido potencial à espera de ser cumprido, que o capacita a suportar as situações da vida, respondendo e enfrentando a “triade trágica” da dor, da culpa e da morte, por encontrar não um “porque”, mas, antes, um “para que” responder a esses desafios existenciais (FRANKL, 1999; JOST, 2006).

Frankl (1973) caracteriza o ser humano como pessoa, distinguindo três dimensões em sua estrutura ontológica, a saber: a dimensão corpórea, a dimensão psíquica e a dimensão noológica (*noos*: espírito), caracterizando o ser do homem como uma unidade apesar da pluralidade, tendo em vista que há uma unidade antropológica a despeito das diferenças ontológicas. A dimensão noológica se caracteriza, nesse contexto, por ser um núcleo pessoal, uma dimensão de abertura que “suprassume” a dimensão corporal e a dimensão psíquica e que assinala o humano em sua especificidade. É nessa perspectiva que o autor traz para a discussão uma distinção importante no contexto de nossa problemática, evidenciando as diferenças entre o conceito de culpa e da responsabilidade.

O conceito de culpa nos remete à ideia de uma ação que é causa de um efeito ocorrido a alguém ou alguma coisa, articulando-se a ideia de débito e ligado a um evento ocorrido no passado, portanto, irreversível e irremediável. O

conceito de responsabilidade, por sua vez, origina-se da língua alemã, *Verantwortlichkeit*, construído pelas palavras *antwort* (responder) e a palavra “ver” (envolver-se), daí o termo significar, um “envolver-se com a resposta dada” (ABBAGNANO, 2000). Assim, em Frankl (1973) a noção de responsabilidade implica na capacidade humana de responder, de forma única e irrepetível, às situações postas pela vida, implicando, portanto, em envolvimento e posicionamento pessoal, abarcando, no significado do conceito, a reflexão e a decisão não sobre aquilo que se foi ou se fez, mas sobre aquilo que (se) “deve ser”, remetendo-nos ao futuro e à possibilidade de (re)construí-lo.

Essas colocações permitem-nos entender as ponderações de Frankl (1999). O autor pontua a capacidade humana de extrair de cada situação dada na vida um sentido singular, apesar do trágico da circunstância imposta pelo destino, permitindo que o sofrimento se transforme numa conquista e numa realização humana, que o fato da transitoriedade da vida possa ser um incentivo para se realizar ações responsáveis, e que se possa extrair da culpa a oportunidade de mudar a si mesmo para melhor. Afirmando, destarte, a possibilidade da conversão do já acontecido em algo de fecundo para a história interior do homem. Consideração, no entanto, que não está em contradição com a responsabilidade do homem, mas antes é colocada numa relação dialética com ela.

Assim, segundo Frankl (1973), a culpa que um homem sente pelo mal que fez pressupõe responsabilidade no sentido de que ele não pode derrogar nenhum dos passos que deu na vida, tendo que assumir que todas as decisões que tomou permanecem definitivamente. Por outro lado, a tentativa de desculpar o sujeito, justificando seu ato por determinismos vários, seria subtrair do culpado a sua possibilidade da liberdade e da responsabilidade, vitimando-o e acabando por transformá-lo num brinquedo e prisioneiro do destino. Assim, quanto à angústia da culpa e condenação, postulada por Tillich (1976), Frankl (1973) nos acena com outra possibilidade, pois, segundo ele, o homem culpado pode arrepender-se e nesse ato, afastar-se de sua ação,

pode fazer com que, de alguma maneira, no plano moral, “passe a ser não-acontecido o que externamente aconteceu” (FRANKL, 1973, p. 152). Por outra perspectiva, o fato do culpado não se identificar com o que lhe é dado mantém a tensão fecunda entre o ser e o dever-ser, que sustenta, no nosso ponto de vista, a esperança de transformação.

Evidencia-se, dessa forma, uma sabedoria específica que abarca as emoções humanas, que é anterior e, muitas vezes, contrária a qualquer racionalidade. São emoções e afetos que mobilizam a ação da reparação, como vimos com Winnicott (1999), possibilitando a criatividade, a responsabilidade e o encontro intersubjetivo a partir da experiência da confiança. Já em Frankl (1973), o arrependimento do culpado possibilita uma espécie de ressurgir, de reiniciar, como também vimos com Arendt (1999) ao se referir a outra face desse mesmo fenômeno, a saber: a faculdade de perdoar. Por outra perspectiva, tanto em Frankl (1973) como em Arendt (1999), a possibilidade do perdão passa pela possibilidade do amor. Contudo, em Arendt (1999) esse é um movimento, além de raro, limitado à esfera própria e estritamente delimitada da pessoa, expulsando os amantes do mundo até o fim do amor, tornando-o um movimento irrealista no que se refere ao mundo.

Em Frankl (1973), ao contrário, esse é um fenômeno antropológico de primeiro plano, pois é no movimento de transcendência para fora de si mesmo, na abertura fundamental para o outro, que se apresenta tal como é, que é possibilitado ao homem a descoberta de sua humanidade, singularidade e especificidade.

Considerações finais

Ao longo dessa trajetória, pontuamos as considerações freudianas que apontam o sentimento de culpa como um sacrifício inevitável para a construção da civilização e como o preço a se pagar pela sobrevivência da espécie. Vimos com Bauman (1998), que o mal-estar presente na pós-modernidade é o reflexo do sacrifício, no altar da liberdade ilimitada, da

segurança, da certeza, do equilíbrio e da vinculação afetiva, o que leva ao descrédito e à banalização do sentimento de culpa.

Ainda percebemos com Goldenberg e Peixoto Junior (2011), que denunciam o perigo e os riscos inerentes ao esvaziamento do sentimento de culpa na contemporaneidade, que o preço pago com a dissolução das restrições e dos limites é a exposição, nua e crua, de todos nós à violência e à barbárie, impossibilitando as relações de afeto, compromisso e cuidado intersubjetivos. Por outro lado, a partir das colocações de Winnicott (1999), Arendt (1999) e Frankl (1973; 1999), percebemos a possibilidade de inclusão e consideração, a partir do fenômeno da culpa, das faculdades humanas da reparação, do perdão e do arrependimento, movimentos de encontro e de laço social, que permitem que a percepção subjetiva e objetiva da culpa seja reconfigurada de operador psíquico limitador para operador psíquico possibilitador da liberdade. Liberdade não no sentido de que a culpa deixe de ser imputada ao sujeito, mas no sentido de que este se levanta, se soergue, ao renascer moralmente (FRANKL, 1973).

Dessa maneira, a despeito de partirem de perspectivas diferenciadas, esses autores enfatizam que a possibilidade da construção da liberdade, apesar da culpa, somente se torna viável a partir do movimento de abertura do sujeito para o outro, no encontro intersubjetivo, mobilizados pelo amor e o afeto, que torna o outro insubstituível. A pessoa, ao amar, não se exclui do mundo, mas descobre o sentido de sua existência no mundo, o valor de sua existência, o seu poder de decisão e sua capacidade de decidir perdoar. O amor e o perdão estão, em Frankl, estritamente correlacionados, pois ambos são movimentos intencionais que se dirigem para o “ser-assim” do outro ser humano, que é independente daquilo que “ex-iste”, que se faz ou que se constrói na própria existência.

Nesse sentido, o amor e o perdão não são fenômenos que podem ser excluídos da esfera existencial humana, eles são sim, tanto em Frankl (1973; 1999) como em Arendt (1999), movimentos raros e de uma minoria. Contudo,

em Frankl, eles são excepcionais não por serem excludentes e sim porque serem desafiadores; porque surgem como um desafio existencial capital que exige (não é opcional) uma resposta decisiva que certamente inclui o homem no mundo, comprometendo-o com ele, todavia, podendo levá-lo ou à plenificação do sentido da vida no movimento de transcendência e abertura do ser ou ao esvaziamento desse sentido, provocando a queda no nada e no absurdo existencial.

Do exposto, podemos perceber que o fenômeno da culpa assim colocado não desaparece do foco das preocupações humanas, mas é recolocado como possibilidade do exercício da responsabilidade, resposta que só pode se dar na abertura do homem para fora de si mesmo, no encontro com a alteridade e no seu enlaçamento com o mundo. A responsabilidade, expressada na capacidade de envolver-se e comprometer-se com o outro, possibilita, a despeito da culpa, um re-início, fenômeno humano e humanizante, que ao inserir o homem no mundo e integrá-lo ao enredo de sua vida, torna-o ator e agente de sua existência.

Referências

ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

AGAMBEN, G. *Homo sacer*. o poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2002.

ARAÚJO, J. N. Angústia e temporalidade. In: ANGERAMI-CAMON W. A. (Org.). *Angústia e psicoterapia*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2000. p. 143-173.

ARENDT, H. Ação. In: _____. *A condição humana*. 9. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999. p. 188-259.

AZEVEDO, Marcelo. Não moderno, moderno e pós-moderno. *Revista de Educação AEC*, Belo Horizonte, v. 22, n. 89, out./nov. 1993, p. 19-35.

BAUDRILLARD, J. *A sociedade de consumo*. Lisboa: Edições 70, 2010.

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

BIRMAN, J. *Mal-estar na atualidade*: a psicanálise e as novas formas de subjetivação. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

CASTRO, L. R. Da invisibilidade à ação: crianças e jovens na construção da cultura. In: _____. (Org.). *Crianças e jovens na construção da cultura*. Rio de Janeiro: Nau, 2001. p. 19-46.

DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DIAS, E. O. *A teoria do amadurecimento de D.W. Winnicott*. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

DRAWIN, C. R. As seduições de Odisseu: paradigmas da subjetividade no

pensamento moderno. In: CLEMENTINO, A. C. Lo B. (Org.). *Cultura da ilusão*. Rio de Janeiro, Contra Capa, 1998. p. 9-35.

ERIKSON, E. H. *Identidade, juventude e crise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

FRANKL, V. E. *Psicoterapia e sentido da vida: fundamentos da logoterapia e análise existencial*. São Paulo: Quadrante, 1973.

FRANKL, V. E. *Fundamentos antropológicos da psicoterapia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

FRANKL, V. E. *Em busca de sentido: um psicólogo num campo de concentração*. Petrópolis: Vozes, 1999.

GIDDENS, A. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: GIDDENS, A.; BECK, U.; LASH, S. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: UNESP, 2007. p. 73-133.

GIDDENS, A. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

GIOVANETTI, J. P. O tédio existencial na sociedade contemporânea. In: FEIJOO, A. M. L. C. (Org.). *Tédio e finitude: da filosofia à psicologia*. Belo Horizonte: Fundação Guimarães Rosa, 2010. p. 233-261.

GOLDENBERG, F.; PEIXOTO JUNIOR, C. A. É possível uma sociedade sem culpa: O lugar da culpabilidade nos processos de subjetivação. *Cadernos de Psicanálise*, Rio de Janeiro, v. 33, n. 24, 2011. p. 105-118.

JOST, M. C. *Por trás da máscara de ferro: as motivações do adolescente em conflito com a lei*. Bauru: EDUSC, 2006.

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos*. São Paulo: MartinClaret, 2002.

KUMAR, K. *Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

LASCH, C. *A cultura do narcisismo: a vida americana numa era de esperanças em declínio*. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

MOREIRA, J. O. A alteridade no enlaçamento social: uma leitura sobre o texto freudiano “O mal-estar na civilização”. *Estud. psicol.*, Natal, v. 10, n. 2, ago. 2005 . Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-294X2005000200016&lng=pt&nrm=iso>. Acessos em: 26 jun. 2012.

REALE, G. *História da filosofia antiga*. v. I. São Paulo: Loyola, 1993.

RENAUT, A. *O indivíduo: reflexão acerca da filosofia do sujeito*. Rio de Janeiro: DIFEL, 1998.

TILLICH, P. *A coragem de ser*. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976. 146 p.

VAZ, H. L. *Antropologia filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991.

VAZ, H. L. *Antropologia filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992.

VERZTMAN, J.; PINHEIRO, T.;HERZOG,R. *Vergonha, culpa, depressão contemporânea e perdão*. Rio de Janeiro: Trivium, 2009. Disponível em: <[http://www.uva.br/trivium/edicao 1/pesquisa/1-vergonha-culpa-depressao-contemporanea-e-perdao-ufrj.pdf](http://www.uva.br/trivium/edicao%201/pesquisa/1-vergonha-culpa-depressao-contemporanea-e-perdao-ufrj.pdf)>. Acesso em: 26 de jun. de 2012.

WINNICOTT, D.W. *Privação e delinquência*. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes,1999.

Culpa e responsabilidade: notas psicanalíticas sobre um caso de corrupção

Fuad Kyrillos Neto
Roberto Calazans

Introdução

A interface entre a psicopatologia e o campo jurídico se dá desde o início de uma possibilidade de tratamento dito científico da loucura. Nessa interface, Esquirol, no início do século XIX, introduziu a noção de monomania, o que foi alvo de um amplo debate na psiquiatria daquele século. Essa noção trazia uma questão importante: é possível haver uma loucura parcial, que afete apenas uma das capacidades do sujeito, mantendo as outras intactas? Dentre as monomanias, Esquirol fala de uma específica: a monomania instintiva (ou homicida), em que o sujeito seria levado a atos não determinados pela razão ou pelos sentimentos, censuráveis pela consciência, mas não reprimíveis pela vontade. Segundo Bercherie, tal categoria nosológica causaria grande preocupação para esse campo de interface entre a psicopatologia e a criminologia:

A monomania instintiva causaria grande controvérsia, devido às suas repercussões médico-legais: os juristas e os juízes criticariam esse alibi fácil fornecido aos criminosos. De fato, a psiquiatria estava, nessa mesma época, conseguindo um lugar de escolha no campo da jurisdição penal, e essa questão da ‘monomania homicida’ se descobriu no centro do conflito de competência (BERCHERIE, 1989, p. 51).

De fato, aqui começa a questão sobre os atos que devem ser imputados ao direito e os que devem ser imputados à clínica. O recurso ao saber clínico passa a ser importante nessa questão em que está em jogo a atribuição da

responsabilidade. Desse modo, temos já no início da história da psicopatologia, os pareceres de experts da clínica em auxílio ao direito. É o caso de Riviére, que, de acordo com Foucault (2003), estava relatado nos “Annales d’hygiène publique et de médecine légale”, de 1836, e tratava de um caso em que o assassino matou a mãe e os irmãos de maneira trágica: a degola. Foi um caso que recebeu, inclusive, um parecer de Esquirol, que naquela época era um dos nomes mais ilustres da medicina legal. O que está em jogo nesse caso é a possibilidade de responsabilização do sujeito, até que ponto alguém que comete esse ato pode ser considerado apto a ser julgado juridicamente. É a essa questão que a categoria nosológica da monomania instintiva (homicida), por um lado, e do exame psiquiátrico em matéria penal, por outro, vem dar delineamentos com os quais estamos às voltas até hoje.

Como diz Foucault em “Os anormais”, a partir do exame psiquiátrico em matéria penal, a psiquiatria busca “uma personalidade juridicamente indiscernível a que a justiça é, por conseguinte, obrigada a rejeitar de sua alçada” (2002, p. 26). E por que essa rejeição pelo jurídico? Porque através do exame psiquiátrico, como diz Foucault,

vai se constituir, junto com suas irregularidades, suas ininteligências, seus insucessos, seus desejos incansáveis e infinitos, uma série de elementos a propósito dos quais a questão da responsabilidade não pode mais ser formulada ou nem sequer pode ser formulada, porque, no fim das contas, nos termos dessas descrições, o sujeito fica sendo responsável por tudo e responsável por nada (FOUCAULT, 2002, p. 26).

Na sequência desse debate geralmente se passa da questão da responsabilidade para a questão da periculosidade do sujeito. Do mesmo modo que na história da psiquiatria se passou da questão da monomania para a tese de degenerescência como causa da loucura, o que de acordo com Albernhe (2004), não deixou de ter impactos sobre os loucos criminosos, principalmente a partir do trabalho de Morel sobre a degenerescência. Questão que, por outro lado, não responde de todo a possibilidade de pensar a responsabilidade do louco e que atravessa sempre a interface entre o campo clínico e o jurídico com a sensação de

espanto. A ponto de em pleno século XXI Albernhe (2004) se colocar mais uma vez a questão: “em qual contexto a responsabilidade penal pode se tornar um problema psicopatológico?” (p. 548).

No entanto, como demonstram Biagi-Chai (2008), Tendlarz e Garcia (2011) e Zagury (2008), temos na psiquiatria de hoje um movimento em que os experts em questionários serão os responsáveis pela declaração de periculosidade e, assim, de responsabilidade jurídica. Como coloca Biagi-Chai (2008):

O expert ocupa aqui um lugar decisivo. Ele consagra a desapareição da psiquiatria e a dissolução da clínica na política aceitando fazer da noção de periculosidade uma categoria total, aquela que corresponde à pena de segurança para os sujeitos apresentando ‘transtornos graves de personalidade’. Com efeito, é fácil todo mundo notar que o campo semântico correspondente à psiquiatria, à loucura e à causalidade psíquica desapareceu, em proveito de uma avaliação quantitativa de um transtorno dito de personalidade (p. 134).

A questão não deixa de ser colocada também pela psicanálise, principalmente a partir da noção de crimes imotivados. De acordo com Calazans e Bastos (2010):

Se tomarmos a questão pelo viés da história da psicanálise pós-freudiana, verificamos que a questão dos atos em psicanálise esteve atrelada durante muito tempo à questão dos atos criminosos. Sabemos que Lacan, na década de 1920-1930, comenta o crime das irmãs Papin e que em sua tese apresenta o caso Aimé, que gira em torno de um ato criminoso: a tentativa de assassinato de uma atriz. Estes crimes, muitas vezes chocantes para opinião pública, têm uma característica comum que explica este choque: serem imotivados (p. 246).

Maleval (2000) aponta que os crimes imotivados foram, entre as décadas de 1920 e 1950, um tema constante no debate psicanalítico por romperem com a estrutura clássica de resposta sintomática que possa ser interpretada à luz do desejo inconsciente. Muitas vezes recorreu-se à noção de acting-out para abordar ações que se apresentam de forma disruptiva e irracional. No entanto, nessa perspectiva, perdia-se a oportunidade de pensar a especificidade do ato em questão.

Geralmente os textos psicanalíticos também retomam os crimes em sua dimensão de passagem ao ato, vinculando aí a violência e a agressão ao outro (pancadas, mutilações, homicídios) e também não deixa de tecer considerações sobre a questão da responsabilidade em relação ao sujeito que pode ou não responder por seus atos. Como diz Miller (1998):

A questão nuclear da saúde mental, de seus trabalhadores, é se podemos deixar fulano sair ou se devemos conservá-lo dentro. É verdade: os trabalhadores da saúde mental são vizinhos dos da polícia e dos da justiça. Há perturbadores da ordem pública que incubem a polícia e a justiça. Qual é o critério para colocar alguém num problema de saúde mental ou num problema de ordem pública tratado pela polícia e pela justiça. Pode-se dizer que isso põe em jogo o conceito de responsabilidade. A partir de que se define o conceito de responsabilidade? Define-se a partir do castigo: quando há ou não justificação para tal (p. 320).

Um dado que é possível depreender daí é que podemos - e devemos - saber que também para a psicanálise há pontos de interseção entre a clínica e o direito. No entanto, não podemos, partindo da psicanálise, confundir o nível de responsabilidade subjetiva com o nível de responsabilidade jurídica. Uma diz respeito à possibilidade do sujeito se haver com o destino de uma satisfação pulsional; a outra diz respeito à submissão do sujeito à lei e à sua integração no discurso do Outro. Se por vezes os dois níveis se tocam, não podemos fazer com que eles se recobrem. Há uma distinção que é importante ser salientada e que é feita de maneira clara por Estévez: a distinção entre lei simbólica e lei jurídica: “A lei, entendida como ordem jurídica e como ideal a cumprir atinge apenas uma pequena parte dos criminosos. No entanto, acima desta lei - e sustentando-a - está a verdadeira lei subjetiva, a qual chamaremos de lei simbólica” (ESTÉVEZ, 2004, p. 176).

Em relação ao que Estévez chama de lei simbólica, podemos dizer que a responsabilidade e a culpa - que é como Freud trata da questão da responsabilidade subjetiva - jamais deixam de ser uma questão para o sujeito. O que não significa que ao nível jurídico, o sujeito seja responsabilizado por um crime devido à regulação própria do direito. É para o primeiro nível da questão que Lacan irá afirmar, em “Ciência e verdade”, que “por nossa

posição de sujeito, sempre somos responsáveis” (LACAN, 1965/1998, p. 873). A ênfase nesse aforismo de Lacan não pode ser somente em relação à responsabilidade, mas também ao sempre.

Um exemplo já famoso é o caso do filósofo Louis Althusser, conforme relata Roudinesco (2007): réu confesso pelo assassinato de sua esposa, ele foi considerado pelo tribunal incapaz de responder por seu ato. Anos depois Althusser escreve “O futuro dura muito tempo” e advoga o direito à responsabilidade por seu ato por ser a maneira pela qual poderia sair da tormenta que se tornou sua vida por não poder ter acesso a uma elaboração sobre o mesmo ato. Ou seja, de um lado uma decisão jurídica, que torna o sujeito incapaz e de outro, a dimensão subjetiva com a qual o sujeito tem que se haver com a culpa e a responsabilidade.

No entanto, é a confusão entre esses níveis de análise que muitas vezes encontramos, hoje, na imprensa brasileira. Alguns profissionais, consultados como experts, fazem declarações a propósito do sujeito ao nível clínico, e sua declaração passa a ser utilizada para tornar tal sujeito não responsável e, assim, não passível de responder às leis. Geralmente esse recurso aos experts é feito em relação aos casos de corrupção que, salvo engano, raramente são tratados nos trabalhos psicopatológicos sobre o crime. A bem da verdade, devemos considerar todo crime - seja ele uma agressão ou uma subtração do bem alheio (roubo, furto ou corrupção) - como um ato, por ir diretamente contra a lei, mesmo que não se configure como passagem ao ato. Isso não significa que não seja infração à lei. Principalmente em relação a casos de corrupção, em que não temos necessariamente o valor disruptivo subjetivo. Mas como ato, refere-se sempre a um sujeito que é responsável por ele. Desse modo, qualquer recurso feito à psicanálise para tentar tirar a responsabilidade de alguém em algum crime é inoperante: a noção de inconsciente não tira a responsabilidade, ao contrário. Como diz Miller (1998): o sujeito é antes de tudo um acusado.

Por isso, nesse texto, recorreremos à noção de sentimento de culpa em Freud para pensarmos a questão de um caso de corrupção: não para irresponsabilizar juridicamente o sujeito, mas para demonstrar que em psicanálise a desculpa

psicologizante não é uma saída para o sujeito, por mais que muitas vezes se recorre aos profissionais do campo psicológico para usar isso como artifício de defesa.

O senador e o contraventor: ilações sobre a relação

O chamado “caso Demóstenes” foi fartamente noticiado pela imprensa brasileira. Em março de 2012 foi divulgado que o senador recebeu presentes do contraventor Carlinhos Cachoeira e que centenas de gravações telefônicas entre os amigos foram interceptadas pela Polícia Federal. Entre as gravações, foi constatado que Demóstenes Torres pediu dinheiro e vazou informações de reuniões oficiais a Carlinhos Cachoeira. De acordo com relatório da Polícia Federal, o parlamentar teria pedido dinheiro ao contraventor para quitar despesas pessoais.

Após renunciar a liderança de seu partido, o parlamentar pede sua desfiliação do Democratas (DEM), alegando “prejulgamento”. Concomitante a esses fatos, novas gravações da Polícia Federal apontam que Demóstenes colocou o mandato de parlamentar a serviço dos negócios de Carlinhos Cachoeira. Nas escutas, o senador acerta com Cachoeira, táticas que vão da interferência em processo judicial ao lobby pela legalização dos jogos de azar no Congresso Nacional. Após um processo de quebra do decoro parlamentar, o senador teve o mandato cassado em julho. Durante a defesa, o então senador alegou inocência, dizendo que era vítima de boatos divulgados pela imprensa e que estava sendo tratado como um “cão sarnento”. Os argumentos do senador, com uma nítida estratégia de vitimização, interessam a discussão que ora apresentamos.

Recorremos ainda Merval Pereira (2012), colunista do jornal O Globo, de circulação nacional. Utilizaremos esse comentário do episódio, pois ele traz o parecer de um *expert* da psicanálise:

O caso do senador Demóstenes Torres do DEM de Goiás vem atraindo a atenção não apenas do mundo político, mas também dos meios artísticos e psicanalíticos. Outro dia escrevi que o senador havia criado um personagem para si próprio, e o ator Antonio Pitanga me disse que

está fascinado pelas facetas desse personagem, e pela capacidade do senador de assumir um papel tão complexo quanto esse, de defensor da moral e dos bons costumes enquanto, por baixo do pano, mantinha uma relação promíscua com um contraventor.

Até mesmo agora, apanhado em flagrante por gravações feitas com a autorização da Justiça, o senador trabalha em duas frentes distintas: no Judiciário, pretende anular a validade das gravações, e no plano político tenta o apoio de seus pares para não ser julgado pela Comissão de Ética (PEREIRA, 2012).

Sabemos que as relações entre transgressão e loucura estabelecem um objeto essencial da história da psicopatologia e nos tem fornecido material para o debate permanente entre os clínicos e os agentes sociais. No chamado Caso Demóstenes não foi diferente, e o psicanalista Joel Birman emitiu publicamente sua opinião sobre o episódio.

Para ele, o senador é

um mitômano que acreditou na sua própria fantasia. Ele vestiu uma máscara e ela acabou se colando em seu corpo. Ao dizer “Eu não sou mais o Demóstenes”, está revelando uma personalidade psicologicamente quebrada, como se dissesse “Eu não sei mais quem é o Demóstenes”. Está também se fazendo de vítima para seus pares, a fim de evitar um julgamento político na Comissão de Ética do Senado. Essa vitimização é importante, ressalta Joel Birman, no sentido de revelar uma estratégia de defesa. Esse personagem que ele criou para si próprio não era uma mentira de Demóstenes, ele incorporou esse personagem e acreditava nele.

Podia acusar com veemência seus colegas senadores apanhados em desvios, como o senador Renan Calheiros, enquanto mantinha o relacionamento com o bicheiro Carlinhos Cachoeira porque, como todo psicopata, não misturava as personalidades.

A de homem público era essa, criada por ele, para colocá-lo com destaque entre seus pares na defesa da ética na política, mesmo que tivesse no particular uma conduta antiética.

Outro exemplo recente de psicopatia na política foi o do ex-governador José Roberto Arruda, por sinal também do DEM e já devidamente expulso pelo partido, que chorou na tribuna do Senado, dizendo-se arrependido pela quebra do sigilo da votação no painel eletrônico. Pediu desculpas públicas a seus pares e aos eleitores, além da família, passou por um período de purgação, para recuperar a popularidade até ser eleito governador de Brasília.

Durante um bom tempo foi tido como um governador exemplar e um

quadro político de primeiro nível, potencial candidato à Presidência da República e objeto de desejo de políticos de diversos partidos como companheiro de chapa. Enquanto isso, mantinha nos subterrâneos de seu governo um vastíssimo esquema de corrupção de políticos e fornecedores de sua administração [...] (PEREIRA, 2012).

Esse texto nos é ilustrativo por se tratar de uma tentativa de abordagem do tema culpa e responsabilidade de um ponto de vista clínico. Salientamos o apelo a um expert da clínica para abalizar seu julgamento. Desse modo, podemos dizer que temos uma atuação que em nada muda, hoje, em pleno século XXI, a situação da interface entre o campo clínico e o jurídico e seus efeitos sobre o campo político.

A vitimização como estratégia de esQUIVA

A noção de “culpa” tem grande valor na obra freudiana. Desde as cartas a Fliess, nas quais ele menciona o remorso que sentiu após a morte do irmão poucos meses depois de nascido (1897), nos estudos sobre a neurose obsessiva, com a análise do “Homem dos ratos” (1909), e em “O mal-estar na civilização” (1930), aparece em Freud a ideia de uma onipresença da culpa, que se manifesta de várias formas e que é fundamentalmente inexprível. Nesse texto de 1930, Freud destaca o sentimento de culpa como o mais importante problema no desenvolvimento da civilização, traçando uma verdadeira origem da culpa, ao demonstrar as diversas etapas de sua constituição, da angústia social ao sentimento inconsciente de culpa. Nele propõe uma articulação entre culpa e angústia, afirmando que “o sentimento de culpa nada mais é do que uma variedade topográfica da angústia” (FREUD, 1930/1996, p. 159).

Na conferência que aborda a ansiedade e a vida instintual, Freud (1933/1996) nos lembra que o sentimento inconsciente de culpa, a educação, o ciúme e a delinquência são campos de trabalho dos psicanalistas. Tais problemas são fruto da inibição sexual exigida por nossas conquistas culturais. Ainda nessa conferência, Freud observa que o paciente que opõe uma resistência, muitas vezes não se apercebe dela. Sabemos que toda resistência é inconsciente, bem como seus motivos. De forma geral, esses motivos estão associados a uma

necessidade de punição, que classificamos de masoquista. Temos, assim, que a punição se opõe ao trabalho terapêutico, pois ela obtém satisfação no sofrimento neurótico e, por essa razão, apegase à condição de doente.

Na conferência dedicada à dissecação da personalidade psíquica, a culpa, para Freud (1933/1996), surge associada às tentativas do ego de mediar à relação conflituosa entre o id e a realidade, sendo observado atentamente por um superego rígido que estabelece padrões definidos de conduta sem considerar os percalços relativos ao mundo externo e ao id. Quando tais exigências não são cumpridas, temos os sentimentos de culpa e inferioridade.

Em “Alguns tipos de caráter encontrados no trabalho psicanalítico”, temos um capítulo com o sugestivo título “Criminosos em consequência de um sentimento de culpa”. Nele Freud expõe casos nos quais os sentimentos inconscientes de culpa aparecem como causa do crime. Uma culpa que precede o ato e que impulsiona o sujeito na busca pelo alívio com o castigo posterior. Sentimento de culpa este que tem origem nos desejos edípicos, a morte do pai e o desejo pela mãe. Esse é o próprio mecanismo dos neuróticos que, para se haverem com as frustrações pulsionais próprias da situação edípica, buscam alívio nos sintomas. Nesse sentido, o criminoso busca ser castigado para que através de uma sanção torne-se responsável. A culpabilidade do criminoso não aparece via instância crítica, via “Super Eu”, mas por um juiz externo. A culpa aparece como um caráter estrutural, inconsciente. Cabe salientar aqui a existência de uma inversão, não se é culpado porque cometeu um crime, mas sim a causa do crime é a própria culpa.

Não nos interessa, e nem poderíamos fazer uma análise estritamente clínica de Demóstenes. Porém, como nos lembra Estevez (2004), o crime não é um pensamento. É um ato. E no ato está sempre implicado um sujeito que deve responder por ele. Portanto, nossas considerações nesse texto são tecidas na tênue e fértil fronteira da clínica e da política, usando como elemento de análise as estratégias de desresponsabilização que o Caso Demóstenes nos mostrou em sua trajetória.

Ao se referir ao holocausto, mais especificamente ao julgamento de Nuremberg e aos militares genocidas argentinos, Estevez (2004) faz uma distinção que colabora para nosso argumento. O irresponsável não é um louco, mas sim um covarde e frequentemente um neurótico. O psicótico geralmente responde por seu ato e não aceita que outros o declarem incapaz.

Essas afirmações nos levam a interrogar pela a implicação do sujeito em seu mal-estar acerca de suas ações. Acerca desse aspecto, Juranville (2004) afirma que o inconsciente se apresenta para todo sujeito na obra na qual a finitude é explicitamente requerida. Obra constituída a partir do sintoma, pois de modo irredutível o movimento realizado pela sublimação tropeça com seus limites nos casos de neurose. A partir do sintoma metaforizado pelo inconsciente como linguagem, se inicia o desenvolvimento metonímico em que o ato criador metafórico é novamente possível, de modo incessante, até que a contradição introduzida pela metáfora inicial se resolva e seja alcançada pela consciência.

Nesses termos, podemos vislumbrar algo de verdadeiro na afirmação de Demóstenes quando diz que não sabe mais quem é. Porém, isso não o isenta de seus atos como desenvolveremos posteriormente. Tal afirmação é algo da dignidade do neurótico, que insiste em saber o que há de realidade naquilo em que é apaixonado: o efeito do significante. Primeiro, a angústia e a objetividade deverão ser alcançadas pela construção em curso, depois a culpa, que é a posição que o sujeito se coloca, posteriormente a vergonha, o constrangimento aos olhos do Outro (sociedade) de ter praticado o ato e, por último, o medo quando o sujeito se percebe identificado com seu ato e não quer que seu ato seja recebido como deveria ser.

Esse trabalho psíquico reconstitui a lei que o inconsciente implica. Portanto, a justiça não pode se equivaler com o inconsciente, mas permitir que cada um trabalhe a partir de sua própria paixão por ele, tomando a experiência da irredutibilidade da pulsão de morte e a violência que ele convoca.

Ressaltamos que nossas breves digressões psicanalíticas acerca da culpa e da responsabilidade não tem por objetivo estimular qualquer forma de

compreensão que desresponsabilize o sujeito. Tal fato nos faria incorrer no risco de justificar atos de corrupção, degradando a noção de responsabilidade.

Martinez (2004) menciona Colina para fazer uma profícua distinção entre culpa e responsabilidade. A culpa favorece o capricho e a impunidade, pois a culpa ocupa preferencialmente um mundo de interioridade e ideias. A responsabilidade, por sua vez, se aproxima da ação. Observamos uma tendência nos sujeitos culpados a imobilidade, preferindo a mortificação à reparação. O sentimento de culpa é usado contra o sujeito na forma de autopunição, depreciação ou - como mostramos anteriormente nos comentários do texto de Freud “Criminosos em consequência de um sentimento de culpa” - na busca pelo castigo devido a um ato pelo qual o sujeito se considera responsável.

Acreditamos que a contribuição que a psicanálise pode oferecer a discussão da corrupção na política brasileira diz respeito à sua forma singular de articular o determinismo inconsciente e a responsabilidade subjetiva. A psicanálise não nega a existência de tais determinações e defende a importância de conhecê-las. Porém, o sujeito é responsável por sua decisão e pelo manejo de suas determinações.

Isso acarreta uma consequência imediata para a clínica a partir de sua interface com a política. Como nos lembra Martinez:

O reconhecimento, a sanção e o castigo (às vezes também a imputação legal) de um crime têm efeitos clínicos tão testados como imediatos; é função do clínico saber avaliar sua oportunidade e eventualmente dispor do castigo como recurso terapêutico¹ (MARTINEZ, 2004, p. 205, tradução nossa).

Fica o desafio para o sujeito Demóstenes: significar com a sanção imposta ao cidadão e ao político que ocupava uma cadeira no senado federal a sua responsabilidade não somente como cidadão, mas principalmente como sujeito.

¹ El reconocimiento, la sanción y el castigo (a veces también la imputación legal) del crimen tiene efectos clínicos tan probados como inmediatos; es competencia del clínico saber evaluar su oportunidad y eventualmente disponer del castigo como recurso terapéutico.

Referências

ALBERNHE, T. *Criminologie et psychiatrie*. Paris: Ellipses, 2004.

BERCEHRIE, P. *Os fundamentos da clínica: história e estrutura do saber psiquiátrico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

BIAGI-CHAI, F. Juger les fous, un cas de parricide paradigmatique. *Mental*, Paris, n. 21, pp.134-147, sept. De 2008.

CALAZANS, R.; BASTOS, A. Passagem ao ato e acting-out: duas respostas subjetivas. *Fractal Revista de Psicologia*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 2, ago. de 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1984-02922010000800002&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 07 de ago. de 2012.

ESTEVEZ, F. Crimen y castigo. In: MARTINEZ, J. M.A; ARNAÍZ, R.E. *Crimen y loucura: JORNADAS DE LA SECCIÓN DE HISTORIA DE LA PSIQUIATRIA*, 4. 2004, Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatria, 2004. pp.175-185.

FOUCAULT, M. *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão*. São Paulo: Graal, 2003.

FOUCAULT, M. *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FREUD, S. 1913. Totem e tabu. In: _____. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*, v. IX Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996.

FREUD, S. 1916. Alguns tipos de caráter encontrados no trabalho psicanalítico. In: _____. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*, v. XIV Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996.

FREUD, S. 1930. O mal-estar na civilização. In:_____. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996.

FREUD, S. 1933. Conferência XXXI - A dissecação da personalidade psíquica. In:_____. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996.

FREUD, S. 1933-32. Conferência XXXII - Ansiedade e vida instintual. In:_____. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996.

FREUD, S. 1985. Projeto para uma psicologia científica. In:_____. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*, v. IX Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996.

JURANVILLE, A. Inconsciente y justicia. In: ZARKA, Y. C. Jacques Lacan. *Psicoanálisis y política*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2004. pp. 97-115.

LACAN, J. 1965. A ciência e a verdade. In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. pp. 869-892.

MALEVAL, J. C. Meurtre immotivé et fonction du passage à l'acte pour le sujet psychotique. *Quarto: revue de psychanalyse*, Bruxelas, n. 71, pp. 39-45, ago. 2000

MARTINEZ, J. M. A. Delírio y crimen: a propósito de la responsabilidad subjetiva. In: MARTINEZ, J. M.A; ARNAÍZ, R.E. *Crimen y locura: JORNADAS DE LA SECCIÓN DE HISTORIA DE LA PSIQUIATRIA*, 4. 2004, Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatria, 2004. pp.175-185.

MILLER, J. A. Patologia da Ética. In:_____. *Lacan elucidado*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. pp. 329-386.

PEREIRA, M. Máscara. *O Globo*, Rio de Janeiro, 30 de mar. de 2012.
Disponível em: <[http://oglobo.globo.com/blogs/blogdomerval/
posts/2012/03/30/mascara-438280.asp](http://oglobo.globo.com/blogs/blogdomerval/posts/2012/03/30/mascara-438280.asp)>. Acesso em: 17 de jul. de 2012.

ROUDINESCO, E. *Filósofos na tormenta*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

TENDLARZ, S.; GARCÍA, C. *A quién mata el asesino?* Buenos Aires: Grama, 2011.

ZAGURY, D. Un expert covaincu. *Mental*, Paris, n. 21, pp.134-147, sept. de 2008.

Crack: entre a culpa e a responsabilidade pelo uso

Tiago Humberto Rodrigues Rocha

Resident Evil, *The Walking Dead*, Marcha dos Zumbis, dentre outros, são alguns dos novos frenesis contemporâneos que fazem da morte um espetáculo. Seja através dos jogos de videogames, em seriados de TV ou ainda celebrados como no dia de finados, essas imagens de mortos-vivos errantes fazem da morte um espetáculo que se tornou objeto de fetiche.

O *homo sacer* do direito romano parece ter ganhado *status* de celebridade nos dias atuais. Esse obscurecido ser remete à ideia de algo entre o sacro e o profano e que foi destituída de seus direitos civis (Agamben, 2010). Esse sujeito que perdeu seu senso de humanidade pode ser facilmente “sacado” dos meios sociais da Roma antiga por qualquer outro sujeito, sem que isso gere qualquer espécie de punição. Se, em Auschwitz, o Holocausto perpetrado pelo nazismo foi uma das últimas lembranças que carregamos sobre o quão descartável a condição humana pode chegar (*homo sacer*), hoje em dia a mesma condição do corpo do esquálido morto-vivo - de pele acinzentada e de postura curvada - tem gerado certo fetiche mercadológico. Um pouco para além da condição moribunda do *homo sacer* - a vida nua do direito romano - temos nos noticiários da atualidade, ao lado da fetichização do fenômeno “zumbi”, outra forma de vida que paulatinamente vem perdendo qualquer forma de direito sobre si: os usuários de drogas, ou melhor, os dependentes de crack internados de maneira compulsória.

Em janeiro de 2012, o governo do estado de São Paulo protagonizou uma das maiores cenas higienistas vista nos últimos tempos. Uma intervenção

não individualizada para retirar usuários de crack de uma região que há anos sofre com o abandono do poder público (região da Luz) e que assim tornou-se atraente refúgio para abandonados de todas as ordens. Sob a legitimidade da mistificação de uma nova epidemia social, o crack, medidas contrárias à lei n. 10.216 de 2001¹ reestabeleceram o confinamento como suposta forma de salvação. O enfraquecimento de uma lei que levou mais de dez anos para entrar em vigor coloca em risco todos os avanços conseguidos até agora com relação às práticas contrárias ao confinamento manicomial. Por detrás do véu da legitimidade das práticas de salvação destes *homo sacer*, há uma série de interesses políticos (angariar votos), econômicos (*lobby* dos proprietários de comunidades terapêuticas) e até mesmo esportivo (limpar o espaço público para a Copa do Mundo de 2014 e Olimpíadas de 2016).

As internações compulsórias iniciadas em São Paulo já alcançaram o Rio de Janeiro e há solicitações de que essas práticas se espalhem para outras capitais². Tais práticas revelam uma das facetas mais funestas e maquiavélicas do poder soberano; a instituição da lei tendo o estado de exceção como sua regra fundamental (AGAMBEM, 2004).

Retirar do sujeito seus plenos direitos para afirmar a democracia está na raiz dos mais antigos códigos normativos escritos sob a rubrica da lei. A suspensão dos direitos civis dos sujeitos que habitam as chamadas cracolândias nos leva a refletir não somente sobre a efetividade, o caráter político e a inconstitucionalidade de tais ações, mas também sobre as formas de “judicialização” da vida, que tomam espaço cada vez maior no mundo contemporâneo. Afinal, internar ou não essas espécies de “zumbis”

1 A lei n. 10.216, de autoria do deputado Paulo Delgado, deu entrada no Congresso Nacional no ano de 1989, porém foi aprovada somente no ano de 2001. Ela regulamentariza os direitos de pessoas com transtornos mentais e a progressiva extinção de leitos em hospitais psiquiátricos no país. Dentre outros pontos também prevê: condenação de internação involuntária arbitrária ou desnecessária, podendo haver punição a quem pratica-la; a substituição gradativa dos hospitais psiquiátricos por leitos psiquiátricos e serviços abertos de atenção à saúde mental, que sejam incorporados à comunidade, promovendo a reinserção social. Dessa forma, os recursos utilizados para a internação seriam redirecionados, e a cada paciente que recebe alta de um hospital psiquiátrico, um leito deverá ser fechado (ESPÍRITO SANTO, 2008).

2 De acordo com o *website* da rádio mineira Itatiaia, após as ações no Rio de Janeiro e em São Paulo, um promotor de justiça entrou com uma ação que pretende responsabilizar o poder público para agir, pelo intermédio de internações, no tratamento de usuários de crack (<http://www.itatiaia.com.br>, acesso em 19 de fev. de 2013).

contemporâneos acusados de uma série de mazelas sociais? Sob qual pretexto devem ocorrer tais intenações? E quanto ao desejo e as demandas de gozo? Podem ser elas obliteradas por uma responsabilização forçosamente imposta por intermédio da culpa? E afinal de contas, é possível pensar a incidência da responsabilidade no sujeito quando ele se vê alijado de seus direitos plenos?

Se as práticas de soberania do Estado são por um lado justificadas, pois se fazem para tentar ressurgir a vida onde ela parece estar ausente, por outro lado, ferem a própria legitimidade do conceito de democracia. Portanto, se há um discurso altamente ideológico que culpabiliza os usuários de crack por causarem um enorme mal a si, e à sociedade por deliberadamente fazerem uso da droga, por outro lado, há que se pensar no paradoxo de que tal condição pode não fazer emergir a responsabilização do sujeito que se encontra em estado de exceção, sem poder gozar de seus plenos direitos civis. Passemos, então, a uma discussão sobre culpa, responsabilização e estado de exceção a fim de permitir novas elucubrações sobre esse delicado tema.

Culpa: o mal-estar como formador do laço social

Em “Totem e tabu” (1912-13/1996a), Freud nos lembra sobre o que Lacan (1968/1992) considera como um dos últimos grandes mitos criados pelo homem. O pai da psicanálise nos apresenta um modelo de pensamento que possui o sentimento de culpa como força propulsora necessária para o surgimento das primeiras relações sociais civilizadas.

No mito, a culpa e a ambivalência emocional tiveram peso fundamental no que tange à expiação do mal-estar originado a partir do parricídio acompanhado pelo banquete totêmico. O macho forte - pai - protetor, porém tirânico, arbitrário e que possuía exclusivo domínio sobre as mulheres do clã, foi assassinado num momento de fúria coletiva. Após a satisfação do ódio na festividade canibalesca, eis que surgiu - a partir da identificação com o pai morto - certo mal-estar advindo da afeição recalcada. Este se traduziu num primeiro momento como sentimento de culpa internamente sentido pelos

membros do clã. Se a proibição é o que incita o desejo, o lugar vazio do pai primitivo, estando vago, pode ser ocupado por qualquer outro membro da tribo. Tal situação coloca em risco esse arcaico modelo de sociedade ainda em vias de consolidação.

Alçar o tabu à condição de divindade foi justamente um recurso que, ao contrário do que se pretendia com o enfraquecimento do pai no banquete totêmico, intensificou ainda mais seu poder tirânico - morto, porém revivido e fortalecido agora na personificação do totem (elementos da natureza, animais e, posteriormente, divindades antropozoomórficas) (FREUD, 1929/1996). Portanto, a lei criada e representada pelo tabu possuía justamente a função de dar conta dos desejos inconscientes humanos que poderiam colocar fim ao clã, sendo o “código de leis não escrito mais antigo do homem” (FREUD, 1912-13/1996, p. 38).

Nos liames da cartografia do mito de “Totem e tabu”, existe uma condição ética que perpassa a qualidade da culpa. Dentre várias reflexões que podem ser levantadas para se pensar o estabelecimento do laço social, cabe a reflexão de que o mito nos fala senão de uma reconciliação, pelo menos de uma tentativa de que isso pudesse ocorrer. A relação que se mantém com o totem foi uma forma de se apaziguar o sentimento de culpa por meio do que Freud denominou um “pacto com o pai” (FREUD, 1912-13/1996, p. 173). O terreno da culpa é justamente o campo sobre o qual se estruturou os dois tabus, sobre os quais Freud observou incidir o recalque na triangulação edípica, a saber, o parricídio representando a condição instintual agressiva e o incesto, equivalente às pulsões eróticas.

Assim, a culpa no mito totêmico adquire a potência de permitir a constituição dos laços sociais primitivos, uma vez que é a partir desse sentimento que os membros do clã se reúnem em torno da adoração a uma determinada representação alçada à condição de divindade. Esta se torna responsável por reger e imputar ao sujeito um senso de responsabilização por seus atos, já que agora há uma vida comunitária que deve ser preservada. Tal

responsabilização não advém meramente de uma exterioridade, pois seu mal-estar provém de uma condição interna que foi projetada para uma exterioridade, a saber, o totem.

Desse modo, quando tomamos o mito freudiano de totem e tabu, podemos considerar que a inserção do sujeito na ordem da linguagem se faz a partir de uma falta no encontro entre os sujeitos do clã totêmico (Lacan, 1968/1992). A partir do encontro com este Outro barrado em qualquer possibilidade de salvação da tribo, estabelece-se um hiato entre S1 e S2. Para a compensação de tal lacuna, instaura-se a causação de um sujeito não mais todo como um possível pai tribal, mas sim aquele que tem que se alienar na relação com outro a fim de se constituir. Tal relação é perpassada eticamente por um senso de responsabilização dos atos cometidos ou desejados, uma vez que a linguagem é um dos artifícios da civilização que “tem que ser defendida contra o indivíduo, e seus regulamentos, instituições e ordens dirigem-se a essa tarefas (Freud, 1921/1996, p. 16).

Assim, temos a culpa como operador primordial do mal-estar que irá fazer fundar um senso comunitário entre os sujeitos que, para não se destruírem, precisaram instaurar o senso de responsabilidade pelos atos, representados pelo superego - ideais de ego - no aparelho psíquico (Freud, 1923/1996). Passemos agora para a compreensão da culpa como balizador da luta entre as pulsões, o que levou Freud a criar sua segunda tópica do aparelho psíquico.

Pulsões de vida e pulsões de morte: o sujeito bordejado pela culpa

A primeira tópica do desenvolvimento teórico freudiano apresentou a conflitiva entre as catexias de ideias inconscientes, consideradas pelo próprio Freud (1915/1996e) como traços de memória, *versus* as contracatexias investidas pela barreira do recalque. Assim, a neurose seria o próprio estado de tensão oriundo dos investimentos e tentativas de ruptura da barreira do recalque, empreendidas pela energia livre e circulante do inconsciente.

A ideia de um aparelho mental que fosse economicamente regulado segundo um modelo dinâmico do funcionamento psíquico somente irá aparecer alguns anos mais tarde. Somente na década de 1920 com o crucial texto “Além do princípio do prazer”, Freud (1920/1996f) opera uma radical mudança sobre o aparelho mental, revelando uma das mais sombrias realidades do psiquismo humano: a compulsão à repetição e sua vinculação à pulsão de morte. Com esse texto, o autor anuncia a incompatibilidade de igualarmos o princípio de prazer à felicidade. A partir da segunda tópica do aparelho psíquico, Freud mostra como o princípio do prazer - por ser somente um princípio e não um fundamento - está meramente voltado à negatividade. Ou seja, o princípio do prazer não erradica a errância humana, pois como mero princípio, não pode ser norteador. O princípio do prazer não norteia o caminho para se alcançar a felicidade, mas somente aponta para a negação do desprazer.

Portanto, o princípio do prazer sempre permitirá que algo escape a toda significação humana, havendo sempre um resto impassível de significação. É justamente a serviço disso que se colocará a faceta tirânica e mortífera do superego. Esse, valendo-se da pulsão de morte, acaba por se formar a partir da falência do princípio de prazer em dar conta do excesso de tensão. Se o princípio de prazer colocasse em pleno funcionamento sua almejada descarga pulsional, certamente o próprio conceito de civilização e do vivente humano se extinguiria. De tal maneira, há sempre um resto que jamais cessa em tentar se realizar. Daí que esse resto pulsional traz em seu bojo a agressividade que, para sermos civilizados, deve manter-se contida e descarregada contra o próprio ego, sob a forma do sentimento de culpa.

De tal sorte, o superego demanda cada vez maiores exigências tirânicas ao ego, subjugando-o a Outro impiedoso, que desconsidera a dor lancinante que o ego possa sinalizar. A ascensão dos ideais do superegócios vão sempre servir à extração de um trabalho incansável ao qual o ego deve se submeter. É justamente por meio dessa dinâmica que a pulsão de morte, valendo-se do superego, revela a culpa como produto da conflitiva pulsional.

Se de um lado há um movimento para que o sujeito alivie seu estado tensional a serviço de Eros, sempre haverá um resto irrepresentável que estará a serviço da pulsão de morte, gerando um constante estado de mal-estar - o sentimento de culpa (FREUD, 1929/1996). Assim, se num primeiro momento a conflitiva neurótica estava reservada ao impasse entre as catexias do inconsciente *versus* a contracatexia da consciência, num segundo momento Freud (1923/1996) recoloca o conflito neurótico como advindo de uma espécie de irredutibilidade da pulsão de morte pela pulsão de vida.

Considerando o conceito de pulsão como algo que possui uma fonte endopsíquica e que não demanda um objeto específico, estaremos sempre lidando com algo que jamais poderá ser totalmente aniquilado. Desse modo, o que se colocará como elemento fundamental para o delineamento sobre o destino pulsional será a presença de um Outro. A esse, caberá a função de balizar o fusionamento pulsional para que se represente enquanto vida ou morte. Cabe lembrar que Freud (1915/1996) postulou o dualismo das pulsões não como um conflito entre Eros e Thanatos desde um *a priori*. O que há é uma pulsão primordial, uma “pulsão das pulsões”, que remete a uma força que tende à descarga completa. Por tender à realização completa sempre visará ao silenciamento do desejo e ao aniquilamento do sujeito, podendo assim a pulsão de morte ser entendida como essa força que está no princípio e que tende ao inorgânico.

Assim, chegamos à questão que define a segunda tópica do pensamento freudiano como a incompatibilidade entre o dualismo pulsional e a perfeita harmonia do funcionamento psíquico. A partir do desenvolvimento teórico até aqui apresentado, temos uma apreensão do aparelho psíquico como uma tentativa de regulação que pode estar fadado à mortificação advinda da culpa superegógica. Por outro lado, podemos pensar a responsabilização do sujeito por seu próprio desejo como uma das possíveis saídas ao gozo mortífero do Outro. Culpa e responsabilidade, portanto, são instâncias próximas, mas que não necessariamente estão ligadas por qualquer espécie de laço. Não há relação consanguínea entre essas instâncias; a culpa não necessariamente

engendra a responsabilização. Aqui, o Outro, como tesouro dos significantes, porta a radicalidade de sua importância.

Pois bem, antes de passarmos às implicações clínicas sobre a posição que podemos ocupar frente ao sujeito dependente de drogas, passemos a uma rápida leitura sobre as condições sociais em que as atuais práticas de confinamento compulsório estão inseridas.

Biopolítica e *homo sacer*: o poder sobre a vida no estado de exceção

Foucault (1988), sobre o dispositivo do biopoder, nos esclarece sobre a “entrada da vida na história - isto é, a entrada dos fenômenos próprios à vida da espécie humana na ordem do saber e do poder - no campo das técnicas políticas” (p. 154). De acordo com o autor, o biopoder é um dispositivo utilizado pelo poder Soberano para que se possa causar a vida. Diferentemente do direito de Gládio, de poder se decidir sobre a morte do indivíduo que não possuiria qualquer utilidade social e produtiva, o biopoder tem como função fazer incidir a vida onde ela possa se desvaler de qualquer sentido.

Foucault considera que, o poder sobre a vida deve incidir fazendo uma espécie de causação da vida. Para isso, o biopoder incide em duas instâncias: individual e coletiva. No âmbito individual,

centrou-se no corpo como máquina: no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos - tudo isso assegurado por procedimentos de poder caracterizam as *disciplinas anátomo-política do corpo humano* (FOUCAULT, 1988, p. 151).

Ou seja, no âmbito individual, há a domesticação do corpo a fim de se extrair ao máximo todas as suas potencialidades em prol do sistema econômico. Por outro lado, no âmbito coletivo, as regulações da população, por meio de técnicas de controle de natalidade, mortalidade, longevidade, etc. formam as

técnicas empregadas em prol de uma “*bio-política da população*” (FOUCALUT, 1988, p. 152). O controle sobre os corpos e sobre as populações são as técnicas eficazes de controle sobre a vida.

Tomando as atuais práticas de coerção e controle higienista que circundam a questão das práticas de internação compulsória de usuários de crack, podemos observar claramente como elas estão apoiadas sobre o biopoder. Por detrás de tal mecanismo, há, sem sombra de dúvida, uma instância maior que se utiliza de tal espectro do poder Soberano para incidir e regulamentar a vida: a biopolítica. Ela pode ser tomada como a forma de regular um saber sobre a vida e nortear uma dimensão moral para a existência. Perfeitamente manejável a cada momento da história, a biopolítica se adapta e se utiliza de técnicas diversas, como a ciência, a medicina e o direito para poder decidir qual forma de saber deverá se impor sobre uma determinada forma de existir.

Seja como fato político a fim de angariar votos, seja como decisão higienista para livrar o espaço urbano desses párias, as práticas de confinamento de usuários de crack ganham cada vez mais aprovação de boa parte da população. Dessa forma, se pensarmos a partir da lógica dos discursos propostos por Lacan (1968/1992), termos a seguinte possibilidade sobre o atual contexto das práticas de internações compulsórias e involuntárias: o saber sobre esses sujeitos dá aval a um discurso cotidianamente reproduzido, na qual o Soberano faz circular uma determinada verdade (que se apoia no discurso veiculado pela mídia de que são sujeitos irrecuperáveis, de que o crack é uma epidemia, que há uma maior incidência de violência onde o crack mais se prolifera etc) sobre a necessidade de que esses sujeitos sejam recolhidos mesmo que contra a própria vontade. Assim, se produz um discurso totalitário a fim de se dar conta da impossibilidade do desejo humano. Impossibilidade que a psicanálise toma como sua dimensão ética na produção de um discurso que dê conta da sustentação da falta.

Meramente culpados - e se tomarmos a perspectiva de Freud (1909/ 1996) em torno da culpa, veremos que se trata de uma instância paralisadora de

toda a circulação libidinal possível - e não sujeitos responsabilizados por seus atos. Não há incidência de responsabilidade possível quando se instala o estado de exceção de direitos plenos. De acordo com Agambem (2004), o estado de exceção surge em momentos de crise política, em que medidas excepcionais são tomadas como “a forma legal daquilo que não pode ter a forma legal” (p. 12). Ainda para o autor, todo o contexto contemporâneo, após a segunda grande guerra, tomou o estado de exceção como paradigma de governo sendo “um patamar de indeterminação entre democracia e absolutismo” (FREUD, 1909/1996, p.13). No terceiro Reich nazista a legalidade da suspensão dos direitos individuais estava legitimada por um Soberano que necessitava impor sua supremacia. As câmaras de gás e os campos de concentração, ao contrário do que muitos pensam, eram onerosos ao governo hitlerista e o assassinato em massa, muito além de expressar o ódio racial, foi também uma alternativa política à soberania da extrema direita.

Assim, a suspensão dos plenos direitos de poder ir e vir dos dependentes de crack, no âmbito das internações compulsórias, revela a utilização de uma suposta situação de emergência que demanda por uma medida radical que deva ser tomada por um determinado poder soberano. Tal medida, a anulação dos direitos, é uma forma de se utilizar da lei para regular a suspensão da própria lei. Uma situação paradoxal que somente pode ser resolvida pela “capacidade do sujeito irônico de nunca estar lá para onde seu dizer aponta, nessa clivagem necessária ao ato de fala irônico entre o sujeito do enunciado e a posição do sujeito da enunciação” (SAFATLE, 2008 p. 39).

O Soberano, enquanto sujeito da enunciação, não está no mesmo horizonte para o qual se destina seu enunciado. Esse atinge somente aos mais desfavorecidos. Uma forma de “carnavalizar” a vida (SAFATLE, 2008) justamente quando se pensa numa maneira de suspender a lei ao mesmo tempo em que ela continua possuindo seu valor. O ordenamento jurídico vale de maneira limitada, somente enquanto meio de se suspender a própria lei.

Em tempos de uma “judicialização da vida” de cada vez maior, ou seja,

de se levar para o campo jurídico as mais diversas questões inerentes à conflitualidade inerente aos laços sociais humanos, não é de se estranhar que se fossem montadas espécies de pequenos tribunais de campana para se avaliar e deliberar ou não pelas internações compulsórias.

Na cidade de São Paulo foi instalado o Centro de Referência em Álcool, Tabaco e outras Drogas (Cratod) que possui funcionamento de 24 horas com médicos, psicólogos, assistentes sócias, enfermeiros, juízes e promotores e tem a finalidade de decidir sobre a necessidade de internação compulsória. Ora, por que se pensar sobre os direitos de tais pessoas somente no momento de estabelecer a suspensão de seus direitos mais fundamentais? Será mesmo necessário levar os indivíduos a tal condição de fragilidade da vida, suspendendo seus direitos mais fundamentais para que se estabeleçam alternativas de tratamento ao gozo?

Certa vez, em meio a uma reportagem televisa sobre a demonização do crack, uma jovem adolescente de quatorze anos, ao ser questionado sobre qual era “o barato do crack” (sic), respondeu que “não há barato algum, mas eu preciso do crack para conseguir me prostituir” (sic). Apenas uma fala em meio a tantas outras que se repetem. Uma mera forma de denunciar que não foi o crack que construiu as cracolândias, seja em São Paulo ou em qualquer outro lugar do mundo. O crack foi apenas um mero acolhedor à situação de miséria social e de descarte à qual esses seres humanos estão submetidos.

O *homo sacer*, de acordo com Agamben, (2010), trata-se de um conceito complexo que remete tanto àquilo que é sagrado quanto ao profano. A nós, para a construção desse texto, interessa a apreensão do *homo sacer* como aquele sujeito que está alocado numa posição de ausência de qualquer incidência de lei. Portanto, sua eliminação pode ser cometida por qualquer um, uma vez que não implicará qualquer forma de punição àquele que a cometer. Assim, ao suspender os direitos dos sujeitos usuários de crack a fim de legitimar a necessidade de suas internações, fundamentalmente tal ato irá resvalar na questão do desejo individual. Este se instaura dentro de um

determinado código de leis, mesmo que contrário a este código normativo. Ora, estando este código em suspenso, seria possível pensar a incidência de alguma responsabilização ao sujeito que está fazendo uso compulsivo de drogas, uma vez que ele está alocado do lado de fora?

A culpa, dentre suas inúmeras facetas, se mostra como uma falta de orientação para uma ação ética no mundo. A culpa denuncia justamente a negatividade própria ao mal-estar do sujeito civilizado. Mal-estar que serve, para a psicanálise, como um norteador necessário ao indivíduo, mas que somente pode vigorar em um campo de linguagem; um campo de lei. Agamben nos lembra que

se, em um Estado moderno, existe uma linha que assinala o ponto em que a decisão sobre a vida torna-se decisão sobre a morte, e a biopolítica pode deste modo converter-se em tanatopolítica, tal linha não mais se apresenta hoje como um confim fixo, uma linha em movimento que se desloca para zonas sempre mais amplas da vida social, nas quais o soberano entra em simbiose cada vez mais íntima não só com o jurista, mas também com o médico, com o cientista, com o perito, com o sacerdote (AGAMBEN, 2010, p. 119).

Curiosamente em São Paulo, o Cratod responde bem aos dizeres supracitados, pois também é auxiliado por grupos religiosos. Assim, existem dispositivos que são cambiáveis, modificáveis conforme a necessidade do Soberano e que parecem desconsiderar por completo a ética do desejo humano. Decretar o estado de exceção de forma velada pelos mais diversos dispositivos anula qualquer espécie de demanda possível dos sujeitos. Por detrás de um discurso que busca a suposta dignidade da vida - ou um resgate de quem encontrou na droga uma forma de refúgio - legitima-se a existência de um pré-projeto de uma vida pré-moldada ao sujeito. De tal sorte, teremos a completa aniquilação de qualquer forma de demanda subjetiva. Ao invés de se escutar uma demanda própria do sujeito, o Soberano suspende seus direitos [do sujeito] para alçá-los como uma espécie de meta que deverá agora ser acessada após chegar-se à completa abstinência.

Mas afinal de contas, não haverá qualquer meio de se permitir ao sujeito

demandar e não ficar preso às amarras de um mortificante gozo do Outro? Não haverá políticas públicas possíveis que possam responsabilizar o sujeito pelos seus atos sem ter que se utilizar das interações forçadas como primeiro recurso?

Por uma ética da falta: estratégias para um possível tratamento ao gozo

Não é nenhuma novidade falar sobre a inexpressividade das políticas públicas de saúde para se pensar com seriedade a relação que o sujeito estabelece com a droga. Por detrás de um discurso excessivamente moralizante e cercado de estigmas, a questão do uso de drogas foi levada para um campo de demonização e - como vimos anteriormente - de culpabilização dos sujeitos envolvidos.

No rol dos estigmas, há uma situação de pânico social criada em torno do uso de drogas e que não problematiza com seriedade a subjetividade que faz uso abusivo de substâncias entorpecentes. Nenhum cachimbo acende ao acaso; há sempre um sujeito para fazê-lo. Este, na maioria das vezes, é alguém que se encontra à mercê de um gozo mortificante de um Outro que se apresenta sempre indecifrável. Um desconhecido que se apodera de qualquer possibilidade de ruptura de um circuito que faz com que o sujeito não somente passe a ter seu corpo regulado pelo uso da droga, mas também que é aprisionado pelo significante da dependência.

Dependente, vadio, irresponsável, irrecuperável e marginal são alguns dos significantes ordenadores apresentados, aos quais os sujeitos se aderem, passando a estabelecer com a droga uma relação com um objeto ideal; um objeto que lhe adveio como um possível campo de significação. Conte (2003) lembra-nos que tal situação de estar à mercê de um

gozo insuportável pode produzir o desaparecimento subjetivo, cuja proteção se dá através de inúmeros anteparos que os toxicômanos passam a buscar, para fazerem frente a sua extrema fragilidade a uma entrega ao gozo do Outro (por um fluxo contínuo, vampírico e sufocante) (p. 26).

Tal situação de sujeição ao gozo do outro nos remete àquilo que Maia (2003) também alerta sobre o quanto se torna insuportável ao sujeito dependente de drogas, descolar dessa forma de gozo vampírico e conseguir lidar com a dor de existir. A insuportabilidade de sustentação do gozo é justamente o que extrapola qualquer limite de civilidade que pudesse restar aos indivíduos que, acuados frente a tal situação desesperadora, encontram nos guetos o alívio que o encontro com esse objeto ideal, mesmo que minimamente, possa sustentar.

Sempre será impossível lidar com essas situações limites de produção de corpos “zumbis” se não se considerar a divisão do sujeito. Lacan nos lembra que “o inconsciente é um conceito forjado no rastro daquilo que opera para constituir o sujeito” (LACAN, 1964/1998, p. 844). Por se constituir de tal forma, o sujeito estará sempre à guisa de uma falta-a-ser. Pois bem, o que se pode ser pensado para lidar com tal situação de fragilidade que invariavelmente torna esses sujeitos aprisionados por um gozo insuportável e que os mantém colados à posição de subserviência a um Outro mortífero e ordenador?

Dentre tantas possibilidades, neste trabalho, podemos elencar ao menos duas questões cruciais à efetividade de políticas públicas que possam tratar com seriedade a questão aqui proposta. Em primeiro lugar, sempre será impossível construir qualquer tipo de política em relação à questão do abuso de substâncias se não considerarmos os fatores sociais que estão por detrás de tal situação problema. Não se trata de um mero infortúnio do destino o fato de alguns sujeitos ficarem à condição de párias e se agruparem em regiões centrais de enormes cidades para fazerem uso de drogas. Freud bem nos lembra de que tudo aquilo que é barrado pela porta da frente faz seu retorno por uma janela lateral. O que tenta ser barrado aqui é toda a negligência que alguns não-sujeitos recebem cotidianamente por parte do Estado quanto a políticas de distribuição de renda e erradicação da pobreza. Enquanto o assistencialismo silenciar deliberadamente as possibilidades de efetiva criação de meios de inserção social dos mais desfavorecidos, haverá sempre essa espécie de retorno que somos forçados a ver em guetos nos grandes centros urbanos.

Tal seriedade que deve haver nas políticas públicas, no fortalecimento do Sistema Único de Saúde (SUS) e no Sistema Único de Assistência Social (SUAS) são possibilidades reais de garantir condições de cidadania. Sem essas, o sujeito invariavelmente será conduzido à condição de máxima miserabilidade para depois legalizar o estado de exceção de direitos justificado pela necessidade de resgate da cidadania. É fato que tal medida vai muito além de uma prática emergencial, que precisa resolver neste exato momento o problema de sujeitos que estão na eminência de morte. Porém, sem um pensamento macro, que desmistifique e que não trate o uso de drogas como um problema irreparável e demoníaco, será impossível pensar práticas efetivas de intervenção no campo das drogas.

Em paralelo à efetividade das questões levantadas acima, temos que pensar a *práxis* clínica que pode ser feita com tais sujeitos. Lacan (1959-60/1991), quando pensa sobre a questão da ética na psicanálise, estabelece uma diferenciação entre esta e o comum sentido da moral humana. A ética na psicanálise, para o autor, está ligada a um “bem supremo” norteador das ações dos sujeitos pertencentes a uma determinada coletividade. Tais ações devem servir como norteadores que responsabilizam o sujeito sobre o seu agir. O “bem supremo” povoa, portanto, o imaginário dos sujeitos, podendo sofrer incidências a partir da própria vontade individual.

Por outro lado, ao pensar a questão da ética do desejo, Lacan desvela o porquê de a psicanálise ser reconhecida como a ciência do negativo. Ao situar o objeto a como causação do desejo humano, o autor aponta os limites da racionalidade, que teria a moral como salvaguarda ante às pulsões agressivas. Com a inserção do conceito de objeto a na psicanálise, Lacan nos aproxima da existência de um sujeito em constante estado de insatisfação, justamente pela ausência de um elemento norteador para seu agir perante o outro.

Portanto, a ética da psicanálise responde justamente de forma a negatizar o elemento que muitas ciências positivistas buscam, ainda hoje, obliterar - a saber, a falta. Se a moral deveria responder de forma a positivar a vida e

nortear a ação humana, a ética revelada pelo desejo humano desvela um sujeito dividido e em constante conflito. Tal estado de conflito pode levar o sujeito a submeter-se de forma mortífera ao gozo de um Outro. Sem o saber, o sujeito goza em campos bem distintos daqueles que lhe possam trazer qualquer sorte de felicidade sem, contudo, deslizar qualquer espécie de ordenamento que faça com que o sujeito se livre de seu sintoma. Daí Lacan (1975-76/2007) afirmar que o paciente ama seu sintoma mais que a si mesmo. Desse modo, a ética da psicanálise permite ao analista vislumbrar uma *práxis* que, no lugar da mera culpabilização do sujeito pelos seus atos, pode levar o indivíduo à responsabilização pelos próprios atos.

Por essa via, a posição do analista é, muitas vezes, emprestar seu próprio desejo para causar o desejo onde ele parece estar ausente. Desse modo, a prática analítica serve como semblante de um Outro balizador do desejo, que servirá às pulsões de vida como recurso e anteparo à condição compulsiva e destrutiva das pulsões de morte. Responsabilizar-se por suas escolhas é um ordenamento que serve ao sujeito como um ponto de basta ao gozo mortífero do Outro e pode inseri-lo ao gozo do objeto a, ou seja, do desejo enquanto uma falta jamais preenchível.

Distante da culpabilização e mais próximo à responsabilização do sujeito por seus atos, a estratégia conhecida como “redução de danos” praticada nos consultórios de rua se revela como uma possibilidade de intervenção no tratamento ao gozo.

Originado da Inglaterra, em 1926, tal recuso garantia aos médicos o direito de prescreverem opiáceos para o tratamento das síndromes de abstinência causadas por essas drogas. A prática chegou ao Brasil no final da década de 1980 e estava voltada para a prevenção de doenças de transmissão sanguínea, especialmente o HIV. Apesar de muito combatidas em vários locais sob o argumento de que a redução de danos, por distribuir insumos para o uso de drogas (seringas para drogas injetáveis e, atualmente, cachimbos para o consumo de crack) estaria incentivando o uso, vem ganhado força como estratégia de intervenção. O

papel do redutor de danos aproxima-se ao do analista, pois ambos podem emprestar o próprio desejo como forma de causação do desejo do outro. Ou, em outros termos, o Outro do redutor/analista serve como o balizador às pulsões de morte como mediador possível a serviço de Eros. Assim como transcorre no processo de análise em momentos de crise ou com pacientes que demandam intervenções imediatas a fim de preservar a vida, os redutores de danos flexibilizam o contrato com os usuários, além de respeitar seu tempo e demanda (CONTE, 2003). Tal trabalho lida com a divisão do sujeito que ao mesmo tempo em que sofre por seu uso compulsivo, não consegue estabelecer outros arranjos possíveis com a droga.

A estratégia de redução de danos permite uma maior proximidade ao sujeito, pois não intimida o usuário justamente por não preconizar a abstinência completa como única via de possibilidade de tratamento. Por ser realizado justamente nos guetos e vielas em que o sujeito se droga, há uma maior probabilidade de aceitação pelo usuário em receber orientações em relação à justiça, retirada de documentos, encaminhamentos para centros de saúde e de se ouvir sobre os modos de fazer um uso limpo da droga (CONTE, 2003).

Cabe lembrar que nenhuma droga é uma espécie de Coca-cola, produzida de forma seriada e que possui as mesmas propriedades em qualquer lugar do mundo. A qualidade da droga se altera proporcionalmente ao nível de miserabilidade do usuário. Além de todas as substâncias nocivas à saúde que são incorporadas à pasta base de cocaína para a produção de uma pedra de crack, a própria forma de se usar a droga traz, muitas vezes, malefícios muito maiores do que os provocados pela ação da fumaça produzida pela queima da pedra de crack. A forma fumada é a preferida pelos usuários por possuir uma ação mais rápida sobre o sistema nervoso central e o uso de latas contaminadas, cachimbos sem filtro, hastes de antenas, que após servirem de cachimbo são raspadas para se aproveitar os resíduos da queima da pedra, provocam danos irreparáveis ao sistema respiratório e, em muitos casos, são as maiores causas dos problemas de saúde e de morte que ocorrem com usuários de crack. Muitas vezes os prejuízos são menos pela droga do que

pelas condições inapropriadas de uso.

Dada a condição de vulnerabilidade do usuário em relação à mortificação que advém do gozo do Outro, a presença do redutor de danos é justamente o que possibilita estabelecer um ponto de basta nessa relação dual do sujeito com a droga. A entrada do redutor na cena pode permitir a quebra da sujeição às cegas ao gozo deste Outro e implicar o sujeito em “seu discurso, em seus atos e no laço social” (CONTE, 2003, p. 32). Na redução de danos, há o distanciamento do ideal de cura para um ideal que preserva a ética do desejo em que está implicada a responsabilização do sujeito.

Sendo assim, pensar um possível tratamento ao gozo que implique a responsabilização por seu desejo e seus atos passa ao largo de estratégias de cerceamento da liberdade. Por parte do estado, são necessários investimentos a médio e longo prazo em políticas públicas de redistribuição de renda, em Centros de Apoio Psicossocial para tratamento de álcool e drogas com funcionamento 24 horas, investimento em estratégias de redução de danos e em consultórios de rua, além de provocar um sério debate com toda a sociedade civil, mídia e os próprios traficantes a respeito dessa questão.

Distantes de um fim

Se não podemos dizer que há previsibilidade sobre a que fim chegaremos em tal contexto sobre o uso de drogas, certamente podemos ultrapassar a miséria de possibilidades de combate às drogas que até agora foram oferecidas. É de total urgência que a questão das drogas seja discutida de maneira séria e que não se preze mais pela exclusiva culpabilização do sujeito pelo uso de drogas. Ninguém é forçado ao uso de drogas, mas é de responsabilidade de todos, as condições sociais em que vivemos e todo o resto de indesejáveis sociais que é produzido. Não se pode meramente descartar ou varrer para debaixo do tapete das interações compulsórias e permitir que se retroceda às práticas higienistas de eliminação do *homo sacer* contemporâneo. Não há possibilidade de responsabilização quando a própria noção de sujeito está legitimamente suspensa pelo estado de exceção.

Referências

AGAMBEN, G. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, G. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

CONTE, Marta. Psicanálise e redução de danos: articulações possíveis. *Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre*, Porto Alegre, p. 23-33, n. 25, ano XI, 2004.

ESPÍRITO SANTO. Secretaria de Estado da Saúde. *Diretrizes da saúde mental*. Vitória, ES: Gerência de Vigilância em Saúde, 2008. Disponível em: <<http://www.unisite.ms.gov.br/unisite/control/ShowFile.php?id=100998>>. Acesso em: 09 de mar. de 2013.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FREUD, S. 1909. Notas sobre um caso de neurose obsessiva. In: _____. *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. X. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, S. 1912. O inconsciente. In: _____. *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, S. 1912-13. Totem e tabu. In: _____. *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, S. 1915. Os instintos e suas vicissitudes. In: _____. *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, S. 1920. Além do princípio do prazer. In: _____. *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, S. 1921. Psicologia das massas e análise do ego. In: _____. *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, S. 1923. O ego e o id. In: _____. *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, S. 1929. O mal-estar na civilização. In: _____. *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

LACAN, J. 1959-60. *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

LACAN, J. 1968. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

LACAN, J. 1964. Posição do inconsciente. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, J. 1975-76. *O seminário, livro 23: o sinthoma*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

MAIA, M. S. *Extremos da alma*. Rio de Janeiro: Garamond, 2003.

SAFATLE, V. *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008.

Culpa e responsabilização subjativa: enlaces da psicanálise com o direito no acompanhamento de adolescentes em cumprimento de medida socioeducativa¹

**Juliana Marcondes Pedrosa de Souza
Maria Luisa de Vilhena Lana Peixoto
Jacqueline de Oliveira Moreira**

O aumento exponencial da violência no Brasil envolvendo adolescentes tem obtido destaque nos noticiários e sido motivo de extensas discussões acadêmicas. Observamos que as características da sociedade contemporânea - tais como o apagamento alteritário, o desprezo pela vida, a banalização da violência, o consumismo, o hedonismo e o imediatismo exacerbados - funcionam como um empuxo à transgressão da lei.

Diante desse cenário, não podemos deixar de lembrar a importante contribuição feita por Freud ao campo da criminologia. Trata-se do seu texto “Criminosos em consequência de um sentimento de culpa” (Freud, 1916/1996). Nele o autor demonstra que em alguns casos a culpa inconsciente precede e motiva o ato criminoso. Segundo Freud, nessas situações as infrações são praticadas justamente por serem proibidas. A explicação para isso reside no fato de o

¹ Este texto faz parte das pesquisas em andamento de mestrado da psicóloga Maria Luisa de Vilhena Lana Peixoto e doutorado da psicóloga Juliana Marcondes Pedrosa de Souza, intituladas, respectivamente: “Medidas socioeducativas: vetores de uma culpabilização socializante?” e “Responsabilização do adolescente no cumprimento da medida socioeducativa: enlaces da psicanálise com o direito”.

opressivo sentimento de culpa edípico - que antes se encontrava desligado de uma causa aparente e, portanto, era sentido pelo sujeito como angústia - tornar-se, com o crime, ligado a algo, e a punição pelo ato cometido é sentida como alívio.

O criminoso neurótico definido por Freud respondia com atos a partir do Édipo e neles era possível verificar o matiz do sentimento de culpa regularizando sua subjetividade. Freud postulou dois tipos de criminosos, basicamente: os criminosos por falta - em consequência de um sentimento de culpa, quer dizer, aqueles que estavam em falta com o Outro. Ele também abordou aqueles que se consideravam exceções - que demonstravam um excesso (SALUM, 2009).

Segundo Salum (2009), Lacan, ao fazer sua contribuição ao campo da criminologia, faz alusão aos crimes do supereu. Ele retoma as contribuições de Freud a respeito da compreensão do ato criminoso e, ao articulá-las às transformações sociais de sua época, relaciona o supereu à tensão entre o sujeito e a lei social que é transmitida pelo Édipo. A partir dessas colocações, o ato criminoso é compreendido como uma forma de sintoma que veicula o declínio da função paterna, “em que a instância superegóica empurraria o sujeito para o crime e a transgressão” (SALUM, 2009, p. 3). Esses atos pedem a intervenção de uma lei e por esse motivo apostava-se que a instância da lei jurídica no real incidiria no sujeito como operador social por ser um ideal de alteridade, levando-o à responsabilização.

A lógica de Freud seguida por Lacan, quer dizer que pela atuação seria encontrada uma lei no real que faria a função de barrar o gozo. Em outros termos, os chamados crimes do supereu, ou em decorrência da culpa, seriam realizados para chamar no real da lei jurídica o que falhou na simbolização da lei edipiana (SALUM, 2009, p. 4).

Garcia (2011) pontua que a compreensão do atual cenário brasileiro sobre a criminalidade nos remete a refletir sobre a leitura do ato criminoso proposta por Freud e Lacan, a qual coloca o edipinismo e o supereu como orientadores para compreensão do crime. Como falar de crimes edípicos em uma sociedade em que a lei não opera para o sujeito como ponto de referência? Em uma sociedade que constatamos a precariedade simbólica pelo declínio da autoridade paterna

que tem como consequência a falta de sustentação dos ideais? Para Salum (2006), não há mais, como na época de Freud, uma crença na autoridade da lei, não é mais possível lançar mão desse entendimento freudiano para compreender os sujeitos que cometem crimes, pois vivemos em uma época em que a maioria dos criminosos apresenta-se sem culpa.

No caso dos adolescentes envolvidos com a criminalidade, percebemos que eles se posicionam indiferentes ao outro e a si mesmos, encontram-se desconectados do outro em uma atuação aparentemente sem sentido, já que morrer e matar, para eles, faz parte de um destino. Nesse atual contexto denominado por Miller (2005) como “a época do outro que não existe”, temos a prevalência da clínica dos atos em detrimento a uma clínica do retorno do recalcado, ou seja, uma clínica da predominância do ato em relação à simbolização, uma clínica marcada pela desagregação do caráter simbólico do sintoma e de retorno do gozo no real (RECALACTTI, 2004).

Assim, se a lei, na sociedade atual, não representa mais o limite, ela perde seu ideal identificatório, esvaziando-se de sua função como aquela que impõe a ordem. Assim, não podemos mais apostar no modelo freudiano da compreensão dos crimes a partir do Édipo, bem como a compreensão de Lacan a partir do supereu. A sanção que anteriormente era entendida como um operador de responsabilização do sujeito - pois dava à culpa a outra representação que não a cena edípica, apaziguava o sujeito reinscrevendo-o no universal edipiano - hoje não faz mais essa função.

O pensamento freudiano que se configura em torno da culpa foi assimilado, segundo Salum (2006), pelas instituições jurídicas que associam responsabilidade ao cumprimento de uma sanção. Assim, fica difícil, hoje, fazermos uma leitura dos atos criminosos a partir da concepção de crimes edípicos proposta por Freud (1916/1996). Isso implicaria em sustentar uma resposta que tem na culpa sua coordenada, em outras palavras, seria dizer que se o ato é em consequência desse sentimento, a punição bastaria como responsabilização, como ponto de basta que impediria novos atos.

Concordamos que a grande maioria das ações criminosas não apresenta hoje a configuração de culpa edípica. Porém, é arbitrário abandonarmos a categoria de culpa em função dessas novas configurações sintomáticas e novas formas de atuação. Embora a culpa não seja mais coordenada, é preciso resgatá-la em sua vertente socializante, associada ao resgate da alteridade que nos aponta para a possibilidade de trabalhar com o sujeito sua responsabilidade subjetiva (MOREIRA, SOUZA, PEIXOTO 2012)².

É relevante destacar que a noção de responsabilidade apresenta variações próprias ao contexto em que ela se emprega. No contexto jurídico, responsabilidade está associada à condição do indivíduo em cumprir a sanção a ele determinada por meio da reparação, a compensação, indenização ou privação de sua liberdade. O critério de responsabilidade no cumprimento da medida socioeducativa está atrelado de forma geral a um discurso comportamental associado à reinserção social, bom comportamento e alcance da inserção do adolescente nos diversos dispositivos governamentais propostas pelo Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA). É uma responsabilização no modelo doutrinário jurídico que considera responsável aquele que cumpre de forma satisfatória a sanção determinada. A nossa proposta é a de pensar a responsabilidade em sua vertente subjetiva, relacionando-a ao sentimento de culpa presente no fundamento do laço social, ou seja, aquele que faz borda às pulsões e traz o reconhecimento da alteridade.

Culpa, laço social e responsabilidade

É fato conhecido que Freud escreveu sobre o sentimento de culpa ao longo de toda a sua obra. Todavia, falar sobre a culpa em Freud não constitui tarefa simples, pois não encontramos na obra freudiana uma teoria sistematizada sobre o tema. Assim, partindo de uma posição de leitura, defendemos a ideia da existência de quatro acepções do sentimento de culpa em Freud, a saber: a culpa associada ao erro; a culpa associada à melancolia, à neurose obsessiva e a alguns atos criminosos; a culpa associada à pulsão de morte, a um transbordamento

2 MOREIRA, Jacqueline; SOUZA, Juliana; PEIXOTO, Maria Luisa. *Culpa e os adolescentes autores de atos infracionais: uma possibilidade de responsabilização?* Não publicado.

pulsional, a qual denominaremos de gozosa e a culpa associada ao desamparo e ao interdito sexual, a qual chamaremos de socializante.

A primeira modalidade de culpa citada foi também denominada por Freud como remorso. Trata-se do sentimento de culpa consciente e referido a uma ação proibida cometida pelo sujeito. Há uma condenação do eu frente ao ideal do eu. A segunda acepção de culpa citada diz respeito ao sentimento de culpa edípico inconsciente, que oprime o sujeito e é sentido como angústia. Ela é comumente encontrada em casos de neurose obsessiva, de melancolia e em alguns atos criminosos em que o sentimento de culpa leva o sujeito a cometer a infração. Segundo Freud, nesses casos, o sujeito ao cometer um ato proibido, atua produzindo um substituto ideativo para se associar ao afeto culpa antes ligado aos desejos incestuosos do sujeito. Dessa forma, o eu apresenta ao supereu um motivo “visível” ao qual punir. Já a culpa gozosa pode ser entendida como um sintoma da sociedade contemporânea. Ela está diretamente associada à face tirânica do supereu, tão fortalecida nos dias atuais. O sujeito sente-se culpado por não conseguir atender as intensas e incessantes demandas de gozo supereóica. Por sua vez, a culpa socializante, tendo em vista o foco desse trabalho, será mais detalhadamente discutida a seguir, a partir dos textos “Totem e tabu” e “O mal-estar na civilização”.

A descrição do mito científico realizada por Freud em “Totem e tabu” (1913/1996) revela que o sentimento de culpa pelo assassinato do pai primevo pode ser entendido como remorso, ou seja, como sentimento de culpa derivado de uma infração praticada. Contudo, em “O mal-estar na civilização”, Freud (1930/1996) questiona qual seria a origem desse remorso, visto que para vivenciá-lo seria necessário existir uma predisposição para sentir a culpa, ou seja, poderíamos pressupor a existência de uma consciência anterior ao ato. A conclusão do autor é a de que esse remorso decorria dos sentimentos ambivalentes dos filhos para com o pai da horda. Assim, o ato parricida ao satisfazer o ódio dos irmãos pelo pai tirânico traz à tona o amor sentido em relação ao mesmo e que antes havia sido recalcado, surgindo a culpa enquanto remorso pelo ato cometido.

Após terem se livrado dele [pai], satisfeito o ódio e posto em prática os desejos de identificarem-se com ele, afeição que todo esse tempo tinha sido recalçada estava fadada a fazer-se sentir e assim o fez sob a forma de remorso. Um sentimento de culpa surgiu, o qual, nesse caso, coincidia com o remorso sentido por todo o grupo. O pai morto tornou-se mais forte do que o fora vivo - pois os acontecimentos tomaram o curso que com tanta frequência o vemos tomar nos assuntos humanos ainda hoje (FREUD, 1913/1996, p. 146).

Os irmãos frente a esse sentimento de culpa e ao conhecimento de que nenhum deles detinha uma força capaz de ocupar o lugar do pai primevo, tomando para si todas as mulheres, mitificam o pai como totem, renunciam à onipotência e estabelecem um dos pilares da sociedade totêmica, a saber, a proibição contra o incesto. Tem-se, portanto, a introjeção da lei que regula as relações sociais, marcando o início do laço social e a gênese da cultura.

Se os sentimentos ambivalentes em relação ao pai e o remorso pelo parricídio são premissas para a constituição do laço social, consideramos válido questionar o que o mantém. Acreditamos encontrar a resposta para essa questão em “O mal-estar na civilização” (FREUD, 1930/1996). Nesse texto, o célebre psicanalista afirma a necessidade de todos colaborarem com um sacrifício das pulsões a fim de viabilizar o convívio social. De acordo com ele, a agressividade é a energia original que circula entre os seres humanos, logo, para manter o laço social, é imprescindível que ocorra a introjeção da agressividade que aparecerá como sentimento de culpa.

[...] A percepção da alteridade se reinscreve, trazendo o sentimento de culpa por se ter desejado agredir o outro, não só na sua dimensão de pessoa, mas também em suas dimensões narcísica e objetual. Sinto-me culpado por desejar agredir aquele que no enlaçamento suporta comigo o desamparo. [...] Para Freud a energia original que circula entre os sujeitos é a agressividade; por isso o laço social é garantido através da culpa, ou seja, da agressividade modificada a partir do encontro com a verdade do desamparo, que aponta para o outro como fim em si, e não como meio. Sem o encontro e o reconhecimento da alteridade, o eu sucumbiria no desamparo (MOREIRA, 2005, p. 6).

Ao associar o sentimento de culpa ao desamparo, Freud (1930/1996) esclarece a

íntima relação da culpa em sua acepção socializante com a manutenção do laço social. Para o autor, a origem da culpa se encontra no desamparo primordial. Uma pessoa se sente culpada quando faz algo que julga ser mal, sendo mal tudo aquilo que põe em risco o amor do outro e faz com que o sujeito se sinta sozinho e desamparado. Ele ressalta que o sujeito, para sair de uma situação de desamparo e ser reconhecido enquanto sujeito e objeto de amor, precisa se identificar com aquele que sustenta a lei repressora das demandas pulsionais. O resultado disso é a instituição do supereu, uma instância psíquica vigilante e implacável, que exerce sua autoridade junto ao eu. Uma vez constituído o supereu, a distinção entre uma ação pretendida e uma executada perde relevância. A onisciência supereóica faz com que más intenções se igualem a más ações. A agressividade que poderia ser externalizada pelo indivíduo em suas relações sociais é internalizada e transformada em culpa. Nesse sentido, podemos afirmar uma acepção de culpa na teoria freudiana que atua como um dispositivo socializante, como um modo de relação com a alteridade.

Essa culpa socializante, ou seja, operadora do laço social nos faz refletir sobre a responsabilização dos adolescentes que cumprem medida socioeducativa. A responsabilização do ponto de vista jurídico significa imputação de uma pena e para a psicanálise está associada a uma posição subjetiva (SALUM, 2009). Assim, para que a responsabilização subjetiva frente ao cometimento de um ato infracional ocorra, é preciso que o adolescente além de consentir com sua sanção, reconheça a si e ao outro em uma dimensão alteritária presente na base do laço social.

Cabe, porém, afirmar que considerar a culpa um operador social que resgata a vertente alteritária na relação do sujeito com o outro não significa imputar culpa ao adolescente pela vertente do remorso, ocupando, aquele que o acompanha no cumprimento da medida socioeducativa, o lugar de “sujeito suposto-poder” (GARCIA, 2009, p. 14).

É preciso também trabalhar a partir do conceito de responsabilidade. A responsabilidade para a psicanálise é a resposta construída pelo sujeito sobre

o ato cometido. A psicanálise pode fazer bom uso da responsabilização jurídica já que é no encontro com aquele que o acompanha no cumprimento da medida socioeducativa que o adolescente infrator poderá “buscar uma produção subjetiva onde um ato imperou” (SALUM, 2009)

Contudo, a responsabilidade está associada à maneira como cada sujeito trata seu gozo. Assim, Lacan sustenta que “por nossa condição de sujeito, somos sempre responsáveis” (LACAN, 1950, p. 873), o que significa dizer que o sujeito é sempre responsável por seus atos, pelo seu modo de gozo e por seu sintoma como resposta ao seu mal-estar. Nesse sentido, como pensar a responsabilidade subjetiva do ponto de vista do sujeito, do singular, em uma intervenção inscrita em uma lógica universal que é a medida socioeducativa?

O adolescente e sua medida socioeducativa: de que responsabilização se trata?

O campo jurídico, por sua objetividade necessária à lei, exclui a subjetividade do sujeito, cabendo, portanto, aos profissionais da psicologia no atendimento a esses adolescentes a árdua tarefa de tornar possível um espaço de escuta para além daquele que se faz necessário à instrução processual. Diante do entendimento de que é preciso uma escuta do singular para que a responsabilização subjetiva se faça a cada adolescente em cumprimento de medida socioeducativa, apostamos na construção de um fazer que pince de forma única o que a política oferece de maneira universal.

Ao tomarmos a psicanálise como referencial para pensar a responsabilização dos adolescentes que cumprem medida socioeducativa, acreditamos que é de cada um, em sua singularidade, a responsabilidade pelos seus modos de gozo, por suas escolhas e posicionamento no mundo. Nessa perspectiva, é necessário que uma interrogação, uma pergunta, dirigida a esses adolescentes faça vacilar suas certezas e posição na vida para que se abra a possibilidade de uma nova construção. Para melhor compreender essas questões, recorreremos a um breve relato de caso que denominaremos de Caso Pedro.

Pedro é um adolescente de 17 anos que inicia o cumprimento de sua medida socioeducativa por ter cometido um ato infracional análogo ao crime de tráfico de droga.

Em relação à sua trajetória infracional relata que há aproximadamente um ano atrás saiu de casa e foi residir com uma tia materna devido a brigas constantes com o pai. O seu envolvimento com o mundo de crime começa nesse período em que sai de casa e passa então a “viver para o tráfico”. “Passo dia e noite vendendo droga, a vida do crime me consome” (sic) (Pedro) .

Nessa lógica, seus atendimentos eram “consumidos” por sua fala a respeito das atuações semanais no tráfico. E quando alguma intervenção da técnica o fazia romper com essa “fala-ação”, o chamando a dizer e pensar sobre os eixos da sua medida socioeducativa, como seu retorno para a escola, convivência familiar ou até mesmo sobre possível risco de vida ele respondia “não tenho tempo para pensar essas coisas” (sic) (Pedro)³.

Diante da dificuldade do adolescente em dizer para além desse curto-circuito que o consumia, a técnica lhe dizia “esse tempo aqui, é também para pensar essas coisas”. Se não era possível ainda tocar na dimensão subjetiva de suas atuações, não se podia perder de vista a responsabilidade jurídica do sujeito com a medida determinada.

Como nos ensina Forbes (2005) a delinquência juvenil pode se caracterizar por atuações em que a palavra não consegue intermediar o que se quer, o que se teme e perde sua função de pacto social. É preciso apostar em intervenção, mesmo que seja da lei por meio da medida socioeducativa, como meio de romper com esse curto-circuito e convocar o sujeito a construir outras formas de respostas aos impasses que a vida e a adolescência lhe impõem.

Em um dos atendimentos, devido a guerras de disputa de território na região que Pedro residia, a técnica o questiona sobre seu risco de vida e se coloca

3 Conversa em um dos atendimentos realizados com Pedro, nome fictício.

preocupada com sua situação, uma vez que ele denuncia com sua “fala-ação” o quanto ainda estava envolvido com o tráfico. Pedro, então, lhe diz que não podia circular em determinados bairros, localizando que seu risco era territorial, não era “alvo certo” nessa guerra, mas reconhece o risco de estar envolvido com o tráfico. No atendimento seguinte a essa conversa, Pedro chega dizendo que nessa guerra de disputa de território, perdeu o único amigo que fez na vida do crime e que ele era a única pessoa em quem confiava e com quem podia contar nas horas difíceis. A morte desse amigo parece incomodar o adolescente, que relatou pela primeira vez o quanto a vida do crime também podia ser difícil.

A morte tão próxima a ele rompe com sua certeza de que a “vida do crime compensa”, Pedro já havia vivenciado outras mortes, mas “era como se essas outras mortes fizessem parte do protocolo” (sic) (Pedro). A morte do amigo é o real que está fora de qualquer protocolo e que impõe a ele o inesperado, abrindo a possibilidade de um novo enlace do Pedro com o cumprimento de sua medida.

Após esse acontecimento, sua tia materna, com quem estava residindo, chama Pedro para uma conversa e lhe diz “podia ser eu e sua mãe chorando no seu caixão, você não vê que pode morrer, não vê o nosso sofrimento?” (Ana)⁴. Diante da morte do amigo e da conversa com a sua tia, foi possível localizar que a morte convocou Pedro a falar sobre sua vida, rompendo com o curto-circuito da sua “fala-ação” desmedida. Pedro, ainda fora da escola, ausente de casa, e às voltas com o tráfico e com uma medida socioeducativa a ser construída, começa a falar para além de suas infrações, a fazer do espaço do atendimento um lugar para pensar em sua vida, em seus projetos, em suas angústias.

Segundo Souza (2009) o que orienta a prática da psicanálise é a escuta que o psicólogo faz de cada sujeito, convocando-o a ser protagonista de sua história. Como nos afirma Besset (2004), falar a um outro, principalmente, quando esse outro não se autoriza em saber, previamente, sobre aquele que

4 Nome fictício.

fala, é um convite para refletir e a possibilidade de uma mudança subjetiva.

Nos próximos encontros, o adolescente lembra-se de uma infância difícil, permeada por agressões e por dificuldades financeiras, chegando até mesmo a passar fome. Fala de uma relação conflituosa com o pai, principalmente na adolescência, quando passou a não aceitar certas atitudes dele. Relata que foi devido a esses constantes atritos com o pai que sua mãe pede para ele ir morar com uma tia, fato esse que Pedro diz não ter gostado, mas que nada podia fazer para mudar: “eu não tive outro jeito, tive de aceitar calado” (sic) (Pedro).

É importante lembrar que é a partir desse momento que Pedro localiza o início de sua trajetória infracional. O adolescente calado denuncia com sua “fala-ação”, o risco em que põe sua vida ao se colocar em conflito com a lei. Nosso trabalho de escuta desses sujeitos, na interface do direito com a psicanálise, nos faz questionar o porquê de cada sujeito que nesse momento da adolescência “[...] não pode fazer de outra forma senão deixar capturar por esta atração de um ato a ser efetuado, como se ele fosse mais autêntico do que as palavras” (LACADEÈ, 2007).

No caso Pedro, o espaço de escuta ofertado pelo cumprimento da medida possibilitou traduzir em palavras seus atos permitindo a ele se questionar “quanto vale a minha vida?” pergunta que Pedro se faz frente ao risco que se escancara para ele após a morte de seu amigo. Temos a partir desse questionamento a possibilidade de Pedro responsabilizar-se por sua medida socioeducativa e por sua vida. É a partir da escuta do sujeito do inconsciente que podemos dizer da possibilidade de se trabalhar a responsabilização subjetiva que implicará nas saídas construídas por cada um a partir do que lhe é singular.

Conclusão

Ao visarmos à responsabilização subjetiva via cumprimento de medida socioeducativa, buscamos a construção de uma saída outra para o excesso pulsional do sujeito. O foco é a responsabilização enquanto uma construção

que se faz em torno do que não se pôde ainda por em palavras. Sabemos que existem, no campo normativo, critérios gerais que caracterizam a responsabilização. Ela é inerente à sanção. Ter que cumpri-la já traz implicado o sentido de responsabilização jurídica. Entretanto, acreditamos que para ocorrer a responsabilização subjetiva é necessário mais do que o consentimento pela sanção imposta, é fundamental que o sujeito seja capaz de reconhecer a si e ao outro em uma dimensão alteritária. Ora, se a culpa socializante promove o reconhecimento alteritário, base para a manutenção do laço social, então podemos inferir a extrema relevância que o efeito dessa culpa possui para a viabilização da responsabilidade subjetiva.

Em outras palavras, podemos dizer que apostamos no sentimento de culpa socializante enquanto um possível operador social na responsabilização subjetiva. Somado a isso, destacamos a importância da relação do adolescente com aquele que irá acompanhar o cumprimento da sua medida. A partir da contribuição da clínica psicanalítica, acreditamos que a divisão do sujeito frente ao seu ato deve operar para que este consiga se posicionar frente à sua infração. É preciso, no cumprimento de uma medida socioeducativa, tocar em um ponto que possa vacilar o sujeito apontando sua divisão, já que este, imerso no curto-circuito do ato, não se reconhece nele. Lançar mão da psicanálise como diretriz metodológica que orientará os profissionais na escuta desses casos é apostar que “nas situações mais improváveis, ali onde, com frequência, o consenso profissional renuncia, desloca, encerra ou rejeita o comportamento desviante, o não-senso, o anormal” (MATET; MILLER, 2007, p. 3), a escuta do singular pode operar e se opor a intervenções homogêneas e universais como forma de responder aos protocolos e diretrizes legais.

Referências

BRASIL. Lei n. 8.069, de 13 de julho de 1990. *Estatuto da Criança e do Adolescente*. Belo Horizonte: VL&P Editora, 2001.

FORBES, Jorge. A psicanálise do homem desbussolado: as reações ao futuro e ao seu tratamento. *Opção Lacaniana*, São Paulo, n. 42, p.30-33, 2005.

FREUD, Sigmund. 1913. Totem e Tabu. In:_____. *Totem e Tabu e outros trabalhos*. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. XIII, Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996.

FREUD, Sigmund. 1916. Alguns tipos de caráter encontrados no trabalho psicanalítico. In:_____. *A história do movimento psicanalítico*, artigos sobre metapsicologia e outros trabalhos. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. XIV. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996.

FREUD, Sigmund. 1930. O mal-estar na civilização. In:_____. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XIII, Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996

GARCIA, Célio. Responsabilidade sem culpa? *CIEN Digital*, Belo Horizonte, n. 7, 2009. Disponível em: <<http://www.institutopsicanalise-mg.com.br/psicanalise/Cien/pdf/CIEN7.pdf>>. Acesso em: 15 de jul. de 2012.

GARCIA, C. *Psicologia Jurídica: orientação para o real*. Belo Horizonte: Ophicina de arte e prosa, 2011.

MOREIRA, Jacqueline de Oliveira. A alteridade no enlaçamento social: uma leitura sobre o texto freudiano “O mal-estar na civilização”. *Estudos de Psicologia*, Natal, v.10, n. 2, mai/ago 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-294X2005000200016>. Acesso em: set. 2009.

LACADEÉ, Philippe. A passagem ao ato nos adolescents. *Asephalus*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, 2007.

LACAN, Jacques. 1950. Introdução teórica às funções da psicanálise em criminologia. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

LAURENT, E. *Psicoanálisis y salud mental*. Buenos Aires: Tres Haches, 2000.

MATET, J-D.; MILLER, J. Apresentação. In: _____. *Pertinências da psicanálise aplicada*. Trabalhos da Escola da Causa Freudiana reunidos pela Associação do Campo Freudiano. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

MILLER, J-A. *El outro que no existe y sus comités de ética*. Buenos Aires, Argentina: Paidós, 2005.

RECALCATI, M. A questão preliminar na época do outro que não existe. *Latusa digital*, n.7, jun. de 2004. Disponível em: <http://www.latusa.com.br/digital_edit7.htm>. Acesso em: 30 de jun. de 2012

SALUM, Maria José Gontijo. Crime, violência e responsabilidade na clínica psicanalítica contemporânea. *Asephalus*, Rio de Janeiro, v. IV, n. 8, maio de 2009. Disponível em: <<http://www.nucleosephora.com/asephallus>>. Acesso em: 10 de jun. de 2012

SALUM, Maria José Gontijo. Invenção e responsabilidade na psicanálise aplicada ao judiciário. *Asephalus*, Rio de Janeiro, ano 2, n. 3, nov.2006 a abr. de 2007. Disponível em: <<http://www.nucleosephora.com/asephallus>>. Acesso em 10 de junho de 2012.

Violências escolares: onde está a culpa?

Célia Auxiliadora dos Santos Marra

As mensagens midiáticas atualizam cotidianamente a violência na contemporaneidade, recriada sob diversas formas. Nesses episódios, a violência em meio escolar, dentro ou nas imediações das instituições escolares, tem ocupado lugar de destaque. Inovam-se as formas e inovam-se também os pares que entre si digladiam; pares que há tempos eram impensados como preocupação da escola. Em destaque, mães agressoras de alunos e de professores, sob a bandeira de defender seus filhos; agressões físicas ferrenhas entre alunos, inclusive entre alunas e com uso de armas - um enfrentamento mais raro entre esses pares, diferentemente dos meninos que entre si usualmente disputam a masculinidade na chacota ou mesmo no muro - dentre outras formas. Ainda se destacam as agressões de professores contra alunos, à revelia da ética e da intencionalidade que, em outros tempos, impunha a bandeira de disciplinar o aluno e fazê-lo produzir na escola.

Há um estranhamento das formas de subjetivação na sociedade contemporânea, e o mesmo estranhamento em relação às relações intersubjetivas no cotidiano escolar. É uma perplexidade de tantos quantos buscam compreender o avanço desse fenômeno, intentando encontrar soluções para frear as agressões que têm culminado com mortes, lesões físicas indelévels e marcas na interioridade humana de consequências inimagináveis. As ciências do homem - a exemplo da psicologia, educação, sociologia - procuram circundar o prisma da violência, perscrutando-o em todas as suas nuances e interfaces para alinhar os caminhos que apontem para estratégias que melhorem os encontros intersubjetivos e resultem em formas profícuas de laço social.

Sem maiores pretensões de exaurir as considerações do que seja violência no sentido geral ou o que seja violência em meio escolar, por não ser intenção primeira desta reflexão, ainda assim, se faz importante recuperar de maneira breve o entendimento do que seja violência no âmbito da escola.

Violências escolares ou subjetividades em conflito

Dentre os conceitos mais conhecidos sobre violência, se pode entendê-la, grosso modo, como toda ação ou omissão de pessoas, grupos e organismos sociais que, à revelia da vontade dos sujeitos, lhes causam danos físicos, psicológicos e econômicos. Incluem nesse fenômeno ações tais como: agressões físicas e sexuais, roubos, ameaças, xingamentos, privação de liberdade, chacotas e também a violência sutil, que não mostra sua cara, mas é eficiente nos efeitos, a exemplo das inculcações ideológicas que produzem os corpos dóceis e impedem a reflexão e a mudança.

Embora o conceito seja polissêmico, ao se discutir a questão, há que se ter o cuidado de precisar o olhar para o fenômeno na perspectiva de se estabelecer o recorte a partir do qual se possa considerar um fato como violência, a fim de se distanciar do relativismo que impeça uma discussão mais exaustiva e profícua. Além dos conceitos do fenômeno, construídos sob o enfoque do dano visível, a exemplo das violências ao corpo físico ou aos bens materiais, mais facilmente identificáveis, ainda os conceitos se atêm à consideração da intensidade e gravidade do dano causado, o que determinaria o fato ser validado com o selo da violência. A maioria das abordagens que se caracterizam por se empenharem em entender a violência sob esses aspectos não dá relevância aos atos sublineares às violências explícitas, tão ou mais lesivos quanto estas. Talvez, pela dificuldade de se diagnosticar o dano, o debate sobre a violência psicológica, aquela que, na maioria dos acontecimentos, não exhibe marcas à primeira observação, não é devidamente contemplado nos estudos sobre o fenômeno, tampouco subsidia o enriquecimento de conceitos sobre o tema. Desconsidera-se que a plástica natural ou cirúrgica pode remover eficientemente as marcas da violência no corpo, mas que as marcas da “alma”

são mais difíceis ou mesmo impossíveis de serem recuperadas.

Na escola, não tem sido diferente. Desde há uns dez anos, a violência em meio escolar tem sido notificada com tal frequência que já não mais causa comoção social. Apenas se faz notar que os episódios se estreitam entre si, amedrontam e afugentam alunos e profissionais dessas instituições. A maioria dos conceitos de violência escolar inclui fenômenos originados dentro da instituição ou em seu entorno, com reflexos danosos no seu cotidiano. Assim, se encena atualmente na escola os roubos, furtos, ameaças, depredação do patrimônio individual e público, agressões físicas e demais episódios violentos como acontece em qualquer outro território. Mais recentemente, o *bullying*, prática antiga entre alunos, tem merecido destaque, possivelmente, porque, aliado a outras práticas da contemporaneidade, se reveste de uma periculosidade pouco existente em épocas anteriores.

A comunidade científica tem olhado esse fenômeno com mais interesse e destacado suas possíveis causas desde as novas configurações familiares que desestabilizam o equilíbrio emocional das crianças e jovens, as carências socioeconômicas das classes menos favorecidas, a liquidez das relações em todos os níveis, a estrutura e dinâmica desinteressante da escola, e outras contingências que têm desarticulado as relações intersubjetivas, deslocando o eixo do debate para o implemento de estratégias de segurança - muros altos, alarmes, polícia dentro e nas imediações das instituições, descaracterizando a escola como um espaço educativo e de instrução. Esse fenômeno ganha mais visibilidade na rede pública de ensino, quer seja por ter maior representação numérica no universo das instituições ou por abrigar um contingente de alunos com maior condição de vulnerabilidade social e por outras causas mais que compõem o elenco de motivos levantados em pesquisas na área.

Das causas coletivas às individuais, procura-se encontrar os “nós” que entravam o estabelecimento do laço social também na escola, produzindo resultados indesejáveis de relacionamento e de aprendizagem. Somando esforços rumo ao desatamento de tais “nós”, é interessante problematizar o

encontro intersubjetivo de alunos e professores a partir da leitura das obras de autores que embasam a discussão sobre a importância da construção do sentimento de culpa como aspecto fundante do laço social, tendo em vista seu impacto nas violências escolares.

Enlace e desenlace ou os “nós” do laço

Tão importante quanto compreender as origens das violências é promover estratégias de contenção desses fenômenos que boicotam os objetivos que a escola tem em vista. Uma vez que todas as expressões na escola passam pelo relacionamento de uns com os outros, mediado pela linguagem, essa reflexão elege as ideias de Freud, Kant, Hegel e Winnicott para compreender a dinâmica da construção do laço social que viabiliza a convivência na escola e que fornece subsídios para pensar a culpa ou o sentimento de culpa como necessidade primeira para a responsabilização pelos atos de seus membros.

Freud (1912-13/2005), através do mito do “Totem e tabu”, nos conduz ao entendimento da formação da culpa como estruturante da cultura. Segundo o mito, após o assassinato do pai temido, essa condenação interna da realização do desejo proibido remete os filhos a um sentimento de culpa que se instala na interioridade humana e reclama uma reparação para o estabelecimento da ordem universal que se impõe pela lei. O valor da culpa está em provocar o mal-estar e também em segurar os excessos das pulsões pela renúncia dos instintos individuais que promove a cultura. Assim, torna-se imprescindível descobrir formas de se processar essa renúncia no convívio com o mal-estar da era contemporânea, para que se alcance estabelecer laços sociais que resultem em crescimento humano. A escola seria tanto instigadora quanto beneficiária desse laço necessário ao desenvolvimento humano, no qual está implicada (FREUD, 1912-13/2005).

Contudo, nos alerta Freud, a proibição primeira, imposta de fora para a sufocação dos anseios mais poderosos e que se faz representar pela lei, não extingue o desejo de violá-la, apenas o contém. A culpa é gerada pela tensão

entre ego e superego como ordenador simbólico. A consciência é, pois, uma percepção interna da rejeição de um desejo a influir dentro do sujeito. A culpa é dialética, pois se articula com os atributos da consciência e também com a alteridade. Esse sentimento de culpa que invalida o ato por não reconhecer nele vantagens compensadoras persiste no sujeito de forma criadora do laço social. Esse laço viabiliza o encontro e configura a cultura, que por sua vez reconfigura o laço social num processo contínuo de construção.

Freud (1932-33/1976) entende a educação como esperança para o futuro das novas gerações, sendo essa talvez a mais importante atividade da psicanálise. Uma vez que o caráter das pulsões não se submete por completo ao processo educativo, o confronto entre os desejos individuais de violação das interdições geram conflitos e provocam mal-estar. Então, a psicanálise tem lugar nos conflitos educacionais da atualidade, porque a educação é estímulo a que o aluno vença a demanda inconsciente do princípio do prazer, dando lugar ao princípio da realidade, ainda que essa realidade não se lhe apresente como o mais agradável, mas o real.

Os limites imperativos para o reconhecimento da alteridade e da autoridade arrastam os primórdios da convivência parental para as relações intersubjetivas na escola, influenciando significativamente para a qualidade dos contatos entre seus pares. Professor e aluno constroem suas subjetividades no contexto cultural em que se encontram inseridos através dos laços sociais que estabelecem uns com os outros, viabilizados pela contenção das pulsões individuais, que tem suas raízes nos estágios iniciais do desenvolvimento psicológico e que suporta a culpa necessária para o reconhecimento da alteridade. A disciplina das pulsões é, pois, requisito da ordem que resiste ao princípio do prazer e promove a socialização. Sem esse freio, a autoridade do professor com o aluno e o respeito intersubjetivo não conseguem resistir às investidas do narcisismo (FREUD, 1932-33/1976).

Na sociedade contemporânea, os efeitos da globalização que apregoa a igualdade dos direitos também chegam rapidamente à escola, excluindo

subjetividades ariscas à uniformização, produzindo os marginalizados que não conseguem acompanhar a aprendizagem padronizada pela ciência, e, em consequência, produzem sintomas que atravessam o processo educativo (MIRANDA, 2012). Dentre eles, pode-se apontar como pertencente à contemporaneidade as dificuldades atribuídas aos alunos, classificadas como distúrbios de aprendizagem e de comportamento, a exemplo da dislexia, transtornos de atenção e hiperatividade dentre outros. Do lado dos professores, de forma inusitada, têm sido identificados comportamentos violentos, semelhantes aos dos alunos, além da depressão, ansiedade, que, dentre outros sintomas, integram a Síndrome de Bournout, um quadro de doenças psicossomáticas, advindas das relações interpessoais insatisfatórias no trabalho, que acomete também os docentes (LIPP, 2002).

Ao se pensar o laço social a partir do pensamento freudiano, em que o sentimento de culpa é o saldo da repressão das pulsões pelo temor de perder o amor do outro, é interessante recuperar ideias de Kant que apresentam outra visão do estabelecimento do laço social na construção da cultura. Embora falando do lugar da sociedade moderna, Kant admite a existência de um imperativo categórico da ordem da razão a priori, uma lei universal, a - histórica, uma boa vontade disponível e percebida pelo ser humano, que constitui seu guia moral, não suas inclinações. Para Kant, o homem abriga em si mesmo o ódio ao vício por virtude e não por qualquer interesse, proibição ou prazer, senão o de fazer certo por dever ser e não por obrigação. As crianças, ainda que em tenra idade, já conseguem entender que há uma lei do dever existindo por si mesma, e que dá a dimensão da ação da liberdade humana libertadora, e não, escravizante. Podem não saber explicar, mas sentem o que se pode e não se pode fazer. Nessa acepção, diferentemente da ideia freudiana de submissão do aluno ao processo educativo, Kant privilegia estimular a aprendizagem humana pelo livre pensar e não pela obediência (KANT, 1973).

A metafísica dos costumes pensada por Kant ressalta a razão e os princípios da vontade pura possível e não as condições do humano. Essa norma suprema é o fio condutor que orienta as ações humanas. O valor moral de uma ação

somente existe quando a ação é praticada por dever e não pela lei ou para conseguir alguma vantagem. O conceito de liberdade é a chave da autonomia da vontade dotada de razão. Então, a liberdade é seguir a razão e não as inclinações. A razão pura é por si mesma uma razão prática porque dá ao homem uma lei universal, que é a lei moral. Essa moral comporta o imperativo categórico que representa a ação necessária por si mesma. A culpa então, na aceção de renúncia para obter algo, não pode mover a ação ética.

Em qualquer instituição, seja familiar ou de educação, a lei do dever não deve ser determinada pelo prazer, pelo útil, mas por algo universal que não se orienta por caprichos humanos. Então o homem não é bom ou mau por natureza, porque não é moral por natureza. A moral se forma no momento em que eleva sua razão até aos conceitos do dever e da lei. Fora da razão, o homem é impulsionado pelos instintos e inclinações. Somente pode se tornar bom graças à virtude, isto é, graças à força exercida sobre si mesmo, porque é assim que é e não para obter o amor do outro, como defende a psicanálise. Então, o homem é impelido a executar ações por dever, em obediência à razão, a que Kant chama de consciência.

Pensando a escola, considerando as ideias de Kant e a necessidade de estabelecimento do laço social, se pode entender que uma função essencial da escola seria facilitar o processo de pensamento dos alunos, propiciando a descoberta de valores essenciais à convivência, em que a responsabilização conduza a atitudes de afeto e respeito, desvinculadas das intenções de usufruir em seu próprio benefício de todo o resultado positivo decorrente das ações e intenções. A razão prática, a promoção do exercício do pensar e o estímulo a que os alunos tenham a boa vontade nas ações que por “dever ser” dominam as paixões auxiliam o entendimento entre esses atores escolares. Parece ser um longínquo querer, em se considerando as características da sociedade contemporânea em que a liquidez das relações, a troca do prazer pelo gozo imediato a qualquer custo, a desconstrução célere de crenças e valores humanísticos e a individualidade narcísica interpõem barreiras entre uns e os outros (BIRMAN, 2005).

A sociedade tem se ressentido dessa crise dos valores humanísticos e observa-se, sem maior esforço, a rapidez das mudanças nas ofertas e nas demandas sociais, produzindo subjetividades com valores rotativos, de pouca duração, quiçá a cada dois anos em média, especialmente nos adolescentes e jovens ainda no auge da sua transformação. As pesquisas têm denunciado episódios de violência nas escolas, com maior frequência na escola pública, envolvendo notadamente as últimas séries do ensino fundamental e as séries iniciais do ensino médio da educação básica, que abrange, na maioria, adolescentes e jovens na faixa etária de 14 a 18 anos. Esses alunos são assistidos por professores que se situam em grande parte na faixa etária compreendida entre 25 a 45 anos, aproximadamente. É possível que a natural diferença de faixa etária que distancia no tempo alunos e professores também os possa distanciar de forma abrupta em relação aos valores, interesses e costumes. Isso porque estão em jogo demandas que, muitas vezes, podem causar incompatibilidade entre os valores dos professores e as novas solicitações dos alunos pertencentes à juventude atual, moldáveis a cada novo interesse, configurando essa sociedade líquida ou do espetáculo, a que se referem Birman (2005) e Bauman (2001), portanto muito provisória para alunos e nem tanto para os professores. Desencontros dessa natureza oportunizam as dissidências que podem evoluir para formas violentas e incontroláveis de operar no ambiente e nas pessoas. Entretanto, a escola, conhecendo essas possibilidades, pode viabilizar a identificação de linhas de fuga da situação vulnerável em que se encontra e empreender uma busca interior de potencialidades a serem desabrochadas na convivência de uns com os outros.

As ideias de Kant remetem-se ao que Hegel, comentado por Birman (1999), concebe para o crescimento humano. Segundo ele, a humanidade começa no estágio da consciência “em si”, isto é, mergulhada na ignorância, voltada para si, fundida com o objeto. Mas tal situação não lhe basta, pois o desejo do objeto o aprisiona na exterioridade de si. Gradativamente, pelo imperativo de sua própria condição de existir, percebe o outro, e essa percepção o distingue como sujeito. É o estágio da consciência do “para si” com outro “para si”, cuja relação entre eles produz o desejo. Esse movimento de crescimento

aponta para o reconhecimento do “em si” e do “para si”, porque o é “para si” e “para outra pessoa”, ou seja, somente o é quando é reconhecido. Segundo Hegel, o homem somente se humaniza quando houver reconhecimento mútuo. Esse pensamento auxilia na reflexão sobre as relações na escola, em que a exclusão e o reconhecimento - que na maioria das vezes, se origina no olhar do professor para seu aluno - faz a diferença nas reações que se refletem nas animosidades e podem fomentar as violências.

Na sociedade humana, nem todos são incluídos; e um indivíduo somente pode ser considerado ser humano quando estabelece uma relação em que haja reconhecimento mútuo, ou seja, quando o laço social se estabelece. Considerando essas prerrogativas hegelianas, percebe-se a necessidade de a escola despertar para a busca de formas de auxílio à superação das carências advindas dos diversos processos de exclusão e não reconhecimento de alunos e professores, independentemente de classes sociais.

Winnicott, em seus trabalhos voltados especialmente para o desenvolvimento do ser humano desde o seu nascimento, se dedicou à tarefa de observar e compreender o processo de desenvolvimento psicológico da criança que se estrutura no adulto. Em suas acepções, destaca o processo de evolução da criança rumo à independência, pontuando a estruturação da capacidade de se preocupar, essencial para o estabelecimento de laços sociais, e também apontando as falhas do seu desenvolvimento. Coloca num patamar de necessidade social fundamental o estabelecimento do sentimento de culpa, construído a partir das agressões primitivas do bebê na sua relação simbiótica com a mãe. De acordo com as condições externas, ligadas à mãe, ou seja, maternidade boa e ambiente bom, o bebê experimenta impulsos eróticos e agressivos dirigidos ao mesmo objeto que o alimenta e o acolhe. Dependendo das reações frequentes da mãe nesses episódios, a criança pode ser remetida ao reconhecimento da crença em si e nos outros, o que evolui para a confiança nos outros e no mundo. Experimentando impulsos primitivos eróticos e agressivos, essa realidade psíquica se estabelece na ambivalência que leva ao sentimento de culpa. Cada vez mais a criança passa a se relacionar com os

objetos como o “não eu”, e então, o ego começa a evoluir da dependência total para a independência, em que a criança estabelece a responsabilidade por seus impulsos instintivos. A ansiedade se instaura quando o bebê se vê na contingência de consumir a mãe e pagar o preço de ficar sem ela. A confiança que vem das atitudes da mãe e do seu ambiente torna-o capaz de tolerar a ansiedade que se converte em sentimento de culpa que fica retido na expectativa de uma reparação. Aí esse sentimento se denomina preocupação, equivalendo ao sentido de se importar com ou se responsabilizar (WINNICOTT, 1983).

Dentre as contribuições de Winnicott, a capacidade de se preocupar e de assumir responsabilidades, assim como a confiança na possibilidade de reparação, se reveste de grande importância, uma vez que possibilita ao ser humano estabelecer laços sociais satisfatórios. Desde o bebê até o adulto, deve-se considerar o seu desenvolvimento, não somente sob a ótica de sua individualidade, mas também sob a perspectiva de se observar o que eles necessitam do meio ambiente para o estabelecimento gradual de um sentimento de segurança (WINNICOTT, 1999). As relações interpessoais que se iniciam com os pais e gradualmente se estendem para os outros do ambiente necessitam ser estimulantes para que se aponte para a confiança, sem o que essa confiança no ambiente se torna abalada e o crescimento da pessoa se torna distorcido. Como cada ser é único, requer tratamento diferenciado, embora também na unidade, a ponto de estimulá-lo a se desenvolver em segurança, mesmo nas inevitáveis intempéries da vida.

Winnicott (1999) afirma que, quando o sentimento de segurança se estabelece no ser humano, sobrevém uma longa luta contra a segurança que o meio ambiente lhe venha a dar. Os adolescentes, por exemplo, a todo momento, testam todas as medidas de segurança, incluindo as normas, regras e disciplinas, porque precisam testar a confiança advinda dos pais, professores e outros conhecidos. Especialmente os adolescentes testam a segurança, porque, além de estarem vivenciando sentimentos inusitados e fortes, eles devem provar que são capazes de violar os controles e se afirmarem como pessoas de vontade própria. O controle continua sendo necessário, entretanto,

não surte efeito se for mecânico, isto é, exercido por pessoas em quem não se acredita e que não faça sentido para o sujeito. A dualidade amor e ódio em relação à mesma pessoa ou coisa é um problema universal, como reconhece Winnicott. Na medida em que o ser humano evolua na crença em si e nos outros, é saudável que chegue ao ponto de detestar controles externos, convertendo-os em autocontrole. Até alcançar esse estágio, o conflito tem que ser trabalhado primeiramente na sua interioridade (WINNICOTT, 1999).

Continua resumindo que, nessa trajetória, boas condições nos estágios iniciais de desenvolvimento conduzem ao sentimento de segurança que gradativamente leva ao estágio do autocontrole, e no qual qualquer segurança imposta é um insulto. Tal consideração pode auxiliar na compreensão do fenômeno da violência que eclode no ambiente escolar, na perspectiva de alunos e professores, especificamente, quando se reconhecerem preocupados por atitudes que não contribuem para um ambiente satisfatório à realização das atividades. E mais que isso, a constatação da possibilidade de reparar danos decorrentes de ações não positivas na escola leva ao adiamento do sentimento de culpa e à busca de doações compensadoras. De outra forma, a expectativa frustrada de contar com a possibilidade de reparar sua culpa pode provocar nos sujeitos envolvidos reações indesejáveis a essa frustração, à semelhança das formas de violência verificadas no ambiente escolar, extrapolando o que se tem concebido como indisciplina em sala de aula.

A leitura das ideias de Winnicott feita por Goldenberg e Peixoto Júnior (2011) nos conduz a pensar que a estrutura apriorística do homem na pós-modernidade está sendo violentada e o coloca em plena decadência, e que tal fato pode ser atribuído à dissolução do sentimento de culpa. Entretanto, como o homem contemporâneo é uma construção do humanismo ocidental, considerar-se também que a criatividade para a transformação é um aspecto inerente ao ser humano e acena com a esperança de saídas para as crises sociais na atualidade.

Interessante alertar à escola para o cuidado com os fenômenos de violência que envolvem os que nela militam, para que se considerem ações segundo sua gravidade e atribuição de culpa, mas que, sobretudo, se acene para os sujeitos a possibilidade de que, no reconhecimento das responsabilidades, se possa oferecer também oportunidades de reparação. Todas as contribuições mencionadas de uma forma sintética nessa reflexão se tornam sem propósito se forem tomadas isoladas do contexto social da hipermodernidade, amplamente discutido por autores, tais como Bauman (2001) e Birman (2005), que abordam o mal-estar na atualidade e ressaltam as relações individualistas, líquidas, prontas para tomar várias formas ou forma nenhuma, em que se barganha a segurança por felicidade a qualquer custo. É uma sociedade caracterizada pela busca do gozo, das vantagens cada vez mais exigidas, em que os laços sociais são fluidos, curtos, facilmente desmontáveis e recarregáveis com outras energias também disponíveis numa busca desenfreada da salvação individual a todo preço.

Considerações finais

Na escola, como em outros lugares, o pensar e sentir como grupo adquire na contemporaneidade uma característica diferente da concepção usual de grupo. São grupos fechados e que, mesmo entre si, não cultivam a confiança. A época atual é a da fragmentação em todos os aspectos, em que cada um se volta para si mesmo. Dessa forma, as instituições de educação são espaços de convivência que produzem e reproduzem as práticas e esses laços sociais estabelecidos.

Um dos possíveis caminhos da escola para a solução dos impasses seria voltar a atenção também para as singularidades do aprendiz em sua relação com as pessoas e com o saber. Para tanto, se faz imprescindível atentar para a subjetividade do professor na sua reação diante dos impasses do ato de educar, uma vez que ele próprio se faz dono da sua história, que contém elementos que o impulsionam à experiência do mal-estar diante dos fatos do cotidiano escolar. Questões no trato com o poder, com o sexo e gênero, nas frustrações

profissionais e no enfrentamento de dificuldades de sua vivência afetiva e também social podem concorrer para o obscurecimento das relações na escola.

Conhecer essa realidade já constitui um avanço na tentativa de compreender e minimizar as violências escolares. Essas reflexões são um ponto de partida para se empreender ações de restabelecimento de laços sociais que promovam a conciliação dos conflitos e um ambiente propício para que a escola cumpra seu papel social. É preciso também considerar a importância dos pais como agentes primários do processo de socialização dos filhos, para que sejam estimulados a serem autênticos com eles. Dando-se a conhecer sem máscaras, previsíveis e coerentes, abrem espaço para o estabelecimento da confiança básica imprescindível aos relacionamentos saudáveis desses filhos, inclusive na escola.

Assim também se pode esperar do relacionamento entre professores e alunos. Se o professor estiver confiavelmente presente e coerente consigo mesmo, ele pode propiciar ao seu adolescente e jovem aluno uma estabilidade viva e humana que lhes infunda segurança e confiança. Essa segurança é protetora tanto de situações indesejáveis vindas do ambiente, quanto de seus próprios impulsos que poderiam lhe render efeitos desagradáveis.

Comprova-se pelo que se discutiu neste texto que o estabelecimento do sentimento de culpa é desejável para todos os sujeitos, uma vez que a culpa e a possibilidade de reparação possibilita a responsabilização, permitindo a construção de laços sociais. Conclui-se, portanto que a escola atual, diante da violência que tem vivenciado, pode estar falhando nos processos de colaboração para a construção da culpa que imprime a responsabilidade social. Sem ela, não há desejo de reparação e reconstrução dos laços. Ao final desta reflexão, ainda resta questionar se, como sujeito principal na responsabilidade em conduzir a escola no caminho dos seus objetivos, o professor estaria atento para impor de forma respeitosa e igualitária os limites desejáveis às investidas dos alunos na derrubada da segurança, e da mesma forma, acenar-lhes com a esperança de reparação para que, no embate entre o amor e o ódio, possam criativamente construir novas formas responsáveis de agir.

Referências

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

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BIRMAN, Joel. *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

BIRMAN, Joel. *Mal-estar na atualidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

FREUD, Sigmund. 1912-13. *Totem e tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 2005.

FREUD, Sigmund. 1932-33. Explicações, aplicações e orientações. Conferência XXXIV. In: _____. *Edição standard das obras psicológicas completas de Freud*, v. 22. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Abril, 1973. (Coleção Os pensadores.)

LIPP, Marilda E. N. O stress do professor na pós-graduação. In: LIPP, Marilda Emmanuel N. (Org.). *O stress do professor*. 4. ed. Campinas: Papirus, 2002.

MIRANDA, Margarete P. O que toca a subjetividade do professor? Um estudo de psicanálise aplicada à educação na contemporaneidade. *Revista Espaço Acadêmico*, Maringá, n. 131, abr. de 2012.

WINNICOTT, Donald W. O ambiente e os processos de maturação: estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional. Tradução de Irineo C. S. O. Porto Alegre: Artmed, 1983.

WINNICOTT, Donald W. *Conversando com os pais*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DADOS DOS AUTORES

Alexandre Dutra Gomes da Cruz

Psicólogo, doutorando em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG), professor do curso de Psicologia da Faculdade de Ciências Médicas de Minas Gerais (FCMMG).

E-mail: alexgomesacruz@terra.com.br

Ângela Buciano do Rosário

Psicóloga, doutoranda em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG), bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG), mestre em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG).

Email: angelabr@ig.com.br

Carlos Roberto Drawin

Psicólogo, psicanalista, doutor em Filosofia. Professor titular da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia em Belo Horizonte.

E-mail: carlosdrawin@yahoo.com.br

Célia Auxiliadora dos Santos Marra

Pedagoga e psicóloga, mestre em educação pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG), doutoranda em psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG). Pesquisadora e membro do Grupo de pesquisa EDUC do mestrado em educação da PUC - MG.

Email: cead@uai.com.br

Domingos Barroso da Costa

Graduado em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); especialista em Direito Público e Criminologia e mestre em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica Minas Gerais (PUC-MG). Defensor Público no Rio Grande do Sul.

E-mail: dobarcos@hotmail.com

Fuad Kyrillos Neto

Doutor em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Professor do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ).

E-mail: fuadneto@ufsj.edu.br

Jacqueline de Oliveira Moreira

Psicanalista, doutora em Psicologia Clínica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Membro do grupo temático “Dispositivos clínicos em saúde mental”, da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia (ANPEPP). Professora do programa de pós-graduação em Psicologia da PUC-MG.

E-mail: jackdrawin@yahoo.com.br

Juliana Marcondes Pedrosa de Souza

Doutoranda em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG), bolsista Capes, mestre em psicologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), psicóloga clínica.

Email: juliana.marcondes@yahoo.com.br

Leônia Cavalcante Teixeira

Professora titular do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade de Fortaleza (UNIFOR); doutora em Saúde Coletiva; mestre em Educação. Psicóloga e psicanalista. Membro do grupo temático “Dispositivos clínicos em saúde mental”, da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia (ANPEPP).

E-mail: leonia.ct@gmail.com

Maria Clara Jost

Doutoranda em psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG); bolsista da Capes; mestre em Psicologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e psicóloga clínica.

E-mail: mcjost@terra.com.br

Maria Luisa de Vilhena Lana Peixoto

Psicóloga, mestre em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG).

Email: marialuisa.vlp1@gmail.com

Renata Damiano Riguini

Psicóloga; mestre em Teoria Psicanalítica pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), doutoranda em Psicologia pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Pontifícia Universidade Católica Minas Gerais (PUC-MG).

E-mail: rriguini@gmail.com

Roberto Calazans

Psicanalista, professor do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ). Bolsista de Produtividade nível 2 do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

E-mail: roberto.calazans@gmail.com

Tiago Humberto Rodrigues Rocha

Psicanalista, professor assistente da Universidade Federal do Triângulo Mineiro, doutorando em Psicologia Social pela Universidade de São Paulo (USP), membro do Laboratório de Teoria Social, Filosofia e Psicanálise da USP (LATESFIP).

E-mail: tiagohrr@hotmail.com

ISBN 978-85-62578-25-0



9 788562 578250

L^{AS}M
Liga Acadêmica
de Saúde Mental



PUC Minas

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

**UNIVERSIDADE
DO ESTADO DE MINAS GERAIS**



UEMG