

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

FÁBIO SANTOS BISPO

A morte violenta

Uma abordagem psicanalítica sobre seus diferentes modos de apresentação no laço social

Belo Horizonte

2015

FÁBIO SANTOS BISPO

A morte violenta

Uma abordagem psicanalítica sobre seus diferentes modos de apresentação no laço social

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como parte dos requisitos para obtenção do grau de Doutor em Psicologia.

Área de Concentração: Psicanálise

Linha de Pesquisa: Conceitos Fundamentais em Psicanálise e Investigações no Campo Clínico e Cultura

Orientador: Oswaldo França Neto

Belo Horizonte

2015

150 Bispo, Fábio Santos
B622m A morte violenta [manuscrito] : uma abordagem
2015 psicanalítica sobre seus diferentes modos de apresentação
no laço social / Fábio Santos Bispo. - 2015.
242 f.
Orientador: Oswaldo França Neto.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Inclui bibliografia.

1. Psicologia – Teses. 2. Morte – Teses. 3. Criminalidade urbana - Teses. 4. Violência – Teses. I. França Neto, Oswaldo. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA



FOLHA DE APROVAÇÃO

A morte violenta - Uma abordagem psicanalítica sobre seus diferentes modos de apresentação no laço social

FÁBIO SANTOS BISPO

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em PSICOLOGIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em PSICOLOGIA, área de concentração ESTUDOS PSICANALÍTICOS, linha de pesquisa Conceitos Fund. Psicanálise Invest. Campo Clínico e Cultural.

Aprovada em 24 de fevereiro de 2015, pela banca constituída pelos membros:

Prof(a). Oswaldo França Neto - Orientador
UFMG

Prof(a). Andrea Maris Campos Guerra
UFMG

Prof(a). Marcia Maria Rosa Vieira Luchina
UFMG

Prof(a). Carlos Drawin
FAJE

Prof(a). Bruno Almeida Guimarães
UFOP

Belo Horizonte, 24 de fevereiro de 2015.

AGRADECIMENTOS

Ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, por apostar mais uma vez em nosso trabalho de pesquisa.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão da bolsa do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE), que possibilitou a realização de uma parte da pesquisa na França.

À *Université Rennes 2*, na pessoa do Professor Dr. François Sauvagnat, que gentilmente aceitou orientar nossos estudos na França, dando generosas contribuições e possibilitando inestimáveis oportunidades de interlocução com outros pesquisadores de vários países.

Ao Professor Dr. Oswaldo França Neto, nosso orientador, que nos atendeu prontamente a cada pedido de ajuda, dando norte e suporte em momentos preciosos.

À Professora Dra. Andrea Guerra, pelas ricas parcerias que possibilitaram, além das experiências que deram origem ao presente trabalho, o contato com o Professor Dr. Célio Garcia, a quem também agradeço pelo bom e inspirador encontro.

Aos Professores Bruno Guimarães, Carlos Drawin e Márcia Rosa, que gentilmente aceitaram nosso convite para a banca e que estiveram presentes de diferentes formas na construção deste trabalho.

Aos colegas de trabalho e estudos, em especial a Marcelo Fonseca, Carminha, Clarice, Aline, Isabela, dentre tantos outros que caminharam ao nosso lado nesse tempo.

A Cristina Medeiros, minha amável companheira em todos os momentos, que tem temperado minha caminhada com o toque poético de seu olhar.

A meus pais e meus irmãos, pessoas com quem sei que posso contar sempre.

Há alguma coisa em nós que desorganizaria tudo — uma coisa que entende. Essa coisa que fica muda diante do homem sem o gorro e sem os sapatos, e para tê-los ele roubou e matou; e fica muda diante do São Jorge de ouro e diamantes. Essa alguma coisa muito séria em mim fica ainda mais séria diante do homem metralhado. Essa alguma coisa é o assassino em mim? Não, é desespero em nós. Feito doidos, nós o conhecemos, a esse homem morto onde a grama de radium se incendiara. Mas só feito doidos, e não como sonsos, o conhecemos. É como doido que entro pela vida que tantas vezes não tem porta, e como doido compreendo o que é perigoso compreender, e só como doido é que sinto o amor profundo, aquele que se confirma quando vejo que o radium se irradiará de qualquer modo, se não for pela confiança, pela esperança e pelo amor, então miseravelmente pela doente coragem de destruição. Se eu não fosse doido, eu seria oitocentos policiais com oitocentas metralhadoras, e esta seria a minha honorabilidade.

Até que viesse uma justiça um pouco mais doida. Uma que levasse em conta que todos temos que falar por um homem que se desesperou porque neste a fala humana já falhou, ele já é tão mudo que só o bruto grito desarticulado serve de sinalização. ...

Uma justiça que não se esqueça de que nós todos somos perigosos, e que na hora em que o justiceiro mata, ele não está mais nos protegendo nem querendo eliminar um criminoso, ele está cometendo o seu crime particular, um longamente guardado. Na hora de matar um criminoso - nesse instante está sendo morto um inocente.

(Clarice Lispector, *Mineirinho*)

RESUMO

Bispo, F. S. (2015). *A morte violenta: uma abordagem psicanalítica sobre seus diferentes modos de apresentação no laço social*. Tese de doutorado. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

Esta tese buscou compreender como a morte violenta se apresenta na relação do sujeito com o laço social, considerando-se as dimensões imaginária, simbólica e real por meio das quais Lacan aborda a experiência freudiana. A partir de questões sobre a morte violenta de jovens envolvidos com a criminalidade, propusemos uma investigação teórica acerca das contribuições da psicanálise para esse problema. Apresentamos a tese de que a morte violenta tem sempre um duplo aspecto: comporta efeitos destrutivos, mas também constitutivos para a cultura e para a subjetividade. Ao mesmo tempo em que a civilização interdita a morte violenta, Freud assevera que essa proibição se fundamenta em um desejo de morte recalcado. Além disso, ele utiliza a noção de pulsão de morte para situar a impossibilidade de se eliminar os impulsos destrutivos das relações entre os homens. Se a princípio, Lacan propõe uma lógica na qual o Simbólico funciona como a instância reguladora, que limita a agressividade presente na relação intersubjetiva, posteriormente, com o nó borromeano, será possível reorganizar as relações entre os registros. Dessa forma, utilizamos a topologia borromeana para circunscrever três diferentes modos de apresentação da morte violenta no laço social: a) um modo imaginário, que foca aspectos intersubjetivos, como a rivalidade e o reconhecimento; b) um modo simbólico, que contempla as determinações discursivas, como a interdição e a própria violência da lei; e c) um modo real, que foca aquilo que escapa às significações imaginárias e ao ordenamento propiciado pela linguagem. Concluímos que a morte violenta, tomada em cada uma das consistências do RSI, coloca em relação elementos paradoxais – o direito e o avesso das respostas subjetivas e sociais –, como a agressividade e o reconhecimento, a pulsão de vida e a pulsão de morte, a pacificação e a violência, a catástrofe máxima de uma destruição absoluta e uma abertura criadora entrevista por uma diferença mínima. Para além da dimensão clínica, a elucidação pela psicanálise dos diferentes modos de apresentação da morte violenta possibilita uma subversão do discurso social sobre a criminalidade e sobre o criminoso. Ao apontarmos a violência sistêmica que *ex-siste* à violência visível no cotidiano dos jovens envolvidos com o tráfico, temos uma chance de fazer vacilar a lógica que penaliza e mata os jovens da periferia, perpetuando o ciclo da violência.

Palavras-chave: Morte violenta. Criminalidade. Lei. Violência. Laço social.

ABSTRACT

Bispo, F. S. (2015). *The violent death: a psychoanalytic approach to its different forms of presentation in the social bond*. Tese de doutorado. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

This thesis aimed to comprehend how the violent death presents itself in the relation between the subject and the social bond, considering the imaginary, symbolic and real dimensions from which Lacan approaches the freudian experience. Considering issues about the violent death of youth involved with criminality, it was proposed a theoretical investigation of the psychoanalytic contributions to the matter. It is presented the thesis that the violent death always carries two aspects: it holds destructive effects, but also constitutive ones for the culture and for the subjectivity. At the same time that the civilization interdicts the violent death, Freud asserts that this prohibition has its grounds in a repressed death desire. Furthermore, he uses the notion of death drive to situate the impossibility of eliminating the destructive impulses that run through the relationships between human beings. If, in a first moment, Lacan proposes a logic in which the Symbolic works as the regulatory instance, that limits the existent aggressiveness in the intersubjective relations, afterwards, with the borromean knot, it becomes possible to reorganize the relations between the registers. Thereby, it is used in this thesis the borromean topology to circumscribe three different forms of presenting the violent death in the social bond: a) an imaginarian modality, which focuses the intersubjective aspects, such as rivalry and recognition; b) an symbolic modality, which envisages the discursive determinations, such as the interdiction and the violence inside the law itself; and c) a real modality, which focuses what scapes from the imaginary significations and from the ordering propitiated by language. It is concluded that the violent death, taking in each one of the RSI consistencies, put in relation paradoxical elements – the right and the reverse side of the subjective and social responses –, such as aggressiveness and recognition, death drive and life drive, pacification and violence, the maximum catastrophe of an absolute destruction and a creative opening glimpsed by a minimal difference. Beyond the clinical dimension, the psychoanalytic elucidation of the different forms of violent death presentation enables a social discourse subversion of both criminality and the criminal person. When we point the systemic violence that exists above the visible violence in the quotidian of the youngsters who are involved in the drug trade, there is a chance of making vacillate the logic that penalizes and murder the outskirts juveniles, perpetuating the violence cycle.

Keywords: Violent death. Criminality. Law. Violence. Social Bond.

RÉSUMÉ

Bispo, F. S. (2015). *La mort violente: une approche psychanalytique sur ses différents modes de présentation dans le lien social*. Tese de doutorado. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

Cette thèse a cherché à comprendre comment la mort violente se présente dans le rapport du sujet au lien social, en considérant les dimensions imaginaire, symbolique et réel par lesquelles Lacan aborde l'expérience freudienne. À partir des questions sur la mort violente des jeunes impliqués dans la criminalité, nous avons proposé une recherche théorique sur les apports de la psychanalyse à ce problème. Nous avons présenté la thèse selon laquelle la mort violente a toujours un double aspect: elle implique des effets destructifs, mais aussi des effets constitutifs de la culture et de la subjectivité. Bien que la civilisation interdise la mort violente, Freud affirme que cette interdiction est fondée sur un désir de mort refoulé. En outre, il utilise la notion de pulsion de mort pour situer l'impossibilité d'éliminer les pulsions destructives des relations entre les hommes. Si au début, Lacan propose une logique dans laquelle le Symbolique fonctionne comme l'instance régulatrice, qui limite l'agressivité présente dans la relation intersubjective, plus tard, avec le nœud borroméen, il sera possible de réorganiser les rapports entre les registres. Ainsi, nous utilisons la topologie borroméenne pour délimiter trois différents modes de présentation de la mort violente dans le lien social: a) un mode imaginaire, qui se concentre sur les aspects intersubjectifs, tels que la rivalité et la reconnaissance; b) un mode symbolique, qui comprend les déterminations discursives, comme l'interdiction et la violence propre à la loi; et c) un mode réel, qui se concentre sur ce qui échappe aux significations imaginaires et à l'ordonnance propiciée par le langage. Nous avons conclu que la mort violente, prise dans chacune des consistances du RSI, met en relation des éléments paradoxaux – l'endroit et l'envers des réponses subjectives et sociales –, comme l'agressivité et la reconnaissance, la pulsion de vie et la pulsion de mort, la pacification et la violence, la catastrophe maximale de la destruction absolue et une ouverture créative entrevue par une différence minimale. Au delà de la dimension clinique, l'élucidation par la psychanalyse des différents modes de présentation de la mort violente permet une subversion du discours social sur le crime et sur le criminel. Lorsque nous soulignons la violence systémique qui *ex-siste* à la violence visible dans la vie quotidienne des jeunes impliqués dans le trafic de drogue, nous avons une chance de faire vaciller la logique qui pénalise et tue les jeunes de banlieue, perpétuant ainsi le cycle de la violence.

Mots-clés: Mort violente. Criminalité. Loi. Violence. Lien social.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Interseção entre morte e violência	32
Figura 2 - Interseção entre sujeito e laço social.....	33
Figura 3 - Desejo de morte e pulsão de morte	36
Figura 4 - Ambivalência dos impulsos	42
Figura 5 - O assassinato do pai como origem de uma nova ordem social.....	49
Figura 6 - Transformações no dualismo pulsional	57
Figura 7 - Exceção à tese dos sonhos como realização de desejo	61
Figura 8 - Concepções do trauma em Freud.....	62
Figura 9 - As três formas de compulsão à repetição	63
Figura 10 - Elementos da oposição entre desejo de morte e pulsão de morte	71
Figura 11 - Do pai imaginário ao pai simbólico.....	78
Figura 12 - Os três modos de gozo no nó borromeano.....	97
Figura 13 - A representação do furo no centro do toro e em seu interior.....	99
Figura 14 - Interseções do nó borromeano - <i>ex-sistência</i> do Real ao sentido	100
Figura 15 - Representação das três consistências do nó.....	101
Figura 16 - Interrogação acerca da consistência do Simbólico	101
Figura 17 - Nós soltos que não se sustentam e nó de quatro anéis.....	102
Figura 18 - Representação dos dois pontos em que o Real se sobrepõe ao Simbólico	103
Figura 19 - Modalidades de apresentação da morte violenta no laço social	115
Figura 20 - A dupla face do Imaginário	121
Figura 21 - Liberdade absoluta, negatividade pura e morte	130
Figura 22 - A legitimação do reconhecimento	147
Figura 23 - Práticas discursivas em torno do problema do mal.....	152
Figura 24 - Passagem do discurso do mestre para o discurso da universidade	171
Figura 25 - A dupla face do Simbólico.....	184
Figura 26 - A dupla face do Real da morte violenta.....	187
Figura 27 - Quadrado branco sobre fundo branco	188
Figura 28 - Transgressão de um limite e Violência ilimitada.....	206
Figura 29 - <i>Ektos Ata</i> e <i>Autos hamarton</i>	207

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
A MORTE VIOLENTA NA CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO E DO LAÇO SOCIAL	25
1 DEFINIÇÕES CONCEITUAIS: VIOLÊNCIA E MORTE VIOLENTA	26
2 A MORTE VIOLENTA EM SIGMUND FREUD	35
2.1 A morte violenta como fundamento da constituição da cultura: Totem e tabu	37
2.1.1 <i>Tabu e morte violenta</i>	37
2.1.2 <i>O assassinato do pai primevo</i>	46
2.2 A pulsão de morte e o mal-estar na civilização	55
2.2.1 <i>O trauma e a compulsão à repetição</i>	60
2.2.2 <i>A pulsão de morte</i>	64
2.2.3 <i>A morte violenta e a pulsão de morte</i>	66
2.3 Para concluir: do desejo de morte à pulsão de morte... ..	70
3 A LÓGICA DA CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO EM LACAN: DO MITO EDÍPICO À TOPOLOGIA BORROMEANA	74
3.1 Os diferentes planos do conflito edipiano.....	77
3.1.1 <i>Os complexos familiares e o mito individual do neurótico</i>	78
3.1.2 <i>Seminário 3 - o nome do pai</i>	81
3.1.3 <i>Seminário 4 - as formas da função paterna</i>	83
3.1.4 <i>Seminário 5 - os três tempos do Édipo</i>	87
3.1.5 <i>Seminário 7 - Das Ding e a dimensão real da Lei</i>	89
3.2 Da centralidade do simbólico à equivalência entre os três registros	92
3.2.1 <i>Um Outro gozo</i>	92
3.2.2 <i>A topologia borromeana e os modos de coexistência dos três registros</i>	96
3.3 Para concluir... ..	104
MODALIDADES DE APRESENTAÇÃO DA MORTE VIOLENTA NO LAÇO SOCIAL.....	106
4 INCIDÊNCIAS DA MORTE VIOLENTA NO LAÇO SOCIAL	107
4.1 As guerras no tráfico	111
5 A MORTE VIOLENTA NA DIMENSÃO IMAGINÁRIA	117
5.1 A rivalidade e o reconhecimento	118
5.2 A ideia da morte em Hegel.....	126
5.3 O Hegel de Lacan.....	135
5.4 Para concluir	140
6 A MORTE VIOLENTA NO INTERIOR DA ORDEM SIMBÓLICA	146
6.1 Lei e violência.....	149
6.1.1 <i>A violência fundadora</i>	158
6.1.2 <i>A violência conservadora</i>	160
6.2 O recalque da violência pelo poder	163
6.3 A criminalidade e a inscrição da morte violenta em dispositivos simbólicos.....	174

7 O REAL DA MORTE VIOLENTA.....	185
7.1 Da destruição máxima à diferença mínima.....	186
7.2 A figura da catástrofe como dissolução real	190
7.2 A vida nua: da transgressão de um limite a uma violência ilimitada	194
7.2.1 O Real do gozo fálico e o Real do gozo feminino	197
7.2.2 A violência mítica e a violência divina.....	200
7.2.3 A vida nua e a entrada na Guerra	204
7.2.4 O Real da experiência analítica	215
7.3 Mineirinho.....	217
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	224
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	232

INTRODUÇÃO

... E há sempre um senhor que acorda,
resmungando e torna a dormir.

Mas este acordou em pânico
(ladrões infestam o bairro),
não quis saber de mais nada.

O revólver da gaveta
saltou para sua mão.

Ladrão? se pega com tiro.

Os tiros na madrugada
liquidaram meu leiteiro.

Se era noivo, se era virgem,
se era alegre, se era bom,

não sei,

é tarde para saber.

(Carlos Drummond de Andrade, *Morte do leiteiro*)

Na tarde do dia 12 de junho de 2000, Sandro Barbosa do Nascimento, prestes a completar 22 anos, entrou em um ônibus da linha 174, no Rio de Janeiro, de bermuda, camiseta, com um revólver à mostra na cintura e aparentemente drogado. Segundo relatos de testemunhas, um dos passageiros teria feito sinal para um carro da polícia que interceptou o ônibus para averiguar o que se passava. Foi assim que teve início um sequestro de repercussão internacional, que durou quase 5 horas e foi quase integralmente transmitido ao vivo pela TV. Após vários momentos de tensas negociações, eis que o sequestro chega a um trágico fim: Sandro mata uma das reféns, Geísa Firmo Gonçalves, grávida de dois meses, com três tiros à queima roupa, depois que um policial erra um tiro que deveria ter alvejado a cabeça de Sandro, acertando de raspão o queixo da refém.

Esse trágico episódio que, além de toda a repercussão jornalística, foi transposto duas vezes para o cinema – a primeira em 2002, por meio de um documentário dirigido por José Padilha e intitulado *Ônibus 174*; a segunda em 2008, por meio do filme *Última Parada 174*, de Bruno Barreto –, pareceu-nos bem propício para introduzir o problema central desta tese, sobre o qual nos debruçamos com o auxílio da psicanálise. Dentre as muitas questões sobre o caso que poderiam ser dirigidas à Psicanálise, as mais comuns talvez sejam as seguintes: como entender o ato de Sandro? Como compreender que alguém seja capaz de tirar a vida de outro ser humano de forma tão brutal? Na tentativa de encontrar alguma explicação, os olhares geralmente se voltam para a personalidade de Sandro e, num misto de temor e ódio

ressentido, ora pedem à justiça uma punição vingativa exemplar, ora pedem à ciência uma cura para essa anomalia antissocial que leva um jovem a enveredar-se pelo mundo do crime.

Ao focar, entretanto, o ato de matar, o episódio nos mostra que esse trágico assassinato não ocorre no vácuo, mas está interconectado a uma série de acontecimentos e contingências que, se não explicam claramente a ocorrência, certamente levantam outras tantas questões que nos levam a suspender a pressa em simplesmente concluir que Sandro matou porque era um assassino.

Logo após matar Geísa, Sandro é imobilizado pelos policiais e conduzido a uma viatura da polícia. Os policiais precisam protegê-lo da multidão enfurecida que ameaça linchá-lo.

Como entender esse ímpeto da multidão? Seriam todos assassinos?

Já no interior do veículo, enquanto os policiais tentavam imobilizá-lo, Sandro foi asfixiado e morto. Várias suspeitas foram levantadas em torno da morte do sequestrador, insinuando que não teria sido apenas um acidente. Os policiais envolvidos na operação foram indiciados e, após julgados, foram declarados inocentes. De toda forma, o episódio evoca uma importante reflexão sobre a atuação da polícia na contenção da violência: aos olhos da sociedade, os policiais estão autorizados a matar em nome da segurança pública? Quem pode então vir a ser alvo de uma morte violenta legal?

O documentário *Ônibus 174* debruça-se sobre o caso e narra vários acontecimentos da vida de Sandro que nos trazem outras tantas questões. Sandro nasceu no Rio de Janeiro em 1978. Ao descobrir sobre a gravidez, seu pai biológico abandonou sua mãe. Aos seis anos de idade, o menino presenciou a morte da própria mãe, que foi degolada por ocasião de um assalto a seu comércio. Várias especulações poderiam ser levantadas com relação aos impactos traumáticos dessa ocorrência e de suas conseqüências para o psiquismo de Sandro. Sem escutar o próprio sujeito, é praticamente impossível saber alguma coisa sobre a elaboração que pôde fazer dessa experiência, embora possamos sempre supor que um assassinato tão brutal assim da própria mãe deva certamente ter deixado marcas difíceis de simbolizar. De toda forma, a perda da mãe o leva a morar na rua, onde precisa se virar, juntamente com outros garotos, para sobreviver. Em sua trajetória, envolve-se com o uso de drogas, a prática de roubos e assaltos, além de ter passado por várias instituições de atendimento a adolescentes infratores. Em determinada época, Sandro passou a conviver com outros garotos de rua nos entornos da Igreja da Candelária, onde recebia alimentação e abrigo. Foi quando teve seu segundo encontro traumático com a morte violenta: presenciou a execução sumária de oito de seus companheiros, no episódio que ficou conhecido como a

chacina da Candelária. Além dos mortos, várias crianças e adolescentes ficaram feridos depois que alguns homens se aproximaram em dois carros e abriram fogo contra as pessoas que dormiam no local. Cinco policiais foram indiciados pelos crimes a partir do testemunho de um dos sobreviventes. Embora alguns tenham sido condenados, até hoje não se sabe ao certo a motivação do crime. Uma das teses apontadas pela investigação é de vingança contra meninos de rua que teriam apedrejado um carro da polícia no dia anterior, após a prisão de um traficante que vendia cola de sapateiro. Outra tese é de que a vingança seria devido ao atropelamento da mulher de um policial que fugia de um arrastão feito pelos adolescentes.

Segundo uma pesquisa da Anistia Internacional citada pela Folha de São Paulo, desde que ocorreu a chacina em 1993, 44 dos 70 jovens que dormiam nas ruas do centro do Rio de Janeiro perderam a vida de forma violenta. As vítimas eram, em sua maioria, negros e pobres (Ortiz, 2013). Sandro foi um dos sobreviventes que, sete anos depois, também foi violentamente morto no episódio do sequestro do ônibus 174.

Esses breves relatos servem não apenas para ilustrar a gravidade do problema da morte violenta no contexto urbano brasileiro, mas, sobretudo, a complexidade de sua abordagem. Em Belo Horizonte, vários jovens e adolescentes protagonizam situações semelhantes às da trajetória de Sandro, seja como autores, seja como vítimas de uma violência mortífera. O interesse por esse tema surgiu de nossa colaboração na pesquisa *A incidência do pai na subjetividade de jovens envolvidos com a criminalidade* (Guerra, 2010), vinculada ao Núcleo de Psicanálise e Laço Social no Contemporâneo (PSILACS). Essa pesquisa buscava esclarecer o modo de participação da figura paterna, em suas múltiplas funções e registros, na constituição subjetiva de jovens envolvidos com a criminalidade violenta. Foram realizadas então diversas conversações psicanalíticas¹ com jovens traficantes de um aglomerado urbano de Belo Horizonte. Nas análises dessas conversações, vários questionamentos foram levantados a respeito da relação que cada sujeito estabelece com a morte violenta em seu cotidiano. Uma situação que nos tocou particularmente foi o fato de vários desses jovens que participaram das conversações no início da pesquisa, não terem participado das últimas por terem sido mortos ou presos. No decorrer dos encontros, os jovens comentavam eventualmente as mortes dos colegas e faziam questão de enfatizar que tinham consciência de que um destino semelhante estaria quase que certamente reservado para cada um deles. O que não parecia muito claro era por que, então, escolhiam aquele destino e se escolhiam. Essas

¹ Conversação psicanalítica é uma modalidade de transmissão e intervenção que vem sendo adotada como um método de pesquisa-intervenção com grupos. Propõe-se uma espécie de associação livre coletivizada, na qual “um significante chama outro significante, [...] da qual esperamos um certo efeito de saber” (Miller, 2003b, p. 15-16).

notícias de morte eram, para relembrar um documentário sobre o tema, *notícias de uma guerra particular*?². São os próprios jovens que procuram o seu destino particular ou há uma outra dimensão que transcende a história de cada um e que funciona como fator geral determinante de destinos tão funestos?

Foram questionamentos como esses que destacaram a importância de um esclarecimento teórico mais preciso a respeito da problemática e que motivaram a escolha do presente tema. Muitas vezes, a presença tão difundida da morte violenta nessas comunidades de periferia levantava a suposição de que os elementos simbólicos de interdição eram patentemente falhos ou praticamente inexistentes. Outras vezes, porém, suspeitávamos de que a própria aplicação da lei era capaz de produzir a morte violenta como um resíduo nefasto, ainda que não acidental, de sua operação.

Foi para tentar esclarecer essa problemática que propusemos a questão de como a Psicanálise poderia ajudar a pensar as formas de incidência da morte violenta no laço social. Embora toda a inspiração inicial da pesquisa tenha sido empírica, verificamos a necessidade de fazer esse recuo para pensar acerca de uma abordagem teórica mais propícia para as questões. Acreditamos que esse trabalho de lapidação teórica pode oferecer importantes balizas de orientação diante da enorme possibilidade de dispersão de sentidos que os relatos das experiências singulares de violência podem ocasionar. Nossa pressa em condenar os crimes contra a vida ou os sujeitos criminosos pode obnubilar nossa visão acerca dos determinantes psíquicos e sociais que sustentam esse fenômeno presente na humanidade desde os primórdios da civilização.

Nesse sentido, o tema da presente pesquisa é a morte violenta e suas relações com a subjetividade e a cultura, abordada a partir da psicanálise de orientação laciana. Recorremos às ferramentas elaboradas por Jacques Lacan e à leitura que ele promove da experiência freudiana, para, com o auxílio de referências filosóficas pertinentes, lançar algumas luzes sobre o tema. Consideramos, por um lado, as dimensões Imaginária, Simbólica e Real constitutivas da relação entre cultura e subjetividade e, por outro, a dimensão ético-política possível de se circunscrever na abordagem da questão.

Podemos, de forma bastante sucinta, enunciar a nossa tese da seguinte maneira: a experiência da morte violenta, tomada em suas dimensões Real, Simbólica e Imaginária, comporta um duplo efeito para a subjetividade e para a cultura. Por um lado, é uma

² *Notícias de uma guerra particular* (Salles & Lund, 1999) é um documentário brasileiro de 1999 produzido por João Moreira Salles e Kátia Lund, que retrata o cotidiano dos traficantes e moradores da favela Santa Marta, no Rio de Janeiro.

experiência desagregadora, de uma negatividade que se efetiva no apagamento do sujeito, dos laços constituídos na cultura, das produções civilizatórias e, em última instância, da própria vida considerada em seus diversos aspectos. Por outro lado, a morte violenta coloca-se como ponto fundamental, diante do qual se alicerçam a constituição da cultura e da subjetividade, bem como a autoafirmação ou a defesa individual e coletiva, na medida em que algumas dimensões éticas fundamentais, como a própria liberdade, precisam admitir “uma potência de indeterminação e de despersonalização” (Safatle, 2012, p. 44) que habita a relação do sujeito com a vida.

Buscamos esclarecer, no decorrer dos capítulos, as diversas consequências dessa tese, na tentativa de estabelecer-lhe os fundamentos. Podemos já adiantar que a Psicanálise não dissolve a contradição básica que torna a violência, com a sombra da morte que a acompanha, um fator que atua ao mesmo tempo contra e a favor dos processos civilizatórios. Se é possível circunscrever, a propósito da morte e da violência, toda uma problemática da destruição e do mal-estar, também é possível entrever aí um caráter constituinte, a partir do qual a própria vida se autoafirma, mantém-se e se transforma no seio da cultura. Ter em vista a impossibilidade de se dissolver esse paradoxo, no qual a vida confronta-se com a morte e, nesse confronto, dissolve-se e renova-se, será de fundamental importância para se esclarecer os planos a partir dos quais se pode abordar a relação do sujeito com a morte violenta, seja esta tomada a partir da efetividade do ato, do caráter imaginário de suas significações sociais ou do caráter constituinte de sua inscrição simbólica.

Essa tese nos permitiu percorrer os pontos cruciais por meio dos quais a morte violenta pode ser abordada a partir de Lacan, a fim de extrair um suporte conceitual consistente e uma forma epistemológica própria para abordar os paradoxos que ela inscreve. Não se trata, pois, de uma elucubração acerca do valor moral ou político que a Psicanálise pode ratificar em favor ou contra uma dada configuração particular de incidência da morte violenta no laço social. Também não se trata de verificar, empiricamente ou na experiência clínica, os impactos e consequências de um evento singular na vida dos sujeitos ou de um grupo social. O que nossa tese visa contemplar é um arcabouço formal forjado a partir do discurso da Psicanálise capaz de abordar a negatividade em questão sem suprimi-la em favor de um ideal antropológico qualquer – ou, no mínimo, colocar em questão a pertinência ou os limites da lógica que lhe concerne.

Evocamos, para tanto, um pressuposto central: “Nada é mais humano que o crime” (Miller, 2009). Esse pressuposto, enunciado nas palavras de Jacques-Alain Miller, é fundamental para uma abordagem da dimensão ética que a Psicanálise pode tocar com

respeito à morte violenta. Não no sentido de que o crime venha a ser o traço mais característico do humano, mas no sentido de que a violência é algo especificamente humano, de modo que a Psicanálise precisa admitir e lidar com o fato de que nenhuma evolução civilizatória será suficiente para apagar do humano o seu potencial letal contra o semelhante. Freud (1920/1996k) apresenta essa constatação afirmando que pode ser difícil, para muitos, abandonar a crença de que “existe em ação nos seres humanos um instinto [*Trieb*] para a perfeição, instinto que os trouxe a seu atual nível de realização intelectual e sublimação ética” (p. 52). Mesmo considerando todo potencial criativo humano, ele confessa peremptoriamente:

Não tenho fé, contudo, na existência de tal instinto interno [*inneren Trieb*] (...). O instinto reprimido [*verdrängte Trieb*] nunca deixa de esforçar-se em busca da satisfação completa, que constituiria na repetição de uma experiência primária de satisfação. Formações reativas e substitutivas, bem como sublimações, não bastarão para remover a tensão persistente do instinto reprimido. (p. 53)

Não é, pois, para considerar a violência um fato natural e justificado que admitimos esse pressuposto, mas para tomar de frente o problema suficientemente apontado por Freud da impossibilidade de eliminar-se, do universo humano, a potência de morte que nele habita.

Segue-se disso que partiremos do princípio de que o ato humano que resulta na morte do semelhante não representa, de saída, um ato patológico. Embora seja comum abordarem-se os crimes no registro da psicopatologia, com a noção de sintomas ou novos sintomas, ou a partir das categorias de *acting-out* e passagem ao ato, preferimos não partir desse viés. Ainda que seja legítimo reconhecer um sofrimento psicopatológico em muitos atos violentos, para tomar a experiência freudiana com toda a dimensão ética que ela implica, é preciso reconhecer a pulsão de morte e o potencial agressivo como indissociáveis da relação do sujeito com a cultura. Vários importantes trabalhos psicanalíticos já se debruçaram sobre a questão do crime buscando desvendar as condições subjetivas de sua realização. Para citar dois bastante recentes, evocamos o livro de Biagi-Chai (2008) que discute o famoso caso Landru, e o dos argentinos Tendlarz & Garcia (2013), que lança a pergunta “a quem o assassino mata?”. Ambos tentam elucidar o *serial killer* à luz da psicanálise. O próprio Lacan inicia sua trajetória na psicanálise com um caso de uma tentativa de assassinato. Escreve sua tese de doutorado buscando elucidar o ato de uma paciente, cognominada Aimée, que atacara com uma navalha uma famosa atriz em pleno teatro. Todos esses casos mostram-se extraordinários e sinalizam sempre uma situação psíquica diferenciada como condição de execução dos crimes. Mas, e os casos em que essa condição próxima à perversão ou à psicose não se apresenta de forma evidente? Ainda que se possa suspeitar de uma psicose ordinária, o

que demonstramos com nossa tese é que a morte violenta e o funcionamento neurótico comum, sob a égide da lei, não são de modo algum mutuamente excludentes.

Tudo isso deverá ter consequências marcantes para nossa abordagem. A principal delas talvez seja descartar, de saída, a construção de uma lógica de interpretação dos atos criminosos distinta da que a Psicanálise propõe para o ser falante em geral. Não se trata, pois, de criar um ‘eles’, distinto de um ‘nós’, como objeto de pesquisa para aplicar uma estrutura lógica pressuposta. Os relatos citados acerca da trajetória de Sandro vêm ilustrar justamente isto: se o jovem traficante ou assaltante é capaz de matar de forma tão fria, a multidão de “pessoas de bem” que se indigna com sua violência também é capaz de, num acesso de fúria, provocar um linchamento ou de, silenciosamente, compactuar ou até aplaudir o assassinato de muitos jovens negros e pobres.

Se, em muitos momentos, não nos furtamos a apontar o caráter violento e, por que não dizer, criminoso da atuação da polícia em nome da lei, também não podemos esquecer que a vida de muitos jovens policiais também é violentamente ceifada no âmbito de uma guerra bárbara cujo sentido nos escapa a todos. É por esse motivo que se fez necessário retomar, de forma mais geral, o que a Psicanálise tem a nos dizer sobre o papel da morte violenta para a cultura e não apenas para um grupo específico. Se admitirmos a validade e a generalidade do modo como a Psicanálise formaliza as leis de funcionamento da linguagem em sua relação com o gozo, o problema da morte violenta, por mais bizarro e monstruoso que possa parecer, deverá servir para apontar as aporias, os impasses e as limitações de nossa leitura da experiência subjetiva contemporânea.

Justificativa. Por essa exposição inicial, já foi possível dimensionar a importância social do presente trabalho, sobretudo em vista das altas taxas de homicídio que vitimizam a juventude em nossas cidades. Embora essa taxa tenha se mantido estável na última década (26 homicídios / 100 mil habitantes), ela ainda é elevada e preocupante, levando-se em conta a realidade brasileira e de outros países. De acordo com o *Mapa da Violência 2012*, a violência homicida, antes privilégio dos grandes centros urbanos, tem se deslocado para áreas de menor densidade demográfica, tornando-se mais difícil delimitar seus principais determinantes. “Se a velha violência tinha atores claros, com nome, sobrenome e até endereço, tanto das vítimas quanto dos algozes, nossa violência atual adquire um caráter totalmente difuso, nebuloso, tem a virtude da onipresença e da ubiquidade” (Waiselfisz, 2011, p. 08). Essa característica faz com que a morte violenta não deva ser tratada exclusivamente a partir de seus determinantes sociais, sendo de fundamental importância o campo conceitual psicanalítico para delimitar os

contornos discursivos que envolvem a questão. Acresça-se ainda o fato de que a Psicanálise tem sido convocada a atuar em diversos âmbitos sociais que lidam diretamente com esse problema, sendo interrogada tanto a partir de sua possibilidade de intervenção clínica quanto de transformação política.

Mais especificamente, este trabalho almeja contribuir conceitualmente para uma reflexão ética implicada na relação entre o ato homicida e a subjetividade. Por um lado, utilizar apressadamente as categorias conceituais da Psicanálise vinculadas ao campo da psicopatologia pode perigosamente produzir um efeito segregador, na medida em que pode levar a pressupor uma concepção terapêutica do crime. Toda a crítica de linhagem foucaultiana, que também será evocada adiante, vem ressaltar o risco do poder epistemológico, quando o saber serve a uma política de domesticação dos corpos e, por conseguinte, torna-se um instrumento de controle apto a subjugar os sujeitos recalcitrantes à ordem. Por outro lado, a principal contribuição que a Psicanálise tem a oferecer é justamente acolher e colocar em evidência a dimensão subjetiva do ato, abrindo para o sujeito o espaço da palavra que, em última instância, é aquilo por meio do qual se pode permitir uma mediação simbólica capaz de descortinar possibilidades não violentas para o tratamento da violência no laço social. Mesmo que, diante de um problema tão grave como o que nos propomos a investigar, o resgate do espaço da palavra tenha repercussões ainda bastante limitadas e incertas, alertar para que o saber psicanalítico não seja empunhado apenas como mais um instrumento do poder na perpetuação da violência já é um motivo que conta por si mesmo como razão justa para o investimento realizado nesta pesquisa.

Quando nos debruçamos sobre as diversas dimensões da relação do sujeito com a morte violenta, buscando destacar tanto os aspectos destrutivos quanto os aspectos constitutivos, também possibilitamos o questionamento de um discurso moralizante com respeito ao crime, que pressupõe uma malignidade própria ao criminoso. A regulação do mal, ou mesmo a intenção de extirpá-lo é uma tarefa que transita do campo ético para o político por meio de uma variedade de práticas discursivas. Principalmente para o psicanalista que atende jovens autores de crimes violentos, suspender as qualificações discursivas segregatórias será de fundamental importância para permitir que o sujeito recolha, mesmo de uma situação catastrófica ocasionada pelo seu ato, efeitos que possibilitem uma resposta autêntica.

Finalmente, podemos destacar algumas razões ligadas à trajetória profissional e de pesquisa que justificam a escolha de um tema tão espinhoso. A primeira delas, já citada, a participação na pesquisa com jovens traficantes de Belo Horizonte, contou com a supervisão

de Célio Garcia, Professor Emérito da UFMG, que não apenas despertou questões intrigantes a propósito do tema, como inspirou as linhas centrais desta tese, ao chamar a atenção para diferentes planos de participação dos jovens na guerra do tráfico, conforme explicitaremos mais detalhadamente no quarto capítulo. A outra razão é a atuação na Escola Judicial do Tribunal de Justiça de Minas Gerais. A reflexão propiciada pelo contato com os operadores do Direito tem-nos remetido ao questionamento sobre os alcances e limites dos dispositivos judiciários para dar tratamento à experiência da morte violenta no laço social contemporâneo. Nesse sentido, o discurso psicanalítico vem trazer para a cena jurídica uma dimensão da relação dos sujeitos com a lei e com a sua transgressão que, sem uma escuta direcionada, restaria excluída das considerações processuais. A psicanálise, pois, contribui para a justiça ao destacar que “o que não existe nos autos insiste no mundo” (Barros, 2009, p. 91).

Metodologia. Encontrar um tom preciso e definido para a exposição do método é sempre um desafio que deve ser enfrentado a cada novo empreendimento na pesquisa psicanalítica. Quando se trata de pesquisa teórico-conceitual, então, mostra-se bem pertinente a constatação do Prof. Jeferson Pinto (1999): “Todo pesquisador em psicanálise acaba por fazer o percurso de Freud, porque tem de se perguntar por que teoriza daquela forma e não de outra” (§44). Isso não significa que tudo seja válido numa pesquisa teórica, nem que cada um deva inventar sua própria moda. Pelo contrário, embora Freud (1915/1996g) afirme, a propósito do manejo da transferência numa análise, que “o caminho que o analista deve seguir [...] é um caminho para o qual não existem modelos na vida real” (p. 183), todo seu esforço é para depurar o método clínico daquilo que contraria sua lógica. Pois, “embora a estrutura da psicanálise esteja inacabada, ela apresenta [...] uma unidade da qual os elementos componentes não podem ser separados ao capricho de qualquer um” (Freud, 1933/1996p, p. 137). Da mesma forma, a nossa formulação metodológica, embora tenha tido que enfrentar o desafio de refazer um percurso de construção, precisou também empreender o exercício de esclarecer sua lógica para que a escolha do caminho restasse justificada.

A princípio, a problemática da pesquisa pareceu demandar uma metodologia clínica, fosse esta inserida a) numa pesquisa de campo focada num público específico; b) em um ou mais casos clínicos; ou, ainda, c) em um ou mais casos literários paradigmáticos nos quais estivesse em foco a questão da morte violenta. A primeira opção parecia-nos a mais pertinente, principalmente levando-se em consideração a nossa colaboração na pesquisa já citada, realizada com jovens traficantes e que utilizou o método da conversação. Para o nosso foco, porém, esse método apresentou duas desvantagens: uma de ordem mais pragmática e

outra de ordem epistêmica. Considerando-se a complexidade do tema, percebemos o quão difícil seria propor conversações sobre o tema da morte violenta que pudesse subsidiar um trabalho da magnitude de uma pesquisa de doutorado. Talvez não tanto por deficiência do método, que, em muitos casos, como na pesquisa sobre a função paterna, mostrou-se vastamente rico do ponto de vista clínico e fundamental para se levantar elementos inesperados ou imprevistos. Entretanto, esse caminho exigiria um pertencimento maior do pesquisador ao campo das políticas públicas, não apenas para abrir acesso ao campo, mas também para que a proposta da conversação pudesse sustentar-se dentro de um enquadre simbólico mais consistente, que o autorizasse a acolher, como analista, uma demanda capaz de mobilizar os jovens em torno do tema.

A opção do caso clínico, de certa forma, resolveria essa questão de ordem mais pragmática, mas a dificuldade epistêmica permaneceria. Iniciar um atendimento clínico escolhido a partir de um problema específico e com um interesse metodológico pré-determinado seria, no mínimo, abortar de saída a possibilidade de uma intervenção propriamente analítica. O próprio Freud (1912/1996d) já nos advertia nesse sentido:

Casos que são dedicados, desde o princípio, a propósitos científicos, e assim tratados, sofrem em seu resultado; enquanto os casos mais bem-sucedidos são aqueles em que se avança, por assim dizer, sem qualquer intuito em vista, em que se permite ser tomado de surpresa por qualquer nova reviravolta neles, e sempre se o enfrenta com liberalidade, sem quaisquer pressuposições. (p. 128)

Isso não implica a impossibilidade de uma pesquisa clínica em Psicanálise, mas que o movimento de introdução da questão deva ser inverso: da clínica para a pesquisa. Freud (1923/1996m) mesmo salientava a indissociabilidade do método de investigação e da clínica propriamente dita, para a produção do conhecimento em Psicanálise, na medida em que é dos impasses com os quais a clínica se depara que o saber teórico é interrogado. Nesse sentido, embora as conversações clínicas realizadas em torno da problemática da incidência do pai na subjetividade tenham despertado a atual interrogação a respeito da morte violenta, seu direcionamento não foi suficiente para sustentar uma pesquisa estritamente clínica da questão. Essa constatação, entretanto, não reduz sua importância para o nosso tema. Foi dos impasses levantados por esses jovens, ao narrar suas experiências cotidianas no enfrentamento do risco de morte que as primeiras interrogações surgiram, até tomar corpo a partir da interlocução com a teoria lacaniana e com autores que discutem temáticas afins e que foram fundamentais para o discernimento do problema.

Sendo assim, podemos dizer, quanto à metodologia, que se trata de uma pesquisa teórico-conceitual de cunho epistemológico e crítico.

Quanto ao aspecto epistemológico, o problema foi saber como se pode realizar a passagem da teoria para a experiência, sem cair nas pretensões totalizantes tão veementemente criticadas por Lacan no discurso universitário (Lacan, 1969-1970/1992). Jeferson Pinto (1999) afirma que “toda atividade científica impõe um método que revela a natureza do objeto” (§ 37) e, no caso da Psicanálise, “os limites da compreensão... dependeriam do grau de compreensão do método, ou seja, da interpretação. E é isso que o analista faz o tempo todo: esmiuçar continuamente o que significa interpretar” (§ 37). O caráter epistemológico de nossa pesquisa reside exatamente nesse movimento, de esmiuçar os limites e os impasses que se apresentam em nossa forma de lançar mão do arcabouço conceitual da Psicanálise. Dessa maneira, antes de promover qualquer exercício de interpretação clínica de situações particulares – inclusive de casos da literatura –, escolhemos a tarefa de avaliar a lógica de interpretação da questão da morte violenta, passível de ser empenhada a partir do discurso analítico e, mais especificamente, das formalizações lacanianas. Esperamos com esse movimento ter conseguido abrir novas possibilidades de interpretações clínicas e políticas das múltiplas formas de apresentação da violência no contexto de nossas cidades.

Nesse sentido, propomo-nos colocar em discussão a abordagem psicanalítica da morte violenta, buscando apreender a topologia que Lacan põe em jogo por uma lógica que permita, ao mesmo tempo, focalizar a contingência e elaborar um discurso transmissível com certo rigor lógico. Lacan (1959-1960/1997) evoca, no Seminário 7, o que ele considera ser a originalidade de sua perspectiva de abordagem da experiência: a “referência às categorias fundamentais – o simbólico, o imaginário e o real” (p. 30). Nosso desafio, pois, é esquadrihar em Lacan uma topologia de inscrição da morte violenta no laço social que nos permita preservar a singularidade de cada ato, circunscrevendo modalidades possíveis de apresentação, a partir dessas categorias fundamentais com as quais ele se entretive do início ao fim de seu ensino.

Se com a vertente epistemológica consideramos as categorias fundamentais do Real, do Simbólico e do Imaginário, abordadas a partir da lógica borromeana, com a vertente crítica, destacamos o diálogo de Lacan com alguns pressupostos filosóficos principais. Nesse sentido, autores da Filosofia, comentados por Lacan, os quais trouxeram contribuições importantes para o campo da Ética e da Filosofia do Direito, como Hegel (2010, 2012), Benjamin (1921/1986) e Foucault (1975/1999a, 1976/1999b) foram convocados para nos

auxiliar a esclarecer alguns pontos específicos da perspectiva teórica consequente ao problema da morte violenta. Autores contemporâneos que levantam a questão do ponto de vista da filosofia política, como Badiou (2002, 2007, 2010), Žižek (2009, 2010, 2011), Agamben (2004, 2006, 2010) e Garcia (2010, 2011) também nos serviram de apoio para ajudar a esclarecer uma lógica possível de leitura da perspectiva lacaniana.

Ademais, tanto a vertente epistemológica quanto a vertente crítica de nossa análise não se realizou sem um recurso a uma narrativa que se desenrolou num estilo ensaístico. Ainda que se trate de expor a problemática a partir do nó borromeano, para torná-lo manejável, há que se pressupor alguma habilidade no uso da língua, para utilizá-lo de modo a operar uma leitura razoável da experiência. Segundo Lacan (1972-1973/1985), a formalização matemática “só subsiste se eu emprego, para apresentá-la, a língua que uso” (p. 161). Nesse sentido, o ensaio, segundo Teixeira (2007), “é uma tentativa de operar transformações sobre um domínio de conceitos para pôr em evidência, a partir de um novo ângulo perceptivo, o que até então não tinha visibilidade” (p. 17). Sendo assim, embora os materiais clínicos não constituam o foco metodológico, eles deverão necessariamente aparecer em nossa estratégia expositiva, seja pelo remetimento que a eles fizerem os autores abordados; seja pela necessidade de contextualizar a análise, avaliando a pertinência das elaborações para o modo como os problemas são vivenciados em nossa própria época.

Objetivos. Em vista disso, formulamos o seguinte objetivo geral para nossa pesquisa:

- Compreender como a morte violenta se inscreve na relação do sujeito com o laço social, considerando-se as dimensões Imaginária, Simbólica e Real por meio das quais Lacan aborda a experiência freudiana.

Como objetivos específicos, destacamos os seguintes:

- a) Apresentar uma conceituação inicial norteadora da análise do fenômeno da morte violenta na cultura a partir da Psicanálise.
- b) Localizar e expor em Freud e Lacan pontos fundamentais para o esclarecimento da morte violenta, seja na dimensão subjetiva, seja na dimensão da cultura, buscando delimitar possíveis lógicas de abordagem.
- c) Analisar, a partir das dimensões Imaginária, Simbólica e Real as modalidades pelas quais a morte violenta pode apresentar-se no laço social.
- d) Avaliar criticamente as consequências ético-políticas da abordagem da morte violenta empreendida na tese, a partir de uma interlocução com autores contemporâneos.

Cartografia. Com o intuito de atingir esses objetivos, realizamos o seguinte percurso:

1. No primeiro capítulo, buscamos desdobrar algumas definições conceituais capazes de situar de forma mais precisa o objeto da pesquisa. Partindo de uma descrição mais fenomenológica, tentamos circunscrever as fronteiras entre morte e violência, situando o nosso objeto no ponto de interseção entre essas duas zonas.
2. No segundo capítulo, realizamos um percurso por algumas contribuições freudianas para elaborar uma delimitação psicanalítica da morte violenta, destacando os conceitos aos quais poderíamos recorrer para atacar nosso problema. Nesse sentido, principalmente a partir de *Totem e tabu*, exploramos inicialmente a definição de morte violenta como a morte desejada. É a partir do desejo de morte, sobretudo aquele que se funda no ódio ao pai, que podemos destacar em Freud a ambiguidade fundamental do ser humano em relação à morte violenta, que se coloca como proibição fundamental para garantir o surgimento e a continuidade da civilização. Num segundo momento, para além do desejo, é na pulsão de morte que Freud apoiará suas principais reflexões sobre a impossibilidade de extirpação do mal-estar na cultura, sobretudo daquele advindo da ameaça que representa a convivência com o outro.
3. No terceiro capítulo, que encerra a primeira parte da tese, apresentamos o percurso pelo qual Lacan retoma as teses do assassinato do pai primevo e do ódio ao pai no complexo de Édipo para realizar delas uma leitura que deverá prescindir da referência mítica, referenciando-as a partir da topologia borromeana. Essa parte de nossa elaboração será fundamental para introduzir as diferentes lógicas de relação entre as instâncias do Imaginário, do Simbólico e do Real que deverão orientar nossa elaboração acerca das modalidades de apresentação da morte violenta no laço social.
4. O quarto capítulo introduz a segunda parte da tese e apresenta, inicialmente, as principais diretrizes de articulação referentes à topologia borromeana. Num segundo momento, retomamos o contexto de violência urbana que deu origem às nossas indagações, para explicitar os diferentes planos ou abordagens de apresentação que a topologia borromeana nos permite a partir das amarrações entre Imaginário, Simbólico e Real. Chegamos então ao esquema principal que resume as diferentes modalidades de apresentação da morte violenta, expondo-as a partir do nó borromeano de três anéis.
5. No capítulo 5, abordamos a dimensão imaginária de apresentação da morte violenta, com foco na relação intersubjetiva. Exploramos conceitos que elucidam o direito e o avesso dessa relação, como a rivalidade, de um lado, situada no confronto imaginário, e o reconhecimento, de outro, como elemento constituinte da subjetividade em seu confronto

com o risco de morte. A referência com a qual Lacan dialoga nesse ponto é a elaboração de Hegel em torno da morte, exposta a partir da leitura de Kojève.

6. No capítulo 6, buscamos demonstrar como a morte violenta se inscreve no interior da ordem simbólica e explicita os furos de sua consistência. Duas referências importantes aqui são a de Benjamin, que explicita, a partir da análise do caráter violento do poder, a relação íntima entre lei e violência; e a de Foucault, que propõe uma tomada histórica do recalque da violência pelo poder, mostrando que a biopolítica é, na contemporaneidade, a face manifesta de uma nefasta tanatopolítica. É no submundo da criminalidade que a face violenta e mortífera do Simbólico se apresenta de forma mais evidente e direta.
7. No último capítulo, tentamos explicitar a modalidade real da morte violenta, que tanto pode ser entrevista através da noção de destruição máxima, representada por seu aspecto traumático e absolutamente sem sentido, quanto por uma diferença mínima, mas absoluta, que circunscreve não necessariamente uma destruição, mas uma subtração (Badiou, 2007). É a partir dessa mínima diferença que o discurso da psicanálise permite passar do trauma indizível da morte violenta para uma elaboração possível de dizer.

Se a primeira parte da tese se propõe a destacar as bases que Freud e Lacan nos oferecem para abordar nossa problemática, a segunda tenta dar efetividade a uma leitura possível, formalizando a distinção entre as três consistências a partir das quais poderemos focar a morte violenta. Nosso intuito é que, ao final de todo o percurso, tenha havido não apenas a desconstrução de concepções precipitadas e parciais acerca do tema, mas que novas e diferentes possibilidades de leitura tenham sido construídas, fecundas no potencial de transformar nossa realidade.

1ª PARTE

A MORTE VIOLENTA NA CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO E DO LAÇO SOCIAL

1 DEFINIÇÕES CONCEITUAIS: VIOLÊNCIA E MORTE VIOLENTA

- E o que guardava a emboscada,
irmão das almas
e com que foi que o mataram,
com faca ou bala?
- Este foi morto de bala,
irmão das almas,
mais garantido é de bala,
mais longe vara.
- E quem foi que o emboscou,
irmãos das almas,
quem contra ele soltou
essa ave-bala?
- Ali é difícil dizer,
irmão das almas,
sempre há uma bala voando
desocupada.

(João Cabral de Mello Neto, *Morte e vida severina*)

Nossa primeira tarefa é circunscrever de forma mais precisa o objeto proposto como foco para a pesquisa. Podemos partir de um primeiro nível mais imediato, recorrendo à experiência sensível, e definir a morte violenta como o atentado contra uma vida humana efetuado pelo homem. Essa primeira definição já nos permite centrar a problemática como relativa à ação humana, destacando-se as interrogações morais que o fenômeno evoca. Permite-nos, além disso, eliminar de nosso horizonte a morte capaz de advir ao homem a partir de outras fontes que não a própria ação e produção humanas.

Nesse sentido, a própria língua traz indícios de uma diferenciação intuitiva entre uma morte natural e uma morte violenta. Na língua portuguesa, permanece uma ambiguidade no vocábulo “morto”, particípio breve tanto do verbo matar quanto do verbo morrer. “Morto” significa, pois, tanto “matado”, quanto “morrido”, de modo que, popularmente, admite-se um reforço da diferenciação, quando se diz “morte morrida” – em decorrência de causas naturais – ou “morte matada” – em decorrência de uma ação alheia. Podemos conferir esse uso da língua imortalizado por João Cabral de Melo Neto (1955/2008) em *Morte e vida Severina*:

- E foi morrida essa morte, irmãos das almas,
essa foi morte morrida
ou foi matada?
- Até que não foi morrida, irmão das almas,
esta foi morte matada, numa emboscada. (p. 76)

De acordo com Bizzocchi (2012), essa diferenciação explica o motivo de utilizarmos o verbo “estar” para uma situação tão definitiva quanto a morte. Quando se diz, por exemplo, que Fulano está morto, significa simplesmente que ele morreu (está “morrido”). Quando digo, porém, que Fulano é morto ou foi morto, o verbo demarca que ele foi “matado”, ou seja, pressupõe-se a participação de alguém, como agente responsável pela morte.

Frequentemente a morte do humano pelo humano coloca em xeque nossos marcos civilizatórios, interrogando-nos acerca da segurança que buscamos nos vínculos sociais. A própria morte em si mesma, por sua inevitabilidade, mesmo quando provocada por causas naturais ou acidentais, já se coloca como ponto limítrofe que espalha sua sombra de mal-estar pelos vários âmbitos da vida. Quando esta é, então, provocada por outro ser humano, a resignação ante sua realização torna-se ainda mais penosa, como sugere Freud (1930/1996o) ao discutir sobre as direções pelas quais o sofrimento advém ao sujeito.

Por mais corriqueiro que seja, entretanto, o fenômeno da morte violenta no laço social, sua ocorrência ainda guarda o aspecto de parecer profundamente antinatural, devido precisamente ao horror que é capaz de provocar e, muitas vezes, à impotência que ela revela quanto aos nossos dispositivos de proteção da vida. Isso nos leva a tratar o assassinato com uma parcialidade que advém desse horror evocado pelo ato violento e do modo como a questão se apresenta no interior do discurso social.

Partindo, porém, para um nível mais conceitual de circunscrição, é preciso admitir que, além dessa repercussão mais imediata, a morte violenta gera efeitos já pré-determinados pela cultura, o que a torna um fenômeno multifacetado e passível de ser abordado por diversos ângulos. Quando alguém é morto, o fenômeno não estaciona na constatação do fato empírico. As possíveis formas pelas quais um crime é cometido, bem como sua repercussão social, podem ser objeto de estudo da sociologia, da antropologia, da criminologia, etc.. Abre-se geralmente um inquérito policial que deverá resultar, caso seja exitoso, no pronunciamento de um ou mais suspeitos. Além do processo criminal, abre-se a sucessão da vítima, por meio da qual os bens ou dívidas são transmitidos para os herdeiros legítimos ou testamentários – não sem que antes a morte tenha sido devidamente comprovada e documentada. Apenas nesse pequeno e pouco exaustivo desdobramento, pode-se localizar a morte violenta como um fato biológico, a ser atestado pela ciência médica; um fato social, que deverá alimentar as estatísticas relativas à criminalidade; um fato jurídico, a ser tratado pela esfera judiciária, com o auxílio de toda a perícia técnica envolvida nas investigações policiais; e, embora a pessoa física já esteja morta, algo dela sobrevive na memória dos vivos, de modo que seu patrimônio

é, muitas vezes, objeto de intermináveis litígios e seu nome pode permanecer circulante no universo cultural ao qual esteve vinculado.

Isso nos adverte de que a morte, no universo humano, não pode ser definida apenas como a cessação da vida. Como bem afirma Heidegger (1959/2003), numa conferência sobre a essência da linguagem, “mortais são aqueles que podem fazer a experiência da morte como morte. O animal não é capaz dessa experiência. O animal também não sabe falar” (p. 170). É por ser necessariamente tomada no universo da linguagem que a morte do ser falante apresenta todos os desdobramentos que a tornam algo que atravessa a vida e é, nela, tomada como uma questão tão grave quanto inesgotável.

Agamben (2006) destaca que tal experiência da morte assume a forma de uma antecipação de sua possibilidade, não tendo, em última instância, nenhum conteúdo factual positivo. Representa, nesse sentido, “a possibilidade da impossibilidade da existência em geral” (p. 13)³. É por habitar a linguagem que esse encontro com o impossível mais radical é feito pelo homem independentemente de sua realização factual. Agamben prossegue afirmando que o homem é o animal que possui a “faculdade” da linguagem, bem como a “faculdade” da morte. Uma vez que é *o falante* e *o mortal*, o homem “é o ser negativo que ‘é o que não é, e não é o que é’” (p. 10); ou, nas palavras de Lacan (1957/1998d, p. 521), que pensa onde não é, e é onde não pensa.

Sendo assim, nossa tomada da morte violenta é localizada nesse campo em que a linguagem é capaz de constituir, para o ser falante os contornos de uma experiência que ultrapassa a dimensão factual. É seu valor como realidade psíquica e social, bem como sua importância para a subjetividade, que nos interessa investigar. Isso não significa abandonar a experiência factual mais imediata. Pelo contrário, significa tomá-la com a dignidade que ela assume no laço social, ou seja, no interior das coordenadas imaginárias e simbólicas que a linguagem fornece ao sujeito. Nesse sentido, o real da morte não implica apenas a morte como fato sucedido, mas a morte como possibilidade de encontro antecipado com o impossível.

Pode-se ainda interrogar o adjetivo que marca o caráter violento da morte. Retomo aqui um episódio relatado por França Neto (2012) apontando o questionamento levantado por um jovem que cumpria sentença judicial em regime semiaberto em um diálogo com a psicóloga da unidade. Quando ela relatou a tristeza que sentia pela morte violenta, por tiro, de uma “companheira de luta”, o jovem riu e perguntou se morrer por tiro era morte violenta. Por

³ Nos termos de Milner (2006), “a vida, na medida em que não a conjugamos com figuras individualizadas, não se distingue da morte, uma e outra encarnam para a representação o real” (p. 12).

mais inconsequente que pareça a pergunta, ela não deixa de trazer um questionamento que ultrapassa a própria circunstância em referência. Afinal, o que é violência?

Para um jovem de 16 anos que, como tantos outros, supostamente vive em uma favela dominada pelo tráfico, por milícias ou cercada pelo poder policial, uma morte violenta bem pode não ter o mesmo significado que tem para as pessoas que vivem nas cidades, abrigadas em moradias equipadas com cercas elétricas, câmeras e outras parafernálias de segurança. Certamente, a exposição cotidiana a tiroteios e outros conflitos armados faz com que esses jovens encarem a possibilidade da morte de uma forma bastante diferenciada. A morte se faz presente quase rotineiramente em suas vidas, seja pelo fato de presenciar o óbito violento de vários colegas, amigos e familiares; seja pelo temor da própria morte que os constantes conflitos e rivalidades ocasionam; seja, ainda, pelas mortes que advém de suas próprias mãos no que eles se acostumaram a chamar de *guerra* (Guerra, 2010; 2011). Entretanto, presenciar a morte de perto tão recorrentemente não parece significar um medo mais elevado. Pelo contrário, o próprio fato de não considerar violenta uma morte por tiro – ainda que a significação de sua fala não possa ser tomada literalmente – demonstra o quanto esses jovens parecem encarar a expectativa de uma morte precoce com uma naturalidade maior que o habitual.

Por outro lado, conforme constata Bauman (2007), o medo adquire um ímpeto irrefreável em nossas cidades. Quanto mais se investe em dispositivos de segurança, mais o medo de ser acometido por uma morte violenta parece assombrar os cidadãos. Uma pesquisa realizada em 2010 pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) corrobora essa situação aqui no Brasil. Perguntou-se aos entrevistados, componentes de uma amostra nacional, sobre o grau de medo em relação a serem vítimas de assassinato, e constatou-se que 79% da população têm muito medo de ser assassinada; 18,8% pouco medo e só 10,2% manifestou ter nenhum medo (Waiselfisz, 2011, p. 08).

Essa diferença de percepção em relação à morte e à violência nos mostra que tomar como referência as significações subjetivas diante dos acontecimentos é uma estratégia muito pouco promissora do ponto de vista conceitual. É preciso estabelecer um ponto balizador mais geral que nos auxilie, inclusive, a retomar, numa leitura clínica, as possibilidades de significação particulares. Alguns autores optaram, de forma bastante legítima, por tratar a violência como um sintoma subjetivo ou social, relacionando-a a um excesso pulsional (Salum, 2009, p. 10; Silva Jr., 2007, pp. 13 *et seq.*). É preciso, entretanto, cuidar para que essa definição não seja tomada de forma muito restrita, de modo a fechar demais o campo e a eliminar de saída algumas modalidades de inscrição da morte violenta no laço social. A

própria morte que é não apenas permitida, mas instituída pela lei, por exemplo, devendo ser executada por alguém alheio a qualquer relação pessoal com a vítima, pode não ficar explicitamente representada por essa definição. Nesse caso, ainda que se possa falar em excesso, é preciso esclarecer melhor a natureza desse excesso em sua relação com o elemento pulsional. Embora seja possível tomar o ato violento que resulta em morte a partir de um caráter sintomático, preferimos deixar essa qualificação suspensa provisoriamente, em busca de uma definição que nos permita verificar sua validade para algumas dimensões do campo.

O *Mapa da Violência* (Waiselfisz, 2011) elaborado pelo Instituto Sangari, que analisa “os novos padrões da violência homicida no Brasil”, inclui na categoria de mortalidade violenta não apenas os homicídios, mas também diversas outras violências letais, como suicídios e mortes em acidentes de transporte (p. 07). Ainda que o homicídio apareça como categoria principal, a inclusão de outras modalidades gira sempre em torno de uma “violência letal, isto é, violência em seu grau extremo que representa a ponta visível do iceberg da modernidade de nossas relações sociais” (p. 08).

Em termos linguísticos, a palavra violência parece cobrir amplas possibilidades de acepção. Drawin (2011), a partir de uma análise do seu núcleo semântico (*focal meaning*), destaca duas dessas acepções, ligadas à procedência etimológica do substantivo latino *violentiae*, que significa veemência e impetuosidade e remete também a força. Nesse primeiro sentido, não há uma significação restrita ao universo humano, mas a força dos fenômenos físicos ou naturais também pode ser qualificada de violenta, como no caso da violência dos ventos ou das chuvas numa tempestade, ou mesmo a violência do impacto de uma colisão num acidente automobilístico. Drawin propõe, porém, que nessa extensão haveria um elemento projetivo antropomórfico, na medida em que o substantivo latino *violentia* também estaria ligado ao verbo *violare*, remetendo a violar, infringir, transgredir, como em “violar um pacto”, por exemplo.

É nesse sentido que Michaud (2001) afirma que a força “se torna violenta quando passa da medida ou perturba uma ordem” (p. 08). Pelo menos para a problemática que nos propomos a desdobrar, é nítido que o sentido da violência a ser abordado não diz respeito apenas à força investida no ato, mas à violação de um determinado limite. Dessa forma, denota-se uma relação muito próxima com o normativo e com as coordenadas simbólicas que ordenam a vida em sociedade, remetendo não tanto a uma força da natureza, mas ao ambiente cultural (*ethos*) no interior do qual o agir humano se realiza. O caráter de excesso não reside apenas na impetuosidade da ação, mas em seu potencial violador e transgressivo, seja de uma norma coletiva, seja de um limite sustentável no espaço intersubjetivo. Nesse sentido,

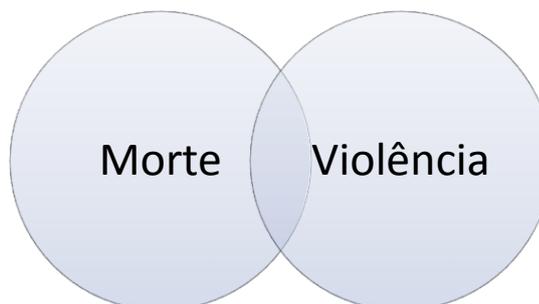
compreende-se que as mortes provocadas em acidentes de trânsito sejam contadas em um mapa da violência não simplesmente pelo caráter acidental ou fatal de sua ocorrência, mas porque estão sustentadas por hábitos e práticas que se dão na cultura e que podem, por isso, ser transformados. Essa circunstância é indicada pela própria possibilidade que uma morte nessas condições tem de ser qualificada como homicídio, inclusive como homicídio doloso direto, que é quando a previsão do resultado lesivo soma-se à vontade livre e consciente de produzi-lo, caracterizando a intenção de matar.

Žižek (2009) destaca pelo menos três formas pelas quais a violência pode manifestar-se: 1) a violência subjetiva seria a forma mais visível e designa a violência exercida por agentes sociais determinados, como indivíduos malévolos, aparelhos repressivos disciplinados e turbas fanáticas, passíveis de serem identificados como sujeitos do ato cometido; 2) a violência simbólica, que se apresenta de forma mais sutil nas palavras, nomeações e formas de utilização da linguagem, não sendo, muitas vezes reconhecida como violência, mas produzindo efeitos de forma mais insidiosa; e 3) a violência objetiva ou sistêmica, que é sustentada pelos jogos de relações sociais, políticas e econômicas, podendo ser demarcada no próprio discurso como referida à sustentação de laços de dominação e de exploração.

Essa definição justifica a nossa relutância em tomar a morte violenta apenas em seu aspecto resultante de um excesso pulsional. É importante colocar em cena isso que Žižek (2009) chama de violência objetiva, produzida por dispositivos de linguagem que ultrapassam a dimensão do sujeito particular. A referência a uma *guerra* que perpassa o cotidiano dos jovens moradores das favelas (Guerra, 2011), por exemplo, marca de forma categórica a possibilidade de uma violência que não se concentra exclusivamente na esfera subjetiva, embora produza nessa esfera os seus efeitos. Esse termo, aliás, vem justamente pontuar que a morte violenta pode ser situada como produto do próprio laço que se estabelece em determinados espaços, em torno de atividades regulares vinculadas ao narcotráfico, à atuação de milícias e da própria polícia na tentativa de combatê-las. Mesmo nos lugares onde a morte violenta não chega a efetivar-se tão cotidianamente, a existência de uma ameaça constante – como a que é veiculada como mensagem oriunda da proliferação dos dispositivos de segurança pessoal nas cidades – já é suficiente para provocar efeitos tanto de estabilização quanto de desestabilização social.

Temos, dessa forma, dois campos distintos que se cruzam numa interseção importante de ser aqui destacada: de um lado, o problema da morte e, de outro, o da violência.

Figura 1 - Interseção entre morte e violência

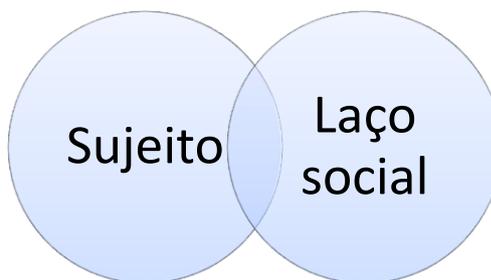


Fonte: Elaborado pelo autor

Se, por um lado, o foco na morte violenta nos permite um recorte mais específico em dois campos extremamente amplos e complexos, por outro lado, essa interseção representa também o encontro entre duas espécies de problemáticas já em si mesmas bastante densas. À gravidade que a morte representa para a subjetividade e para a civilização, vem somar-se, como pontua Freud (1930/1996o), a possibilidade de que seja uma morte violenta. Ou, inversamente, se já não é simples esclarecer as violências recorrentes no cotidiano da vida urbana, é ainda mais complexo e delicado, tanto do ponto de vista subjetivo quanto do ponto de vista epistemológico, abordá-las no ponto em que resultam em morte. Perde-se em amplitude, ganha-se em densidade.

Mesmo com esse recorte, a amplitude ainda permanece demasiadamente extensa para nossos objetivos, afinal, como já demonstramos, o fenômeno da morte violenta é capaz de mobilizar um campo de saberes bastante plural. Mesmo quando nos restringimos à Psicanálise, é possível entrever que o problema não se reduz exclusivamente a um domínio psicológico ou a um domínio social. Como exporemos a seguir, a morte violenta adquire, para a Psicanálise, um importante papel na determinação das condições de possibilidade da cultura e de sua transmissão para o sujeito. Em muitos pontos, pois, Freud ratificará a concepção hobbesiana quanto à origem da cultura, na medida em que, para Hobbes (2009), “as paixões que inclinam o homem a querer a paz são o medo da morte, o desejo das coisas que lhe dão conforto e a esperança de obtê-las por meio de seu trabalho” (p. 97). Dessa forma, a abordagem a partir da Psicanálise possibilita mais um ponto de interseção, que focaliza o encontro, sempre mais ou menos conflituoso, entre sujeito e laço social:

Figura 2 - Interseção entre sujeito e laço social



Fonte: Elaborado pelo autor

Destacar essa interseção implica valorizar as apropriações que Freud, Lacan e os autores contemporâneos fazem da Antropologia, da Sociologia, da Linguística, dentre outros, para pensar a subjetividade. Implica também, por outro lado, a afirmação de certa especificidade que deverá diferenciar o discurso psicanalítico desses saberes. Significa não reduzir a questão à sua dimensão psicológica, nem permitir que o foco no laço social exclua a dimensão subjetiva.

De um ponto de vista mais prático, essa interseção também aponta um recorte fundamental para orientar nossa pesquisa. Trata-se da referência aos laços sociais estabelecidos no interior do contexto brasileiro urbano. Embora se trate de uma pesquisa teórica, que deve, portanto, debruçar-se sobre os conceitos e orientações lógicas que nos permitem abordar o fenômeno, o campo no interior do qual esses conceitos são experimentados e refletidos é esse da morte violenta que se dá, sobretudo, nas periferias das cidades brasileiras. A precariedade das condições materiais de habitação nas favelas, o difícil acesso aos serviços públicos e a condições mínimas de exercício da cidadania, a flagrante desigualdade social no interior das cidades, o movimento do tráfico de drogas, os constantes embates violentos com a polícia; tudo isso compõe um cenário bem típico das periferias brasileiras que deverá resultar em um modo próprio de relação com a morte violenta. Obviamente, tudo isso não é sem relação com as questões mais amplas da mundialização do capital e das comunicações, ou com os grandes conflitos que despontam na política internacional. Por esse motivo, em alguns momentos, as discussões sobre as referências mais amplas, como o terrorismo e a guerra ao terror, poderão ser elucidativas para as questões mais locais, como as mortes decorrentes do tráfico de drogas e da guerra ao tráfico.

O que não se pode perder de vista é que esse campo da morte violenta no contexto das periferias brasileiras tem interrogado de forma contundente os diversos saberes das ciências

humanas. Entre eles, os psicanalistas, pelo menos no Estado de Minas Gerais, têm sido chamados a responder de lugares onde o encontro com a morte violenta deixa o Estado e a Sociedade Civil desorientados. Há psicanalistas no sistema prisional, no poder judiciário, no sistema socioeducativo, no contexto escolar e em outros lugares onde a violência ostenta diferentes tipos de ameaças de morte.

Pode parecer contraditório que, para um problema tão urgente e traumático como esse, venha a ser proposta uma pesquisa teórica, em vez de uma pesquisa empírica que vá procurar respostas mais práticas. É justamente, entretanto, nos contextos nos quais o sentimento de urgência se mostra mais premente que somos impulsionados a agir sem pensar, com o risco das soluções precipitadas. Žižek (2009) propõe que haveria um “traço anti-teórico fundamental nestas injunções de urgência. Não temos tempo para refletir: temos de agir *agora*” (p. 14). Ele evoca, então, uma carta de Marx a Engels em 1870, quando a Europa parecia na iminência de uma revolução, perguntando com certo pânico se os revolucionários não podiam esperar por uns dois anos até que ele acabasse de escrever o seu *Capital*. Para Žižek, a moral da história não é que *O Capital* traria as respostas para aquelas crises, mas que, diante da urgência, é preciso sustentar esse apelo a “estudar, estudar e estudar”. “Era isso que deveríamos fazer hoje”, propõe Žižek (2009), “quando nos vemos bombardeados pelas imagens mediáticas da violência. Precisamos de “estudar, estudar e estudar” as causas dessa violência” (p. 15).

Manter vivo o pensamento, a possibilidade de reflexão teórica, é também um modo de se contrapor às pressões pelas respostas violentas de todos os lados. No que diz respeito à Psicanálise, essa suspensão se alinha com a própria lógica do discurso, na medida em que a prática clínica já pressupõe a estrutura desse tempo para compreender, em que as elaborações subjetivas podem ter lugar. No caso de nossa pesquisa, embora também tenhamos partido do contato com jovens traficantes envolvidos com a criminalidade violenta (Guerra, 2010; 2011), os impasses por eles levantados nas conversações nos estimularam a promover essa discussão teórica, cujo exercício se dirige a trabalhar com as ferramentas lógicas de que a Psicanálise dispõe para esclarecer esse campo. Trata-se justamente de nos debruçarmos sobre a contribuição mais expressiva que buscamos extrair da Psicanálise de orientação lacaniana: desdobrar ferramentas lógicas propícias para abordar a morte violenta como fenômeno experimentado nas dimensões da fala e da linguagem. Os impasses e dificuldades de um tema tão espinhoso deverão servir como aquele disco rotativo utilizado para lapidação ou polimento: justamente por ser um disco que não para de rodar, pode ser um instrumento capaz de remodelar nosso uso da lógica e dos conceitos no atrito de cada encontro.

2 A MORTE VIOLENTA EM SIGMUND FREUD

De fato, às vezes se fala da crueldade “bestial” do homem, mas isso é terrivelmente injusto e ofensivo para com os animais: a fera nunca pode ser tão cruel como o homem, tão artisticamente, tão esteticamente cruel. Acho que se o diabo não existe e, portanto, o homem o criou, então o criou à sua imagem e semelhança.

(Dostoiévski, *Irmãos Karamázovi*)

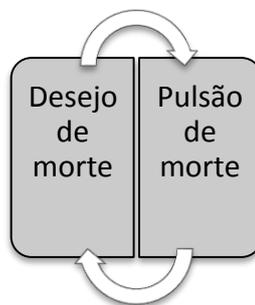
Um dos principais cenários no qual Freud evoca a morte violenta está articulado com a tese da centralidade da morte do pai. Ele propõe a noção de Complexo de Édipo como um complexo nuclear que, primeiramente, é tomado como responsável pela instalação da neurose e, depois, como aquilo que organiza e fundamenta a própria entrada do sujeito na cultura. Freud entrevê, no conflito da criança com a figura que lhe interdita o gozo, uma extensa e fecunda interrogação que o leva a investigar não apenas a entrada do sujeito no laço social, mas a própria origem da cultura como calcadas no desejo de morte dirigido contra a figura paterna. Tomaremos, portanto, a discussão sobre a morte violenta em Freud a partir da tese desse desejo de morte, indagando como ele se formula e qual seu papel na estruturação do laço social. Assim como esse desejo de morte é central na dinâmica subjetiva que concede ao pai um papel tão marcante na ordenação do gozo, da mesma forma, a hipótese do assassinato do pai primevo deverá ocupar uma posição central na ordenação social do gozo. Para além do desejo de morte, a noção de pulsão de morte deverá nos permitir vislumbrar os pontos de impossibilidade dessa ordenação subjetiva e social do gozo, situando a morte violenta para além do horizonte do complexo de Édipo.

Abordaremos inicialmente a construção dessa tese fundamental a partir dos trabalhos de cunho mais sociológico, nos quais Freud busca esclarecer a constituição do laço social, o modo como o sujeito a ele se filia – ou lhe faz um assentimento –, bem como seu funcionamento ou sua dinâmica na regulação das relações subjetivas a ele pertinentes. Nossa análise tomará como eixo central o ensaio *Totem e tabu*, pois é nele que Freud (1913/1996e) busca levantar hipóteses que tentam esclarecer como um bando de homens selvagens pôde, um dia, ter se juntado para formar uma sociedade com relações de troca e laços estruturados em torno de leis (ou tabus) que serviriam para proteger essa nova estrutura. Subsidiariamente, o ensaio *Psicologia de grupo e análise do ego*, nos ajudará a esclarecer outros aspectos do problema. Nesse texto, Freud (1921/1996l) busca compreender os mecanismos que sustentam

a ligação dos sujeitos entre si e com o líder, como alguém que, embora esteja excluído da mesma relação de igualdade entre todos, estabelece o fundamento da ordem coletiva e sustenta, inclusive, a homogeneidade da relação grupal. Tem-se, então, primeiramente a hipótese de uma morte violenta – o assassinato do pai primevo – como condição para a constituição dos laços fraternos, e, depois, a proposta de que essa condição social sustenta-se numa espécie de vínculo libidinal com esse pai morto que, ao ser revivificado na vida grupal, obriga todos os seus filiados a uma psicologia de grupo, ou seja, a estabelecerem laços afetivos uns com os outros e a cultivarem a coesão social.

Na segunda parte deste capítulo, focaremos a noção de pulsão de morte, interrogando-nos sobre o lugar que esse impulso ocupa na economia psíquica e qual sua relação com o desejo de morte presente no contexto edipiano. Nossa intenção é destacar um deslocamento de foco, de uma morte violenta que aparece em Freud como um desejo de morte circunscrito ao complexo de Édipo, e que não contradiz o princípio de prazer, em direção à noção de pulsão de morte, que surge justamente a partir da constatação dos limites da dominância desse princípio no aparelho psíquico.

Figura 3 - Desejo de morte e pulsão de morte



Fonte: Elaborado pelo autor

O texto de base será, então, *Além do princípio de prazer*, onde Freud (1920/1996k) interroga a possibilidade de uma tendência, atuante no aparelho psíquico, que conduziria à morte. Se a oposição entre pulsão sexual e pulsões do ego cede lugar à oposição entre pulsão de vida – compreendendo aí as pulsões sexuais investidas no ego e nos objetos – e pulsão de morte, será preciso investigar o impacto que esse deslocamento comporta para a discussão sobre a morte violenta. Se o desejo, mesmo o desejo de morte contra o pai, opera a favor do laço social, a noção de pulsão de morte vem destacar um aspecto renitente que impõe seus limites à dominância do prazer. Nesse sentido, o ensaio *O mal-estar na civilização* (Freud,

1930/1996o) traz de forma patente os efeitos que as teses derradeiras de Freud sobre a dinâmica das pulsões comportam para a vivência contemporânea da violência na civilização.

2.1 A morte violenta como fundamento da constituição da cultura: Totem e tabu

Totem e tabu (Freud, 1913/1996e) é a primeira tentativa sistemática de Freud de relacionar as principais teses psicanalíticas, sobretudo no tocante ao inconsciente e ao recalque das pulsões sexuais, com a constituição da cultura e do laço social. Desde sua correspondência com Fliess, já é possível recolher alguns esboços de ideias que ligam o horror ao incesto ao desenvolvimento da civilização e ao controle da sexualidade. Parece haver desde sempre uma intuição de que os dilemas que surgem no desenvolvimento individual têm alguma relação com as formas básicas do laço social e estão diretamente ligados aos modos como a cultura organiza o gozo sexual.

O estudo de alguns trabalhos antropológicos, como os de Wundt e de Frazer, forneceram a Freud o estofado que faltava para que pudesse arriscar uma hipótese que, embora tenha se mostrado escandalosa desde o princípio, acabou provocando grandes impactos dentro e fora da Psicanálise. A hipótese do assassinato do pai primevo é bastante controversa, mas marcou profundamente a teorização de Freud. Em várias ocasiões posteriores, ele retoma esse ensaio e, conforme indicado pelo editor inglês, teria declarado a seu tradutor que considerava essa a sua obra mais bem escrita. Buscaremos, pois, seguir os movimentos de construção da hipótese do crime primordial, recolhendo pelo caminho as reflexões empreendidas em torno da relação entre a morte violenta e sua proibição na cultura, que faz surgir o desejo de morte como ponto nevrálgico para a compreensão da lei e da constituição do laço social.

2.1.1 *Tabu e morte violenta*

A primeira contribuição que podemos extrair do texto *Totem e Tabu* (Freud, 1913/1996e) para a discussão sobre a morte violenta deve girar em torno da noção de tabu. Algumas questões podem ser levantadas em relação a esse tópico: pode-se ainda hoje falar em tabus? Em nosso mundo contemporâneo haveria ainda qualquer coisa relacionada com as proibições analisadas por Freud a propósito dos povos primitivos? Poderíamos extrair, seja por analogia ou por outro método, algum esclarecimento para o tema da morte violenta dessa discussão acerca dos tabus?

Essas questões nos auxiliam a situar o nosso interesse em torno da discussão freudiana nesse texto. Se, por um lado, poder-se-ia argumentar que as referências de Freud, centradas em torno de autores como Frazer (1983) e Wundt, estariam ultrapassadas do ponto de vista antropológico; por outro lado, as teses que ele constrói deverão ser suficientemente retomadas por Lacan a partir de novas referências, de modo a justificar a necessidade de revisitá-las, a fim de buscar as contribuições que podem ser colhidas para as questões de nossa época.

Logo no prefácio, por exemplo, Freud (1913/1996e) nos oferece uma perspectiva de resposta para a primeira questão citada acima, quando aponta que, diferente do totemismo, que não deixara mais que vestígios sutis nas formas modernas de religiosidade e cultura, os tabus ainda persistiriam até então, embora em formas ligeiramente modificadas: “Os tabus ainda existem entre nós”, diz Freud, “embora expressos sob uma forma negativa e dirigidos a um outro objeto, não diferem, em sua natureza psicológica, do ‘imperativo categórico’ de Kant, que opera de uma maneira compulsiva e rejeita quaisquer motivos conscientes” (pp. 17-18). Ao associar os tabus com o imperativo categórico, Freud sugere que aquilo que, para Kant, constituir-se-ia como uma lei moral puramente racional, encontra seus fundamentos no recalçamento das verdadeiras razões emocionais da compulsão em jogo no imperativo. No final das contas, a lei, por mais moral que seja, encontraria seu fundamento e sua força no próprio impulso contra o qual ela se aplica.

Dessa forma, o *não* expresso no enunciado do mandamento “*não matarás*”, por exemplo, embora negue, em certo nível, a realização de uma prática, acaba por afirmar a existência, no nível que Freud faz coincidir com o inconsciente, da mesma tendência proibida sob a forma de um desejo. Pode-se dizer que Freud escreve implicitamente, nesse texto, a seguinte equação:

Lei (moral)

Tabu

A leitura dessa relação deve ser a inversa do que a princípio possa parecer: não é o tabu que deve ser lido como uma versão primitiva da verdadeira lei ou da verdadeira moral. Pelo contrário, a lei moral comporta, ainda que de modo velado e mais ou menos recalçado, sua própria verdade primitiva e infantil, sob a forma de tabus irracionais que não são mais do que a expressão de temores e fantasias plenos de desejo. A verdade da lei, pois, é que ela, no fundo, é um tabu que se envergonha de sua origem no desejo inconsciente e a esconde sob os mais diversos semblantes.

Freud (1913/1996e) demarca a divergência implícita nas possibilidades de tradução da palavra “tabu”, de origem polinésia. Por um lado, remeteria ao que é “sagrado” ou “consagrado”, e, por outro, a algo “misterioso”, “perigoso”, “proibido” e até mesmo “impuro”. A palavra, para Freud, traz em si uma referência a algo inabordável e que somente pode ser expresso a partir de proibições e restrições (p. 37). Ele faz uma relação com o uso do termo “*sacer*” pelos antigos romanos, cuja acepção seria aproximada ao termo polinésio. A partir de autores do final do século XIX, como Robertson Smith e Wilhelm Wundt, Freud acolhe e tenta dar consequência a essa ideia da ambiguidade do sagrado, relacionando-a, sobretudo, com a ambivalência emocional edípica.

Freud (1913/1996e) deixa claro que seu interesse pelo tabu, mais do que etnográfico, relacionava-se com a possibilidade de esclarecimento das convenções morais e proibições atuantes na civilização ocidental de sua época. É, sobretudo, por uma comparação com os mecanismos da neurose, particularmente da neurose obsessiva, que ele tenta explicar os fundamentos psíquicos de determinadas proibições e crenças primitivas. Ele começa com uma pergunta que pode ser formulada da seguinte maneira: em que sentido os princípios que esclarecem o funcionamento dos sintomas neuróticos podem também servir para pensar os tabus e rituais presentes na cultura dos povos primitivos?

A partir de uma tese básica que, para a clínica psicanalítica, explica o funcionamento da neurose, Freud se propõe a analisar esses aspectos da cultura visando verificar em que medida a tese pode ou não ser apropriada a partir desse foco mais amplamente sociológico. Ele justifica seu método analógico a partir de quatro características básicas que aproximariam os tabus e os sintomas obsessivos: 1) a ausência de um motivo para as proibições; 2) o fato de serem mantidas por uma necessidade interna; 3) o fato de serem deslocáveis e de haver um risco de contágio a partir do proibido; e 4) o fato de exigirem a realização de atos cerimoniais. As proibições obsessivas também envolveriam as renúncias e restrições que, como acontece com os tabus, podem ser suspensas a partir da realização de certos atos que se tornam compulsivos.

A tese central que Freud (1913/1996e) extrai dessa analogia dos tabus com a neurose obsessiva é a de que a proibição incide sobre um impulso que deve ser refreado. É a partir do conflito entre a proibição e o desejo de transgressão que deverá ser explicada a atitude ambivalente do sujeito em relação a um determinado objeto proibido. O sujeito deseja intensamente realizar o que foi proibido e, ao mesmo tempo, busca refrear o impulso com o auxílio de restrições externas e internas que servem para encobrir o desejo. Dessa forma “a proibição deve sua força e seu caráter obsessivo precisamente ao seu oponente inconsciente, o

desejo oculto e não diminuído – isto é, a uma necessidade interna inacessível à inspeção consciente” (p. 47).

Por esse motivo, é compreensível que os povos que sustentam os tabus não saibam dar uma explicação plausível para as proibições, na medida em que os motivos mais relevantes devem, como no caso dos obsessivos, estar inacessíveis à consciência. Freud (1913/1996e) supõe, entretanto, a partir da referência à neurose, que os tabus estariam relacionados com uma interdição violenta, imposta de fora contra impulsos poderosos, que seria depois transmitida às gerações seguintes. Como ele esclarece “Os tabus, devemos supor, são proibições de antiguidade primeva que foram, em certa época, externamente impostas a uma geração de homens primitivos... sem a menor dúvida, de forma violenta pela geração anterior” (p. 48). Além disso, essas proibições devem ter incidido sobre “atividades para as quais havia forte inclinação” e devem ter persistido nas diversas gerações “como resultado da tradição transmitida através da autoridade parental e social” (p. 48).

Como esse desejo original em direção à coisa proibida persiste de forma inconsciente, Freud conclui que está exatamente aí a chave da ambivalência em relação aos tabus. O “horror sacro” de que fala Wundt é tomado por Freud (1913/1996e) como o medo que surge diante do risco de emergência do desejo de violar a proibição: “Em seu inconsciente não existe nada que mais gostassem de fazer do que violá-los, mas temem fazê-lo; temem precisamente porque gostariam, e o medo é mais forte que o desejo” (pp. 48-49). Temos, então, de um lado, um forte desejo que é refreado, inicialmente por imposição externa, e que, ao ser transmitido pela tradição, não deixa de provocar também, juntamente com o temor em relação à proibição, um forte impulso para violá-la.

Podemos demarcar, nesse sentido, a importante redução que Freud (1913/1996e) opera, remetendo a multiplicidade dos tabus a uma estrutura básica que se organiza em torno da lei e do desejo: “a base do tabu é uma ação proibida, para cuja realização existe forte inclinação do inconsciente” (p. 49). É esta a tese básica que Freud busca ilustrar com os diversos exemplos de tabus que recolhe dos povos primitivos a partir das referências antropológicas de sua época. É a intensidade do desejo que justifica a força da lei. Ou, em outros termos, é por que o impulso de realizar determinada ação é intenso que o tabu investe-se de uma força dirigida para o controle desse impulso, sustentando as proibições que lhes são correlatas.

A partir dessa tese, Freud se pergunta quais poderiam ser as mais antigas e importantes proibições ligadas aos tabus. Ele busca uma resposta nas duas leis básicas do totemismo: não matar o animal totêmico e evitar relações sexuais incestuosas. Se, por um lado, pois, a

comparação com a neurose obsessiva ajudou a esclarecer os fundamentos dos tabus dos povos primitivos, por outro, o totemismo primitivo viria elucidar – ou, talvez, apenas confirmar o que Freud já localizara na clínica da neurose – as duas proibições que constituiriam o núcleo das neuroses e o ponto central dos desejos infantis: o impulso de matar o pai e o desejo incestuoso pela mãe.

No primeiro ensaio da série que compõe *Totem e tabu*, intitulado *O horror ao incesto*, Freud (1913/1996e) analisa as configurações antropológicas relacionadas com a proibição do incesto, buscando explicitar a tese de que as proibições e evitações possuem sua explicação justamente nos impulsos contra as quais se dirige. Tanto a organização totêmica, acompanhada da exigência da exogamia, quanto as fratrias que compunham as classes matrimoniais não pareciam ser instituições sociais suficientes para espantar o horror ao incesto, bem como o risco de sua realização. Sendo assim, muitos costumes e evitações são elencados como parte do repertório social posto em ação para prevenir os sujeitos em face das diversas tentações, como a evitação de encontros a sós entre um homem e uma mulher (genro e sogra, irmão e irmã, filha e pai, etc.), que poderiam potencialmente conduzir a uma intimidade imprópria entre eles⁴.

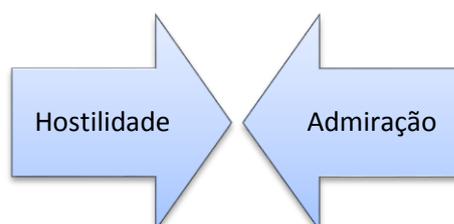
Podemos voltar agora nossa atenção para a proibição que se dirige à contenção do impulso violento de matar. Freud (1913/1996e) nos adverte de que o imperativo “não matarás”, elemento categórico da moral ocidental, já encontrava suas ressonâncias entre os povos primitivos, de modo que sua violação não ficaria sem punição. “Ficaremos surpreendidos de saber, então, que mesmo no caso deles”, alerta Freud, “a morte de um homem é regida por grande número de observâncias que estão incluídas entre as práticas do tabu” (p. 53). Na seção sobre o tratamento dos inimigos, Freud mostra como a morte violenta, mesmo nas situações de guerra, estaria envolta por uma série de rituais e sacrifícios que marcariam o caráter problemático do assassinato. A observância das restrições e ritos viria atender a algumas exigências específicas: 1) o apaziguamento do inimigo assassinado; 2) o reforço das restrições ao assassinato; 3) a expiação e purificação do autor; e 4) a manutenção de certas observâncias cerimoniais (p. 53).

Nos ritos de apaziguamento, Freud vê mais do que simplesmente um temor de que os fantasmas do inimigo assassinado persistissem assombrando a tribo. As lamentações em torno

⁴ A percepção de um missionário holandês apontada por Freud parece testemunhar a favor dos objetivos desses costumes e evitações: prevenir-se contra a tentação de relações sexuais incestuosas. Em seus relatos, ele afirma que, pelo que conhece dos batavos, acha que “a manutenção da maioria dessas regras é muito necessária” (Freud, 1913/1996e, p. 30). Podemos ler essa impressão do missionário como uma percepção de que as instituições simbólicas formais não eram suficientes para interditar o gozo proibido, vindo a ser suplementada por diversas outras formas regulatórias.

da morte do inimigo, como se fosse um amigo, ou a própria transformação ritual da inimizade em amizade após a morte, ou os ritos que incluem as súplicas de perdão e sacrifícios expiatórios, tudo isso encontraria uma explicação psicanalítica baseada na ambivalência dos impulsos dirigidos contra o inimigo. Não se trataria apenas de impulsos hostis, mas também de “manifestações de remorso, de admiração pelo inimigo e de consciência pesada por tê-lo matado” (p. 55).

Figura 4 - Ambivalência dos impulsos



Fonte: Elaborado pelo autor a partir de Freud, 1913/1996e

Freud compreende a necessidade dessas cerimônias como formas de restringir a possibilidade do assassinato. Trata-se de uma nítida indicação de que a interdição da morte violenta funcionaria como um mandamento vivo mesmo entre os povos primitivos, exigindo, nas situações em que ela ocorresse, toda uma série de precauções para que esse desejo perigoso não viesse a romper as barreiras sociais, contaminando os demais membros do grupo.

As restrições impostas a um “assassino vitorioso” quando retorna de alguma batalha, bem como os ritos de purificação e demais cerimoniais, também são dignos de nota. Mesmo que se trate de ter matado o inimigo, as restrições e expiações impostas não deixam de ser bastante severas, incluindo desde restrição nas relações sexuais e na alimentação, até períodos de quarentena nos quais há as mais diversas restrições de contato com esposa, filhos ou com quem quer que seja. Entre os monumbos da Nova Guiné alemã, por exemplo, quem quer que tenha matado um inimigo na guerra torna-se ‘impuro’, como as mulheres menstruadas ou no puerpério⁵. As restrições de contato e o isolamento podem ser lidos como precauções necessárias à manutenção da lei, de modo a evitar que os outros também sejam contagiados

⁵ É possível encontrar, na tradição hebraica, tabus semelhantes, nos quais a impureza é marcada pela separação da pessoa do arraial do povo e pela tentativa de se evitar todo contato com a pessoa considerada imunda. Um dos casos de impureza é descrito a propósito da atividade sexual e da menstruação: “E também se um homem se deitar com a mulher e tiver emissão de sêmen, ambos se banharão com água, e serão imundos até à tarde. Mas a mulher, quando tiver fluxo, e o seu fluxo de sangue estiver na sua carne, estará sete dias na sua separação, e qualquer que a tocar, será imundo até à tarde” (Levítico 15:18-19).

pelo mesmo impulso assassino. Considerando que, para Freud (1913/1996e), a culpa não advém necessariamente do ato, mas do desejo, mesmo que insatisfeito, é pelo fato de poder despertar no outro um desejo de morte que o assassino precisa ser isolado. Nas palavras de Freud: “Traduzimos o poder de contágio inerente ao tabu na posse de algum atributo capaz de produzir a tentação ou incentivar a imitação” (p. 50).

Que consequências essa relação entre a formulação de Freud sobre o tabu e a morte violenta comporta para a nossa tese? O ponto principal, dentre outros que podem ser levantados, é o fato de se destacar um desejo de morte que precisa ser refreado pelo tabu. O desejo de morte indica que toda a separação, os rituais e necessidades de expiação em torno da morte violenta não se explicam por ser esta uma monstruosidade excepcional que contradiz a natureza humana. Pelo contrário, é justamente na tese de que o desejo de morte anda lado a lado com a admiração e os laços afetivos (tese da ambivalência) e de que cada sujeito está inconscientemente tentado a violar o interdito que Freud fundamenta a explicação da existência de tabus tão severos em torno do assassinato. Ele busca, pois, a verdade da lei expressa pelo tabu, em seu avesso, isto é, no desejo que ela proíbe. Se não houvesse o risco de que outros viessem a imitar o ato violento, não seria necessária tanta preocupação com a separação do indivíduo impuro.

Poder-se-ia aqui levantar uma objeção a Freud dizendo que, no fim das contas, o assassinato do inimigo na guerra não é algo absolutamente proibido. Pelo contrário, é desejável não apenas que seja praticado, mas ensinado e incentivado pelos comandantes para que possa haver sucesso nas batalhas. Mesmo os povos primitivos seriam capazes de perceber a inutilidade e o contrassenso dessa proibição no campo de batalha. Essa objeção só vem confirmar a tese freudiana, na medida em que a necessidade de permitir a morte violenta na guerra precisa ser compensada pela execução de toda uma série de ritos cujo objetivo é manter a validade da norma em relação aos semelhantes. É justamente porque a permissão de matar o inimigo comporta um risco de fragilização da proibição de matar o próximo que os tabus devem ser reforçados. O ato de matar, mesmo na guerra, apenas patenteia a verdade que o laço social busca recobrir: de que cada um é potencialmente assassino, na medida em que pode ser tentado por um desejo de morte.

A situação de disputa com o inimigo não parece ser suficiente para anular a admiração ou a identificação do sujeito com o rival, de maneira que permanecem as condições para que haja uma ambivalência de sentimentos e, conseqüentemente, um sentimento de culpa associado ao ato de matar. É porque a morte do inimigo levanta a possibilidade da morte do próximo que os tabus se constituem como mecanismos que visam a anular essa possibilidade.

O sujeito que mata é então lançado numa situação igualmente ambígua de exclusão temporária do laço social até que sejam cumpridos os ritos de purificação⁶.

Freud chama a atenção para o fato de que, nas autocensuras obsessivas, podemos frequentemente encontrar um sentimento de culpa pela morte de uma pessoa querida, mesmo quando não há qualquer responsabilidade do sujeito sobre aquela morte. O sentimento de culpa encontra sua justificativa na existência de um desejo secreto de morte contra a pessoa amada que acaba sendo satisfeito com a ocorrência da morte. Esse mesmo desejo explicaria, em linhas gerais, os tabus que transformam a alma de um ente próximo falecido em uma entidade hostil. O ressentimento dos mortos contra os vivos seria então primeiramente explicado por uma censura contra o desejo de morte e, depois, por uma defesa que se caracterizaria por uma projeção ou deslocamento da hostilidade inconsciente para os próprios mortos: não fui eu que desejei a sua morte, mas é ele que, agora, deseja a minha.

Desse ponto de vista, Freud (1913/1996e) chama a atenção para o fato de não haver, na dimensão inconsciente, uma nítida separação entre morte natural e morte violenta. Mesmo uma pessoa que tenha morrido de morte natural pode ser considerada por um neurótico uma pessoa assassinada: “desejos maus o mataram” (p. 75). Nesse sentido, a morte violenta é a morte desejada, ou seja, do ponto de vista psíquico, é a hostilidade do desejo que caracteriza o caráter violento da morte, não importando tanto as condições objetivas de sua ocorrência. Essa hostilidade, porém, em muitos casos, é intrinsecamente inconsciente e, na medida em que os sujeitos nada sabem ou nada desejam saber sobre sua existência, ela é afastada da percepção subjetiva. Isso justificaria, em parte, o horror que podemos sentir diante da ideia de violar certas proibições, sobretudo aquelas vinculadas ao mandamento ‘Não matarás’ (p. 82)⁷. Esse horror é interpretado por Freud mais como um indício a favor da tese de que há um impulso que precisa ser refreado do que contra.

A seguinte passagem resume de forma bastante explícita as conclusões que Freud (1913/1996e) extrai da análise dos tabus, em analogia com a neurose obsessiva, sobre a tese de que um dos principais impulsos sobre os quais incide a força das proibições é o da morte violenta:

⁶Mais adiante comentaremos uma relação específica entre essa situação paradoxal de exclusão – que Agamben (2010) circunscreve a propósito da noção de *homo sacer* – e a morte violenta na contemporaneidade.

⁷ Como muito bem ilustra Clarice Lispector em uma crônica que evocaremos adiante (ver pp. 216 *et seq.*): “No entanto a primeira lei, a que protege corpo e vida insubstituíveis, é a de que não matarás. Ela é a minha maior garantia: assim não me matam, porque eu não quero morrer, e assim não me deixam matar, porque ter matado será a escuridão para mim” (Lispector, 1999, p. 124). Ou seja, não se trata apenas de me proteger da morte violenta, mas de me proteger da tentação de que eu mesmo caia na escuridão de ter matado.

Suponhamos, por outro lado, que devêssemos levar em consideração a descoberta a que se chegou, através da psicanálise, sobre os sonhos das pessoas normais, segundo a qual nós próprios achamo-nos sujeitos, mais intensa e frequentemente do que suspeitamos, à tentação de matar alguém e que essa tentação produz efeitos psíquicos, ainda que permaneça fora da visão da nossa consciência. Suponhamos ainda que devêssemos reconhecer as observâncias compulsivas de certos neuróticos como sendo cautelas contra um impulso intensificado de matar ou autopunições por causa desse impulso. Nesse caso, deveríamos dar ainda mais importância à nossa tese de que onde existe uma proibição tem de haver um desejo subjacente. Teríamos de supor que o impulso a matar acha-se realmente presente no inconsciente e que nem os tabus e nem as proibições morais são psicologicamente supérfluos, mas, pelo contrário, explicam-se e justificam-se pela existência de uma atitude ambivalente para com o impulso de matar. (p. 82)

Os impulsos assassinos não podem, nesse sentido, ser considerados um mero desvio de caráter ou uma patologia accidental. Pelo contrário, a partir da análise dos sonhos e dos sintomas das pessoas normais a psicanálise encontra sustentação para a tese de que algo que é proibido com tanta ênfase deve ser certamente uma coisa desejada. No mínimo, não se pode descartar a atitude ambivalente que as pessoas assumem ante o impulso de matar.

Um exemplo clássico da emergência desse impulso na neurose pode ser buscado no caso do homem dos ratos, emblemático da posição ambivalente que o obsessivo tem diante do desejo de morte. Freud (1909/1996c) relata que passou pela cabeça do paciente a ideia de que uma menina de quem gostava lhe seria afável caso lhe adviesse alguma desgraça. “Como exemplo dessa desgraça”, diz Freud, “a morte de seu pai insinuou-se fortemente em sua mente” (p. 159), de modo que ele a rechaçava energeticamente. Não era simplesmente o surgimento da ideia que levava Freud a interpretá-la como a expressão de um desejo, mas sua rejeição enérgica, a ponto de Freud questioná-lo acerca de “por que, caso não tivesse sido um desejo, ele o repudiara” (p. 159). O paciente relembra então vários outros momentos nos quais a ideia da morte do pai aparece de forma ambígua. Em dado momento, Freud (1909/1996c) relata que ocorrera ao paciente a ideia de que “a morte de seu pai poderia torná-lo rico o suficiente para desposá-la [a namorada com quem uma aliança era impossibilitada por obstáculos financeiros]” (p. 159). Em outra situação, Freud relata que, após o paciente ter experimentado pela primeira vez os prazeres do sexo, irrompeu em sua mente uma ideia: “Que maravilha! Por uma coisa assim alguém é até capaz de matar o pai!” (p. 176). Essas lembranças deixam a Freud margens suficientes para interpretar suas obsessões como sintomas de um desejo que, após ter sido recalcado, aparece sob a forma de medo.

Freud aproxima, pois, os tabus primitivos das proibições morais da civilização ocidental, cuja expressão sintomática aparece na neurose a partir de sua incidência em prol do controle dos impulsos plenos de desejo. Se a violação do tabu gera uma série de consequências que separam o transgressor da convivência comum, tornando-o impuro, isso se deve à precaução contra o caráter contagioso dos desejos recalcados. É para não despertar nos

outros os mesmos desejos que os penosos atos de expiação são tão fortemente impostos a um sujeito transgressor. Isso indica que os impulsos criminosos não estariam presentes apenas em indivíduos específicos, mas em toda a comunidade. Assim, diferente do sintoma neurótico, o tabu se constitui como uma instituição social que visa conter a proliferação dos impulsos criminosos e, ao fazê-lo, produz artifícios capazes de canalizar os impulsos individuais numa espécie de vingança coletiva: “Na verdade”, diz Freud (1913/1996e), “este é um dos fundamentos do sistema penal humano e baseia-se, sem dúvida corretamente, na pressuposição de que os impulsos proibidos encontram-se presentes tanto no criminoso como na comunidade que se vinga” (p. 84).

Embora Freud se preocupe em marcar a diferença entre um sintoma individual e uma instituição social como o tabu, ele destaca também as similaridades. Na verdade, a tese básica subjacente à sustentação das restrições obsessivas e dos tabus ou proibições culturais – e, em última instância, do próprio sistema penal – é a mesma: uma oposição a um impulso criminoso. Desse ponto de vista, a própria neurose obsessiva demonstra que mesmo os cidadãos imbuídos dos mais altos valores culturais e aderentes aos padrões morais mais escrupulosos no tocante à violência contra o próximo estão sujeitos às tentações criminosas. E mais: quanto mais ostensiva se mostram as regras que o sujeito erige contra esses impulsos, mais intensas parecem ser, para Freud, a insistência inconsciente do desejo. A culpa pode, nesse sentido, surgir pelo simples contato com a ideia ligada ao desejo, mesmo que as condições objetivas para o ato se mostrem distantes, como Freud (1913/1996e) esclarece a propósito da neurose obsessiva:

Um neurótico obsessivo pode ser oprimido por uma sensação de culpa que seria adequada para um grande assassino, embora, na realidade, de sua infância em diante, tenha-se comportado para com os seus cidadãos como o mais escrupuloso e respeitável membro da sociedade. Não obstante, sua sensação de culpa tem uma justificativa: está fundada nos intensos e frequentes desejos de morte contra os seus semelhantes que estão inconscientemente em ação dentro dele. (p. 97)

Não é o caráter factual do ato criminoso, ou os “malfeitos reais”, que sustenta o sentimento de culpa, mas seu caráter simbólico, ou seja, a representação deslocada de um desejo inconsciente.

2.1.2 O assassinato do pai primevo

É curioso perceber como Freud (1913/1996e) situa a dimensão inconsciente como o avesso do enunciado proposto na consciência, no tabu ou nas proibições sociais. Assim como

os atos obsessivos, o isolamento social do assassino denuncia a existência de um desejo de morte não apenas em cada indivíduo isolado, mas na própria comunidade constituída no laço coletivo. Essa ideia nos remete à questão que deverá ser investigada na última parte de *Totem e tabu*, intitulada *O retorno do totemismo na infância*: qual seria a fonte ou a origem das proibições básicas que enunciam, em seu avesso, os dois impulsos mais fortemente recalcados pela cultura – o impulso de morte e o desejo incestuoso?

Após apresentar as teorias nominalistas, sociológicas e psicológicas que tentam dar conta das origens do totemismo, Freud apresenta sua própria hipótese. Seu interesse se encaminha para as condições psicológicas e históricas que permitiriam sua emergência e que poderiam esclarecer seus principais traços. A Freud não escapa o caráter problemático e quase fantástico da hipótese que está em vias de construir. Ele não avança, entretanto, sem expor as limitações das tentativas de abordagem empreendidas pela antropologia. É na relação entre o totemismo, organização social que sustenta, dentre os diversos tabus já discutidos, a proibição de matar o totem e a proibição do incesto com a exogamia que lhe é consequente, que Freud vai buscar a chave que lançaria luz sobre a origem da própria civilização. Ele propõe que se interprete, assim como nas fobias infantis, o totem como um substituto do pai, de maneira que o Complexo de Édipo se torna a pista que lhe orientará, de acordo com o modelo da neurose, na construção de uma hipótese psicanalítica:

Se o animal totêmico é o pai, então as duas principais ordenanças do totemismo, as duas proibições de tabu que constituem seu âmago – não matar o totem e não ter relações sexuais [se relacionam] com os dois crimes de Édipo, que matou o pai e casou com a mãe, assim como os dois desejos primários das crianças, cuja repressão insuficiente ou redespertar formam talvez o núcleo de todas as psiconeuroses. (Freud, 1913/1996e, p. 137)

Freud busca em Darwin, de um lado, uma hipótese que tenta explicar o estado social dos homens primitivos a partir da observação de hábitos dos símios superiores e, de outro, em Robertson Smith uma explicação para a origem e significação do ritual do sacrifício a partir da refeição totêmica que, curiosamente, colocaria em cena de maneira festiva a execução de um ato proibido – a morte do animal totem.

Para Darwin, “também o homem vivia originalmente em grupos e hordas relativamente pequenos, dentro dos quais o ciúme do macho mais velho e mais forte impedia a promiscuidade sexual” (Freud, 1913/1996e, p. 131). Um ponto que chama especialmente a atenção de Freud é a estreita relação entre essa hipótese e as condições para o estabelecimento da exogamia, como explica o seguinte trecho da citação que ele nos apresenta: “os machos mais novos, sendo assim expulsos e forçados a vaguear por outros lugares, quando por fim

conseguiam encontrar uma companheira, preveniram também uma endogamia muito estreita dentro dos limites da mesma família” (Darwin, citado por Freud, 1913/1996e, p. 131).

De posse dessa teoria, seria preciso explicar como uma restrição desse tipo, sustentada na figura de um macho dominante, poderia ter sido transmitida para os clãs totêmicos onde ela não se verificava, a não ser por uma alusão ao totem. Não há lugar para o totemismo, diz Freud (1913/1996e), na horda primeva de Darwin, em que tudo o que vemos é “um pai violento e ciumento que guarda todas as fêmeas para si próprio e expulsa os filhos à medida que crescem” (p. 145). Seria então possível que um sistema totêmico tivesse se desenvolvido a partir de uma horda primeva?

Robertson Smith é então evocado, permitindo a Freud tomar a repetição da refeição totêmica como uma espécie de rememoração do ponto que teria marcado essa passagem de uma horda primitiva para o clã fraterno organizado em torno do totem. O parágrafo a seguir resume de forma bastante sintética o ponto de chegada do argumento de Freud (1913/1996e) nesse longo percurso para desvendar os enigmas propostos:

Se chamarmos a celebração da refeição totêmica em nosso auxílio, poderemos encontrar uma resposta. Certo dia, os irmãos que tinham sido expulsos retornaram juntos, mataram e devoraram o pai, colocando assim um fim à horda patriarcal. Unidos, tiveram a coragem de fazê-lo e foram bem sucedidos no que lhes teria sido impossível fazer individualmente. (Algum avanço cultural, talvez o domínio de uma nova arma, proporcionou-lhes um senso de força superior.) Selvagens canibais como eram, não é preciso dizer que não apenas matavam, mas também devoravam a vítima. O violento pai primevo fora sem dúvida o temido e invejado modelo de cada um do grupo de irmãos: e, pelo ato de devorá-lo, realizavam a identificação com ele, cada um deles adquirindo uma parte de sua força. A refeição totêmica, que é talvez o mais antigo festival da humanidade, seria assim uma repetição, e uma comemoração desse ato memorável e criminoso, que foi o começo de tantas coisas: da organização social, das restrições morais e da religião. (p. 145)

Fica evidente, a partir dessa apresentação, não apenas o caráter mítico da tese, mas a lógica retroativa pela qual foi possível formulá-la. É pela fissura que a refeição totêmica deixa entrever na proibição de se matar o totem que Freud deduz, *a posteriori*, a necessidade lógica de algo anterior que tenha estabelecido as condições de possibilidade dessa organização.

Para que a hipótese se complete e o assassinato do pai resulte em uma nova forma de organização social, é preciso destacar os efeitos advindos desse crime coletivo. Depois de satisfeitos o ódio contra o pai com sua morte, bem como a identificação com ele por meio de sua devoração, a afeição que até o momento permanecera recalcada poderia então fazer-se sentir sob a forma de um sentimento de culpa que viria acometer todo o grupo. Nesse sentido, “o pai morto tornou-se mais forte do que o fora vivo” (Freud, 1913/1996e, p. 146). O que antes era proibido diretamente pelo pai, o acesso às mulheres, passaria doravante a ser

proibido pelos próprios filhos, que, como consequência desse sentimento de culpa, tentariam anular o próprio ato proibindo a morte do totem, colocado com substituto do pai, e renunciando às mulheres que lhe pertenciam.

Essa renúncia, porém, não encontra sua justificativa apenas na culpa decorrente do ato criminoso, mas na tentativa de garantir a subsistência do novo laço entre os irmãos. Freud (1913/1996e) afirma que “os desejos sexuais não unem os homens, mas os dividem” (p. 147). Chamo especial atenção para essa constatação, pois o desejo está sempre associado ao laço libidinal com um objeto amoroso, de maneira que se pode pressupor que o desejo seja uma importante razão erótica para o laço social. Aqui, entretanto, é mostrada a outra face do desejo, que é sua face de separação e de divisão, digamos, sua face antissocial. “Embora os irmãos se tivessem reunido em grupo para derrotar o pai”, diz Freud, destacando o efeito de laço social promovido pelo desejo, “todos eram rivais uns dos outros em relação às mulheres. Cada um queria, como o pai, ter todas as mulheres para si” (p. 147). Isso inviabilizaria a nova organização, pois, diz Freud numa clara alusão a Hobbes, esta “terminaria numa luta de todos contra todos” (p. 147). A lei da proibição do incesto vem, pois, resguardar a comunidade dos irmãos, cuja união foi capaz de fortalecê-los, evitando assim que alguém tente assumir o lugar do pai morto, lugar tão cobiçado por todos, atijando novamente o furor dos irmãos.

O raciocínio de Freud (1913/1996e) segue, pois, a seguinte cadeia de necessidade: o assassinato do pai é o ponto de origem que possibilita a emergência de uma nova ordem. Após o assassinato, a proibição do incesto baseia-se numa renúncia às mulheres, sustentada pelo sentimento de culpa de um lado e, de outro, pela necessidade de preservar a nova ordem estabelecida.

Figura 5 - O assassinato do pai como origem de uma nova ordem social



Fonte: Elaborado pelo autor a partir de Freud, 1913/1996e

Em *Psicologia de grupo e análise do ego*, Freud (1921/1996f) evoca novamente essa formulação em torno da hipótese do assassinato do pai para justificar a rejeição de um instinto gregário ou instinto de rebanho que seria inato nos homens e biologicamente determinado, tal

como o propunha Trotter. A sociabilidade não seria algo a ser compreendido como uma necessidade natural instintiva. Pelo contrário, seria algo até mesmo profundamente antinatural, fruto de um ato trágico que os homens teriam feito para excluir aquela força que lhes privavam da possibilidade de satisfação das pulsões. Freud sustenta que o pai primevo impunha aos filhos uma interdição na satisfação de impulsos diretamente sexuais, forçando-os assim à abstinência e, conseqüentemente, diz Freud (1921/1996l), “aos laços emocionais com ele e uns com os outros, que poderiam surgir daqueles de seus impulsos antes inibidos em seu objetivo sexual. Ele os forçara, por assim dizer, à psicologia de grupo” (p. 135). Após a eliminação do chefe da horda, porém, tornou-se necessário lançar mão de sua força violenta como um fundamento que garantisse que uma condição sustentável de satisfação pudesse ser instituída, evitando que a relação com os outros se transformasse numa luta de todos contra todos, cujo horizonte mortífero anularia o benefício trazido pela exclusão daquele que impunha todas as restrições.

Para tornar compreensível o modo como o pai morto produz seus efeitos nos sujeitos, impelindo-os a estabelecer vínculos fraternos, Freud (1921/1996l) recorre à teoria da libido e a duas modalidades de laço libidinal que entram em jogo: a identificação e o amor fraterno. Ele começa por fazer uma extensa exposição da teoria de Le Bon sobre a mente grupal, caracterizada por uma redução da autonomia e da individualidade dos membros do grupo, bem como do nível de capacidade intelectual, e por uma intensificação das emoções. A questão é compreender por que o sujeito abre mão de sua individualidade pela mente grupal. A insuficiência da explicação baseada na sugestão e em seus similares – imitação, contágio e prestígio –, conduz a investigação freudiana ao questionamento da ligação com o líder. A relação de extimidade que o líder ocupa em relação ao restante do grupo evoca toda a explicação relacionada ao assassinato do pai da horda primeva e a substituição de sua autoridade pelo poder do totem. Esse laço que ligaria os sujeitos ao líder enquanto substituto do pai é, então, chamado de identificação, reproduzindo-se pela atualização da ambivalência entre amor e ódio contra o pai, admiração e desejo de tomar-lhe o lugar privilegiado. O amor fraterno, por sua vez, precisa ser esvaziado de seu caráter erótico, tendo inibidos seus objetivos sexuais para que o vínculo entre os semelhantes possa ser duradouro. A manutenção do laço assim constituído exige, pois, a renúncia tanto dos impulsos agressivos quanto uma ordenação dos impulsos sexuais. Ambos passam a ser regulados pela ordem civilizatória atuante, que proíbe sua livre manifestação, mas serve-se de sua força para manter o vigor dos laços fraternos.

Podemos resumir da seguinte forma as possibilidades de organização social levantadas por Freud em torno do crime violento, destacando pelo menos 3 tipos de laço social pressupostos nessa argumentação:

a) O primeiro é a horda primeva, onde o domínio absoluto do pai representa a impossibilidade de qualquer laço. O pai primeiro é, como diz Freud (1921/1996l), portador de um narcisismo absoluto e, portanto, não faz laço com ninguém. Ele diz que, no mesmo passo em que compele todos os filhos à abstinência, o pai primevo reserva para si “a liberdade do gozo sexual, permanecendo, desse modo, sem vínculos” (p. 150). Nesse sentido, pode-se dizer que a horda primeva é associal e constitui-se como o momento mítico por excelência da impossibilidade de qualquer laço e da violência absoluta.

b) É, curiosamente, a própria situação de privação que permite a primeira possibilidade de laço, na medida em que todos os excluídos da horda primeva têm em comum a situação de privação. É a privação do gozo das mulheres que os une e os torna irmãos, criando, assim, a horda fraterna. Esta será o embrião do futuro laço social e será a responsável pela execução do crime crucial. A horda fraterna é, entretanto, um laço absolutamente efêmero, sustentado em torno do ódio comum ao pai e do momento evanescente do ato.

c) O clã fraterno posterior, sustentado na proibição do incesto e da morte do totem, seria a forma já propriamente organizada do laço social, que, ao contrário da horda fraterna, viria a constituir-se como um laço duradouro. A renúncia às pulsões agressivas e diretamente sexuais marcam as condições de possibilidade de duração desse laço organizado.

A substituição do pai pelo totem teria como objetivo expurgar o sentimento de culpa coletiva, representando um pacto capaz de transformar a face cruel e privadora do pai em uma face pacificadora, a partir de uma aliança de filiação. Como esclarece Freud (1913/1996e), no pacto sustentado pelo sistema totêmico, o pai “prometia-lhes tudo o que uma imaginação infantil pode esperar de um pai – proteção, cuidado e indulgência – enquanto que, por seu lado, comprometiam-se a respeitar-lhe a vida, isto é, não repetir o ato que causara a destruição do pai real” (p. 148). A força de lei do pai morto se sustenta nessa operação que esconde seu antigo gozo violento e arbitrário que provocou sua eliminação. Permite-se, assim, uma autojustificação – “Se nosso pai nos houvesse tratado da maneira que o totem nos trata, nunca nos teríamos sentido tentados a matá-lo” (p. 148) – fadada a lançar no esquecimento o evento do qual se originara.

Essa última passagem recupera a ideia de que a ordem totêmica e religiosa (ou, no fim das contas, a própria ordem simbólica) apoia-se não apenas no crime violento dos filhos, mas na própria violência do pai. Essa origem violenta permanece recalcada, cedendo lugar a todo

tipo de justificações racionais, míticas ou religiosas para sustentar a legitimidade das interdições instituídas no laço social. Para que haja esse assentimento, entretanto, o imaginário do pai privador e violento precisa ser substituído pelo semblante do pai protetor. O semblante de proteção é constituído, pois, pela transformação simbólica operada. A força e onipotência do pai são mantidas, mas sua morte possibilita associar essa onipotência a uma imagem de pai amoroso.

Enquanto a proibição contra a morte do totem representava a vertente religiosa da nova ordem, a proibição do fratricídio, segundo Freud (1913/1996e), representaria a sua vertente propriamente social que, mais tarde, viria a ser ampliada para além da referência aos membros do clã, assumindo sua forma mais simples: “Não matarás”. Completava-se, assim, uma das principais restrições civilizatórias, a que proíbe a morte violenta e que também institui um novo tipo de laço construído sobre um crime coletivo:

A horda patriarcal foi substituída, em primeira instância, pela horda fraterna, cuja existência era assegurada pelo laço consanguíneo. A sociedade estava agora baseada na cumplicidade do crime comum; a religião baseava-se no sentimento de culpa e no remorso a ele ligado; enquanto que a moralidade fundamentava-se parte nas exigências dessa sociedade e parte na penitência exigida pelo sentimento de culpa. (p. 149)

Daí em diante, o movimento teórico de Freud é promovido por uma derivação já bastante simplificada pelas operações de substituição efetuadas no início. O Deus pai da religião e a própria figura do rei, sustentada no poder divino, poderia surgir muito depois, quando o estado de privação inicial e o ódio contra o pai já haviam sido esquecidos e a saudade aumentada, ressuscitando o pai morto a partir de um ideal que corporificava o seu primevo poder ilimitado. Essa divinização do pai promoveria, então, uma expiação muito mais efetiva da culpa coletiva do que o pacto inicial.

Se vemos, então, o deus do clã representado, de um lado, pela figura da vítima sacrificatória e, de outro, pelo destinatário das oferendas, isso vem apenas marcar a dupla presença do pai, de acordo com os planos cronológicos de seu aparecimento. Primeiramente o pai privador, que precisou ser assassinado para que, depois, o pai protetor pudesse surgir como uma figura idealizada.

Em *Moisés e o monoteísmo*, Freud (1939/1996r) defende a hipótese da morte violenta de Moisés, como uma espécie de repetição desse momento mítico, destacando suas consequências para o estabelecimento da religião hebraica. Ele se baseia na obra de Ernst Sellin (1922 citado por Lacan, 1969-1970/1992) que, num livro denominado *Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Geschichte* [Moisés e sua significação para a história

israelita e judaica], propõe que Moisés teria sido morto no episódio do pecado do povo de Israel em Baal-Peor. Segundo ele, o livro de Oséias [Oséias 9:9; 12:13-14] traz indicações com respeito ao episódio e, efetuando-se algumas modificações na tradução, teríamos claramente uma alusão de que o israelita morto por Finéias, neto de Arão, o sacerdote, era Moisés. O líder israelita teria sido flagrado em prostituição com uma moabita e, somente com o *zelo* do sacerdote, que os traspassara com sua lança e matara o profeta, o pecado do povo teria sido expiado. O que interessa a Freud é a importância que a morte violenta do profeta teria para a instituição do monoteísmo e a autoridade que este assassinato teria sido capaz de conceder para a posterior veneração da lei mosaica, seguindo a mesma lógica de constituição que foi proposta para a origem da religião totêmica.

Freud conclui, assim, que “os começos da religião, da moral, da sociedade e da arte convergem para o complexo de Édipo”, demarcando uma explicação mítica para a origem do desejo de morte aí presente. O criminoso drama edípico é, dessa forma, colocado como o núcleo da civilização, assim como a clínica já o tinha constituído como o núcleo de todas as neuroses. Resta, para Freud, apenas saber se o ato criminoso a cuja origem se deve a cultura fora ou não um fato histórico. Se persistir a comparação com a neurose, a conclusão é que não haveria necessidade de que esse crime houvesse sido cometido objetivamente para que pudesse constituir-se como o núcleo do laço social. Afinal, se pesquisarmos na história dos neuróticos, diz Freud (1913/1996e), “não encontraremos atos, mas apenas impulsos e emoções, pretendendo fins malignos, mas impedidos de realizar-se. O que jaz por trás do sentimento de culpa dos neuróticos são sempre realidades *psíquicas*, nunca realidades *concretas*” (p. 160). Seria, então, a realidade psíquica capaz de provocar as transformações necessárias para a passagem da horda paterna ao clã fraterno? Nesse ponto, Freud opta por abandonar a aproximação com a neurose, propondo que, enquanto nos neuróticos os pensamentos substituem as ações, no caso dos primitivos, o ato é que constitui um substituto do pensamento. Dessa forma, encerra Freud (1913/1996e), “penso que no caso que se nos apresenta pode-se presumir com segurança que ‘no princípio foi Ato’” (p. 162).

A constituição de uma lei que garanta que nenhum dos irmãos ousará assumir o lugar do pai – restituindo a ordem primitiva de privação –, cuja proibição básica incide sobre o incesto, funciona como base de um sistema de relações de trocas. Se as mulheres do grupo são proibidas, a solução é manter um pacto com outros grupos para a troca de mulheres. Lévi-Strauss (1947/1976) aponta essas duas condições – a proibição do incesto e a conseqüente troca de mulheres – como leis simbólicas que marcam a passagem da natureza para a cultura. Embora Freud (1913/1996e) pareça concluir em sua argumentação por uma plausibilidade da

realidade factual e histórica do assassinato que teria transformado o chefe da horda primeva em pai do clã fraterno, Lévi-Strauss (1947/1976)⁸, antropólogo cujas elaborações serão fundamentais para a releitura lacaniana das teses de Freud, sugere que o que importa verdadeiramente é a *função simbólica* do mito, que ele qualifica como um sonho duradouro e antigo. O fato de esse sonho permanecer vivo no inconsciente de cada sujeito, aparecendo como desejo de morte contra o pai no complexo de Édipo, representaria a força simbólica da lei da cultura na interdição desse ato ao sujeito.

De toda forma, antes de concluir muito rapidamente pelo absurdo da suposição freudiana de que essa “estória mais ou menos” (Freud, 1921/1996), como teria dito um bem humorado crítico inglês, teria ocorrido de fato, é preciso se perguntar qual é a necessidade lógica dessa suposição. Freud não teria já entrevisto nesse ponto certa insuficiência da referência simbólica?

Destacamos, nesse sentido, um último ponto crucial que poderá nos levar a introduzir, na seção seguinte, as limitações que o próprio Freud estabelece à dominância do princípio de prazer e à ordenação edípica. Trata-se da insistência em estabelecer que esse assassinato, ato situado no princípio de tudo, funciona como um ponto cego nunca suficientemente subjetivado pelo sujeito nem esquecido pela cultura. A morte violenta ocupa, nesse sentido, a função de trauma de base em torno do qual se organizará toda a posterior construção civilizatória. O trauma é justamente a noção freudiana que poderá nos ajudar a esclarecer esse ponto opaco que insiste em reaparecer como um buraco na estrutura.

Essa exposição demonstra suficientemente que, para Freud (1913/1996e), a civilização é fundada pela morte violenta do pai da horda. A violência original, entretanto, permanece atuante, ainda que de forma velada, como um componente intrínseco das operações da estrutura simbólica, na medida em que é preciso conter os impulsos agressivos e evitar que alguém queira assumir o lugar despótico do pai, colocando-se acima da lei. Os diversos impasses subjetivos e civilizatórios, entretanto, não cessam de denunciar a precariedade das garantias oferecidas pelo laço social. Não apenas porque persiste um desejo de morte recalçado e dirigido contra aquele que interdita o gozo, mas porque há um vislumbre de que o gozo por excelência é mortífero, deixando sempre entrever uma fresta em nossa capacidade de renúncia ou de sublimação.

⁸ “O desejo da mãe ou da irmã, o assassinio do pai e o arrependimento dos filhos não correspondem, sem dúvida, a qualquer fato, ou conjunto de fatos, que ocupem na história um lugar definido, mas traduzem, talvez, em forma simbólica, um sonho ao mesmo tempo duradouro e antigo” (Lévi-Strauss, 1947/1976, p. 532).

2.2 A pulsão de morte e o mal-estar na civilização

Se na primeira parte nos concentramos na exposição das teses freudianas sobre a origem violenta do laço social e a participação do desejo de morte em sua constituição e manutenção, nesta segunda parte deveremos deslocar nossa atenção para os efeitos subjetivos demarcados na organização civilizatória de nossas satisfações pulsionais. Aqui, como já anunciamos, deveremos destacar a noção de pulsão de morte e sua importância para o laço social, na medida em que ela desloca o debate de um desejo de morte ligado à castração edípica para um impulso logicamente anterior, refratário à ordenação civilizatória.

Não é a toa que sublinhamos esse deslocamento de uma elaboração centrada em torno do desejo para algo em torno da pulsão. A introdução da noção de pulsão de morte, ideia ao mesmo tempo tão contundente como polêmica, não poderia passar despercebida para a nossa problemática. Depois de 1920, quando Freud rearticula o dualismo pulsional, grande parte de suas próprias elaborações (Freud, 1930/1996o; 1933/1996q) e de toda reflexão psicanalítica posterior sobre a violência presente no laço social passa a referir-se a esse conceito. Apesar de ter despertado muita resistência⁹ no meio psicanalítico, Freud (1930/1996o) confessa sua convicção acerca da importância explicativa dessa noção, afirmando não mais compreender como pôde, por tanto tempo, ter desprezado a “ubiquidade da agressividade e da destrutividade não eróticas e falhado em conceder-lhe o devido lugar em nossa interpretação da vida” (p. 123)¹⁰.

Chamo a atenção especialmente para a concepção de uma destrutividade não erótica que o próprio Freud confessa ter custado um pouco a admitir. Por mais radical que a tese do assassinato do pai primevo seja, do ponto de vista de tentar cernir um ponto de origem que poderia levar a civilização a funcionar de acordo com o princípio de prazer, a agressividade dos filhos contra o pai ainda opera a favor de um gozo que Freud não hesitaria em qualificar de sexual, na medida em que um dos pontos chave para a possibilidade de surgimento da horda fraterna é a abstinência sexual forçada imposta pelo chefe.

⁹ Merece ser citada a observação de Jean Laplanche (1985; 1999), cuja crítica bastante contundente à noção de pulsão de morte alega justamente que, com isso, Freud teria esvaziado a sexualidade do que ela tinha de mais radicalmente traumático, demoníaco e perverso. Ele propõe que a pulsão sexual comporta seu próprio elemento de desligamento e desintegração, de modo que prefere falar em pulsão sexual de morte.

¹⁰ O editor inglês das obras de S. Freud apresenta, em uma nota introdutória a *O mal-estar na civilização*, um pequeno histórico das opiniões de Freud contra a ideia de uma independência das pulsões agressivas. Na história clínica do pequeno Hans, Freud (1909/1996c) afirma não estar convencido da “existência de um instinto agressivo especial, ao lado dos instintos familiares de autopreservação e de sexo, e de qualidade igual à destes” (p. 125). A hipótese do narcisismo também teria, em seu surgimento, funcionado como um argumento adicional contra a proposição de uma pulsão agressiva verdadeiramente independente.

Freud (1920/1996k; 1930/1996o) apresenta, em uma nota de rodapé lançada ao final do capítulo VI de *Além do princípio de prazer* e no capítulo VI de *O mal-estar na civilização*, dois breves resumos das transformações teóricas pelas quais passou o conceito de pulsão ao longo dos tempos. Ele parte de uma oposição básica situada entre a fome e o amor como as duas pulsões primordiais. Evoca Schiller em sua afirmação de que “a fome e o amor movem o mundo” (Schiller citado por Freud, 1930/1996o, p. 121). A fome seria, então, o representante por excelência das pulsões de autoconservação, colocadas do lado do ego, enquanto o amor compreenderia as pulsões sexuais, que se esforçam “na busca de objetos” (p. 121). Freud (1920/1996k) explica as modificações na concepção das pulsões do ego nestes termos:

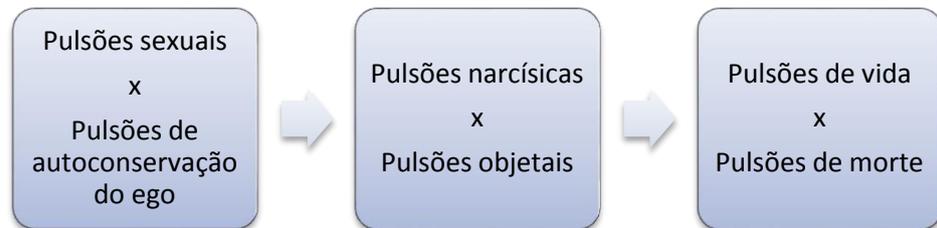
Inicialmente, aplicamos esse nome a todas as tendências instintuais (de que não tínhamos conhecimento mais preciso) que podiam ser distinguidas dos instintos sexuais dirigidos no sentido de um objeto, e opusemos os instintos do ego aos instintos sexuais, dos quais a libido é a manifestação. Subsequentemente, dedicamo-nos mais de perto à análise do ego e reconhecemos que uma parte dos ‘instintos do ego’ também é de caráter libidinal e tomou o próprio ego do sujeito como seu objeto. Daí por diante, esses instintos narcisistas e autoconservadores tiveram de ser incluídos entre os instintos sexuais libidinais. A oposição entre os instintos do ego e os instintos sexuais transformou-se numa oposição entre os instintos de ego e os instintos de objeto, ambos de natureza libidinal. Em seu lugar, porém, surgiu uma nova oposição entre os instintos libidinais (do ego e de objeto) e outros instintos, quanto aos quais há que supor que se achem presentes no ego e que talvez possam ser realmente observados nos instintos destrutivos. Nossas especulações transformaram essa oposição numa oposição entre os instintos de vida (Eros) e os instintos de morte. (p. 71)

Por um lado, essas transformações nos dão sinais de mudanças na própria noção do que vem a ser o sexual. A princípio definido pelo laço do sujeito com um objeto, essa definição se transforma quando se propõe que o ego pode ser colocado na posição de objeto para si mesmo. A própria fome já não é indiferente a uma relação com o objeto, muito menos à dimensão do prazer.

Se conceber uma dimensão sexual narcísica, ou seja, admitir “que o próprio ego se acha catexizado pela libido” (Freud, 1930/1996o, p. 122) tem o mérito de expandir o domínio do sexual, Freud teme que essa generalização tão extensa venha a colocar em risco o próprio conceito de libido. Ele confessa uma convicção mais ou menos inexplicável contra a ideia de Jung de propor a libido como uma energia pulsional de caráter geral. A noção de pulsão de morte vem justamente preservar o conflito fundamental que Freud propunha com o confronto entre diferentes pulsões. Ele afirma que suas concepções foram dualistas desde o início e “são hoje ainda mais dualistas do que antes, agora que descrevemos a oposição como se dando não entre instintos do ego e instintos sexuais, mas entre instintos de vida e instintos de morte”

(Freud, 1920/1996k, p. 63). É justamente a presença de uma oposição fundamental que podemos observar em todas as transformações apresentadas.

Figura 6 - Transformações no dualismo pulsional



Fonte: Elaborado pelo autor a partir de Freud, 1920/1996k

Essa sustentação de Freud é de fundamental importância, inclusive para modalizar nossa compreensão acerca do que realmente estaria em jogo no mito de *Totem e tabu*. Será uma diferença bastante significativa, sobretudo para a leitura lacaniana que proporemos a seguir, a consideração acerca da natureza daquilo que impede a satisfação das pulsões e daquilo que mobiliza em direção ao assassinato. No caso da horda primeva, é nítido que a satisfação de um, o chefe, situado numa posição transcendente, coloca-se como o empecilho principal, assim como a abstinência sexual forçada dos outros mobilizam o ódio coletivo. Não haveria, entretanto, algo de outra ordem, uma impossibilidade imanente no caminho dessa satisfação ou, ainda, algo que fosse capaz de mobilizar a destrutividade?

Na retomada do mito da horda primeva feita no capítulo IV de *O mal estar na civilização*, Freud (1930/1996o) deixa entrever, não por acaso, que a dimensão sexual é central para o estabelecimento das condições que levam o chefe a tornar-se um déspota. Como a “vontade arbitrária” do chefe era irrestrita (p. 106), somente a sua satisfação sexual direta importava. Embora Freud (1921/1996l) já o tivesse descrito antes como alguém portador de uma natureza “dominadora, absolutamente narcisista, autoconfiante e independente” (p. 134) e que, portanto, não necessitava amar ninguém mais que a si próprio, é inegável que a necessidade que o obrigava a guardar todas as mulheres para si era de ordem sexual. Eram as mulheres como “seus objetos sexuais” que eram negadas aos outros e fora “seu ciúme e intolerância sexual” (p. 135) que se tornaram a causa da privação geral imposta. Do lado dos filhos, do mesmo modo, Freud (1930/1996o) sugere que fora o poder do amor, “que fez o homem relutar em privar-se de seu objeto sexual – a mulher” (p. 106), o que se tornou então o motor para a execução do crime originário.

A distinção entre pulsões diretamente sexuais e outras inibidas em seus objetivos ganhará importância na tentativa que Freud (1921/1996l) faz de elucidar as condições libidinais da formação e manutenção do grupo. Ele sugere então que a condição para um laço libidinal duradouro é a existência de impulsos inibidos ou afetivos. A satisfação diretamente sexual, como a que ele atribui ao chefe da horda, tornava a ligação erótica absolutamente fugaz. Dessa forma, tanto a abstinência forçada da horda primeva quanto as restrições que os filhos se viram obrigados a retomar para manter o estado de coisas alcançado, obrigavam os filhos a laços libidinais inibidos em seu objetivo diretamente sexual (ou a uma psicologia de grupo). Em termos lacanianos, a transformação da privação inicial na lei geral da castração veio tornar o gozo sexual sempre algo limitado e indireto.

Miller (2010) sublinha certa dificuldade que Freud encontraria nesse ponto para conceber a função da pulsão erótica em relação à civilização. Sua observação destaca justamente o duplo e contraditório aspecto que o *Eros* freudiano assume nessa nova configuração:

Por um lado, está o Eros que estabelece laços, um laço erótico que suporta e serve à civilização... por outro lado, há uma *Entzweing* (uma cisão, um corte em dois, uma antinomia) entre Eros e Kultur, caso dermos a Eros seu valor inicial como base do casal, quer dizer, de um laço com o Outro sustentado do lado do varão, não pela humanidade, mas por uma mulher. (p. 9)

Ao mesmo tempo, pois, que a satisfação sexual parece colocar-se como elemento chave para a busca da felicidade e para o próprio surgimento da civilização, parece haver algo de profundamente antinômico entre *Eros* e *Kultur*. Há uma série de empecilhos tão grandes levantados durante o desenvolvimento da cultura que se opõe à satisfação sexual, ou, como diz Freud (1930/1996o), a vida sexual do homem civilizado encontra-se tão severamente prejudicada, que ele é levado a crer na existência de algo mais, além da pressão da civilização, “algo da natureza da própria função que nos nega a satisfação completa e nos incita a outros caminhos” (p. 111).

O antagonismo entre as exigências da civilização e as pulsionais está presente desde cedo na obra de Freud, como bem aponta seu editor inglês (Freud, 1930/1996o). Em 1897, Freud (1996a) já teria escrito em uma carta a Fliess: “o incesto é anti-social – a civilização consiste nessa renúncia progressiva” (p. 307). Em 1898, ele escreve que se poderia responsabilizar a civilização pela disseminação da neurastenia. Há, porém, a tese de que haveria algo mais, além da influência civilizatória, que operaria contra a satisfação das pulsões. Frequentemente esse algo a mais é atribuído a fatores orgânicos ou hereditários,

como numa passagem dos *Três ensaios* em que Freud (1905/1996b) diz que apesar da impressão de que, nas crianças civilizadas, a construção desses “diques” de contenção pulsional seja obra da educação, “esse desenvolvimento é organicamente condicionado e fixado pela hereditariedade, podendo produzir-se, no momento oportuno, sem nenhuma ajuda da educação” (p. 167). Essa impossibilidade de base, que em Freud é às vezes situada como biológica, será posteriormente retomada por Lacan de forma diferenciada como articulada à dimensão real e impossível do gozo.

Freud (1920/1996k) já havia localizado no amor objetal uma polaridade que lhe teria apontado indícios de uma tendência que ultrapassaria a dimensão sexual. Trata-se da oposição “existente entre o amor (ou afeição) e o ódio (ou agressividade)” (p. 64). Essa polaridade o leva a propor a presença de um componente sádico na pulsão sexual que pode, inclusive, tornar-se independente e passar a dominar toda a vida sexual do sujeito, sob a forma de perversão. “Mas, como pode o instinto sádico”, questiona Freud, “cujo intuito é prejudicar o objeto, derivar de Eros, o conservador da vida?” (p. 64). É preciso encontrar uma outra explicação para a destrutividade presente mesmo na pulsão sexual. Ele sugere que, no caso do sadismo, a pulsão de morte teria sido expulsa do ego por influência da libido narcísica e se dirigido exclusivamente para o objeto. Apesar de destacar a impressão positivamente mística desse raciocínio, é nele que Freud apresenta de forma mais direta a possibilidade de que a ambivalência entre amor e ódio, tão presente na vida erótica e tão destacada em seu ensaio *Totem e tabu*, seja colocada num plano distinto do sexual, derivada de algo estranho que a ele se mistura. “Onde quer que o sadismo original não tenha sofrido mitigação ou mistura”, esclarece Freud, “encontramos a ambivalência familiar de amor e ódio na vida erótica” (p. 65). Embora a agressividade e o ódio possam servir aos propósitos sexuais, é esse elemento passível de destacar-se e de permanecer rebelde à função sexual que se constitui como uma chave nova para a compreensão dos conflitos humanos.

É para essa dupla face tanto de Eros quanto da pulsão de morte que queremos chamar especialmente a atenção. Às vezes o sexual opera contra e outras a favor do laço social; da mesma forma, embora a pulsão de morte seja desagregadora, ao unir-se à pulsão sexual, ela pode servir à posse e domínio do objeto. Vemos o esforço de Freud em tentar destacar os diferentes planos e é nisso que a formalização lacaniana dos diferentes registros, do imaginário, do simbólico e do real parece poder lançar alguma luz, permitindo-nos desdobrar diferentes possibilidades de efeitos de laço social.

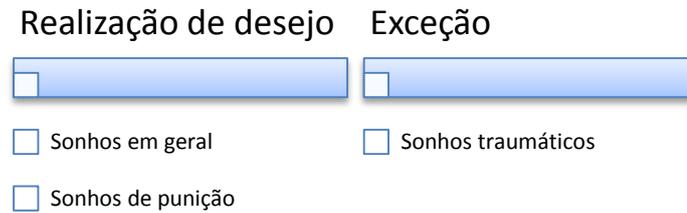
Freud (1920/1996k) apoia sua elaboração sobre algo que ultrapassa o princípio de prazer em alguns elementos clínicos, dentre os quais, gostaria de dar especial destaque a dois

deles: o trauma e a compulsão à repetição. Antes de publicar o *Além do princípio de prazer*, Freud teria feito referência, no Congresso Psicanalítico Internacional de Haia, à elaboração que estava por vir. Um dos pontos que ele destaca no resumo dessa apresentação, intitulada *Suplementos à teoria dos sonhos*, são os sonhos traumáticos, como uma exceção à tese de que os sonhos são realização de desejo. Freud (1930/1996o) destaca ainda dois problemas que o teriam chamado a atenção para a possibilidade de existência de uma pulsão de morte: “a compulsão para repetir e o caráter conservador da vida instintiva” (p. 122). Esses dois elementos se correlacionam, na medida em que o caráter conservador pressupõe preservar e repetir as mesmas condições anteriores de satisfação. Não há, entretanto, apenas um tipo de compulsão à repetição, de modo que um esclarecimento sobre os diferentes tipos nos ajudará a perceber o ponto em que a repetição implica um abandono do princípio de prazer. Além disso, esse caráter conservador, elevado às suas últimas consequências, implica uma tendência em direção a um estado anterior de satisfação cuja ausência absoluta de perturbações e excitações coincide com a própria morte.

2.2.1 O trauma e a compulsão à repetição

É bem instrutivo o modo como Freud (1920/1996k) sistematiza a oposição entre sonhos traumáticos e sonhos como realização de desejo, como uma elaboração precursora dos tipos de compulsão à repetição. Primeiro ele afirma que os sonhos de ansiedade são facilmente incluídos na teoria. Os sonhos de punição, que poderiam representar um problema maior, também encontram seu lugar na teoria da realização de desejo “se levarmos em conta a justificável suposição da existência de um órgão especial auto-observador e crítico do ego (ideal do ego, censor, consciência)” (p. 14). Assim, embora a punição onírica traga desprazer por um lado, não deixa, por outro, de satisfazer uma outra instância. Os sonhos traumáticos, entretanto, parecem apresentar “uma exceção mais séria à regra de que os sonhos são realização de desejo” (p. 14), de modo a constituir um dos elementos chave para introduzir o além do princípio de prazer.

Figura 7 - Exceção à tese dos sonhos como realização de desejo



Fonte: Elaborado pelo autor a partir de Freud, 1920/1996k

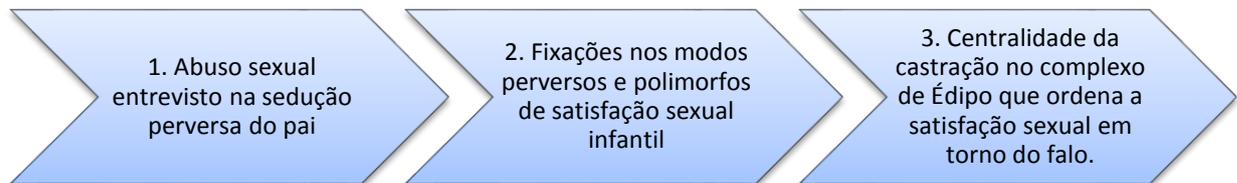
É justamente a partir dos sonhos traumáticos que Freud (1920/1996k) irá abordar a neurose traumática, cuja ocorrência parece ter sido acentuada em sua época após o fim da primeira grande guerra. Ele relata que os casos de neurose de guerra puseram fim de vez à tentação de se atribuir a causa do distúrbio a lesões ocasionadas por alguma força mecânica de impacto: “o fato de os mesmos sintomas às vezes aparecerem sem a intervenção de qualquer grande força mecânica, pareceu a princípio esclarecedor e desnorteante” (p. 23). A violência capaz de provocar um trauma psíquico não estaria, dessa forma, relacionada à força concreta de um impacto externo, mas a algo que fosse capaz de fazer um buraco nas defesas psíquicas, tomando o sujeito de assalto, desprovido da preparação que a ansiedade poderia proporcionar.

Freud (1920/1996k) retoma, para a noção de trauma, uma definição que leva em conta o aspecto econômico implicado no desequilíbrio da mobilização de energia circulante no aparelho psíquico. Na *Conferência XVIII*, ele define como traumática uma “experiência que, em curto período de tempo, aporta à mente um acréscimo de estímulo excessivamente poderoso para ser manejado ou elaborado de maneira normal” (Freud, 1917/1996i, p. 283). Ele relembra também que a teoria do trauma foi a primeira fórmula pela qual ele, em parceria com Breuer (Freud & Breuer, 1895/1996), teria tentado explicar a intensidade excessivamente afetiva da experiência que daria origem à neurose. Em 1920, Freud utiliza a ideia de um escudo protetor contra os estímulos externos que teria a função de proteger o aparelho psíquico contra uma afluência excessiva de estímulos, capaz de perturbar o equilíbrio. A experiência traumática, nesse sentido, seria definida como uma ruptura nesse escudo protetor, de maneira que o aparelho é invadido com grandes quantidades de estímulos, o princípio de prazer fica temporariamente suspenso, e a principal preocupação passa a ser “dominar as quantidades de estímulos que irromperam, e de vinculá-las no sentido psíquico, a fim de que delas se possa então desvencilhar” (Freud, 1920/1996k, p. 40). Para esclarecer a dinâmica desse processo, Freud propõe a existência de duas formas pelas quais a energia psíquica circula no aparelho: “uma catexia que flui livremente e pressiona no sentido da descarga e

uma catexia quiescente” (p. 41), ou vinculada psiquicamente. Dessa forma, pode-se supor que a energia que é mobilizada para defesa do aparelho vai tentar vincular psiquicamente a energia livremente circulante, ou seja, transformá-la de um estado de fluxo livre para um estado quiescente.

Podemos observar no pensamento de Freud um deslocamento no que diz respeito à importância do trauma como acontecimento ligado à origem da neurose. Se num primeiro momento a teoria do trauma pressupunha que uma sedução por parte de um pai perverso forneceria a experiência sexual capaz de provocar, posteriormente, uma defesa patológica (recalcamento) (Freud, 1996), a noção de sexualidade infantil (Freud, 1905/1996b) e de realidade psíquica tirariam a centralidade do trauma como acontecimento, fazendo prevalecer o caráter traumático da própria sexualidade, que seria finalmente organizado em torno da castração. Poderíamos resumir da seguinte forma o desenvolvimento freudiano em torno do trauma estruturador da neurose:

Figura 8 - Concepções do trauma em Freud

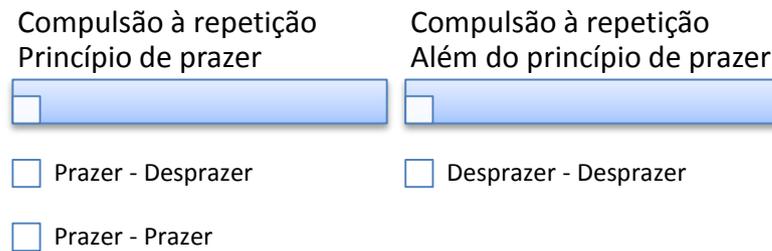


Fonte: Elaborado pelo autor

Para a compreensão da neurose em geral, pois, o que ocupa o centro da teoria freudiana é o trauma da castração que, sem dúvida alguma, apresenta-se em seu status simbólico como organizador da realidade psíquica. Em *Além do princípio de prazer*, entretanto, as neuroses traumáticas trazem novamente à tona uma noção de trauma que vai além do trauma simbólico estruturador da neurose. Trata-se de um impacto que introduziria no aparelho psíquico uma compulsão à repetição totalmente independente da estruturação básica, infantil e edípica pela qual se construíram os modos de satisfação do sujeito.

Assim como os sonhos de desejo, sonhos de punição e sonhos traumáticos representam, de forma didática e escalonada, um modo de circunscrever um ponto além do princípio de prazer, da mesma forma, Freud (1920/1996k) delimita diferentes tipos de compulsão à repetição, buscando destacar um tipo que fosse independente do princípio de prazer.

Figura 9 - As três formas de compulsão à repetição



Fonte: Elaborado pelo autor a partir de Freud (1920/1996k)

Freud (1920/1996k) afirma que “a maior parte do que é reexperimentado sob a forma de uma compulsão à repetição, deve causar desprazer para o ego, pois traz à luz as atividades dos impulsos instintuais reprimidos” (p. 31). Aqui podem ser incluídos todos os exemplos clínicos que Freud (1911-1915/1996f) já havia discutido longamente a propósito da repetição na transferência e em outras situações nas quais o paciente atua seu inconsciente, ao invés de recordá-lo com uma atitude de distanciamento. O *acting-out* é, pois, uma repetição que acaba trazendo sofrimento para o paciente, entretanto, como diz Freud (1920/1996k), trata-se de um desprazer de uma espécie “que não contradiz o princípio de prazer: desprazer para um dos sistemas e, simultaneamente, satisfação para outro” (p. 31).

Bem antes, na *Carta 52*, Freud (1996a) já havia empreendido uma importante discussão sobre a noção de compulsão que pode complementar a série aqui apresentada. Na ocasião, ele discute sobre um tipo de compulsão que não produziria desprazer de modo algum. Ele afirma que “nem todas as experiências sexuais produzem desprazer” (p. 284), mas a maioria delas estaria ligada a um prazer não passível de inibição. Esa é justamente a própria definição que ele adianta da compulsão: um prazer não passível de inibição. Ele opõe a compulsão ao recalçamento como mecanismos próprios a uma defesa patológica diante da rememoração de um evento de natureza sexual. Assim, ele explica que “quando uma experiência sexual é recordada numa fase diferente, a liberação de prazer é acompanhada por uma compulsão e a liberação de desprazer é acompanhada pelo recalçamento” (p. 284). Essa compulsão à repetição de um prazer impassível de inibição é associada à perversão, enquanto o desprazer da lembrança, com o conseqüente recalçamento, seria o mecanismo próprio à neurose.

Temos então dois modos de compulsão à repetição que não fogem ao princípio de prazer. Entretanto, Freud chega a um terceiro tipo: “a compulsão à repetição também rememora do passado experiências que não incluem possibilidade alguma de prazer e que nunca, mesmo há longo tempo, trouxeram satisfação, mesmo para impulsos instintuais que

desde então foram reprimidos” (Freud, 1920/1996k, p. 31). Esse seria o caso dos sonhos nas neuroses traumáticas, pois, ao obrigar o indivíduo a retornar repetidas vezes ao momento do trauma, essa compulsão não apresenta nenhum traço de compromisso com o prazer. Os sonhos, de modo geral, são realização de desejo e estão sob a dominância do princípio de prazer. Na neurose traumática, eles são mobilizados retrospectivamente no intuito de dominar o estímulo, por isso sempre remetem à situação em que o trauma ocorreu. Desse modo, o caráter sem sentido e até destrutivo da compulsão leva Freud ao limiar de “algo que parece mais primitivo, mais elementar e mais instintual do que o princípio de prazer” (p. 34).

É especialmente importante a tese de que as excitações advindas do corpo funcionem, geralmente, por uma espécie de catexia livremente circulante, que Freud relaciona ao processo primário, enquanto, no sistema pré-consciente, haveria uma vinculação dessa energia, que constitui o processo secundário. A novidade aqui não é relacionar o inconsciente ao processo primário e o pré-consciente ao secundário, mas a afirmação de que o princípio de prazer só entraria em ação após a vinculação psíquica da excitação pulsional que atinge o processo primário. “Um fracasso em efetuar essa sujeição”, diz Freud (1920/1996k), “provocaria um distúrbio análogo a uma neurose traumática, e somente após haver sido efetuada é que seria possível à dominância do princípio de prazer (e de sua modificação, o princípio de realidade) avançar sem obstáculo” (pp. 45-46). Isso significa que, quando ocorre esse desarranjo, e até que as excitações tenham sido apaziguadas por sua vinculação psíquica, o princípio do prazer deverá ficar de escanteio. É o que parece ocorrer na compulsão à repetição de situações que desprezam de modo evidente o princípio de prazer. Freud diz que essa oposição veemente ao princípio de prazer tem mesmo a aparência de algo demoníaco, devido a sua força de compulsão.

2.2.2 A pulsão de morte

As experiências com os protistas levaram Freud (1920/1996k) a supor que a coalescência das células promoveriam um efeito rejuvenescedor que operaria contra a tendência à morte, devido ao influxo de novas quantidades de estímulo. Supõe, então, em analogia, que esse efeito também poderia ser produzido pela união sexual. A união sexual seria assim responsável pelo aumento das tensões e, conseqüentemente, pelo surgimento de novas “diferenças vitais” (p. 66). O reconhecimento de tendências opostas, destinadas a reduzir a tensão interna dos estímulos ao máximo, que poderia aparentar-se ao princípio do

Nirvana, seria uma prova a favor das pulsões de morte. A morte é aqui definida, do ponto de vista econômico, como a ausência completa de tensões.

Outro ponto curioso é que, enquanto as pulsões de vida operam de forma barulhenta, e, porque não dizer, violenta, ou seja, produzindo estimulações e tensões que rompem com a paz psíquica, as pulsões de morte parecem efetuar seu trabalho discretamente, insidiosamente. Trata-se de uma sutileza bastante interessante que surge nos sinuosos caminhos a que nos leva o raciocínio de Freud (1920/1996k) nesse questionamento sobre a plausibilidade de uma tendência à morte. Ele afirma, por exemplo, que “o princípio de prazer parece, na realidade, servir aos instintos de morte” (p. 74). É uma afirmação paradoxal, cujas consequências merecem ser destacadas. À primeira vista, sempre nos parece que a pulsão de morte seja algo destrutivo e que vem romper o equilíbrio do sistema. Freud, entretanto, de forma surpreendente, extrai a pulsão de morte justamente do caráter conservador das pulsões. Ou seja, a morte vem antes preservar um estado de coisas, e não destruí-lo. Vem antes apaziguar, e não excitar as tensões. Desse ponto de vista, é a pulsão de vida que é violenta e que obriga o organismo a proteger-se na tentativa de conservar seu próprio caminho em direção à morte. A morte, seguindo esse raciocínio, pelo menos o que ele chama de morte natural, não se oporia ao princípio de prazer. A morte violenta seria, nesse sentido, uma ruptura do princípio de prazer tão perigosa quanto o próprio encontro sexual. O encontro sexual pode vir a ser traumático e violento devido ao risco de mobilizar as tensões no aparelho psíquico. A morte violenta não estaria, assim, dissociada das pulsões sexuais ou de vida porque, justamente, ela representa o cúmulo dessa interrupção do caminho que permite ao organismo conservar seu próprio caminho em direção à morte. Se assim for, pois, são as pulsões de vida, ou seja, as pulsões sexuais as responsáveis por introduzir a necessidade de um além do princípio de prazer. Justamente por que elas representam o risco do trauma, o risco de uma morte violenta. É verdade que o princípio de prazer indica uma proteção tanto contra os estímulos que vêm do outro quanto contra os que vêm do próprio corpo, mas Freud adverte que são as estimulações vindas de dentro que parecem as mais perigosas e cuja permanência tornaria difícil a tarefa de viver (p. 74).

De todo modo, essas torções paradoxais que Freud introduz na pulsão, e que lhe parecem tão desconcertantes do ponto de vista da linguagem psicanalítica, podem, talvez, ser melhor esclarecidas pela linguagem topológica que nos permite pensar uma oposição torcida, para visualizar os pontos de junção e disjunção entre ambas as pulsões. A grande virtude do raciocínio de Freud nesse texto, e que nos deixa um pouco desnorteados, é sua capacidade dialética de torcer as pulsões, mostrando não apenas seus efeitos diretos e esperados – pulsão

de vida a favor do laço social e pulsão de morte com seus efeitos de desligamento –, mas seus efeitos colaterais, ou o avesso de sua operação: o caráter por vezes traumático e violento da pulsão sexual, em oposição à tendência, por assim dizer, pacificadora da pulsão de morte.

Nossa tese visa diretamente a esse ponto: e se em vez de assumir posições mutuamente excludentes, fosse possível admitir ambos os efeitos em planos diferenciados de atuação? E se admitirmos que a pulsão sexual comporta, às vezes, uma face violenta e traumática e que a pulsão de morte pode ser pacífica e silenciosa? A abordagem possibilitada pelos diferentes planos do Real, do Simbólico e do Imaginário, a partir de Lacan, será fundamental para apreendermos essa dupla face que Freud tenta destacar a propósito da pulsão de morte.

2.2.3 A morte violenta e a pulsão de morte

Se Freud recorre a uma análise de certa antropologia dos povos primitivos para propor um desejo de morte persistente como resultado do processo de civilizatório de ordenação das pulsões propiciada pela internalização da lei paterna, é na modernidade que ele deverá melhor situar um ponto ineliminável de mal-estar presente na civilização devido à atuação, por vezes insidiosa, por vezes violenta, de uma pulsão de morte independente da sexualidade e de sua limitação social.

Podemos utilizar o esquema dos tipos de compulsão à repetição para tentar situar o alcance que Freud deverá dar, em seus textos mais tardios, à atuação da pulsão de morte e de certa tendência à agressividade entre os homens. Sua análise das contradições e impossibilidades em torno do mandamento de amar ao próximo nos transmite o tom trágico de sua elaboração. Podemos pensar tranquilamente que alguém que se oponha diretamente à nossa satisfação sexual deva ser considerado um inimigo e, portanto, alvo de um ódio compreensível. Se alguém assassina uma pessoa querida, por exemplo, a presença de um desejo de morte contra o assassino pode não trazer nenhum desprazer para a consciência. Nesse sentido, um impulso de vingança pode soar aprazível para a consciência e encontrar poucas objeções inconscientes, de modo a realizar tranquilamente o esquema *prazer-prazer*. Como Freud (1920/1996k) adverte, entretanto, a maioria de nossas compulsões deve trazer algum desprazer para o ego, por trazer à luz as atividades de moções pulsionais recalçadas. Nesse sentido, o sentimento de culpa que pode surgir é testemunha não apenas de que há uma objeção à satisfação do impulso agressivo, mas também à existência de um forte desejo, como demonstrado na análise de Freud sobre os tabus. Em nosso exemplo, esse ódio, mesmo

trazendo sofrimento, não contraria o princípio de prazer por entrar no esquema *desprazer-prazer* exposto por Freud a propósito da compulsão à repetição.

É um pouco mais complexo, entretanto, pensar que um impulso agressivo dirigido contra o outro possa funcionar de forma independente como uma pulsão de morte. É justamente o que está em questão na discussão de Freud (1930/1996o) sobre o mal-estar na civilização. Diversos exemplos das atrocidades cometidas pelos homens parecem-lhe testemunhar a atuação de algo que ultrapassa qualquer possibilidade de explicação pelo prazer, ainda que inconsciente. As atrocidades cometidas por ocasião das “migrações raciais ou as invasões dos hunos, ou pelos povos conhecidos como mongóis sob a chefia de Gengis Khan e Tamerlão, ou na captura de Jerusalém pelos piedosos cruzados, ou mesmo, na verdade, os horrores da recente guerra mundial” (pp.116-117) manifestam, para Freud, a figura do homem como “uma besta selvagem, a quem a consideração com sua própria espécie é algo estranho” (p. 116).

Freud (1915/1996g) já havia demonstrado antes, em 1915, sua descrença na possibilidade de que os processos civilizatórios eliminassem dos seres humanos suas propensões criminosas. Ele afirma que seria apenas por uma ilusão – que a guerra veio dissolver – que cremos que o aperfeiçoamento da lei e da civilização seja capaz de acabar com a violência. Pelo contrário, ele sustenta que:

Quando a comunidade não levanta mais objeções, verifica-se também um fim à supressão das paixões más, e os homens perpetram atos de crueldade, fraude, traição e barbárie tão incompatíveis com o seu nível de civilização, que qualquer um os julgaria impossíveis. (p. 289-290)

É significativo que essa reflexão de Freud parta de um momento em que a guerra pareceu destruir a crença no potencial que a civilização comportava de ordenar mesmo os confrontos mais violentos em torno de valores éticos e humanos que seriam preservados como conquistas positivas da civilização. Mesmo o europeu, com todas as suas construções artísticas e culturais altamente refinadas, não conseguiu manter sob controle as paixões mais bárbaras capazes de reinar no conflito entre os homens. Em oposição à expectativa justificável de uma guerra mais civilizada, devido aos avanços científicos e culturais conquistados pelo homem moderno, Freud (1915/1996g) assim descreve a guerra logo em seus meses iniciais:

Não é apenas mais sanguinária e mais destrutiva do que qualquer guerra de outras eras, devido à perfeição enormemente aumentada das armas de ataque e defesa; é, pelo menos, tão cruel, tão encarniçada, tão implacável quanto qualquer outra que a tenha precedido. Despreza todas as restrições conhecidas como direito internacional, que na época de paz os Estados se comprometeram a observar;

ignora as prerrogativas dos feridos e do serviço médico, a distinção entre os setores civil e militar da população, os direitos da propriedade privada. Esmaga com fúria cega tudo que surge em seu caminho, como se, após seu término, não mais fosse haver nem futuro nem paz entre os homens. Corta todos os laços comuns entre os povos contendedores, e ameaça deixar um legado de exacerbação que tornará impossível, durante muito tempo, qualquer renovação desses laços.

Os argumentos que Freud (1915/1996g) traz nesse texto evocam, em parte, a lógica proposta em *Totem e tabu*, acrescida de suas formulações posteriores sobre o narcisismo. Ele destaca dois fatores principais que transformariam os impulsos maus, cruéis e egoístas, em prol da comunidade civilizada: um fator interno, que consiste “na influência exercida sobre os instintos maus (digamos, egoístas) pelo erotismo – isto é, pela necessidade humana de amor”, e um fator externo, localizado na “força exercida pela educação” (p. 292). De qualquer forma, mesmo essa influência internalizada, a princípio, seria originalmente fruto de uma “compulsão externa”, de modo que os avanços civilizatórios escondem apenas, no fundo, a possibilidade de que as pulsões sejam egoístas e cruéis. Mesmo as comunidades orientadas pelos valores mais sublimes, como o do amor ao próximo, apresentam, em suas exigências à renúncia, apenas uma face que esconde, em seu avesso, a violência e a agressividade de que os impulsos mais primitivos são capazes. A guerra seria o momento em que essas aparências seriam suspensas e a face cruel da moralidade seria então explicitada.

A análise que Freud (1915/1996g) propõe sobre nossa atitude para com a morte seria um exemplo de como a guerra, com toda a matança que ela trouxe, teria representado um abalo permanente em nossa relação com a própria morte e com a morte violenta do próximo. Todo o receio, bem como os desvios e disfarces que a civilização cria entre os adultos com o objetivo de negar a morte como um destino inelutável teria sido posto em xeque. Freud diz não estar em condições de pensar essas transformações entre os combatentes que arriscam suas vidas nas batalhas, mas, entre aqueles que permanecem em casa, “tendo apenas de esperar pela perda de seus entes queridos” (p. 301), aquela atitude sustentada na ilusão de que a morte está distante do homem, sobretudo a morte violenta, já não seria mais sustentável: “o aturdimento e a paralisia de capacidade de que sofremos são essencialmente determinados, entre outras coisas, pela circunstância de que somos incapazes de manter nossa atitude anterior em relação à morte, não tendo encontrado, ainda, uma nova” (p. 301).

Esse abalo que Freud (1915/1996g) tão bem desenvolve é situado por ele a partir da mesma lógica exposta em *Totem e tabu*: ele considera que o homem primitivo seria “uma criatura muito impulsiva e mais cruel e maligna do que outros animais. Gostava de matar, e fazia isso como a coisa mais natural” (p. 302) e mesmo o instinto que refreia outros animais de matar a própria espécie não se aplicaria a ele. “Por isso, a história primeva da humanidade

está repleta de assassinatos” (p. 302). Para Freud, a guerra veio justamente desvelar que ainda opera no inconsciente do homem civilizado e moderno o mesmo “sério e poderoso desejo de morte” (p. 307). Esse texto transpõe para a modernidade, como nenhum outro, a tese de *Totem e tabu* de que a interdição à prática da morte violenta se sustenta no impulso de matar. Mesmo em nossas relações amorosas, uma ambivalência fundamental introduz uma parcela de hostilidade que pode excitar um desejo de morte inconsciente. “O nosso inconsciente”, diz Freud, “é tão inacessível à ideia de nossa própria morte, tão inclinado ao assassinato em relação a estranhos, tão dividido (isto é, ambivalente) para com aqueles que amamos, como era o homem primevo” (p. 309). A guerra viria por a nu essa condição, despojando o homem moderno das ilusões que o progresso lhe teria criado para esconder o homem primitivo que existe no interior de cada um.

Mais tarde, numa carta a Einstein que volta a abordar o tema da guerra, Freud (1933/1996q) reafirma algumas das convicções apresentadas em 1915, mas acrescenta uma referência à nova configuração da teoria das pulsões: “os instintos humanos são de apenas dois tipos: aqueles que tendem a preservar e a unir – que denominamos ‘eróticos’..., ou ‘sexuais’...; e aqueles que tendem a destruir e matar, os quais agrupamos como instinto agressivo ou destrutivo” (p. 203). Ele ressalta então a confluência entre os dois impulsos, de modo que dificilmente se pode isolar a operação de um em relação ao outro. Eles estariam, por assim dizer, amalgamados, sendo que a realização de um pode sempre demandar um reforço do outro. Dessa forma, os homens são incitados à guerra por uma gama de motivos, explica Freud, “entre eles está certamente o desejo da agressão e destruição: as incontáveis crueldades que encontramos na história e em nossa vida de todos os dias atestam a sua existência e a sua força” (p. 203). Essa mistura com os impulsos de natureza erótica e idealista facilitariam em grande medida a atuação dos impulsos destrutivos. Freud cita o caso das crueldades da Inquisição como um bom exemplo de como os motivos idealistas podem assumir o primeiro plano, recebendo um reforço inconsciente dos impulsos destrutivos.

Esse estado de coisas não contradiz diretamente o que já fora proposto a propósito de um desejo de morte oculto sob as aspirações morais elevadas da cultura. Entretanto, a ênfase numa pulsão de morte introduz um mais além, na medida em que supõe uma tendência que, primordialmente é autodestrutiva – procura levar a criatura viva ao “aniquilamento” (Freud, 1933/1996q, p. 204) – e que apenas se torna impulso destrutivo quando, “com o auxílio de órgãos especiais, é dirigido para fora, para objetos” (p. 204), tornando-se egoísta e apoiando a preservação da própria vida na destruição da vida alheia. Uma parte dessa pulsão de morte,

entretanto, “continua atuando *dentro* do organismo, e temos procurado atribuir numerosos fenômenos normais e patológicos a essa internalização do instinto de destruição” (p. 204).

É esse mais além que está em foco quando Freud (1933/1996q) chama a atenção para a impossibilidade de se eliminar as inclinações agressivas dos homens. Ele vê com ceticismo e considera uma ilusão a perspectiva de uma comunidade livre da coerção e da agressividade. Pode-se até tentar desviá-los num grau em que não precisem encontrar expressão na guerra ou em outras formas de exercício da morte violenta, mas, sentencia Freud, “não há maneira de eliminar totalmente os impulsos agressivos do homem” (p. 205).

É a desilusão que a constatação da pulsão de morte introduz no pensamento freudiano que o leva a destilar palavras tão amargas e céticas quanto à possibilidade de que o amor ao próximo venha superar as pulsões destrutivas em *O mal-estar na civilização*:

Os homens não são criaturas gentis que desejam ser amadas e que, no máximo, podem defender-se quando atacadas; pelo contrário, são criaturas entre cujos dotes instintivos deve-se levar em conta uma poderosa quota de agressividade. Em resultado disso, o seu próximo é, para eles, não apenas um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que os tenta a satisfazer sobre ele a sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo. (Freud, 1930/1996o, p. 116)

Em certa medida, essa crueldade e agressividade podem ser justificadas pelos impedimentos levantados contra o gozo, mas, Freud vê, sobretudo no pós-guerra e em toda a conjuntura da grande depressão de 1930, situações em que a civilização suspende momentaneamente as pressões contrárias e deixa cair alguns semblantes, um potencial destrutivo que vai além do princípio de prazer, que não é mitigado pelo complexo de Édipo e que também não se restringe às situações não neuróticas de perversão: a possibilidade constante da morte violenta parece inscrita de várias formas no laço social.

2.3 Para concluir: do desejo de morte à pulsão de morte

Não se poderia representar a concepção de Freud em relação à morte violenta melhor do que na frase cunhada por Miller (2009): Nada é mais humano do que o crime. Por um lado, a morte violenta coloca-se como um desejo hostil fundamental dirigido contra o pai, elemento que se interpõe como interrompendo a satisfação do filho e distanciando-o da mãe. Ao propor a pulsão de morte, Freud não invalida todo o raciocínio cunhado em torno do complexo de Édipo, mas nos deixa a possibilidade desta leitura: há uma pulsão destrutiva que não se deixa

domar pela civilização. A pulsão de morte representa não apenas o mais além do Édipo, mas também um mais além do princípio de prazer, entrevisto na compulsão à repetição e no trauma. Podemos completar, pois, da seguinte forma o quadro inicialmente anunciado:

Figura 10 - Elementos da oposição entre desejo de morte e pulsão de morte



Fonte: Elaborado pelo autor

A segunda coluna representa não uma substituição em relação à primeira, mais um suplemento, sempre um mais além. Assim como os sonhos traumáticos representam uma exceção à tese do sonho como realização de desejo, os outros tópicos também são figuras dessa dimensão que, para Lacan, deverá configurar o campo do Real como impossível de se escrever totalmente no simbólico.

À guisa de conclusão, gostaria de evocar um dos mais citados trabalhos de Freud (1916/1996h) quando se trata de discutir sobre sua concepção do crime. Trata-se de uma curta discussão, na terceira parte de um texto sobre alguns tipos de caráter encontrados no trabalho psicanalítico: *Criminosos em consequência de um sentimento de culpa*. De acordo com o percurso que fizemos, gostaria de propor duas possibilidades de leitura desse texto: uma com base no desejo de morte engendrado na lógica do complexo de Édipo, e que não contrariaria o princípio de prazer, e outra com base na pulsão de morte além do Édipo e além do princípio de prazer.

Curiosamente, parece haver uma precipitação na leitura desse texto, quando nos apressamos a associar o crime à morte violenta. Por um lado, Freud de fato associa o crime à morte violenta, sobretudo quando evoca a culpa decorrente do parricídio coletivo original. Por

outro lado, Freud (1916/1996h) já começa citando outros crimes menos graves, ações proibidas praticadas pela juventude, sobretudo na puberdade, “tais como furtos, fraudes e até mesmo incêndio voluntário” (p. 347). Consoante com nossa proposta inicial de tomar cuidado para não confundir a morte violenta com o crime – já que nem toda morte violenta se inclui nesse predicado –, também é preciso não confundir o criminoso de que fala Freud com um assassino.

De qualquer forma, podemos pensar esse sentimento de culpa como um produto do complexo de Édipo que, sob a influência censora do superego, impulsionaria o sujeito a buscar o castigo não por algum ato criminoso realmente praticado, mas pelo desejo de morte contra o pai, cujo recalçamento ameaça falhar e demanda um suplemento de repressão. Em consonância com *Totem e tabu* e com o texto *Reflexões para os tempos de guerra e morte*, o sentimento de culpa seria, nesse caso, a expressão de um desejo de morte inconsciente. A delinquência – sejam furtos, fraudes ou até mesmo um homicídio – poderiam ser lidos clinicamente como atos potencialmente substitutivos, que viriam no lugar de um desejo parricida cuja revelação seria tão aversiva para a consciência.

Freud deixa, entretanto, uma brecha para lermos esse obscuro sentimento de culpa segundo uma origem diferenciada. Quando ele diz que a má ação atenuaria a opressão ocasionada pelo sentimento de culpa, ele completa, “seu sentimento de culpa estava pelo menos ligado a algo” (p. 347). Esse objetivo de ligar o sentimento a algo não poderia funcionar na mesma lógica da necessidade de vincular as pulsões livremente flutuantes no aparelho psíquico, por exemplo, por ocasião de uma experiência traumática? O crime viria, assim, atender a uma compulsão além do princípio de prazer, como resposta à dimensão traumática fundamental que operaria de forma independente.

Essa segunda leitura pode não ser facilmente intuível, primeiramente porque, nessa época, de fato, Freud não havia ainda se convencido de uma pulsão de morte tal como descrita acima. Além disso, ele formula expressamente “a hipótese segundo a qual a consciência da humanidade, que agora aparece como uma força mental herdada, foi adquirida em relação ao complexo de Édipo” (p. 348). Ao associar, porém, com um sentimento de culpa geral da humanidade, ele evoca o mito de *Totem e tabu* do assassinato do pai primevo, cuja função traumática não cessa de não se escrever, como diria Lacan.

A evocação, ao final, do “criminoso pálido” de Zaratustra, entretanto, é o que mais evidencia a pista dessa dimensão louca do ato que poderia preceder o próprio ato. À pergunta: “por que foi que este criminoso matou?”, a resposta “Querida roubar” aparece apenas como uma espécie de racionalização do ato, ou de uma vinculação da loucura a um crime

específico. A interpretação, digamos, verdadeira, entretanto, evoca outro gozo mais primitivo: “a sua alma queria sangue e não o roubo; tinha sede do gozo da faca!” (Nietzsche, 1883/2011, p. 39). A pobre razão, entretanto, não compreendendo essa loucura sem sentido, decidiu simbolizá-la associando-a ao desejo de roubar. O que empalidece, pois, o crime desse “pálido criminoso” é justamente o encobrimento dessa dimensão louca.

3 A LÓGICA DA CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO EM LACAN: DO MITO EDÍPICO À TOPOLOGIA BORROMEANA

Tudo mudou, Georges. Não há mais direito, só resta um gozo. A única aliança para sempre, entre a terra e o homem é o túmulo.

(Paul Claudel, *O refém*)

Não foi por acaso que privilegiamos inicialmente, em nossa reflexão sobre a morte violenta, o texto *Totem e tabu*. É porque ele faz confluír um mito forjado por Freud – como diz Lacan (1959-1960/1997), “talvez o único mito de que a época moderna tenha sido capaz” (p. 216) – sobre a origem violenta da cultura com a versão individual do neurótico, que tem também, na morte do pai, a condição de acesso a um gozo limitado. É difícil não perceber nas oscilações e desdobramentos que Freud faz da teoria certa hesitação acerca do valor que esse assassinato primordial comporta para o laço social. Como sugere Lacan (1959-1960), é no ato que reside todo o mistério, pois, por um lado, ele aponta que “o assassinato do pai não abre a via para o gozo que sua presença era suposta interditar, mas ele reforça essa interdição” (p. 216). É desse reforço que se trata quando Freud tenta demonstrar o desejo de morte que subjaz ao imperativo “não matarás”, elevado a uma condição praticamente categórica. Lacan (1960/2005) faz essa leitura no *Discurso aos católicos*, dizendo que a lição de *Totem e tabu* é propor que “o pai só proíbe o desejo com eficácia porque está morto” (p. 30). Aponta, porém, o paradoxo que discutimos anteriormente a partir de Freud, explicando que “o desejo, com isso, será apenas mais ameaçador, e, logo, a interdição mais necessária e mais dura” (p. 30). Por outro lado, os horrores da guerra, juntamente com os paradoxos da compulsão à repetição parecem permitir uma interrogação acerca da efetividade da lei transmitida pela cultura na interdição da morte violenta na modernidade.

De qualquer forma, seja como um desejo de morte, recalcado pelo assentimento às leis da cultura, seja como uma pulsão de morte impossível de manter-se sob rígidos e seguros controles sociais, Freud parece dar à morte violenta um lugar de destaque na elucidação do conflito do sujeito com o Outro. Não se trata de restringi-la aos meandros doentios de uma mente criminosa, mas de atestar sua presença nos atos, nas fantasias, nos sonhos e nas próprias condições de estabelecimento da cultura e de ordenação das formas de gozo. Isso não nos isenta, entretanto, de nos vermos embaraçados em pontos obscuros e até desconcertantes.

As próprias controvérsias em torno da pulsão de morte atestam os impasses com os quais Freud nos confronta. O recurso aos fundamentos biológicos e míticos não deixa de criar uma atmosfera de cautela, quando não de espanto, em relação às teses por ele forjadas. Lacan (1948/1998a) faz referência justamente a essas aporias da obra de Freud na introdução de seu relatório teórico sobre a agressividade em psicanálise. Ele comenta que “esses hiatos parecem conjugar-se na significação enigmática que Freud promoveu como *instinto de morte*” (p. 104), com suas tentativas de abordar a experiência humana pelo registro da biologia.

É justamente diante desses impasses que evocamos a leitura lacaniana de Freud. Não com a esperança de, ao final, chegarmos a um quadro transparente e definitivo acerca de nossos problemas, mas para tentar apreender os pontos nos quais a atualização epistemológica promovida pelo ensino de Lacan pode resolver alguns impasses – ainda que, no mesmo movimento, acabe criando outros.

Desde seu primeiro seminário, Lacan (1953-1954/2009) supunha que grande parte dos desvios operados pela psicanálise depois de Freud devia-se à falta de algumas definições fundamentais, que ele situa muito precisamente: “Sentimo-nos sempre horrivelmente atravancados porque distinguimos mal imaginário, simbólico e real” (p. 119). Pois bem, gostaria de tomar essa rápida afirmação de Lacan e elevá-la à condição de recomendação fundamental. Distinguir nitidamente imaginário, simbólico e real deverá constituir-se como nosso método. Isso não seria nenhuma novidade, pois se há um esforço que Lacan parece não ter abandonado ao longo de todo o seu percurso, foi o de abordar a experiência a partir dos esclarecimentos propiciados por essas três categorias. Na segunda conferência proferida na Faculdade Universitária Saint-Louis, em Bruxelas, sobre a ética da psicanálise, quando comenta a crítica de Freud à fórmula evangélica de amar ao próximo como a ti mesmo, a partir da força do narcisismo, Lacan (1960/2005) alude a uma dialética secreta diante da qual os psicanalistas ficariam perdidos. Destaca, então, a função de método outorgada à referida distinção: “É para concebê-la [a dialética secreta] que introduzi na teoria a distinção propriamente metódica do simbólico, do imaginário e do real” (p. 38).

Claro que o impacto desse esforço metodológico de Lacan não se deu sempre na mesma direção, nem em suas causas nem em seus resultados. Miller (2000, 2003a, 2011) dedica-se em vários momentos a elaborar leituras do percurso de Lacan, buscando esclarecer seu exercício epistemológico. Resumidamente, pode-se dizer que, no primeiro momento, esse exercício privilegiou a dimensão imaginária, com as teses sobre o estágio do espelho; depois, concentrou-se no simbólico, partindo de um confronto crítico com a psicologia do ego e culminando na tese do inconsciente estruturado como uma linguagem; e, finalmente, dedicou-

se ao aprimoramento da noção do Real que acabou por redefinir de forma mais contundente a relação entre os três registros no último ensino. O próprio Lacan (1974/1975) sugere uma ideia desse percurso na seguinte passagem:

...que eu comecei pelo Imaginário, e que depois disso, eu tive que mastigar bastante essa história de Simbólico... com toda essa referência, essa referência linguística sobre a qual eu não encontrei efetivamente tudo o que me teria servido... e depois, esse famoso Real que eu acabo deixando para vocês sob a forma mesma do nó” (p. 26, tradução nossa¹¹)

Se, durante o período que Miller (2003a) denomina de primeiro ensino, Lacan se concentra em distinguir a ordem simbólica de toda a referência imaginária, esse exercício respondia a uma necessidade epistemológica específica, sustentada numa posição ético-política pela qual ele anunciava o seu retorno a Freud. Nesse momento, o simbólico passa a ocupar o valor central de referenciamento da teoria, de modo que a tarefa de Lacan é evidenciar os modos de operação significante que se escondem sob as significações imaginárias, a partir da referência linguística. Como ele mesmo assevera, porém, essa referência não lhe parece agora suficiente. Ainda que o problema de formalizar o modo como os três registros se entrelaçam tenha se apresentado desde o início – podem ser apontadas diversas tentativas de elucidação a partir dos esquemas lógicos, tais como os esquemas R e L, o grafo do desejo e outras figuras topológicas que buscam apreender as interseções entre os diferentes registros –, uma proposta mais completa só veio ganhar corpo bem mais tarde, com a introdução do nó borromeano.

Por um lado, pois, podemos sublinhar em Lacan certa prioridade concedida a uma ou outra dessas três categorias, a ponto de Miller (2000, 2003a, 2011) demarcar uma espécie de deslocamento, do primeiro ao último ensino, de uma centralidade no simbólico a uma orientação para o real – do inconsciente transferencial simbólico a um inconsciente real, sem lei e refratário ao sentido. Por outro lado, o problema da articulação entre os três registros, pelo menos quando é levada a efeito a partir do nó borromeano, tende a homogeneizar os três planos, eliminando qualquer hierarquia suposta entre eles¹². Para os nossos fins, podemos

¹¹ “... que j'ai commencé par *l'Imaginaire*, et qu'après ça, j'ai assez dû mâcher cette histoire de *Symbolique*... avec toute cette référence, cette référence linguistique sur laquelle j'ai pas effectivement trouvé tout ce qui m'aurait bien arrangé... et puis, ce fameux *Réel* que je finis par vous sortir sous la forme même du noeud” (Lacan, 1974-1975, p. 26).

¹² Lacan (1974-1975) destaca a necessidade de diferenciar uma consistência própria a cada um dos registros evocando uma estrita equivalência entre eles a partir do modo como se atam uns aos outros: “Homogeneizá-los [R, S e I] é levá-los ao valor daquilo que comumente é considerado como o mais baixo... é atribuir-lhes *uma consistência* para dizer tudo do *Imaginário*. É exatamente neste ponto que existe algo a ser *retificado*: a consistência do *Imaginário* é estritamente equivalente à do *Simbólico* assim como à do *Real*. Razão pela qual eles se encontram enodados *dessa maneira*, ou seja, de uma maneira que os coloca estritamente um em relação

manter em vista essas duas inclinações: tomaremos cada consistência separadamente, buscando melhor cerni-las no que diz respeito à morte violenta, mas sem deixar de apontar o protagonismo que Lacan concede a cada uma delas em alguns momentos. Situar, pois, os planos pelos quais Lacan lê o confronto edipiano que liga o sujeito ao Outro nos ajudará a melhor circunscrever o alcance da lógica que vai além do Édipo.

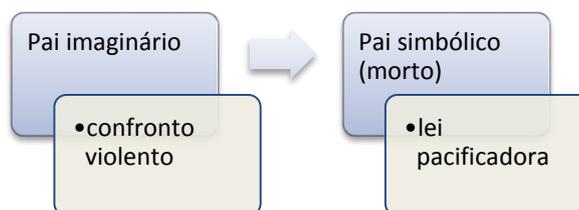
3.1 Os diferentes planos do conflito edipiano

Se com o mito de *Totem e tabu* Freud (1913/1996e) buscou abordar a origem violenta do laço social a partir da lógica extraída do complexo de Édipo, podemos verificar como Lacan utiliza sua referência ao Imaginário, ao Real e ao Simbólico para situar os diferentes planos do conflito edipiano na constituição da subjetividade.

O conflito da criança com o pai encontra-se no centro da reflexão lacaniana em muitos pontos de seu primeiro ensino, na medida em que isso constitui a própria base para a entrada na ordem simbólica. Ele chega a afirmar, em *O mito individual do neurótico*, que “a teoria analítica está toda ela baseada no conflito fundamental que, por intermédio da rivalidade com o pai, liga o sujeito a um valor simbólico essencial” (Lacan, 1952/2008a, p. 14). Por mais que cada um dos momentos apresente uma elaboração distinta, com a introdução de novas referências, pode-se notar desde o início uma inclinação a privilegiar o Simbólico como uma dimensão pacificadora que vem incidir sobre um confronto imaginário violento com o pai. Nesse sentido, nos momentos iniciais do ensino de Lacan, é a introdução da dimensão significativa da linguagem que transforma o imaginário terrível do pai numa função simbólica estabilizadora.

ao outro, um em relação aos outros dois, na mesma relação” (p. 39, tradução nossa). No original: “Les homogénéiser c'est les ramener à la valeur de ce qui communément est considéré comme le plus bas... c'est leur donner *une consistance* pour tout dire de *l'Imaginaire*. C'est bien en ça qu'il y a quelque chose à *redresser* : la consistance de *l'Imaginaire* est strictement équivalente à celle du *Symbolique*, comme à celle du *Réel*. C'est même en raison du fait qu'ils sont noués *de cette façon*, c'est-à-dire d'une façon qui les met strictement l'un par rapport à l'autre, l'un par rapport aux deux autres, dans le même rapport” (p. 39).

Figura 11 - Do pai imaginário ao pai simbólico



Fonte: Elaborado pelo autor

Exporemos a seguir uma breve apresentação das vicissitudes do Édipo tais como exploradas por Lacan em alguns momentos desse primeiro ensino para mostrar como a formulação dos diferentes planos organiza o confronto edípiano para o sujeito da forma descrita acima. É importante apontar desde já que, posteriormente, a centralidade do Simbólico, com sua função organizadora da subjetividade e do laço social, será deslocada. É esse deslocamento que nos permitirá sustentar a tese de que, em cada um dos diferentes planos, encontramos tanto uma face violenta e disruptiva quanto uma face constitutiva e criadora. O modo como Lacan caracteriza cada um dos registros no primeiro ensino, entretanto, deverá ser esclarecedor para o exercício de diferenciação dos diferentes planos, ainda que a relação entre eles venha a ser profundamente modificada com a introdução do nó borromeano.

3.1.1 Os complexos familiares e o mito individual do neurótico

Desde seu texto sobre os complexos familiares, Lacan (1938/2003a) busca abordar uma questão crucial que teria sido aberta por Freud em *Totem e tabu*: tendo em vista a universalidade do Complexo de Édipo na etiologia das neuroses, como se daria sua transmissão na cultura? Como alguns elementos da estruturação subjetiva (sobretudo a triangulação edípica – ódio ao pai e amor pela mãe) podem ser tão universais, se não dependerem de uma transmissão hereditária? A tese freudiana do assassinato do pai como aquilo que permite o nascimento da cultura demanda um argumento filogenético que explicaria, por uma espécie de transmissão hereditária, a reprodução social do modo de organização alcançado com esse assassinato. Com isso, não é preciso que cada família realize novamente o ato fundamental que origina a cultura, mas a recebe como uma espécie de conquista evolutiva. Nesse texto bem inicial, Lacan (1938/2003a) tenta avançar no conceito

de causalidade tratando essa transmissão do complexo como sendo de ordem mental (p. 31). No lugar de algo inato, em que o fator biológico é sempre preponderante, ele propõe que certa estrutura de organização da família exerce essa transmissão. É somente aos poucos que a estrutura da linguagem vai fornecendo para Lacan o paradigma epistemológico dessa função.

O caráter violento que precede a introdução dessa operação simbólica de transmissão da lei no Édipo aparece também nos seminários clínicos de Lacan, anteriores ao Seminário 1. No seminário sobre o homem dos lobos, Lacan (1952-1953) já introduz uma diferença entre o pai como um rival todo poderoso e o pai real. O primeiro estaria ligado ao esquema clássico do recalçamento por introduzir um constrangimento ou ameaça de castração. Ele diz que Freud constata que a rivalidade com o pai do homem dos lobos está longe de se realizar, sendo, pelo contrário, substituída por uma relação muito afetiva. Se o pai não é, porém, castrador “nem em seus atos, nem em seu ser” (p. 11, tradução nossa¹³), como se explica o fato de que o temor da castração atravesse toda a história da neurose do sujeito? Lacan acentua que Freud se pergunta se isso não ocorreria em função de algum esquema filogenético, mas opõe a esse esquema uma função que, nos seminários iniciais, será situada como uma função simbólica:

A relação da ordem simbólica que o sujeito procura conquistar, porque ela lhe traz sua satisfação própria, é a seguinte: Tudo se passa como se, sobre o fundamento de uma relação real, a criança, por razões ligadas à sua entrada na vida sexual, procurasse novamente um pai castrador: que seja o genitor, o personagem que pune: ela procura o pai simbólico (não seu pai real) tendo com ele relações punitivas... A criança tem uma atitude provocadora e busca uma satisfação: ser punida por seu pai. A diferença entre este pai simbólico e o pai real não é coisa rara. (p. 11, tradução nossa¹⁴)

De alguma forma, a busca dessa punição parte do sujeito, de modo que se supõe associada a uma satisfação própria, a uma conquista da ordem simbólica pela via da castração. Essa função castradora do pai, que interdita os impulsos sexuais da criança, é posta como uma necessidade simbólica: o sujeito busca um pai castrador que introduza as relações punitivas. Ele busca alguém que encarne essa função de interdição. De acordo com Lacan, o que teria faltado no caso do homem dos lobos teria sido uma voz plenamente autorizada, ou seja, um

¹³ “ni dans ses actes, ni dans son être” (Lacan, 1952-1953, p. 11).

¹⁴ “La relation d'ordre symbolique que le sujet cherche à conquérir car elle lui apporte sa satisfaction propre, est la suivante : Tout se passe comme si, sur le fondement d'une relation réelle, l'enfant, pour des raisons liées à son entrée dans la vie sexuelle, recherchait un père castrateur : qui soit le géniteur, le personnage qui punit : il cherche le père symbolique (pas son père réel) ayant avec lui des rapports punitifs... L'enfant a une attitude provocatrice et il cherche une satisfaction : être puni par son père. La différence entre ce père symbolique et le père réel n'est pas chose rare” (Lacan, 1952-1953, p. 11).

pai que encarnasse o pai simbólico. Por esse motivo, ele não teria realizado o complexo de Édipo normal, ficando identificado à mãe e tomando o pai como objeto de desejo.

Lacan (1952/2008a) também destaca, em seu comentário sobre o homem dos ratos, algo não menos importante que a função simbólica do Édipo na formação do sujeito: a relação narcísica fundamental à sua constituição imaginária, e que o vincula com uma experiência implícita da morte (p. 41). É a partir da dialética entre agressividade e idealização que, no encontro imaginário com o semelhante, o sujeito antecipa sua própria realização, numa imagem que o exclui de si mesmo. Trata-se, segundo Lacan, de uma das experiências mais fundamentais e mais constitutivas para o sujeito, na medida em que o põe em contato com o eu, essa “coisa que o sujeito primeiro experimenta como estranha no interior dele mesmo” (p. 40). Nesse ponto, evoca Heidegger para sublinhar uma experiência de “dilaceramento original” do homem, sugerindo que, em todas as suas relações imaginárias, “o que se manifesta é uma experiência da morte”, que seria “sem dúvida constitutiva de todas as manifestações da condição humana” (p. 41).

É em uma dimensão imaginária que essa primeira experiência da morte se manifesta, não como uma morte qualquer, mas como uma morte violenta, imaginada no horizonte de um combate mortal com o semelhante. Trata-se de uma experiência cuja importância não se restringe à determinação da neurose, mas encontra-se radicada no próprio espírito da modernidade. Nas palavras de Lacan (1952/2008a):

É igualmente a morte imaginária e imaginada que se introduz na dialética do drama edípico, e é dela que se trata na formação do neurótico – e talvez, até certo ponto, em algo que vai muito além da formação do neurótico, a saber, a atitude existencial característica do homem moderno. (p. 43)

Fica bastante nítido, nesse momento, que a experiência da morte violenta presente no drama edípico é associada a um imaginário que é oposto, numa relação dialética, a um simbólico que virá incidir sobre ele, negando-o ou superando-o.

No seminário sobre o homem dos lobos, Lacan (1952-1953) também já havia proposto uma diferenciação entre um pai imaginário e um pai simbólico. De uma parte “os pais castradores” [*les pères castrateurs*] e, de outra, “os Pais mortíferos” [*les Pères mortifères*]: “sobre o plano da mais primitiva relação imaginária, contra a qual o eu do sujeito foge e se esquivava com uma espécie de pânico” (p. 16, tradução nossa¹⁵). Embora a castração se introduza pela vertente imaginária de um pai todo poderoso, essa primeira ameaça surge como

¹⁵ “sur le plan de la relation imaginaire la plus primitive, contre laquelle le moi du sujet fuit et se dérobe avec une sorte de panique” (Lacan, 1952-1953, p. 16).

algo mortífero, como a contrapartida de uma agressividade radical. No homem dos lobos, essa relação estaria associada à imagem da cena primitiva, que identifica o sujeito à posição passiva angustiante perante o pai. O que a relação edípica deverá introduzir será uma identificação a um pai que, nas palavras de Lacan, “seja um verdadeiro pai: um mestre com riscos e responsabilidades” (p. 16, tradução nossa¹⁶).

Lacan busca destacar como, nas contingências da história do sujeito, ele pode realizar essa relação quaternária, que inclui o ternário edípico mais a relação fundamental com a própria morte. Para demonstrar essa realização, ele separa o pai em uma função simbólica, ocupada concretamente por uma figura real sempre falha, que, por sua vez, evoca a figura do pai imaginário, introduzindo a relação agressiva na dimensão narcísica. Ele ainda ressalta que o personagem do pai, por algum episódio contingente, pode ser desdobrado na figura de um padrasto, ou de um irmão, ou de outro que ocupe o lugar de rivalidade. Temos, então, já nesses seminários iniciais, pelo menos dois tempos descritos para o Édipo – o da rivalidade imaginária e o da função simbólica –, que se desdobram em três planos: o pai real, considerado aqui ainda como o pai de carne e osso, o pai imaginário e a função simbólica.

3.1.2 Seminário 3 - o nome do pai

Em *O Seminário, livro 3 - as psicoses*, podemos sublinhar, a partir da análise do caso Schreber, uma elaboração mais refinada dessa dimensão simbólica, mas que mantém a mesma relação com um imaginário fragmentado. Lacan (1955-1956/2008b) esclarece a incidência do pai a partir da função significante de contenção, que oferece um ponto de basta à imaginarização mortífera e violenta, permitindo a ordenação do campo das significações. A psicose, nesse sentido, estaria vinculada a uma carência de realização dessa ordenação simbólica no complexo de Édipo. Eis como Lacan apresenta essa ideia:

O complexo de Édipo quer dizer que a relação imaginária, conflituosa, incestuosa nela mesma está destinada ao conflito e à ruína. Para que o ser humano possa estabelecer a relação mais natural, aquela do macho com a fêmea, é preciso que intervenha um terceiro, (...) é preciso uma lei, uma cadeia, uma ordem simbólica, a intervenção da ordem da palavra, isto é, do pai. A ordem que impede a colisão e o rebentar da situação no conjunto está fundada na existência desse nome do pai. (p.118)

O caso do Presidente Schreber mostra toda a importância clínica da distinção que Lacan já vinha empreendendo entre as vertentes imaginária, simbólica e real do pai, colocando o

¹⁶ “soit un vrai père: un maître ayant des risques et des responsabilité” (Lacan, 1952-1953, p. 16).

nome do pai como o ponto pivô em torno do qual se assenta toda a ordem simbólica. Na lição 5, Lacan (1955-1956/2008b) descreve esse movimento nos seguintes termos:

Comecei distinguindo as três esferas da palavra enquanto tal. Vocês recordarão que podemos integrar os três planos do simbólico, representado pelo significante, do imaginário, representado pela significação, e do real, que é o discurso realmente pronunciado em sua dimensão diacrônica. (p.78)

Nesse seminário, Lacan (1955-1956/2008b) aborda a formalização da função simbólica do pai a partir de um significante muito especial, o significante nome do pai. Ou seja, ele define a função simbólica não apenas pela introdução das proibições, mas também pela introdução de uma metáfora do desejo, de uma substituição essencial. Mais do que proibir a mãe, o pai tem a função de nomear, de servir como ponto de referência que organiza a significação indicativa para “o que quer essa mulher”, a mãe. O nome do pai opera com a função significante de contenção, oferecendo um *ponto de basta* (p. 311) que permite a ordenação do campo das significações subjetivas.

Há, contudo, um momento logicamente anterior, dominado pelo pai imaginário, uma figura relacionada com a do capitão cruel do homem dos ratos, a do pai da cena primitiva do homem dos lobos e a do pai da horda primitiva. Ou seja, trata-se da imagem de um pai não castrado, que impediria o acesso ao gozo e que deve ser contida por uma simbolização. Essa figura também é relacionada com o pai do Presidente Schreber, que, com sua pedagogia quase perversa e a eminência de seu nome, prestava-se muito bem como protótipo de um Deus imaginário. Isso leva Lacan (1955-1956/2008b) a formular que, na psicose, “na impossibilidade da realização do significante pai a nível simbólico, resta ao sujeito a imagem a que se reduz a função paterna” (p. 239). Nesse sentido, pode-se compreender que, se o personagem do pai se manifesta para o filho “simplesmente na ordem da potência, e não na do pacto”, ou seja, simplesmente com esse colorido imaginário, e não com a função simbólica pacificadora, “é uma relação de rivalidade que aparece, a agressividade, o temor” (p. 239). Para evitar que esse confronto mortal resulte apenas numa desintegração absoluta, a relação edípica deverá introduzir uma identificação a um pai menos destrutivo. É preciso que um terceiro elemento intervenha, proporcionando uma mediação simbólica.

Temos, pois, até aqui, certa centralidade da função simbólica do pai apresentada de forma patente: partindo de uma relação imaginária, o significante nome do pai introduz a própria ordenação simbólica. Embora não seja primordial no sentido de vir primeiro, ela ocupa uma função *princeps* na ordenação da subjetividade: além de introduzir a ordem

neurótica normal, organiza o campo da sexuação, pela qual a identificação a um tipo viril ou a um tipo feminino pode realizar-se de forma mais ou menos ordenada.

Em suma, no seminário das psicoses, Lacan (1955-1956/2008b) não deixa de apresentar um caráter violento e arbitrário da lei, a partir de sua instituição na subjetividade promovida pelo pai. Associa, entretanto, essa violência a um plano imaginário, dominado pela rivalidade e pela agressividade, formalmente separado da função simbólica, que encarna uma vertente mais pacificadora. A castração se introduz pela vertente imaginária de um pai todo poderoso, cuja ameaça surge como algo mortífero, com todas as características de agressividade descritas por Freud a propósito do pai da horda primitiva. É na ameaça de castração, cuja origem é demarcável numa rivalidade, que a autoridade paterna será posteriormente mantida, sustentando-se no nome desse pai morto.

Embora separada em planos distintos, Lacan (1955-1956/2008b) destaca a íntima relação existente entre a ordem simbólica da lei e seu fundamento radicado no conflito: “Em suma, na forma normal, o destaque é dado à realização simbólica do pai por via do conflito imaginário” (p. 248). Ou, em outros termos, “é pela via de um conflito imaginário que se faz a integração simbólica” (p. 248).

3.1.3 Seminário 4 - as formas da função paterna

No Seminário 4, Lacan (1956-1957/1995) traz, de forma mais direta, uma problematização acerca do pai real. Ele estabelece uma temporalidade para a entrada do pai que tenta esclarecer os efeitos subjetivos conquistados no complexo de Édipo. Baseia a definição do pai real na demarcação do efeito psíquico realmente provocado pelo personagem do pai no imaginário da criança. Ele se remete à ideia sinalizada pelo termo *Wirklichkeit*: “Trata-se em primeiro lugar do conjunto daquilo que acontece efetivamente. Esta é a noção implicada pelo termo alemão *Wirklichkeit*... É isso que implica, em si, toda possibilidade de efeito, de *Wirkung*” (Lacan, 1956-1957/1995, p. 31).

Aqui não é apenas o pai, como agente da castração, que é desdobrado em três planos, mas também a operação subjetiva efetuada pelo agente e o objeto sobre o qual ela incide. Ele tematiza de forma mais evidente uma etapa pré-ediapiana, na qual os confrontos mais violentos se dariam numa tríade imaginária que ainda não inclui o pai, a não ser por uma referência imaginária ao desejo da mãe. Daí a importância do pai real, pois, ao mesmo tempo em que ele pode funcionar como um suporte para esse imaginário terrível para onde a criança dirige sua

projeção de agressividade, ele produz um efeito apaziguador ao não corresponder a essa imagem.

Para esclarecer, pois, o modo como o personagem do pai produz esses efeitos, retomaremos brevemente a descrição dos tempos da incidência paterna na relação subjetiva. Lacan adverte que esses tempos não são estritamente cronológicos, mas a passagem de um tempo ao outro é construída a partir de uma suposição lógica.

1 - *A mãe simbólica* → a primeira entrada da mãe já se realizaria prenunciando a ordem simbólica. Não se trata da mãe em si, da mãe propriamente dita, mas de uma primeira matriz simbólica, de presença e ausência, de tensão e apaziguamento, que marca sua participação na economia subjetiva da criança. Não se trata da ordem simbólica já constituída, mas dos primeiros traços de oposição que surgem como condição fundamental para sua constituição. A mãe, enquanto *simbólica*, é o agente que opera uma frustração *imaginária* do objeto *real*. No movimento de tensão e apaziguamento, a criança cria uma expectativa imaginária de receber realmente algo que reduza seu desprazer. A mãe introduz a falta de objeto pela vertente imaginária na medida em que ela não responde exatamente a essa expectativa de sucessão. Ou ela falta e não vem, ou vem só quando quer. Isso leva a um segundo tempo.

2 - *A mãe real* → não é exatamente a mãe da realidade, mas, na medida em que frustra a criança, a mãe provoca a suposição de que seria alguém que realmente tem o poder de decidir sobre as coisas. A mãe real seria uma figura onipotente e caprichosa, que só vem quando quer e não quando a criança chama. Na medida em que a mãe não responde mais ao apelo da criança “ela decai” da estruturação que a fazia simbólica – “ela se torna real” (Lacan, 1956-1957/1995, p. 67). “Quando ela não responde mais, quando, de certa forma, só responde a seu critério, ela sai da estruturação, e torna-se real, isto é, torna-se uma potência” (p. 68). Temos, nesse segundo tempo, uma inversão de posição: a mãe, antes simbólica, se torna real, e o objeto, antes real, se torna simbólico (o falo). A mãe da realidade, a mãe de carne e osso, entretanto, não sustenta por muito tempo esse efeito de suposição produzido na criança. A criança descobre que, no final das contas, a mãe é castrada, e essa descoberta permite a entrada da primeira versão do pai, sua versão imaginária.

3 - *O pai imaginário* → a criança descobre que à mãe também falta algo, ela é privada de alguma coisa que precisa buscar em outro lugar. Há então a entrada de um terceiro elemento – o falo, elemento supostamente capaz de suprir a falta da mãe. Nesse momento, a criança se coloca entre a possibilidade de ela mesma ser o falo para a mãe e a imaginarização de um pai onipotente que não a deixaria ocupar esse lugar. Ela imagina um pai que detém a

potência fálica. O pai *imaginário* entra, assim, privando *realmente* a criança desse objeto *simbólico*, que serviria para preencher a falta da mãe. O pai incide, pois, primeiramente, em sua versão imaginária. Lacan (1956-1957/1995) o define dizendo que é aquele com que lidamos o tempo todo e a quem se refere toda a dialética da agressividade e da idealização: “é o pai assustador que conhecemos no fundo de tantas experiências neuróticas, e que não tem de forma alguma, obrigatoriamente, relação com o pai real da criança” (p. 225). Entretanto, o pai de carne e osso também não corresponde a essa imagem terrível do pai, o que possibilita a abertura para o próximo tempo.

Essa entrada do pai marca o fim da primeira fase, que Lacan (1956-1957/1995) denomina de pré-edipiana, a da tríade imaginária – mãe-criança-falo – que se estabelece como um prelúdio à relação simbólica propriamente dita, introduzida pela quarta função, a função do pai no complexo de Édipo. O pai permite que a falta de objeto passe da relação primariamente imaginária da frustração para uma relação simbólica de castração. Isso significa a entrada numa dialética que confere à falta “uma dimensão de pacto, de uma lei, de uma interdição” (p. 84). Em outros termos, se a falta se introduz primariamente pela frustração de uma expectativa imaginária que a mãe introduz ao não satisfazer a criança plenamente; e se a privação vem marcar a suposição imaginária de um pai que priva a mãe do objeto que forneceria essa satisfação; a castração, por sua vez, indica o reconhecimento de uma lei que regula o acesso aos objetos, proibindo uns e permitindo outros. Na entrada no Édipo, a criança tem o desafio de assumir o falo como significante e de fazer dele “um instrumento na ordem simbólica das trocas” (p. 204).

4 - *O pai real* → o pai real é o agente da castração, aquele que representa o efeito da realidade do pai no imaginário da criança. Como o pai de carne e osso não corresponde à imagem terrível que a criança faz do pai privador, ele permite um apaziguamento e a suposição de que esse pai real também estaria submetido a uma lei que o antecede. O pai real, então, como agente da castração, possibilita a simbolização do pai.

5 - *O pai simbólico* → o pai simbólico é o pai morto (Lacan, 1956-1957/1995, p. 385). É o resultado da impossibilidade de se ocupar a posição onipotente do pai imaginário. É, nesse sentido, a defasagem entre o pai imaginário e o pai real. O pai, que parecia ter todo o poder para possuir a mãe, na verdade, só a possui porque a lei lhe permite e lhe dá autoridade. A criança percebe que, se há uma organização simbólica que concede a autoridade fálica ao pai, um dia esse poder também lhe poderá ser concedido se ela renunciar à disputa pela mãe. Lacan explica que “a posição do pai simbólico... permanece velada. Colocar-se, como faz Freud, como o mestre absoluto, não emana do pai simbólico, mas do pai imaginário, e é assim

que Freud aborda a questão” (p. 281). O pai simbólico, num certo sentido, indica a submissão dessa autoridade toda a uma lei que submeteria a todos, a uma regulação que remete ao próprio funcionamento da estrutura da linguagem.

O exercício empreendido nesse seminário, de separar o pai real de sua função simbólica, tem um duplo efeito: por um lado, assenta a função simbólica do pai no funcionamento da cadeia significante e, por outro, marca a importância do pai real, na medida em que ele produz efeitos no imaginário do sujeito, permitindo seu reconhecimento da ordem simbólica. Nesse sentido, Lacan (1956-1957/1995) pode dizer expressamente: “O pai simbólico é o *nome do pai*. Este é o elemento mediador essencial do mundo simbólico e de sua estruturação (...). O *nome do pai* é essencial a toda articulação de linguagem humana” (p. 374). Por outro lado, Lacan afirma a necessidade de que a entrada desse elemento mediador se faça pela participação concreta de alguém que sustente esse nome no simbólico. Ele afirma, desse modo, a importância do pai real para a efetivação do complexo de castração:

Para que o complexo de castração seja pelo sujeito verdadeiramente vivido, é preciso que o pai real jogue realmente o jogo. É preciso que ele assuma a função de pai sob sua forma concreta, empírica (...). É na medida em que o pai, tal como existe, preenche sua função imaginária naquilo que esta tem de empiricamente intolerável (...) que o complexo de castração é vivido. (p. 374)

O pai real precisaria, pois, assumir também uma função imaginária de um pai castrador. É a função que o pai do pequeno Hans não chega a assumir e a qual, segundo Lacan (1956-1957/1995, p. 375), os elementos imaginários de sua fobia vêm fazer suplência. Lacan aceita que essa função de castração também possa ser exercida pela mãe. A castração materna, entretanto, seria mais primitiva – “implica para a criança a possibilidade da devoração e da mordida” (p. 377) –, vindo a ser substituída pela castração paterna. Esta seria menos terrível que a materna porque “do lado do pai, um desenvolvimento dialético é possível. Uma rivalidade com o pai é possível, um assassinato do pai é possível...” (p. 377). Do mesmo modo, então, que a mãe de carne e osso produz um efeito que Lacan chama de “mãe real”, pelo fato de ela não responder conforme a expectativa da criança (frustração), assim também o pai de carne e osso, ao não responder totalmente conforme o imaginário do pai castrador, possibilita que a criança deseje outra coisa, sustentando a interdição com força de lei e introduzindo um nome para o desejo da mãe, o nome do pai.

Enfim, esse seminário parece ser o que desenvolve mais minuciosamente as consequências de se tomar a questão do pai sob a distinção em seus três planos: imaginário, real e simbólico. Mas aqui, a rivalidade com o pai e até seu assassinato teriam um valor

organizador para criança, enquanto é a relação primitiva, pré-edípiana, com a mãe que comporta um efeito mais mortífero.

3.1.4 Seminário 5 - os três tempos do Édipo

Se no Seminário 4 fica patente a importância do pai real, o Seminário 5 dá ênfase a outra face dessa mesma presença, na medida em que ela se dá pela mediação do significante. Lacan (1957-1958/1999) realça a importância a ser dada à linguagem e à fala para se compreender o desenrolar do complexo de Édipo. Explica que o déficit, na psicose, está relacionado à falta de algo que funda a própria significação, o significante que confere autoridade à lei, o Nome-do-Pai. Ele problematiza, então, essa necessidade da presença da pessoa do pai a partir de sua incidência simbólica:

Não é a mesma coisa dizer que uma pessoa deve estar presente para sustentar a autenticidade da fala e dizer que há alguma coisa que autoriza o texto da lei. Com efeito, o que autoriza o texto da lei se basta por estar, ele mesmo, no nível do significante. Trata-se do que chamo de Nome-do-Pai, isto é, o pai simbólico. (p. 152)

Freud nos teria fornecido a fórmula, através do mito do Édipo, que estabelece a origem da força da lei paterna sob uma forma mítica. O pai que promulga a lei é o pai morto, o Nome-do-Pai, que dá autoridade à fala do pai, quer este esteja ou não presente.

Lacan (1957-1958/1999) localiza, então, na dimensão do Outro, o lugar onde se decide a significação e se situa o fundamento da lei. A instauração desse lugar depende de um significante que determina a legitimidade do código: “a dimensão do Outro como lugar de depósito, do tesouro do significante comporta, para que ele possa exercer plenamente sua função de Outro, que ele tenha também o significante do Outro como Outro” (p. 162). O importante a ser destacado é que, mesmo que essa dimensão se encarne em pessoas mais ou menos falhas, permitindo-nos falar de uma carência paterna ou de um pai fraco demais, segundo Lacan, não é isso o que importa: “O essencial é que o sujeito, seja por que lado for, tenha adquirido a dimensão do Nome-do-Pai” (p. 162).

Lacan formula também, a exemplo do Seminário 4, uma temporalidade para o complexo de Édipo. Dessa vez ele o divide em três tempos. O objetivo é esclarecer como o pai, culturalmente investido como representante da lei pelo significante Nome-do-pai, intervém no complexo de Édipo de maneira “mais concreta” e “mais escalonada”. Resumidamente, temos o seguinte:

Primeiro tempo – a primeira simbolização ou a primeira relação do sujeito com Outro se dá por intermédio da mãe. Nesse momento, a criança está inteiramente submetida ao que Lacan (1957-1958/1999) chama, aproximativamente ou por metáfora, de lei da mãe. A criança se coloca como um *assujeito*, porque, a princípio “ela se experimenta e se sente como profundamente assujeitada ao capricho daquele de quem depende, mesmo que esse capricho seja um capricho articulado” (p. 195). Ela se identifica especularmente com o objeto de desejo da mãe, de maneira que a metáfora paterna funciona por si mesma, “uma vez que a primazia do falo já está instaurada no mundo pela existência do símbolo do discurso e da lei” (p. 198). Com isso, Lacan retoma o triângulo imaginário – criança, mãe e falo –, que inscreve a entrada da lei pela própria existência do significante, cujo funcionamento resulta no x que representa para o sujeito o desejo da mãe. Nesse momento, aparecem as estratégias de sedução do filho em relação à mãe. Entretanto, como ele não é suficiente para satisfazê-la, há uma abertura para a entrada do pai.

Segundo tempo – o pai intervém no plano imaginário como aquele que priva a mãe. Isso significa que se a princípio o desejo da mãe aparece como um capricho que levanta a questão sobre “o que quer essa mulher?”, no segundo tempo, a demanda da criança é “encaminhada a um tribunal superior” (Lacan, 1957-1958/1999, p. 198). O desejo da mãe remete a um objeto que um Outro possui e do qual a criança é privada. A lei não é mais da mãe, mas provém desse Outro a quem ela remete. A característica primordial desse tempo é que a relação do sujeito se dá não com o pai, mas com a palavra do pai, na medida em que ela serve de lei e intervém efetivamente no discurso da mãe. Embora o pai apareça aqui menos velado que no primeiro tempo, Lacan indica que ele ainda não é completamente revelado. A proibição do pai já não é simplesmente o “*Não te deitarás com tua mãe*”, dirigido à criança, mas um “*Não reintegrarás teu produto*, que é endereçado à mãe” (p. 209). Essa etapa é fundamental, na medida em que desaloja a criança da posição ideal em que ela imagina poder satisfazer-se com a mãe, lançando-a em direção à etapa seguinte.

Terceiro tempo – o pai intervém como alguém que pode dar à mãe o que ela deseja. O pai surge então como um elemento real e potente. Enquanto no segundo tempo ele aparece como privador, no terceiro ele é o doador, possibilitando que o filho se identifique com aquele que tem o falo. Essa identificação com o pai vem a ser o que estrutura o ideal do eu. O terceiro tempo ressignifica o segundo, fazendo com que a criança supere o medo do pai e coloque-o no lugar do ideal. É o momento de saída, que culmina com a dissolução do complexo de Édipo. Não significa que, a partir daí, a criança já estará apta a utilizar a potência fálica, mas, como diz Lacan (1957-1958/1999), “o menino tem todo o direito de ser

homem” (p. 201) e, quanto ao falo, carrega no bolso “o título de propriedade virtual que o pai tem” (p. 210).

A identificação com o pai não é, pois, uma identificação maciça, mas escalonada nesses três tempos. Em primeiro lugar, ele intervém de forma velada, através do falo; em segundo lugar, afirma-se com uma presença privadora, como o suporte da lei, de forma mediada pelo discurso da mãe; e, em terceiro lugar, ele se revela como aquele que tem o falo e que pode doá-lo à mãe, como alguém com quem vale a pena identificar-se.

3.1.5 Seminário 7 - Das Ding e a dimensão real da Lei

Embora o seminário 7 não trate diretamente do complexo de Édipo, traz uma formulação sobre a dimensão da Lei que não é de forma alguma indiferente à nossa questão. Desde os primeiros textos, Lacan toma como válida a tese freudiana de que cabe ao pai a função principal na transmissão da lei e que o vetor da relação estabelecida vai de um confronto violento à instituição de uma lei que possibilita o laço social. Ainda que o pai seja tomado em alguns momentos a partir de sua função social, em outros a partir de sua função simbólica; ainda que ele possa ser incluído na relação edípica por intermédio da mãe; ou ainda que ele possa ser reduzido à introdução de um significante primordial; sob quaisquer que sejam suas formas, sua incidência é imprescindível à constituição da lei. No Seminário 7, porém, podemos situar, a partir de *das Ding*, o primeiro movimento de Lacan para ir além do pai, ao propor uma dimensão real da lei, uma dimensão que não seria herdada do complexo de Édipo.

Lacan (1959-1960/1997) evoca a formulação kantiana da Lei Moral introduzindo na psicanálise uma abordagem da realidade psíquica que Baas (2001) sugere aproximar-se da inspiração transcendental¹⁷. A abordagem transcendental, no sentido kantiano, indica, segundo o autor, um questionamento sobre as condições de possibilidade da experiência, ou seja, aqueles aspectos que a precedem e que, portanto, não dependem dela para se constituir. Nesse sentido, para determinar a própria possibilidade da ética, ou de uma razão pura prática, Kant (1788/2006) recorre à noção de uma vontade pura ou de uma liberdade incondicionada. Ao comentar a noção de *automaton spirituale*, de Leibniz, por exemplo, ele afirma que se a

¹⁷ Safatle (2003) destaca certa aporia à qual o *Seminário 7* nos conduziria. Segundo ele, haveria, nessa aproximação ao transcendental, uma paradoxal desvalorização do empírico. Ele destaca como a noção de desejo puro abre uma vertente de impossibilidade para a realização fenomenal do desejo, na medida em que o concebe como desprovido de objeto empírico. Acrescenta ainda que “Lacan não se engaja em uma espécie de ‘gênese empírica’ da negatividade do desejo (...). Ao contrário, ele parece, em vários momentos, mais interessado em defender uma certa dedução transcendental do desejo” (Safatle, 2003, p. 193) que lhe soa problemática.

liberdade de nossa vontade não fosse mais que uma liberdade psicológica e relativa, “não ao mesmo tempo a liberdade transcendental, isto é, absoluta” (p. 120)¹⁸, não seria diferente de um *automaton*, ou seja, “não seria fundamentalmente melhor que a liberdade de um mecanismo que, dada a corda, por si mesmo executa seus movimentos” (p. 120).

Ora, se é o pai que introduz a dimensão da lei, e se ele não é um dado *a priori*, mas incide na experiência do sujeito das formas já descritas nos seminários anteriores, como seria possível conceber a ideia de uma Lei moral? Poder-se-ia pensar, numa primeira visada, que Lacan rejeitaria a noção kantiana em favor de uma lei simbólica dependente da experiência sensível por ocasião do Édipo. Não é, entretanto, o que ele faz nesse seminário. Após discorrer sobre o modo como Freud concebe a constituição simbólica do aparelho psíquico, Lacan (1959-1960/1997) destaca um elemento que permanece excluído de toda essa organização e que condiciona a própria experiência da realidade:

No final das contas, é concebível que seja como trama significante pura, como máxima universal, como a coisa mais despojada das relações com o indivíduo que os termos de *das Ding* devam apresentar-se. É aí que devemos ver, com Kant, o ponto de mira, de visada, de convergência segundo o qual uma ação, que qualificaremos de moral, apresentar-se-á, e veremos o quão paradoxalmente ela se apresenta, ela mesma, como sendo a regra de um certo *Gute* [Bem]. (p. 72)

É nesse ponto que podemos extrair uma tese de Lacan que apresenta um aspecto novo em relação a tudo o que ele já havia formulado até então: a Lei Moral é aquilo por meio do qual se presentifica o real. Kant será de grande auxílio para esclarecer a relação de *das Ding* com a experiência do desejo. *Das Ding* é algo que sempre escapa à experiência subjetiva, na medida em que ela é necessariamente mediada pelo simbólico. Nenhum objeto da experiência equivale a esse objeto primordial. São sempre substitutos (*Ersatz*) que se colocam numa condição muito precária para trazer a satisfação almejada. Essa condição, entretanto, é fundamental para a vida do sujeito, pois é essa falta que o põe em atividade e que lhe permite querer agir sobre o mundo.

Lacan (1959-1960/1997) formula, então, que a única lei incondicional proposta por Freud é a que determina a busca da repetição de uma mítica e primária experiência de satisfação. Em outros termos, a única lei digna de ser chamada de moral, é a que está além do

¹⁸ Kant (1788/2006) esclarece que, para ser livre, a vontade não deve ter outro princípio de determinação que não a forma legisladora universal e, além disso, “deve ser concebida como inteiramente independente da lei natural dos fenômenos, isto é, no sentido transcendental. Mas essa independência se denomina *liberdade* no sentido mais estrito, ou seja no sentido transcendental” (p. 45).

princípio de prazer¹⁹, a que confronta o sujeito com *das Ding*. Além disso, é justamente a exigência de satisfação que essa lei impõe que, ao ser interpolada pela lei do prazer, por cujo princípio o simbólico funciona, conduz a experiência a uma falta insuperável que Lacan relaciona com o desejo. É o desejo, pois, que passa a ter o estatuto de uma lei que regula a relação do sujeito com o gozo de *das Ding*. A lei é o desejo, ou seja, deve-se manter certa distância, não se deve tocar em *das Ding*. É por onde se pode também reconhecer a lei fundamental da castração.

A lei do prazer, que está articulada ao simbólico e que, portanto, é dependente do complexo de Édipo, sendo veiculada por meio do pai, teria o mesmo estatuto que Kant oferece às determinações empíricas da subjetividade. A lei que está além do princípio do prazer, *das Ding*, por outro lado, está à altura da verdadeira lei moral, aquela que determina a vontade, mas que está, ela mesma, acima de qualquer determinação empírica ou sensível. Como consequência, pode-se propor que, para além da lei do pai, veiculada pela cadeia significante organizada pela metáfora paterna, a lei da castração – ou a Lei do desejo – guardaria um elemento que funcionaria como a condição de possibilidade da entrada do pai e de sua incidência na subjetividade. *Das Ding* significa, então, que o gozo por excelência é impossível. É o que Lacan (1960/1998e) aponta quando afirma que: “a castração significa que é preciso que o gozo seja recusado, para que possa ser atingido na escala invertida da Lei do desejo” (p. 841). Essa Lei do desejo é o ponto crucial que concebe uma barreira intransponível entre o sujeito e o gozo. Dessa forma, a proibição do pai incidiria sobre uma impossibilidade real, *a priori*, em relação ao gozo absoluto.

Para além das vertentes imaginária e simbólica da castração, Lacan (1959-1960/1997) introduz, no seminário 7, sua vertente eminentemente real. O que ele havia introduzido nos seminários 4 e 5 sob a denominação de privação real ainda se prestava a uma certa confusão com a intervenção concreta e empírica do pai. Tanto que é o pai imaginário que priva realmente a criança de um objeto que é simbólico. *Das Ding*, entretanto, inclui na formulação de Lacan uma dimensão mais sofisticada do real e, sobretudo, da castração real, na medida em

¹⁹ Kant busca demonstrar como as noções de bom e mau estão ligadas ao que ele chama de *faculdade de apetição* e *faculdade de aversão*, em suma, ao sentimento de *prazer* e *desprazer*, ou de agrado e desagrado diante de uma ação que se apresente como objeto de uma vontade. O sentimento de prazer e desprazer não pode ser determinado *a priori*, mas depende da experiência subjetiva, de modo que ele propõe um bem do qual se possa dizer, para evocar Freud, que ultrapassa o princípio de prazer: “O *Wohl* ou *Übel* <bem-estar ou mal-estar> sempre significa somente uma referência a nosso estado de **agrado** [*Annehmlichkeit*] ou **desagrado** [*Unannehmlichkeit*], de prazer e dor, e se por isso apeteçemos ou detestamos um objeto, isto ocorre somente na medida em que ele é referido à nossa sensibilidade e ao sentimento de prazer e desprazer que ele produz. Mas o *Gute* ou *Böse* <bom ou mau> significa sempre uma referência à **vontade**, na medida em que esta é determinada pela **lei da razão** a fazer de algo seu objeto” (Kant, 1788/2002, p. 96-97).

que esse real implica tudo aquilo que escapa aos registros do simbólico e do imaginário. Ao contrário do que se poderia esperar, então, o imperativo categórico kantiano não seria equivalente à ordem de um superego herdeiro do complexo de Édipo, mas seria a própria presentificação do real, a presentificação do gozo além do princípio de prazer. O encontro com *das Ding* é, nesse sentido, um encontro com o impossível, com a dimensão real da morte, implicando a ultrapassagem de todos os limites.

3.2 Da centralidade do simbólico à equivalência entre os três registros

Embora *das Ding* introduza na teoria lacaniana de forma mais evidente uma dimensão do real além do princípio de prazer, que Freud tentou abordar com a pulsão de morte, sua lógica ainda não supera a centralidade do simbólico, na medida em que sua suposição se sustenta na necessária mediação simbólica do gozo. É da necessidade da castração que decorre a impossibilidade de outro gozo que não o gozo fálico. A constatação de um real que, do ponto de vista lógico, seria anterior ao simbólico não implica ainda uma superação da centralidade do simbólico. Pelo contrário, é somente por conceber um universo estruturado pela lei da linguagem que Lacan pôde destacar de forma tão marcante o caráter trágico e destrutivo de uma ultrapassagem de seus limites. É porque a Lei Moral, tal como Kant a concebeu, mostra-se impossível que as determinações simbólicas ganham acento, ou, em outros termos, é justamente a impossibilidade do gozo que dá lugar à entrada de uma lei paterna capaz de abrir para o sujeito o campo de um desejo sempre submetido ao recalque e sempre remetido a essa dimensão do impossível.

3.2.1 Um Outro gozo

Podemos nos perguntar, então, se em algum momento Lacan vislumbra uma noção do gozo que não esteja totalmente submetida à estruturação simbólica. Demonstrei em outro lugar (Bispo, 2012) que, no Seminário 20, Lacan propõe um modo de gozo que vai além do falo e além de toda a ordenação edipiana. Entretanto, a relação que esse mais além comporta com o simbólico é diferente dessa que é apresentada no seminário 7:

Se, no *Seminário 7*, a necessidade do gozo fálico decorre justamente da impossibilidade de realização do desejo, no *Seminário 20*, ao deslocar o acento para a impossibilidade de simbolização (com o *não para de não se escrever*), Lacan faz aparecer a contingência que está por traz da aparente necessidade do gozo fálico... (p. 143)

A grande contribuição do *Seminário 20* é o vislumbre de uma lógica da contingência pela constatação da impossibilidade de inscrever o gozo feminino no regime fálico. Pensar que nem tudo no gozo se organiza de maneira fálica é admitir que, às vezes, o gozo fica à deriva, em aberto, e que o sofrimento do sujeito não pode ser interpretado por sua prisão na cadeia significante. Essa prisão no simbólico não é nem universal nem necessária, de modo que nem todo sujeito precisa realizar qualquer ato de ultrapassamento para atingir a dimensão do *Outro gozo*. Por vezes, antes de buscar o prazer pelos limitados meios fálicos, o que o sujeito busca é oferecer uma contenção para esse *Outro gozo* que lhe acontece sem que ele, como sujeito, chegue a desejar. (p. 145)

O Seminário 20 introduz, pois, uma nova forma de relação entre os dois modos de gozo e entre o simbólico e o real. Trata-se de uma noção de real que se articula mais ao gozo como excesso do que ao desejo como falta. Lacan (1972-1973/1985) chama a atenção para a possibilidade de um gozo ilimitado que, ao invés de encontrar-se interdito, invade o próprio campo e desorganiza a experiência. Já não se trata mais de um real transcendente ao simbólico, mas de um real imanente, justamente no sentido de que ele emerge da própria situação.

É importante ressaltar, contudo, que, o *Outro gozo*, que Lacan (1972-1973/1985) localiza no lado feminino das fórmulas da sexuação no Seminário 20 não vem substituir o gozo fálico, mas demarcar uma zona não totalmente alcançada pelo falo. Nessa referência, Lacan evoca justamente o mito freudiano de *Totem e tabu*, reduzindo-o a uma fórmula matemática que explicita a forma lógica que Freud dá à castração e ao complexo de Édipo como um elemento universal²⁰. O conjunto fechado e universal que se institui na tese de que todo homem é castrado é sustentado na suposição de que ao menos um, o pai primevo, não estaria submetido à castração. Com base na teoria dos conjuntos, Lacan propõe que é o *Um*, aquele que é excluído, que suporta a formação do conjunto. Ele escreve a incidência da castração como uma função (Φx) que precisa ser negada por ao menos um para que sua universalidade possa afirmar-se para todos. Eis como se pode lê a notação de Lacan no lado masculino das fórmulas da sexuação:

- | | | |
|-------------------------------------|---|---|
| $\exists x \quad \overline{\Phi x}$ | ▪ | Existe pelo menos um x tal que a função fálica não se aplica ao x . |
| $\forall x \quad \Phi x$ | ▪ | Para todo x é verdadeiro que a função fálica se aplica ao x . |

²⁰ Aliás, se Freud levanta argumentos a favor da ideia de que no princípio era o ato, para tomar o crime primordial como um acontecimento histórico, Lacan (1971-1972/2012) o relaciona com o efeito da estrutura “Não há acontecimento senão a partir do que se conota em algo que se enuncia. Não se trata de acontecimento, mas de estrutura. O mito de *Totem e tabu* foi feito, da maneira mais patente, para podermos falar de *todo homem* como estando sujeito à castração” (p. 195). Em outros termos, o acontecimento do assassinato do pai primevo é tomado como uma necessidade lógica, pois “se é verdade que o inconsciente é estruturado como uma linguagem, a função da castração é exigida por isso” (p. 195).

Ou, nas palavras de Lacan (1971-1972/2012): “existe um x tal que o que há de sujeito determinável pela função que domina a relação sexual, ou seja, a função fálica, diz não a essa função” (p. 194). É importante ressaltar que a afirmação é válida para um domínio ou universo de discurso específico, que é o universo masculino. Isso significa que, no que diz respeito à relação sexual, o conjunto dos homens, submetidos à castração, sustenta-se na suposição de existência de *ao-menos um* que teria dito não à castração, ao menos um que, justamente por isso, precisa ser assassinado para que o laço fraterno seja possível. Lacan sugere não considerar mítica essa exceção: “Essa exceção é a função inclusiva. Que enunciar do universal, senão que ele é circunscrito pela possibilidade negativa?” (p. 196). A existência de uma exceção tem, pois, uma função matemática de borda, de maneira que aquilo que é excluído do conjunto determina seus limites como um universo de discurso.

O lado feminino das fórmulas, entretanto, introduz uma outra possibilidade de formulação lógica. Nesse caso, “não existe esse x , para dizer que não é verdade que seja a função fálica que domina a relação sexual” (Lacan, 1971-1972/2012, p. 195). É curioso como o mito de Freud diz muito pouco sobre a posição das mulheres no movimento de assassinato que exclui o pai primevo. O fato de não haver *ao menos uma* que faça as vezes do pai – a função de exceção – deixa o conjunto das mulheres em aberto, de modo que não se fecha um todo.

- | | | |
|-------------------------------|---|--|
| $\overline{\exists x} \Phi x$ | ▪ | Não existe pelo menos um x tal que a função fálica não se aplica ao x . |
| $\overline{\forall x} \Phi x$ | ▪ | Para <i>não-todo</i> x é verdadeiro que a função fálica se aplica ao x . |

Ao invés de ler a segunda proposição do lado feminino como ‘nenhuma mulher é castrada’, numa forma negativa universal, Lacan a lê como ‘*não-toda* mulher é castrada’, indicando que, nesse domínio, a função fálica funciona, mas não completamente. A função fálica se aplica a *não-todo* x . Nas palavras de Lacan (1971-1972/2012):

O não-todo não resulta de que nada o limite, porque nele o limite é situado de outra maneira. Ao contrário da inclusão no $\exists x. \overline{\Phi x}$ da existência do Pai, cujo dizer que não o situa em relação à função fálica, é na medida em que há no $\overline{\exists x} \Phi x$ o vazio, a falta, a ausência de seja o que for que negue a função fálica, que, inversamente, não há nada a não ser o não-todo na posição da mulher em relação à função fálica. Ela, com efeito, é não toda. ... Também não direi que ela seja Outro, porque ela não existe nessa função, por negá-la. Ela é aquilo que, no meu grafo, inscreve-se pelo significante do Outro barrado. (p. 198).

Lacan destaca essa noção de *não-todo* como uma novidade que ele introduz, mas uma novidade que lhe confere a possibilidade reter algo que ele já tinha incluído no grafo do desejo desde o seminário 6. Toda universalidade seria sustentada na noção do Um, à qual Lacan opõe a não-existência do Outro, o Outro como conjunto vazio, como Outro barrado. É a noção de conjunto vazio $[\emptyset]$ que lhe permite falar de um efeito da inexistência do Outro que não é sem consequências. A não existência da mulher que negaria a função fálica é traduzida, pois, pela função do conjunto vazio de qualquer elemento que negue a função. Da mesma maneira, diz Lacan (1971-1972/2012), é por ausentar-se que a mulher é “um centro *gozozo* [*jouiscentre*]” (p. 198) e é por isso que “ela se faz significante de que não apenas o grande A não está aí, não é ela, mas também de que ele está inteiramente alhures, no lugar onde se situa a fala” (pp. 198-199).

O *não-todo* não se refere, portanto, a uma falta de completude referida a um todo. Em vez de um complemento para uma incompletude, Lacan fala de suplemento, já que o gozo que ele circunscreve do lado feminino tem relação com o infinito. Dizer *não toda mulher é castrada* não significa que haja uma que não o seja. O que limita a possibilidade de um todo fechado não é o um que contradiz, mas a própria infinitude do conjunto²¹. Nesse caso, a existência de algum que poderia negar a função permanece indeterminada. Lacan (1972-1973/1985) diz, então, que é “entre o $\exists x$ e o $\overline{\exists x}$ que se situa a suspensão dessa indeterminação, entre uma existência que se acha por se afirmar, e a mulher no que ela não se acha” (p. 140).

Podemos propor que esse gozo feminino, refratário à simbolização, equivale ao que Freud (1920/1996k) propõe como além do princípio de prazer e além do complexo de Édipo. Quando ele fala que a ruptura ocasionada pelo trauma suspende temporariamente o princípio de prazer, ele explica que outra necessidade torna-se mais premente: “dominar as quantidades de estímulos que irromperam, e de vinculá-las no sentido psíquico, a fim de que delas se possa então desvencilhar” (p. 40). Freud propõe a existência de duas formas pelas quais a energia psíquica circula no aparelho: “uma catexia que flui livremente e pressiona no sentido

²¹ Lacan (1972-1973/1985) explica, no Seminário 20, essa relação com o infinito que marcaria a lógica feminina, em oposição à finitude que tenderia a tornar a negação universal equivalente a uma afirmação particular: “... de nós podermos escrever *não-todo x se inscreve em Φx* ($\overline{\forall x. \Phi x}$) deduz-se, por via de implicação, que há um x que contradiz isto. O que é verdadeiro com uma condição, de que no todo ou no não-todo de que se trata, se trata do finito. Para o que é finito, há não somente implicação, mas equivalência. Basta haver um que contradiga a fórmula universalizante para que devamos aboli-la e transformá-la em particular. Esse não-todo se torna equivalente do que, em lógica aristotélica, se enuncia do particular. Há a exceção. Só que podemos lidar, ao contrário, com o infinito. Agora, não é mais do lado da extensão que devemos tomar o não-toda. Quando digo que a mulher é não-toda e que é por isso que não posso dizer *a mulher*, é precisamente porque ponho em questão um gozo que, em vista de tudo que serve na função Φx , é da ordem do infinito” (pp. 139-140).

da descarga e uma catexia quiescente” (p. 41), ou vinculada psiquicamente. Proponho que esses dois modos relacionam-se com o que Lacan propõe acerca de um gozo *não-todo* vinculado psiquicamente, ou seja, não todo simbolizado pelo falo. Se a metáfora paterna, resultante da conformação edípica, não é capaz de simbolizar esse gozo como um todo, há uma parcela que fica à deriva, em aberto. Lacan (1972-1973/1985) sugere isso quando fala desse *Outro gozo* como sendo o que vai além do falo: “Há um gozo, já que nos atemos ao gozo, gozo do corpo, que é (...) *para além do Falo*” (p. 100).

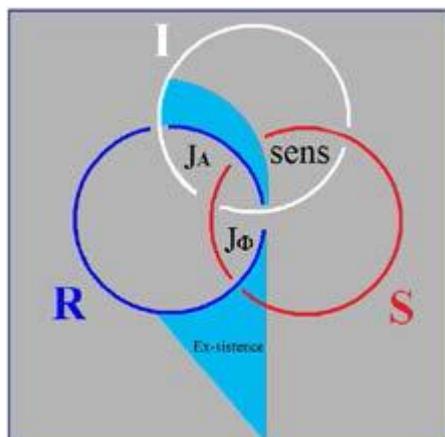
3.2.2 A topologia borromeana e os modos de coexistência dos três registros

Essa polaridade dos dois modos de gozo, como lembra Vieira (2009), já é uma superação da suposição do Um primordial que estaria na origem e que Freud parece tentar sustentar em *Totem e tabu* com o pai primevo: “O mesmo vale para a busca de Freud”, completa o autor, “Se o trauma, como acontecimento datado, fosse aquilo que explica tudo, e se o trauma é obra do desejo de alguém, estaremos sempre em busca do desejo original puro de antes” (p. 04). Mas, como expusemos, Freud também sustenta uma lógica do Dois, fortemente defendida, por exemplo, no dualismo pulsional. Nas palavras de Vieira (2009), “às vezes Freud parece se encaixar no Dois. Em vez de encontrarmos um desejo perverso, ou uma pureza original, encontramos um conflito entre os dois” (p. 04).

O dualismo, apesar de tentar fugir, ainda flerta com o Um, sobretudo quando se lança a questão da origem, do que vem primeiro (Real ou Simbólico, por exemplo). Célio Garcia (2003) propõe que o último ensino de Lacan consegue superar esse binarismo ainda presente no primeiro ensino. Ele sugere que então só encontramos “o Um como disjunto” (p. 307). Não se trata mais do Um como origem da cadeia significante. Em vez da hegemonia do Simbólico, há “o entrelaçamento das três instâncias Real, Simbólico e Imaginário” (p. 307). A segunda clínica da Lacan, de acordo com Garcia (2003), “aponta precisamente para a maneira de pensar a Psicanálise e dirigir a cura ao se dispensar o binarismo” (p. 308).

É no Seminário 22 que Lacan (1974-1975) deverá propor, de forma mais direta, um esquema que coloca lado a lado os diferentes modos de gozo, já não focando tanto a prevalência de um ou de outro, ou a polarização binária entre o gozo fálico e o Outro gozo (JA). Em vez disso, ele destaca as possibilidades de manifestação de cada um a partir das interseções entre os diferentes registros. Assim, além do gozo fálico e do Outro gozo, aparece a dimensão do sentido num ponto de interseção entre o Imaginário e o Simbólico:

Figura 12 - Os três modos de gozo no nó borromeano



Fonte: Lacan, 1974-1975, p. 25

Parte-se então do três, do que Lacan (1974-1975) denominou “trindade infernal [*trinité infernale*]” (p. 49) e que vem, de certa forma, homogeneizar os registros. “Real, Simbólico e Imaginário têm um sentido. Esses são três sentidos diferentes” (p. 06, tradução nossa²²), explica Lacan logo na abertura do seminário, evocando a noção de uma medida comum [*commune mesure*], que indica a equivalência dos três como unidades (1,2,3). “O nó borromeano consiste estritamente nisto, em que 3 é o mínimo” (p. 08, tradução nossa²³), esclarece.

Embora Lacan (1953/2005) já houvesse feito referência a essa tríade desde uma conferência proferida em 1953, ainda na aurora de seu ensino, e desde então tenha se esforçado para definir as propriedades de cada um dos registros, como vimos no breve histórico apresentado sobre o complexo de Édipo, é somente com o esquema dos nós que ele formaliza essa equivalência, implícita na própria estrutura borromeana: “A definição do nó borromeano parte de 3. Isto é, se os senhores rompem um dos três anéis, todos ficam livres, quer dizer que os dois outros anéis são liberados” (Lacan, 1974-1975, p. 09, tradução nossa²⁴). É justamente essa propriedade que, segundo Lacan, permite efetuar a homogeneização, a partir da suposição de que uma ruptura em qualquer um dos anéis pode ter o mesmo efeito de desenlaçamento.

É a partir dessa equivalência que Lacan vai efetuar o exercício de diferenciar os registros, apresentando uma definição própria a cada um, ou seja, explicitando-lhes a consistência – em que consiste o R, o S e o I –, antecipando que essa consistência é baseada

²² “*Réel, Symbolique et Imaginaire*, ont un sens. Ce sont trois sens différents” (Lacan, 1974-1975, p. 06).

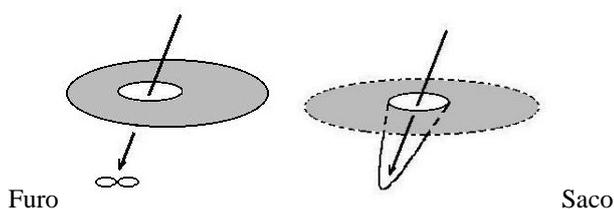
²³ “*Le noeud borroméen* consiste en strictement ceci que 3 en est le minimum” (Lacan, 1974-1975, p. 08).

²⁴ “*La définition du noeud borroméen* part de 3. C’est à savoir que si des 3, vous rompez un des anneaux, ils sont libres tous les 3, c’est-à-dire que les deux autres anneaux sont libérés” (Lacan, 1974-1975, p. 09).

unicamente no sentido, que se suporta do Imaginário. O que define, pois, o Imaginário é a consistência e sua relação com o sentido. Essa definição não deixa de ter relação com toda a caracterização do Imaginário levada a efeito desde o início, com a função de prover uma unidade para o ego, que já era atribuída por Lacan ao Imaginário desde o estágio do espelho. Entretanto, como aponta Milner (1996), até então a doutrina era capaz de determinar a consistência de cada um dos registros, mas “ela nada podia articular de robusto sobre o modo de existência deles” (p. 115). Ao tentar oferecer uma definição da tríade no R.S.I., Lacan já a formula pressupondo uma coexistência. Por esse motivo, embora a consistência seja uma propriedade do Imaginário, cada um dos outros registros recebe uma maneira própria de se dar à nossa imaginação, ou seja, cada um tem sua consistência própria.

A consistência própria ao Simbólico é o buraco ou furo (*trou*)²⁵, que indica que a cadeia significante se estrutura em torno de um vazio central, a estrutura não é toda fechada, mas a possibilidade de um sujeito se dá justamente por esse buraco na estrutura. Essa caracterização também já era possível na noção do simbólico do primeiro ensino, mas aqui ela é posta diretamente na tríade. Lacan (1974-1975) sugere que o furo, como consistência própria do Simbólico, pode ser circunscrito nas três dimensões, o que implica o seguinte: 1) primeiramente, “que há no Simbólico um recalcado” (p. 28, tradução nossa²⁶), esse ponto único, o traço unário que é excluído para a constituição da cadeia significante; 2) depois,

²⁵ O termo francês *trou* foi traduzido por “furo” no Seminário 23 (Lacan, 1975-1976/2007), mas também evoca a noção de um buraco ou orifício. Em português, parece haver uma nítida diferença entre o que seria um furo e o que seria um buraco, embora essa diferença não esteja lá muito bem escorada por um critério exato. Pelo menos do ponto de vista imaginário, um buraco parece remeter a algo bem maior que um furo. Quando digo, por exemplo: há um buraco ou há um furo na parede, essa distinção aparece de forma nítida. Por essa razão, devemos eventualmente preferir a tradução do termo por buraco, sobretudo quando estiver associada a um traumatismo, como algo capaz de promover uma ruptura muito mais destrutiva do que a entrevista na sutileza de um furo. Em topologia matemática, porém, que é a referência principal de Lacan, relativa ao toro, o termo furo tem sido frequentemente utilizado para referir-se ao vazio central do toro, marcando sua diferença em relação a uma esfera. Oliveira & Gandulfo (2010) esclarecem que “o toro é uma figura espacial com um furo, é topologicamente diferente do octaedro e da esfera” (p. 08), de modo que não dá para transformar uma esfera em um toro sem cortar ou romper sua superfície. A noção de furo é perfeitamente coerente com a evocação matemática do infinito e pode, do ponto de vista simbólico, representar de forma bastante precisa o que Lacan tenta evocar. Vieira (1999) destaca uma definição dessa noção, articulada com o que Lacan apresenta no Seminário 22: “Um furo é o que está em torno de uma reta infinita. Isto porque, se ao nos deslocarmos ao longo do furo encontramos seu fundo temos um saco e não um furo (vide esquema abaixo). Deste ponto de vista, um saco está em continuidade com a superfície. Ele só é um furo porque é situado a partir da superfície tomada como um plano delimitado, sendo definido a partir dela” (p. 06).

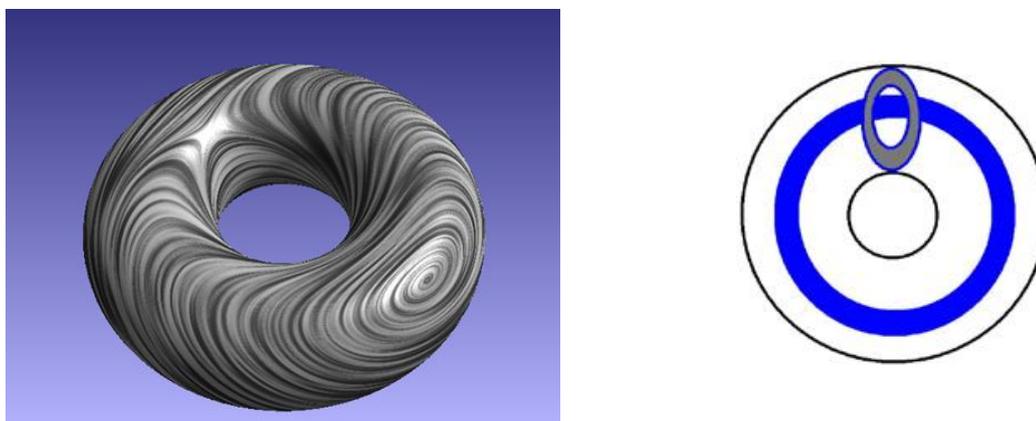


²⁶ “qu’il y a dans le *Symbolique* un refoulé” (Lacan, 1974-1975, p. 28).

implica que “há também no *Real* algo que faz *furo*” (p. 28, tradução nossa²⁷), ou, para dizer de outra maneira, o simbólico é o que faz furo no real²⁸; 3) e, finalmente, implica que há um buraco também no Imaginário, conforme Freud teria demonstrado ao burilar “tudo o que se refere às pulsões no corpo como estando centradas em torno da passagem de um orifício a outro” (p. 28, tradução nossa²⁹).

Dessa forma, Lacan adverte que o *Um* do significante, referido ao Simbólico, é diferente do *Um* do sentido: enquanto este último indica uma unidade imaginária consistente, o primeiro marca um ponto de falta, um ponto de exclusão que faz furo até na unidade imaginária do corpo. A figura do toro é, para Lacan, a melhor imagem que se pode ter desse furo, na medida em que ela nos desloca de um “pensamento que faz círculo, desse pensamento que planifica obrigatoriamente” (p. 42, tradução nossa³⁰). Enquanto no nó planificado temos um círculo fechado, com uma descontinuidade entre o interior e o exterior, o toro nos permite imaginá-lo “como *corda consistente* para bem ver que *o dentro* de que se trata aqui e *o fora* são exatamente a mesma coisa” (p. 42, tradução nossa³¹), conforme se pode visualizar na figura abaixo:

Figura 13 - A representação do furo no centro do toro e em seu interior³²



Fonte: Lacan, 1974-1975, pp. 42 e 67

²⁷ “il y a aussi dans le *Réel* quelque chose qui fait *trou*” (Lacan, 1974-1975, p. 28).

²⁸ No Seminário 23 Lacan (1975-1976/2007) diz que é exatamente “por essa função de furo que a linguagem opera seu domínio sobre o real... Aliás, a linguagem come o real” (p. 31).

²⁹ “tout ce qu’il en est des pulsions dans le corps comme étant centrées autour du passage d’un orifice à l’autre” (Lacan, 1974-1975, p. 28).

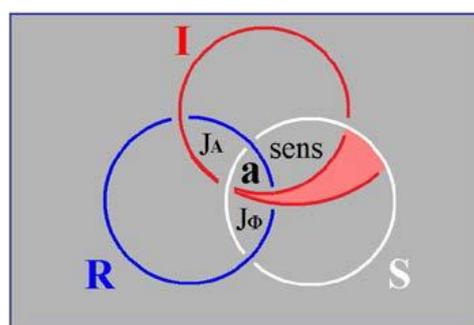
³⁰ “pensée qui fait cercle, de cette pensée qui met à plat obligatoirement” (Lacan, 1974-1975, p. 42).

³¹ “comme corde consistante pour bien voir que le dedans dont il s’agit là et le dehors, c’est exactement la même chose” (Lacan, 1974-1975, p. 42).

³² Lacan (1974-1975) destaca um outro modo de mostrar o furo no toro: trata-se “no *interior* do toro de supor um outro toro [*à l’intérieur* du tore de supposer un autre tore]” (p. 67), como a figura à direita tenta mostrar.

Quanto ao Real, a consistência que Lacan (1974-1975) lhe atribui é a da *ex-sistência*. O Real consiste na exclusão do sentido. Trata-se, talvez, da definição mais difícil e paradoxal, visto que o Real se define como aquilo que é impossível de definir, ou, nos termos de Lacan, “o Real é aquilo que é estritamente impensável” (p. 06, tradução nossa³³). *Ex-sistir* seria, então, existir somente de fora, como excluído. É uma exclusão, porém, que não deixa de ter relação com o campo do qual se separa, a ponto de Lacan caracterizar a *ex-sistência* como “esse fora que não é um ‘*não-dentro*’” (p. 28, tradução nossa³⁴). Nesse sentido, cada um dos anéis *ex-siste* aos outros dois, na medida em que apresenta sempre um ponto de não relação fundamental, um ponto em que a interseção entre dois supõe o terceiro como excluído. O Real é, pois, no nó borromeano, aquilo que *ex-siste* ao sentido, na medida em que só existe fora dele:

Figura 14 - Interseções do nó borromeano - *ex-sistência* do Real ao sentido



Fonte: Lacan, 1974-1975, p. 12

Podemos, entretanto, notar na figura acima que não é apenas o Real que não cruza com o sentido. O Imaginário também apresenta a mesma relação de *ex-sistência* em relação ao gozo fálico e nisso ele é Real, pois, como esclarece Lacan (1974-1975), “se podemos fazer com que o Imaginário *ex-sista*, é que se trata de um outro Real” (p. 41, tradução nossa³⁵). Da mesma forma, enquanto *ex-siste* ao Outro gozo, o Simbólico também pode encontrar seu ponto de Real.

Enfim, cada um dos três registros tem, pois, uma consistência própria, marcada por uma propriedade que lhe confere certa unidade. Essa unidade, porém, comporta um furo fundamental. Cada um deles tem seu próprio buraco, seu vazio central que se coloca,

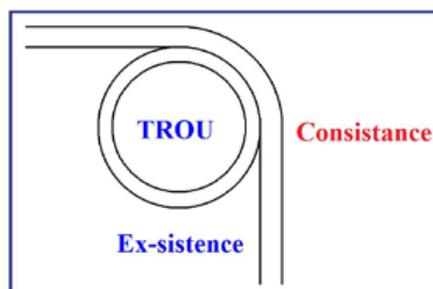
³³ “le Réel, c’est ce qui est strictement impensable” (Lacan, 1974-1975, p. 06).

³⁴ “ce dehors qui n’est pas un « *non-dedans* »” (Lacan, 1974-1975, p. 28).

³⁵ “si nous pouvons faire que l’*Imaginaire ex-siste*, c’est qu’il s’agit d’un autre Réel” (Lacan, 1974-1975, p. 41).

inclusive, como condição para que cada um deles *ex-sista* aos outros dois³⁶. Consistência, furo e *ex-sistência* constituem-se, pois, como as três formas básicas de interconexão entre os registros, representadas por Lacan no seguinte esquema:

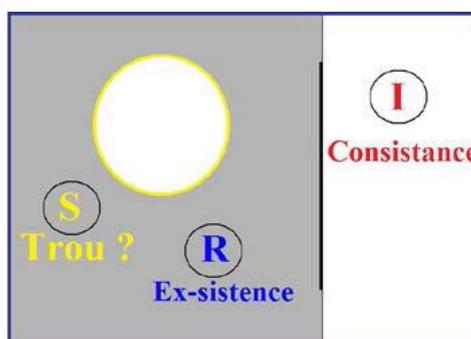
Figura 15 - Representação das três consistências do nó



Fonte: Lacan, 1974-1975, p. 32

Lacan (1974-1975) lança, entretanto, uma interrogação sobre o modo de configuração do Simbólico como furo. Se “aqui o Real é a *ex-sistência*, e a *consistência* é aqui correspondente ao *Imaginário*”, resta saber, por eliminação, “se o furo é justamente o que é da ordem do *Simbólico* que eu fundei do *signifiante*” (p. 49, tradução nossa³⁷).

Figura 16 - Interrogação acerca da consistência do Simbólico



Fonte: Lacan, 1974-1975, p. 32

Essa interrogação concernente ao Simbólico não deixa de ser significativa, pois é justamente o seu estatuto que deverá ser modificado de forma mais contundente. Se antes, no primeiro ensino, era possível já entrever essa dimensão do furo na constituição do Simbólico,

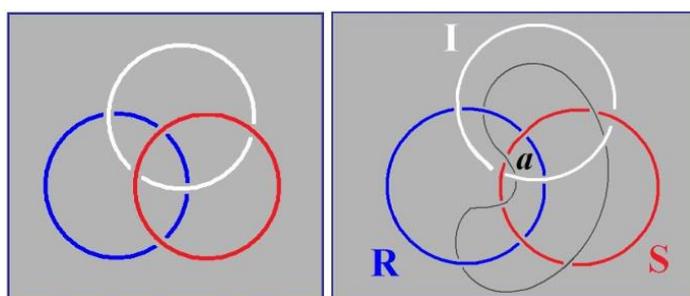
³⁶ Como esclarece Lacan (1974-1975): “Para que algo *ex-sista*, é preciso que haja em algum lugar um buraco [*Pour que quelque chose ex-siste, il faut qu'il y ait quelque part un trou*]” (p. 16). Temos esses buracos no centro de cada um dos anéis e, sem isso, seria impensável uma possibilidade de enodamento.

³⁷ “ici le Réel, c'est l'*ex-sistence*, et que la *consistance* est ici correspondante à l'*Imaginaire*”... “si le trou c'est bien ce qui est de l'ordre du *Symbolique* que j'ai fondé du *signifiant*” (Lacan, 1974-1975, p. 41).

através da exclusão de um Significante, o Nome-do-Pai, para a constituição da cadeia; e se essa constituição simbólica poderia se dar sobre o fundo de um conflito imaginário, caso houvesse recalque, ou bem não constituir-se, no caso da forclusão do Nome-do-Pai (ver pp. 81 *et seq.*); com o nó borromeano, essa lógica se complica, já que é preciso partir dos 3 registros, sem qualquer precedência de um sobre os outros. A questão não será, então, se há ou não há Simbólico, se o Simbólico chega ou não a constituir-se, mas é como o Simbólico se amarra com os demais registros e qual o lugar que o Nome-do-pai – ou os nomes do pai – e o complexo de Édipo deverão ocupar nessa configuração borromeana.

Sobre essa questão, Lacan (1974-1975) sugere que aquilo que Freud chama de realidade psíquica tem um nome “é o que se chama *complexo de Édipo*. Sem o *complexo de Édipo*, nada se assemelha com a ideia que ele tem, da maneira pela qual se apoia na corda do *Simbólico, do Imaginário e do Real*” (p. 27, tradução nossa³⁸). Lacan esclarece que o complexo de Édipo está implícito no nó de 3, como aquilo que torna possível uma amarração borromeana. Ele sugere que, em Freud, os três registros estão soltos, à deriva, e, por esse motivo, ele teria proposto a noção de realidade psíquica, com a função de fazer nó com essas três consistências, sobre as quais, embora ele não tivesse uma ideia clara, já teria mesmo assim uma suspeita.

Figura 17 - Nós soltos que não se sustentam e nó de quatro anéis

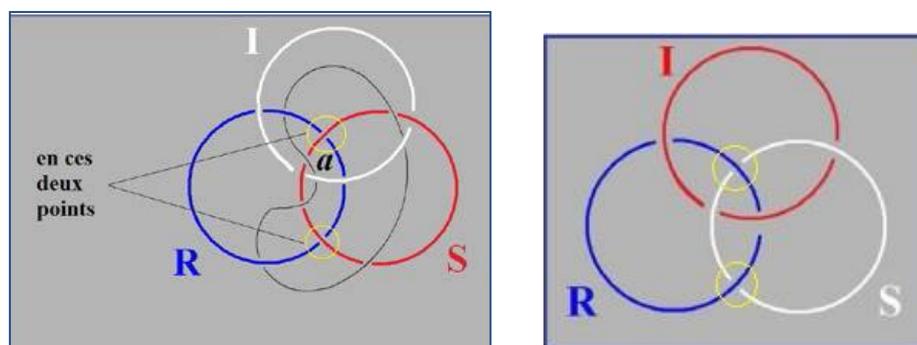


Fonte: Lacan, 1974-1975, p. 27

Ele apresenta então duas possibilidades: a) ou consideramos os nós soltos, apenas sobrepostos uns aos outros, com a necessidade de um quarto nó para dar-lhes a estrutura borromeana, ou seja, amarrá-los de forma que, se um for rompido, os outros se soltem, conforme ilustrado à esquerda na Figura 17, acima; b) ou propomos essa amarração como implícita no próprio nó de 3. Para conseguir essa amarração implícita, é preciso que, nos dois pontos mostrados na figura abaixo, o Real se sobreponha ao Simbólico:

³⁸ “c'est ce qui s'appelle *complexe d'Œdipe*. Sans le *complexe d'Œdipe*, rien ne tient, rien ne tient de l'idée qu'il a, de la façon dont il se tient à la corde du *Symbolique, de l'Imaginaire et du Réel*” (Lacan, 1974-1975, p. 27).

Figura 18 - Representação dos dois pontos em que o Real se sobrepõe ao Simbólico



Fonte: Lacan, 1974-1975, p. 27 e p. 10 [adaptado]

Lacan (1974-1975) sugere que “é preciso que o Real *supere* [*surmonte*], se posso dizer, o Simbólico para que o nó borromeano seja realizado” (p. 27, tradução nossa³⁹). Ele chega a propor que é disso que se trata no trabalho de uma análise, de fazer com que o *Real*, nesses dois pontos que ele indica, supere ou se sobreponha ao *Simbólico*. Não se trata, esclarece ainda, de uma superação no sentido imaginário de que o Real deveria dominar, nem no sentido de uma “mudança de plano entre o Real e o Simbólico” (p. 27, tradução nossa⁴⁰), mas simplesmente no sentido de que eles passariam a amarrar-se de outra maneira. É justamente o que ele afirma estar em questão no complexo de Édipo: possibilitar com que os registros se amarrem de outra maneira [*se nouer autrement*].

Lacan (1974-1975) indica que há, em Freud, uma elisão dessa redução que ele faz no tocante ao Imaginário, ao Simbólico e ao Real, como enodados os três entre eles. Nesse sentido, o que Freud instaura com o *Nome-do-Pai*, que seria equivalente à realidade psíquica ou à própria realidade religiosa, é essa “função de sonho” que instaura o laço entre os três registros (p. 43). Ora, vemos no Seminário 23 que Lacan (1975-1976/2007) se esforça para desenvolver o modo de amarração propiciado pelo nó de quatro e nomeia como *Sinthoma* esse quarto anel por ele identificado com o *Nome-do-pai* e com o complexo de Édipo. Ele destaca, ainda no Seminário 22, que o nó com quatro anéis parte “de uma disjunção concebida como originária do Simbólico, do Imaginário e do Real” (p. 44, tradução nossa⁴¹) e, como tal, parece mais propício para apresentar a pluralização que ele quisera introduzir dessa função de

³⁹ “il faut que le Réel « surmonte » – si je puis dire – le Symbolique pour que le noeud borroméen soit réalisé” (Lacan, 1974-1975, p. 27).

⁴⁰ “changement de plan entre le Réel et le Symbolique” (Lacan, 1974-1975, p. 27).

⁴¹ “d’une disjonction conçue comme originaire du Symbolique, de l’Imaginaire et du Réel ” (Lacan, 1974-1975, p. 44).

suplência com o que chamou de “*Os Nomes-do-Pai [Les Noms-du-Père]*” (p. 44). De toda forma, no Seminário 22 ele dá a entender que, mesmo no nó borromeano com três anéis, esse quarto nó estaria implícito. Ele seria aquilo que *ex-siste* ao nó, isto é, o próprio real do nó, aquilo que, como *ex-sistente*, produz seus efeitos sem representar-se no campo.

3.3 Para concluir...

Certamente não passará despercebido que, em nosso trajeto realizado a partir de Lacan, a morte violenta tenha ficado nitidamente em segundo plano. Se Freud parte de uma morte violenta, do assassinato do pai primevo, como uma hipótese fundante não apenas da civilização, mas da própria realidade psíquica, tal como Lacan a lê a partir do Édipo, vemos que, aos poucos, em Lacan, essa referenciação perde espaço para um palavreado – ou, nos termos de Miller (2011), para uma *dizência* –, digamos, de cunho mais topológico. Desde o primeiro ensino, ao reler o conflito edípiano nos termos da tríade do RSI, Lacan parece ir esvaziando-o paulatinamente da consistência imaginária que a referência a um assassinato primordial ou a um desejo de morte parece comportar. O mito freudiano é reescrito, primeiramente, nos termos das funções matemáticas presentes nas fórmulas da sexuação e, depois, na própria topologia do nó borromeano.

Há um ponto, porém, no Seminário 22, que Lacan retoma de forma bem rápida a dialética pulsional de Freud, que opõe as pulsões de vida às pulsões de morte. Ele sugere designar, de uma parte, a vida como o furo do Real e, de outro, a morte como o furo do Simbólico: “é do lado da morte que se encontra a função do *Simbólico*” (p. 18, tradução nossa⁴²). Ele explica que é na medida em que se supõe que algo está recalcado [*urverdrängt*] no Simbólico – algo que sempre escapa ao sentido, algo que pode ser definido como o campo do impossível, como um “*inconsciente* irreduzível [*inconscient irréductible*]” – que somos capazes de dizer logicamente que “Todos os homens são mortais [*Tous les hommes sont mortels*]” (p. 18). Por um lado, a morte violenta do pai é o buraco no Simbólico que marca a possibilidade da construção dessa dimensão universal entrevista no *todos* [*tous*]. Por outro lado, para que esse “*todos*” se torne algo de imaginável, e não de puramente simbólico, acrescenta Lacan (1974-1975), “é preciso pelo menos que a peste se propague sobre Tebas” (p. 18, tradução nossa⁴³). Em outros termos, “é preciso que cada um se sinta preocupado em

⁴² “c'est du côté de la mort que se trouve la fonction du *Symbolique*” (Lacan, 1974-1975, p. 18).

⁴³ “il faut au moins que la peste se propage à Thèbes” (Lacan, 1974-1975, p. 18).

particular pela ameaça da peste” (p. 18, tradução nossa⁴⁴). Lacan reafirma, pois, que a participação nesse universo do *todos* instituído pela morte do pai não ganha sentido sem que se realize um confronto particular com a morte. O confronto imaginário com a morte dá estofamento a esse universo do homem como mortal e permite entrever a categoria do impossível, de algo que *ex-siste* a qualquer sentido e permanece irreduzível ao Simbólico.

A expressão “inconsciente irreduzível” (p. 18) que Lacan (1974-1975) utiliza nessa passagem não nos é indiferente. Podemos ver aqui uma pequena nota do que Miller (2011) instituirá como inconsciente real, em oposição a um inconsciente simbólico, o buraco do Real em oposição ao buraco do Simbólico. Lacan coloca, de um lado, a verdade da religião, com um Deus que é “o *recalcamento em pessoa... a pessoa suposta ao recalcamento*” (p. 18, tradução nossa⁴⁵), como o *ex-sistente* por excelência, e, de outro, a verdade da neurose. Podemos ler nessa oposição a ideia de um recalcamento na neurose que tem relação com o buraco do Simbólico e um recalcamento primordial, um recalcamento por excelência, que *ex-siste* e que constitui a categoria do Real como impossível.

Essa referência nos permite não apenas visualizar o deslocamento que descrevemos em Lacan de uma centralidade no Simbólico para a introdução de um inconsciente Real no último ensino, mas também nos aponta a possibilidade de retornar sobre as referências iniciais e relê-las a partir dessa nova configuração topológica. Se, por um lado, a topologia borromeana permite a Lacan abrir mão de uma referência explícita à morte violenta do pai, por outro lado, essa topologia se mostrará ainda mais propícia do que o próprio mito para nos orientar na abordagem que propomos das modalidades de inscrição da morte violenta no laço social. Certamente nos ajudará a retomar os próprios pontos que Freud pôde antecipar com o mito do Édipo a partir de uma configuração que nos parece mais sofisticada para a configuração contemporânea da morte violenta no laço social.

⁴⁴ “il faut que chacun se sente concerné en particulier par la menace de la peste” (Lacan, 1974-1975, p. 18).

⁴⁵ “le refoulement en personne... la personne supposée au refoulement” (Lacan, 1974-1975, p. 18).

2ª PARTE

MODALIDADES DE APRESENTAÇÃO DA MORTE VIOLENTA NO LAÇO SOCIAL

4 INCIDÊNCIAS DA MORTE VIOLENTA NO LAÇO SOCIAL

A primeira granada é lançada. Pardal recebe a ajuda de dois parceiros que acabaram de descer do morro. Os três levantam Juliano do chão pelas pernas e braços. A explosão da segunda granada lançada por Bruxo contém o avanço dos soldados, apesar das sirenes anunciarem a chegada do reforço inimigo. Três camionetes lotadas de PMs param no meio da ladeira a 300 metros do pico e dali sustentam o tiroteio sem muita chance de atingir o grupo que arrasta Juliano pelo meio do mato. Sem parar, cruzam o pequeno campo de futebol. Logo que chegam à área dos barracos são cercados pelos homens mais bem armados do morro, que assumem o socorro do chefe.

– Deus, o que é isso, comandante? – pergunta Diva, a irmã de criação.

– Aí, rapaziada. Já é, ó! Tô morrendo! – responde Juliano.

(Caco Barcellos, *Abusado – o dono do morro Dona Marta*)

Até aqui expusemos o cenário teórico no interior do qual a morte violenta aparece como figura constitutiva da cultura e da subjetividade. Ao demarcar essa relação, expusemos como Lacan lança mão da tríade RSI para formalizar a experiência que Freud tenta elucidar a partir do mito do assassinato do pai primevo e da dialética das pulsões que resulta no mal-estar inerente à civilização. Nossa tarefa agora será a de percorrer um caminho quase inverso: deveremos operar um retorno à problemática da morte violenta, já não tanto focada na referência ao mito freudiano, mas às possibilidades de leitura de nossa problemática central, qual seja, suas formas de incidência no laço social.

Lacan (1974-1975) levanta ressalvas à possibilidade de se utilizar o esquema borromeano como um modelo explicativo. No Seminário 22, ele lança a seguinte questão: “O nó é um modelo, um modelo no sentido que se entende, por exemplo, modelos matemáticos, aqueles que frequentemente nos servem para extrapolar quanto ao *Real*?” (p. 15, tradução nossa⁴⁶).

Essa questão tem uma importância epistemológica fundamental, na medida em que interroga o próprio uso passível de ser feito do esquema. Há sempre o risco de se operar uma redução imaginária da realidade, mesmo com um modelo que parte de uma escritura matemática. De acordo com Sodr  (2007), um modelo matemático “pode ser apresentado como uma representação de um sistema real” (p. 03) e consiste, nesse sentido, em “uma simplificação do mundo real ou alguma forma conveniente de trabalhar com este mundo, mas

⁴⁶ “Le noeud est-il un mod le, un mod le au sens o  cela s'entend par exemple des mod les math matiques, ceux qui fr quemment nous servent   extrapoler quant au *R el* ?” (Lacan, 1974-1975, p. 15).

as características essenciais do mundo real devem aparecer no modelo” (p. 03). Um modelo é, pois, um esquema desenvolvido para simular a realidade usando a linguagem matemática, valendo-se da reprodução de certas propriedades, que são, depois, comparadas com a situação real⁴⁷. Trata-se de um método que não deixa, pois, de pressupor uma substância à realidade, ou uma relação possível entre a consistência do modelo e a substância pressuposta. Lacan (1974-1975) qualifica essa pressuposição de imaginária, ao dizer que “*Não há imaginário que não suponha uma substância. É aqui um fato estranho, mas é sempre no Imaginário... que as questões que se formulam a partir disso são secundariamente colocadas ao Real*” (p. 15, tradução nossa⁴⁸).

Lacan (1974-1975) assevera que pretende, para o nó borromeano, repudiar a qualificação de modelo, já que o modelo se situa do Imaginário, ao tentar fixar determinadas consistências próprias a seu campo de aplicação. O nó não deixa de ter certa afinidade com a noção de modelo, na medida em que comporta uma relação com o sentido, ou seja, um meio possível de se imaginar determinadas relações impossíveis de se apreender de outra forma – é nisso que ele permite certa consistência. Lacan chega a dizer, na primeira lição do seminário, que “o nó borromeano, enquanto se sustenta pelo número três, é do registro do Imaginário” (p. 9, tradução nossa⁴⁹). Embora advirta que isso não implica nenhuma estética transcendental – ou seja, que não se trata de colocar a tríade como formas *a priori* da sensibilidade –, como o Imaginário, o nó se enraíza nas três dimensões do espaço. Não deixa de consistir-se, pois, numa via de dar corpo ao Real. Lacan (1974-1975) sugere, porém, que o “aparente modelo” que consiste nesse nó borromeano faz exceção a essa suposição de uma substância consistente no real. Parte de uma não relação fundamental entre o saber e o real, de um buraco inerente à *ex-sistência* do Real em relação ao Sentido. A consistência do nó, embora situada também no Imaginário, faz exceção à suposição de um saber no Real. Ao afirmar que os três funcionam como “pura consistência”, Lacan parte de uma separação radical entre as três instâncias, uma não relação fundamental que limita, em sua própria estrutura topológica, a possibilidade de fixação de um modo universal de amarração. Embora Lacan parta de uma coexistência de R.S.I., a singularidade das formas de amarração não permite que se reduza o Real ao

⁴⁷ Sodré (2007) esclarece, nesse sentido, que “uma parte extremamente importante do modelo é a comparação entre o mundo real e o modelo matemático” (p. 12), que se daria de acordo com o seguinte fluxo: Situação real → Perguntas e Respostas → Modelo matemático e Teoria → Perguntas e Respostas. Nota-se, nessa descrição, que o retorno à situação real é sempre mediado pelas “perguntas e respostas”, pelas hipóteses, pela suposição de sentido necessária ao saber sobre o real. Ao tentar atingir o real, o modelo para nas perguntas e respostas.

⁴⁸ “*Il n'y a pas d' Imaginaire qui ne suppose une substance . C'est là un fait étrange, mais c'est toujours dans l' Imaginaire... que les questions qui s'en formulent sont secondement posées au Réel*” (Lacan, 1974-1975, p. 15).

⁴⁹ “*le noeud borroméen, en tant qu'il se supporte du nombre trois, est du registre de l' Imaginaire*” (Lacan, 1974-1975, p. 9).

Simbólico, ou seja, não nos permite escrever a relação sexual, ou, ainda, não permite uma forma estável e única de contornar a falta de sentido no Real.

É em vista dessa lógica que Lacan (1974-1975) prossegue afirmando que, para operar com o nó borromeano de uma maneira que convém, é preciso um pouco de besteira. Ele nos recomenda usá-lo bestamente [*bêtement*], ser tolo nesse uso, não ficar muito hesitante ou enredado pela dúvida obsessiva. A postura de um não-tolo [*non-dupe*] é, para Lacan, aquela pela qual se orienta a ciência moderna, de evitar os erros, da busca de uma precisão, de uma exata relação entre o modelo e a realidade, exatidão que acabaria nos induzindo a abrir mão da própria experiência. A pretensão de um modelo fechado, de uma unidade que pudesse, no fim das contas, valer para todos os casos, ou até para além da experiência analítica, é a ilusão que o efeito de consistência imaginária do nó poderia engendrar. Assim como Freud, entretanto, afirmava que o saber oriundo da análise de um neurótico de nada servia para uma outra experiência de análise, assim também as manipulações possibilitadas pelo nó borromeano são abertas a cada situação em que um campo da experiência analítica é colocado em foco.

É inspirado nesse uso mais livre do nó que proponho aqui um exercício de pensar a morte violenta a partir não apenas das consistências do R.S.I., mas também da lógica de coexistência da tríade proposta pela topologia borromeana. Esse exercício pressupõe colocar em pauta uma hipótese próxima à apresentada por Couto (2007): “o nó borromeano poder ser considerado, de forma consistente, como articulando elementos da ordem do laço social, e não apenas do RSI” (p. 95). Digo que é uma hipótese próxima a essa porque, ao pensar a morte violenta na topologia borromeana, está em jogo, por um lado, a articulação de elementos da ordem do laço social, mas, por outro, mantém-se em pauta toda a articulação do RSI. A tríade aqui não estará restrita à noção de registros psíquicos, mas será estendida a modalidades de laço social.

Esse ponto não representa nenhuma inovação ou invenção de nossa parte, pois, ao fazer equivaler, em Freud, a realidade psíquica ao complexo de Édipo, o que Lacan faz é justamente dar consequência a uma fórmula que o próprio Freud (1921/1996) adianta em *Psicologia de grupo*: a psicologia individual “é, ao mesmo tempo, também psicologia social” (p. 81). A realidade psíquica é sempre, de alguma forma, um modo de organização do laço social que é singularizado na subjetividade. Desse ponto de vista, a inter-relação entre sujeito e laço social que apresentamos no início (ver Figura 2, acima) pode ser apreendida por mais essa confluência inscrita na topologia borromeana.

É nesse contexto e com essa lógica que buscaremos resgatar, a partir deste capítulo, o modo como Lacan nos permite efetuar uma leitura das modalidades de inscrição da morte violenta no laço social. Esse movimento levará em consideração a forma como Lacan separa cada registro já desde os primórdios do primeiro ensino, com foco agora não tanto para uma história das transformações no pensamento de Lacan, mas para o resgate das contribuições específicas direcionadas à nossa problemática. Sendo assim, não se trata de operar um anacronismo ao se considerar a fase inicial das elaborações lacanianas em torno do imaginário, por exemplo, em vez de focar estritamente as formulações mais tardias. Trata-se, antes, de resgatar o valor de formulações que podem ser relidas à luz da topologia borromeana.

Optamos por trabalhar, num primeiro momento, cada consistência separadamente, advertidos de que a coexistência da tríade impede a fixação de sentido que a escritura tende a dar para cada registro. Isso significa que, ao mudar o foco de um dos anéis da tríade para outro, há mudanças nas relações entre as consistências, os furos e a possibilidades de *existência* de cada modalidade em relação às outras. De certa forma, é essa mobilidade presente na topologia borromeana que Žižek (2003) apresenta ao comentar as três figurações do Real que aparecem no sonho de Freud sobre a injeção de Irma. Ele afirma que a diferença se deve ao ponto de partida diverso:

Se nós terminamos [começamos⁵⁰] com o Imaginário (a confrontação especular de Freud e Irma), obtemos o Real em sua dimensão imaginária, como uma aterradora imagem primordial que cancela a própria expressão imagética. Se começamos com o Simbólico (o intercâmbio de argumentos entre os três médicos), obtemos o próprio significante transformado no Real de uma letra/fórmula sem sentido. Desnecessário acrescentar que essas duas figuras são os dois aspectos opostos do Real laciano: o abismo da Coisa-Vida primordial e a letra/fórmula sem sentido (como no Real da ciência moderna). E, talvez, deva-se acrescentar a eles o terceiro Real, o “Real da ilusão”, o real de um puro semblante, de uma dimensão espectral que brilha através de nossa realidade comum. (p. 172)

Ainda que em cada momento de seu ensino Lacan possa ter privilegiado um ou outro modo de consistência de cada um dos registros, o que a topologia borromeana permite é uma reconfiguração dessas consistências de modo que elas não estejam fixas como modelos conceituais, embora possa nos auxiliar a abordar diferentes aspectos do laço social. Trata-se de uma lógica que deverá ir se esclarecendo à medida que percorremos os meandros que a nossa problemática nos apresenta.

⁵⁰ É possível que haja aqui um pequeno erro, pois, se o autor comenta a diversidade de pontos de partida, o mais coerente seria a ideia de começar e não de terminar com o Imaginário. Todavia, para nossos fins, fica a lógica dessa mudança de consistência propiciada pela mudança de foco de partida no RSI, que também é trabalhada por Žižek (2008) com a ideia de uma visão em paralaxe.

4.1 As guerras no tráfico

É justamente essa maleabilidade dos movimentos, as possibilidades de alternância de focos da visão em torno dos furos no sentido e na estrutura que nos parecem partidárias de uma lógica mais propícia para nos levar de volta aos problemas que deram origem a toda essa pesquisa sobre a morte violenta. Retomaremos então, nesta parte, as interrogações que impulsionaram nosso trabalho, trazendo novamente, para o foco de nossa atenção, o solo árido e espinhoso da morte violenta dos jovens no contexto urbano brasileiro. A banalização dessa violência mortífera nas periferias de nossas cidades nos induziu, pois, a revisitar o arsenal conceitual psicanalítico à nossa disposição no campo teórico para lidarmos com as questões suscitadas sem sermos tragados pelos efeitos imaginários capazes de impregnar o nosso pensamento nesse campo. Para não sermos, por outro lado, seduzidos pela abstração simbólica do conceito, precisamos voltar frequentemente ao nosso ponto de partida.

Como já expusemos na introdução, partimos de uma discussão empreendida no interior de uma pesquisa sobre a incidência do pai na subjetividade de jovens envolvidos com a criminalidade. A partir da escuta de jovens envolvidos com o tráfico, a análise das possibilidades de incidência da função paterna na subjetividade acabou problematizando a ideia, presente no discurso dos próprios jovens, que atribui a entrada no crime à ausência do pai. Nesse exercício, deparamo-nos com algumas questões políticas e subjetivas do posicionamento dos entrevistados em relação à morte violenta, circunscrita no universo do que eles chamam de *guerra*. Essas questões nos levaram a interrogar os diferentes modos pelos quais essa problemática pode inscrever-se no laço social. O confronto diário desses jovens com a ameaça de serem mortos não é sem consequência para as relações que empreendem com o laço social mais amplo e com os diversos dispositivos estatais que o representam. A noção de guerra, porém, não aparece apenas no discurso dos jovens como uma criação do nada, ela tem relação também com os usos sociais mais ou menos disseminados, que podem ser entrevistados, por exemplo, no discurso que declara uma guerra às drogas.

A *guerra* aparece, pois, como um significante que adquire importância demarcável no discurso dos jovens, tendo sido sublinhado, por meio das análises das conversações realizadas, a partir de uma polissemia que, na pesquisa em questão, foi dissecada numa dupla valência semântica. Andrea Guerra (2011), a partir de uma contribuição proposta por Débora Matoso e Célio Garcia, localizou nesse deslize semântico o surgimento implícito de uma referência a um outro plano de relações, distinto das relações cotidianas, que marca um

horizonte sombrio e nebuloso de impossibilidades. Um campo a ser evitado, mas que pode ser escutado e sublinhado no discurso, no qual a violência não se dá no interior dos conflitos comuns, mas em uma outra zona, sem volta, que a autora assim descreve: “há uma outra Guerra na qual esses jovens se inserem enquanto seres para a morte” (Guerra, 2011, p. 244).

De um lado, pois, surge um tipo de relação com a morte violenta que parece relativa aos conflitos intersubjetivos vivenciados cotidianamente que, na pesquisa em referência, passou a constituir um campo denominado *guerrinha*. De outro lado, essa outra Guerra, que surge como um campo obscuro e ainda pouco elucidado, parece, algumas vezes, remeter a uma dimensão simbólica que ultrapassa as relações cotidianas encetadas pelos jovens. Em outras situações, porém, o mesmo significante parece bordejar uma zona que excede qualquer referenciamento simbólico. Nossa incursão pela topologia borromeana, porém, já nos ensinou devidamente que não se trata de nos fixarmos em uma interrogação acerca da substância suposta à realidade, ou da consistência dessa guerra. É antes, a possibilidade de a colocarmos em foco a partir de diferentes posicionamentos que nos possibilitará abordar as modalidades de laço social que a produzem, ou, ainda, os discursos que a sustentam.

A participação do jovem na guerra do tráfico está, pois, relacionada, por um lado, com as soluções contingentes que cada um encontra para fazer-se reconhecido diante do Outro. Por outro lado, se mudamos o foco de nossa visada, podemos apreender, de forma subjacente, uma espécie de destino normativo que a posição que ocupam no laço social comporta. O fato é que, qualquer que seja a dimensão em que tomemos a violência presente nessa esfera, é possível sublinhar uma relação com a morte que nos é transmitida não apenas pela fala dos jovens da pesquisa, mas que remete a outras tantas interrogações acerca da mortalidade violenta na contemporaneidade.

A oposição entre *Guerra* / *guerrinha* indicada na pesquisa deve ser tomada como uma oposição diacrítica, na medida em que a diferença sinalizada na escrita visa marcar uma diferença de enunciação na frase. Não se trata de associar diferentes sentidos, mas de marcar uma nuance, um deslize em torno de um furo que escapa à significação, que passa às vezes despercebido para quem escuta. Ainda que, por vezes, o termo *guerra* apareça repetidamente, sem qualquer variação intencional que marque visivelmente sua diferença, o lugar que o termo ocupa na frase promove essa possibilidade de um deslize ou modificação de seu valor semântico. Vejamos essas duas frases colhidas nas conversações com os jovens:

- 1º caso: *Só pegar um revólver, por na cinta e dar um giro aí, rapidinho ce ta de guerra.*
 2º caso: *“A guerra aqui vem de geração em geração.*

A questão é: será que o termo “guerra”, quando aparece como núcleo do sujeito de uma locução afirmativa geral (2º caso), tem o mesmo valor que a guerra que aparece como um estado predicativo que depende da ação de um sujeito (2º caso)? Não é por acaso que colocamos a questão em termos gramaticais, pois a ideia de que o inconsciente se estrutura como uma linguagem tem a ver justamente com essa interconexão entre o encadeamento significativo no enunciado e as sutilezas que determinam as possibilidades de deslocamento na enunciação.

A discussão que Lacan (1961/1962) propõe no Seminário 9, sobre a identificação na lógica, pode nos apontar alguns esclarecimentos sobre a diferença diacrítica entre dois termos. Ele parte de um questionamento da relação lógica de identidade $A = A$, buscando demonstrar sua impossibilidade, caso destacemos o valor significativo das letras. Coincidentemente ele escolhe como exemplo para demonstrar seu argumento justamente uma frase com o termo guerra:

Quando se diz: “a guerra é a guerra”, algo se diz, não se sabe exatamente o quê, mas se pode procurá-lo, pode-se encontrá-lo e encontra-se muito facilmente, ao alcance da mão. Isso quer dizer – o que começa a partir de um certo momento – está-se em estado de guerra. (p. 22, tradução nossa⁵¹)

Ele utiliza outros exemplos, como “meu avô é meu avô [*Mon grand-père est mon grand-père*]” (p. 22), esclarecendo que o primeiro termo é um uso de índice [*d’index*] do segundo termo, que pode ser substituído por um nome próprio ou por um pronome demonstrativo (o *c* do *c’est*, por exemplo): “este é meu avô [*c’est mon grand-père*]” (p. 22). Temos outros exemplos típicos de nossa língua, como “clássico é clássico” ou “jogo é jogo”. Em nenhum dos casos pode-se supor a existência de uma tautologia verdadeira. A ideia de Lacan é a de que sempre se pode escutar o apontamento de uma diferença mínima que coloca uma dimensão em relação à outra, embora esclareça que não se constitui com isso uma relação unívoca.

Quando se diz, *guerra é guerra*, não é só da inclusão de uma situação particular de guerra numa ideia que determina uma classe universal que se trata. Pelo contrário, é justamente para a impossibilidade de um conjunto fechado que a expressão aponta. Se alguém reclama de algum excesso da outra parte, por exemplo, a resposta *guerra é guerra* quer

⁵¹ “Quand on dit « *la guerre est la guerre* », on dit quelque chose, on ne sait pas exactement quoi d’ailleurs, mais on peut le chercher, on peut le trouver et on le trouve très facilement, à la portée de la main. Cela veut dire – ce qui commence à partir d’un certain moment – on est en état de guerre” (Lacan, 1961-1962, p. 22).

justamente dizer que as normas que orientam as relações cotidianas estão suspensas no estado de guerra. Na guerra, como no jogo ou em um clássico, tudo pode acontecer.

No exemplo “meu avó é meu avó”, Lacan (1961-1962) faz uma relação dessa possibilidade de lacuna na identidade ($A = A$) com os diferentes registros. Ele sugere que haja uma relação do Real com o Simbólico. Não desenvolve mais detidamente como se poderia conceber essa relação, mas prossegue dizendo que, “em outros casos, haverá uma relação do imaginário com o simbólico e, feitas toda a série de permutações, trata-se de ver quais serão válidas” (p. 23, tradução nossa⁵²).

Essas séries de permutações aparecem de forma mais consistente na topologia borromeana, na medida em que os nós permitem a Lacan percorrer uma série de interconexões entre os três registros. É justamente essa série de permutações que nos propomos a testar para verificar como isso nos ajudaria a pensar as modalidades lógicas de laço social que engendram a morte violenta, tendo como pano de fundo esse espaço da guerra apontado no cotidiano dos jovens envolvidos com a criminalidade violenta.

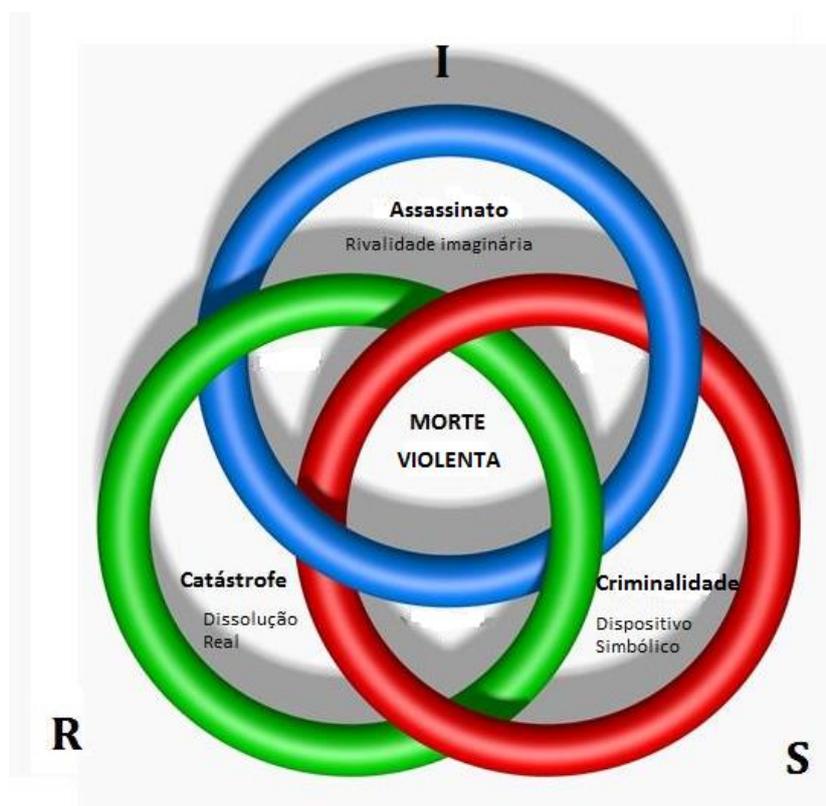
Garcia (2003) lembra que a ideia de modalidade, que aparece na segunda clínica de Lacan a partir dos diferentes modos de gozo, introduz uma lógica que permite ultrapassar a simples oposição binária entre dois termos marcados por uma barra, presente no primeiro ensino de Lacan em vários pontos, como na insistência em opor o Simbólico ao Imaginário (Simbólico/Imaginário). “Ao simbólico se sobrepõe uma modalidade” (p. 308), explica o autor. As modalidades que propomos a seguir surgem, nesse sentido, como uma espécie de interrogação acerca do teor das relações que podem ser demarcadas na produção da morte violenta no laço social. Quais seriam as possibilidades ou as modalidades de relações subjetivas nesse contexto? Nossa interrogação inclui no campo o aspecto subjuntivo da situação: como os sujeitos se engajam nos discursos que a produzem? Quais seriam os modos possíveis de escrever, por exemplo, a entrada do jovem, ou a queda nesse campo da guerra, que ainda nos resta assaz obscuro?

A partir da topologia borromeana, propomos que podemos focar pelo menos três consistências distintas de laço social que desdobraremos da seguinte forma: 1) ao focarmos o eixo imaginário, podemos vislumbrar a morte violenta como produto de um confronto, relacionado com uma rivalidade intersubjetiva. Quando nomeamos essa morte violenta como assassinato, o que parece ser destacado é justamente a dimensão da relação que se estabelece entre um sujeito e outro; 2) o eixo simbólico nos dá uma ideia de estruturação, que pode ser

⁵² “dans d'autres cas il y aura un rapport de l'*imaginaire* au *symbolique*, et faites toute la suite des permutations, histoire de voir lesquelles seront valables” (Lacan, 1961-1962, p. 22).

entrevista, por exemplo, a partir do termo criminalidade. Ainda que essa organização gire em torno de um furo, o que está em jogo já não é mais uma pessoa que atenta contra a vida de outra, mas como a morte violenta pode se tornar uma prática organizada; 3) ao focarmos o Real, ressaltamos a dimensão inexplicável (sem sentido) e impossível de se organizar (de simbolizar) que perpassa a morte violenta como um acontecimento traumático e catastrófico capaz de fazer um buraco em nosso imaginário e de abalar nossas estruturas simbólicas. Temos, dessa forma, três diferentes modos de apresentação da morte violenta no laço social: a) uma modalidade imaginária, como inserida em uma relação intersubjetiva de rivalidade, e que pode ser representada na ideia de assassinato, embora não se esgote nela; b) uma modalidade simbólica, contemplando as determinações discursivas incidentes na morte violenta e que sublinhamos com o termo criminalidade, mas que também não se reduz à esfera criminal; e, finalmente, c) uma modalidade real, que escapa às significações imaginárias e ao ordenamento propiciado pela linguagem, que indicamos aqui com o termo catástrofe, mas que também apresenta o seu contraponto que será apresentado adiante.

Figura 19 - Modalidades de apresentação da morte violenta no laço social



Fonte: Elaborado pelo autor

Discorreremos sobre cada uma dessas três consistências, buscando esclarecê-las a partir das formulações de Lacan que buscamos no decorrer de seu ensino, tendo em mente de antemão duas observações: 1) essas consistências deverão entrelaçar-se de vários modos, como indicado na topologia borromeana; e 2) cada tentativa de apreensão que fizermos das consistências comportará necessariamente seu avesso que, como na banda de Möbius, pode indicar mais uma continuidade do que uma ruptura radical.

Essa segunda observação evoca o que propusemos a princípio como enunciação de nossa tese, qual seja, de que a morte violenta, tomada em cada consistência do RSI, comporta sempre um duplo efeito para a subjetividade e para o lado social. Coloca em relação pontas aparentemente distintas de um laço, como a agressividade e a erotização, a pulsão de vida e a pulsão de morte, a pacificação e a violência, a catástrofe máxima de uma destruição absoluta e uma abertura criadora entrevista na diferença mínima. Desdobremos, entretanto, com mais paciência cada modalidade dessas correlações.

5 A MORTE VIOLENTA NA DIMENSÃO IMAGINÁRIA

... não é a vida que se atemoriza ante a morte e se conserva intacta da devastação, mas é a vida que suporta a morte e nela se conserva, que é a vida do espírito. O espírito só alcança sua verdade na medida em que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto. (...) O espírito só é essa potência enquanto encara diretamente o negativo e se demora junto dele.

(Hegel, *Fenomenologia do Espírito*)

Podemos começar esta seção com uma interrogação acerca do sentido da palavra assassinato, incluída na Figura 19, acima. Procuramos uma palavra que, ao designar a morte violenta, chamasse a atenção para a ação específica de um sujeito contra um outro. Não é à toa que oscilamos entre homicídio e assassinato. A primeira, do latim, *homicidium*, evoca *homo*, que significa homem, mas também húmus, terra ou país, sucedido pelo sufixo *cidium*, que deriva de *coedes*, de *caedere*, matar, imolar ou derrubar (Oliveira, 2011). Em suma, sua etimologia explicita um sentido bem geral, que é expresso no *Aurélio* (2004), de forma bastante sumária, como “morte de uma pessoa, praticada por outrem, assassinato”. Apesar de bastante geral, essa definição contempla a restrição buscada aqui, focada na ação de um sujeito sobre outro. Embora a palavra assassinato apareça, em português, na própria definição do homicídio, quando se vai defini-la, acrescenta-se uma nuance que marca uma pequena diferença, mas que pode ter consequências importantes. Assassinato é, segundo o *Aurélio* (2004) o “ato de assassinar” e, assassinar, por sua vez, apresenta como primeira definição “matar traiçoeiramente”. A qualidade de traiçoeira aplicada à morte violenta, embora seja um pouco mais restrita, tem relação com a definição do *Priberam* (2008-2013) para o verbete *assassínio*: “Homicídio praticado com aleivosia ou premeditação”.

O Direito Penal adota uma preferência pela denominação de homicídio, especificando essas diferenças linguísticas a partir da distinção entre homicídio culposo, sem intenção de matar, homicídio doloso, que inclui a premeditação, e homicídio qualificado, que, dentre outras situações, apresenta o homicídio praticado “à traição, de emboscada, ou mediante dissimulação ou outro recurso que dificulte ou torne impossível a defesa do ofendido” (Inciso IV, § 2º do art. 121, Código Penal, 1940).

Curiosamente, podemos encontrar na história do homicídio doloso, uma distinção entre assassinato e homicídio doloso comum que reserva o termo assassinato a uma morte praticada secretamente e com perfídia:

Assassinato era a morte dada secreta e perfidamente, furtivo modo, caracterizada pela ocultação do cadáver; homicídio era a morte dada em combate público e honroso, cuja responsabilidade o autor não receava assumir. Punia-se o assassinato com penas muito mais severas. A perseguição do autor de um homicídio propriamente dito, como outrora a vingança do sangue, era deixada à parentela do ofendido. (Liszt, 1899, p. 13).

Essa curta digressão histórica sobre a mínima diferença entre os dois termos aponta uma espécie de inclinação semântica que pode estar implícita nos usos de termos aparentemente neutros. Embora ambos possam designar, a princípio, um mesmo conjunto de fenômenos, um deslize ínfimo na significação parece trazer, para a ideia de assassinato, uma tonalidade moral mais pejorativa, associada a uma maior perversão ou covardia, de qualquer modo mais condenável.

Nossa opção pelo termo assassinato vem apenas acentuar essa inflação imaginária do sentido que pode associar-se à figura do assassino, em oposição à formalidade jurídica implícita no termo homicídio. Não obstante, tanto a ideia de um assassinato pérfido e traiçoeiro quanto a de um homicídio levado a efeito “em combate público e honroso”, implicam a ocorrência de algo que se produz no interior de uma relação entre sujeitos. Destacam dois lados opostos de um confronto que coloca em evidência, na produção da morte violenta, esse eixo denominado imaginário.

Essa dimensão de um confronto imaginário é desenvolvida de forma mais proeminente nas elaborações de Lacan anteriores ao Seminário 7. Podemos nos valer dessa elaboração para discorrer sobre uma modalidade de relação subjetiva com a morte violenta que acentua esse laço imaginário com o semelhante. Já expusemos como Lacan (1956-1957/1995, 1957-1958/1999) situa essa relação em um tempo do Édipo que se detém num confronto imaginário que antecipa uma realização simbólica (ver pp. 83 *et seq.*), de modo que podemos agora retomar essa configuração a partir da topologia borromeana. Essa modalidade nos permitirá desdobrar mais detalhadamente como a morte violenta – ou sua ameaça – pode situar-se a partir desse plano.

5.1 A rivalidade e o reconhecimento

Um outro termo que merece destaque aqui nesse plano é a noção de rivalidade, passível de se entrever no confronto do sujeito com o semelhante. Desde Freud, o desejo de morte dirigido contra o pai se inscreve numa relação de rivalidade, em que o filho entra numa espécie de disputa ou competição pela posse da mãe. Essa disputa é elevada às últimas consequências no mito do pai primevo, que culmina no motim que leva à realização do

assassinato primordial. Lacan sublinha que, nesse plano, Freud inscreve uma lógica em que o sujeito se depara com o desejo do outro numa dimensão especular imaginária, que Miller (1997) descreve assim: “desejo o que deseja o outro, só porque o outro deseja” (p. 51).

Lacan (1953-1954/2009) propõe que, “antes que o desejo aprenda a se reconhecer – digamos agora a palavra – pelo símbolo, ele só é visto no outro” (p. 225). Como expusemos a propósito do modo com que Lacan concebe o Édipo no primeiro ensino, haveria uma anterioridade lógica do Imaginário em relação ao Simbólico, de modo que o desejo, a princípio, “antes da linguagem”, só existe na dimensão do plano da relação imaginária especular com o outro, na qual a tensão que se exerce no confronto não encontraria outra saída “senão a destruição do outro” (p. 225). Sugiro aqui uma suspensão em relação a essa tese de uma anterioridade lógica do Imaginário para focar a atenção no modo como Lacan descreve a consistência desse laço. Eis como ele coloca a rivalidade como centro de sua definição:

O desejo do sujeito só pode, nessa relação, se confirmar através de uma concorrência, de uma rivalidade absoluta com o outro, quanto ao objeto para o qual tende. E cada vez que nos aproximamos, num sujeito, dessa alienação primordial, se engendra a mais radical agressividade – o desejo do desaparecimento do outro enquanto suporte do desejo do sujeito. (p. 225)

Essa é uma das formas de Lacan descrever o que Freud propõe como ódio ao pai ou como desejo de morte contra ele dirigido. O pai se torna, nessa relação, um rival, na medida em que o objeto do desejo está em disputa, de modo que o complexo de Édipo, nesse eixo, equivale ao que Lacan (1938/2003a), no texto sobre os complexos familiares, chamou de complexo de intrusão, com a diferença de que o pai se torna ao mesmo tempo alvo do ódio e do amor do sujeito, da idealização e da agressividade. O importante aqui é demarcar a força que a rivalidade, seja com o pai, seja com qualquer outro, adquire no confronto do sujeito com um desejo que acaba se colocando como a medida para o seu próprio desejo.

É isso o que está em jogo em toda relação de competição: o que o outro deseja, eu também quero, construo, aliás, meu ego com base nessa comparação com esse outro que se equipara comigo. Desde a disputa pela atenção da mãe, seja com o pai, seja com um pequeno irmão, até a disputa por um título esportivo, por exemplo, apresenta a mesma estrutura de equivalência entre dois sujeitos. Lacan (1953-1954/2009) evoca a observação de Santo Agostinho para destacar “esse ciúme devastador, desenfreado, que a criancinha experimenta em relação ao semelhante” (p. 225), quando observa um irmãozinho desfrutando do seio de sua própria mãe, “objeto do desejo que é para ela essencial” (p. 225).

É essa dialética que Lacan expressa no eixo $a \rightarrow a'$, que representa o eu (*moi*) refletindo-se na imagem do semelhante. Ao mesmo tempo, porém, que essa equiparação com o outro participa da construção da própria imagem do corpo do sujeito, ela o faz deparar-se com a sua condição de incompletude. Dessa forma, explica Lacan (1953-1954/2009), “O corpo como desejo despedaçado se procurando, e o corpo como ideal de si, se reprojeta do lado do sujeito como corpo despedaçado, enquanto ele vê o outro como corpo perfeito” (p. 198). Para além de uma imagem consistente, Lacan já tenta, pois, localizar uma dimensão que ele associa ao Real – e que, por uma espécie de releitura a partir da lógica borromeana, podemos ler como um furo no seio do próprio Imaginário –, afirmando que ele está “aquém do espelho” (p. 198). É essa dialética que ele supõe capaz de introduzir a dimensão traumática da pulsão de morte, que seria fundamentalmente marcada por essa etapa imaginária pela qual a libido precisa passar ao ver-se alienada à imagem do semelhante.

Esse furo constitutivo que Lacan (1953-1954/2009) afirma perpetuar-se na relação do sujeito com o outro é por ele remetido à imagem da própria morte: “Essa imagem do mestre, que é o que ele vê sob a forma da imagem especular, confunde-se nele com a imagem da morte” (p. 199). Ao confrontar-se com a imagem de seu semelhante, nessa relação de rivalidade, na medida em que se submete a essa imagem, explica Lacan, “o homem pode estar em presença do mestre absoluto” (p. 199).

É patente que toda essa construção pela qual Lacan tenta esclarecer as teses de Freud é baseada nas formulações de Hegel (1807/2012) sobre a dialética do reconhecimento, ou, mais especificamente, sobre a leitura que delas fez Kojève (2006). Essa referência permitiu a Lacan apropriar-se de uma lógica que lhe possibilitou expor, de forma dialética, as faces opostas da relação do sujeito com o outro: a que lhe concede uma base e dá uma consistência imaginária para o ego e, posteriormente, para o próprio Ideal do ego; e a que o confronta com o despedaçamento do próprio corpo, por meio do qual ele se depara com a própria morte como mestre absoluto. O que Freud apreendia, pois, como a ambivalência própria ao neurótico entre amor e ódio, agressividade e idealização, aparece exposto nessa referência, de inspiração hegeliana, como uma dialética entre o confronto com o outro e a busca pelo reconhecimento.

Se, por um lado, Lacan acentua quanto ao Imaginário, em seu primeiro ensino, o caráter alienante e ilusório, que torna o ego uma soma de alienações à imagem do outro, ele não deixa de mostrar também que esse confronto com o semelhante é um ponto constitutivo que dá estofamento ao ego e à imagem do corpo do sujeito. Ao retomarmos essas teses a partir da topologia do borromeana, é preciso considerá-las para além de uma lógica binária de oposição. Trata-se de uma dupla face do Imaginário, cuja passagem de uma a outra tem mais

o aspecto de uma torção ínfima do que de uma ruptura radical. É essa duplicidade que balizará nossa tomada da dimensão imaginária e que tentamos expor de forma esquemática na figura abaixo:

Figura 20 - A dupla face do Imaginário



Fonte: Elaborado pelo autor

É nesse eixo da relação do sujeito com o outro como ocupando essa posição de espelho pelo qual se constitui a identidade e, ao mesmo tempo, desperta-se a rivalidade e a agressividade que podemos primeiramente ler a realização da morte violenta. O assassinato parece colocar-se, pelo menos de um ponto de vista imaginário, ou seja, enquanto ameaça ou possibilidade, como o ponto máximo da luta engendrada nesse confronto intersubjetivo. No contexto brasileiro de violência urbana, por exemplo, o foco nesse eixo nos permite pôr em destaque as disputas imaginárias e rivalidades entre os semelhantes que se engajam em conflitos de poder e prestígio, como nas disputas violentas, mortes e vinganças que têm lugar no universo do narcotráfico e da criminalidade em geral.

Na leitura da experiência de jovens traficantes proposta por Andréa Guerra (2011), nesse plano imaginário, “a *guerrinha* cria um circuito de trocas, satisfação, risco e segurança, imagens e semblantes que coletivizam, em torno de um pacto apoiado em regras comuns, rígidas e não dialetizáveis, um sistema de vida” (p. 246). A autora chama a atenção para o fato de que, embora haja alguma regulação que possa apontar para uma ordem simbólica mais geral, a rigidez que essa regulação apresenta parece ser indicativa de não haver um valor propriamente simbólico nessa dimensão, na qual ela situa “o homem encoberto [I]” (p. 246). Já focados na lógica borromeana, podemos verificar pelo menos uma desconexão entre o

universo do símbolo – que não chega a ser inexistente – e a ameaça despertada no confronto imaginário. Embora, na pesquisa, esse campo tenha surgido associado ao termo *guerrinha*, para marcar a oposição à Guerra, não se pode, a partir desse diminutivo, subestimar o caráter de letalidade vinculado aos conflitos nessa dimensão. Em situações propícias, como na descrita por Freud no Édipo, esse confronto violento tende a permanecer como imaginário ou a encontrar uma saída dialética, mas, na situação da guerra do tráfico, assim como em diversas outras, essa rivalidade pode resultar na eliminação sumária dos oponentes.

Nesse nível do discurso, a guerra é tratada numa dimensão que está ligada às relações intersubjetivas que sustentam os confrontos do cotidiano. O nível da aparência é altamente valorizado, a partir da ostentação das insígnias que marcam a rivalidade presente nas disputas. Dessa forma, a ostentação de armas, tênis e outros objetos de marca, tatuagens e até de códigos de linguagem serve como suporte narcísico para a exibição de um poder imaginário engajado na intimidação de potenciais adversários.

Trata-se de uma dimensão bastante localizada de disputas entre os rivais, que giram em torno de um poder de subjugação do outro que, se não carece de suporte simbólico, pode-se dizer que se realiza, pelo menos, a partir de uma inflação desse registro imaginário. Por isso, como afirma Andréa Guerra (2011), “a necessidade de todo o aparato da violência que lhe é correlato” (p. 245), de modo que o próprio assassinato de uns funciona como um instrumento de demonstração de poder e de intimidação de outros⁵³. Como ilustra uma das falas surgidas na conversação: “*Um quer ser o patrão, igual, caiu fedendo lá pra cima o D. lá na rua X. Por quê? Querendo comandar o morro, querendo por a boca só dele ué, nego mata ele sô, nego num qué saber não*”.

Partindo da lógica borromeana, sobre a qual expusemos a tese da coexistência entre os registros, podemos afirmar que, mesmo numa relação com todo esse colorido imaginário, é possível demarcar dois pontos: a) de um lado, um furo simbólico, que apontaria um outro plano no qual o foco não está mais na rivalidade entre os sujeitos, mas no discurso que possibilita e sustenta essa rivalidade; e b) um furo real, no qual o confronto mortífero apresenta um horizonte que *ex-siste* ao semblante e aos sentidos possibilitados pela

⁵³ Um fenômeno mais atual, que foi tema de debate em um programa de rádio em Belo Horizonte no último dia 08/12/2014, é o compartilhamento de vídeos violentos pelas mídias sociais e smartphones. Dentre esses vídeos, há vários que mostram o registro de execuções e espancamentos realizado pelos próprios agressores. Parece haver na própria exibição da violência extrema uma manifestação dessa ostentação de um poder ameaçador que perpassa o confronto imaginário com os rivais. Se antes não restava mais que o registro oral para que o sujeito compartilhasse com os pares a intrepidez de seus feitos, hoje a tecnologia vem tentar colocar o relato do enfrentamento da morte acima de qualquer suspeita, talvez na tentativa de superar um pouco o caráter evanescente do reconhecimento que, conforme veremos adiante, Hegel demonstra haver nessa esfera do combate mortal.

confluência entre simbólico e imaginário pela qual se organiza a realidade social. Desenvolveremos mais adiante esses dois planos, mas, por ora, podemos explorar ainda um pouco o que está em jogo nesse eixo de relações.

No exemplo citado acima, parece haver, nessa relação com o poder e a vontade de domínio e subjugação do grupo, uma inflação da dimensão imaginária, como na reprodução de uma rivalização edípica que se prolongaria sem que o pai aparecesse como morto para fazer valer a lei simbólica. Lembremos que é só enquanto morto que o pai transmite a lei e que a castração significa uma renúncia do filho a assumir o lugar do pai em nome de um título de propriedade fálica. Se há uma disputa constante e interminável pelo domínio, é porque, de algum modo, não há uma renúncia à ocupação do lugar do pai, de modo que este não está nunca suficientemente morto e, por isso, constitui-se sempre numa ameaça para todos, que acabam se transformando em rivais uns dos outros. Tentaremos mostrar mais adiante que essa relação que expõe um furo fundamental na estruturação simbólica é algo que, no laço social mais geral, permanece mais velado que nessas comunidades periféricas do tráfico, mas que também indica que esse grande Outro, capaz de por fim às ameaças, não existe.

Os ataques recíprocos, nesse contexto, tendem então a se perpetuar caso não haja nenhum elemento que interrompa o circuito. Isso porque o imperativo de vingança funciona como uma espécie de lei caprichosa que leva o sujeito a prender-se nesse jogo de agressividade e idealização. Ao mesmo tempo em que o jovem que se coloca no lugar do chefe do grupo, do dono da boca, torna-se merecedor de um olhar de admiração de seus colegas, passa a ser alvo também do olhar ciumento descrito por Santo Agostinho, objeto do ódio e da agressividade dos mesmos parceiros, que podem, por uma inversão mínima, transformarem-se a qualquer tempo em rivais ou inimigos.

No primeiro ensino de Lacan, essa dimensão da regulação imaginária é não apenas formalmente separada da lei simbólica, mas a antecede. Haveria uma dimensão imaginária, de rivalidade e agressividade, associada à figura do pai enquanto imaginário, e outra dimensão simbólica de interdição. No Seminário 1, Lacan (1953-1954/2009) demonstra uma crença tão grande na função redentora da regulação simbólica, em oposição a essa dimensão mortífera imaginária – que patenteia certa “impossibilidade de toda coexistência humana” (p. 225) –, que chega a expressá-la nos seguintes termos:

Mas, graças a Deus, o sujeito está no mundo do símbolo, quer dizer, num mundo de outros que falam. É por isso que seu desejo é suscetível da mediação do reconhecimento. Sem o que toda função humana só poderia esgotar-se na aspiração indefinida da destruição do outro como tal. (p. 225)

Claro que, mais tarde, no decorrer de seu ensino, vai se acentuando cada vez mais a outra face do simbólico, a sua dimensão mortífera e violenta. De todo modo, a aspiração indefinida pela destruição do outro, de algum modo encontra vazão em outras formas de subjugação e dominação propiciadas pelo universo da linguagem. A morte violenta ou sua ameaça encontra-se, porém, sempre no horizonte da relação entre os sujeitos, de modo que a própria dimensão do reconhecimento, que Lacan parece creditar ao mundo do símbolo e que possibilitaria substituir essa imagem do outro pela mediação do grande Outro, não a elimina dos campos subjetivo e social.

No final das contas, o que está no horizonte da rivalidade imaginária é a morte, que pode colocar-se, ela mesma, como elemento regulador das interações entre os semelhantes. Desde o seminário sobre o mito individual do neurótico, Lacan (1952/2008a) já sublinhava essa ideia, tomando como referência a dialética hegeliana do Senhor e do Escravo:

Pode-se perfeitamente conceber a morte como elemento mediador. Antes de a teoria freudiana ter colocado a ênfase, com a existência do pai, numa função que é simultaneamente função da fala e função do amor, a metafísica hegeliana não hesitou em construir toda a fenomenologia das relações humanas em torno da mediação mortal, terceiro essencial do progresso, por meio do qual o homem se humaniza na relação com seu semelhante. (pp. 42-43)

É importante chamar a atenção para essa negatividade presente na noção de Imaginário em Lacan, ainda que pouco desenvolvida nesse primeiro tempo, e que a diferencia do Imaginário idealizado e adaptado à realidade da psicologia do ego. Para além do pai que visa proteger do desamparo, há essa dimensão em que ele mesmo se constitui como a ameaça de morte e que, paradoxalmente, também funciona como meio necessário para o reconhecimento.

Como sublinhamos anteriormente, porém, a propósito da dimensão narcísica do conflito edípico, Lacan propõe que, para que a relação dual não termine em desastre subjetivo, é necessária a intervenção de um terceiro elemento que introduza uma ordenação propriamente simbólica. Do contrário, a dialética permanecerá estagnada num conflito interminável, ou apenas será interrompida pela morte efetiva dos combatentes. Além, pois, da função paradoxal que o confronto imaginário comporta, na medida em que se mostra também como um recurso propício à obtenção de reconhecimento, sublinharemos mais adiante essa dupla face do simbólico, que funciona como um mediador, mas também como perpetuador de uma outra forma de violência. O ponto importante aqui não é supor que Lacan venha, depois, com a topologia borromeana, descartar qualquer função mediadora do simbólico. Pelo contrário, é porque existe a fala e as possibilidades de substituição das satisfações pulsionais

que é possível encontrar saídas não violentas para os conflitos. O que deverá ser modificada é essa lógica que coloca o Simbólico como um terceiro transcendente, como único mediador. Na topologia borromeana, na medida em que cada registro *ex-siste* aos outros dois, cada um pode ocupar essa função de terceiro que atua no campo justamente por estar excluído dele. Isso torna possível pluralizar as possibilidades de mediação do conflito violento e, ao mesmo tempo, acentuar a importância tão destacada por Hegel da negatividade no interior da própria relação intersubjetiva.

É Hegel quem estabelece as bases para a leitura que Lacan faz da rivalidade imaginária como uma luta pelo reconhecimento, uma luta de puro prestígio, mediada pela morte violenta. Quando um jovem diz, por exemplo, “... *se manda matar aqui, nós manda matar ali embaixo também*” (Guerra, 2011, p. 242), isso mostra que o próprio agir está espelhado no agir do outro, que o põe à prova, e que permite, ao mesmo tempo, reforçar a consistência imaginária de seu poder e, por outro lado, negar esse mesmo poder, colocando-o em xeque. Como esclarece Hegel (1807/2012):

Portanto, a relação das duas consciências-de-si é determinada de tal modo que elas se provam a si mesmas e uma a outra através de uma luta de vida ou morte. Devem travar essa luta porque precisam elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si. (p. 145)

Hegel (1807/2012) prossegue afirmando que, “assim como arrisca a sua vida, cada um deve igualmente tender à morte do outro” (p. 146). Entretanto, essa luta precisa realizar-se no plano imaginário, de maneira que o horizonte mortal permaneça apenas como horizonte, pois, continua Hegel, “essa comprovação por meio da morte suprassume justamente a verdade que dela deveria resultar, e com isso também [suprassume] a certeza de si mesmo em geral” (p. 146). Lacan (1952/2008a) ratifica esse ponto ao afirmar que, para que a dialética da luta até à morte, que ele qualifica como uma “luta por puro prestígio”, possa desenvolver-se “é preciso que a morte não se realize, pois o movimento dialético cessaria por falta de combatentes, é preciso que ela seja imaginada. Com efeito, é da morte, imaginada, imaginária, que se trata na relação narcísica” (p. 43).

A vida é o veículo por meio do qual se pode obter qualquer reconhecimento, que se torna inviabilizado com a realização da morte, pois, diz Hegel (1807/2012), “a morte é a negação *natural* desta mesma consciência, a negação sem a independência, que assim fica privada da significação pretendida do reconhecimento” (p. 146). A satisfação obtida nesse enfrentamento narcísico do outro é apenas fugaz, ou, em termos hegelianos, é um “momento evanescente”, pois apenas se realiza na dependência do olhar do outro. Quando o outro é

morto, por conseguinte, morre junto com ele qualquer possibilidade reconhecimento. Esse fracasso pode sustentar inclusive uma necessidade reiterada de repetição do enfrentamento ou da exibição de um poder ameaçador, alimentando, assim, o ciclo de violência numa determinada localidade.

Pode-se reconhecer nessa leitura a “liberdade do vazio” ou “vontade negativa” que Hegel (1820-1821/2010) propõe como um momento necessário, mas ainda abstrato de efetivação da liberdade, na medida em que “é somente quando destrói algo que essa vontade negativa tem o sentimento de seu ser-aí” (p. 58) e que se torna, por isso mesmo, “aniquilação de toda organização” ou “determinação particular”. Com efeito, prossegue Hegel, “por ser abstração de toda determinidade, ele mesmo não é *sem* a determinidade; e ser enquanto termo abstrato, unilateral, constitui sua determinidade, sua deficiência e sua finitude” (p. 59). Desenvolveremos mais detalhadamente esse ponto no próximo tópico⁵⁴.

5.2 A ideia da morte em Hegel

Podemos tentar esclarecer melhor como a morte violenta, nesse plano imaginário, coloca-se como um horizonte ao mesmo tempo constitutivo e destrutivo da relação intersubjetiva. É importante lembrar que, entre 1933 e 1939, Alexandre Kojève proferiu suas lições de introdução à leitura de Hegel e que, dentre seus mais ilustres alunos, estavam Lacan e Queneau⁵⁵, que de alguma forma se apropriaram desse ensino. Lacan (1967/2003c, p. 331; 1973/2003d, p. 452) fala de Kojève como seu mestre, como aquele que lhe teria iniciado na leitura de Hegel, de modo que podemos supor que sua influência para a abordagem dessa temática não é de pouca importância. Levando isso em consideração, buscamos um importante trabalho de Kojève (2006), oriundo das duas últimas conferências do curso do ano de 1933-1934, que trata diretamente sobre a problemática aqui abordada. Nesse trabalho, Kojève busca desenvolver o peso e o sentido que a ideia da morte tem para o sistema filosófico hegeliano. Primeiramente, concentra-se em alguns pontos do prefácio de *A Fenomenologia do Espírito* (Hegel, 1807/2012) e, depois, evoca algumas outras passagens onde Hegel tematiza direta ou indiretamente a problemática da morte. Destaco abaixo alguns pontos que podem, por um lado, ter influenciado a concepção lacaniana da relação do desejo

⁵⁴ Para um comentário adicional, ver Safatle (2012, pp. 61 *et seq.*), na seção intitulada *Da liberdade negativa ao terror*.

⁵⁵ Queneau foi responsável pela publicação dessas lições sob o título *Introdução à leitura de Hegel* (Kojève, 1947/2002).

com a mediação da morte, e, de outro, podem nos oferecer algum esclarecimento a respeito da lógica com a qual Hegel pensa o devir do sujeito.

1. Primeiramente, Kojève (2006) destaca a ideia de que a filosofia hegeliana, embora tenha uma raiz judaico-cristã, afasta-se dessa influência na medida em que se trata de uma filosofia ateia. Ele a descreve, paradoxalmente, como uma teologia cristã laica (p. 30). Por um lado, ao buscar conceber a Substância como Sujeito, Hegel penderia para uma tradição antropológica judaico-cristã, demarcada, por exemplo, na escolha da palavra Espírito [*Geist*] para resumir o conjunto de sua filosofia, em oposição à tradição pagã antiga, que é a da Substância única ou a do Ser dado natural [*Sein*] (p. 26). A espiritualidade do homem apareceria, assim, na filosofia hegeliana, como sua dialeticidade ou historicidade, determinantes de sua liberdade e individualidade. Por outro lado, o Espírito Absoluto não é transcendente e infinito como o Deus judaico Cristão, mas é imanente e finito. É a própria história do Espírito na medida em que ela é marcada por um fim e que transcorre no tempo. Assim, a morte está inscrita na vida do espírito como finitude. Eis como Kojève (2006) resume essa leitura do pensamento de Hegel:

... descrever o homem como um Indivíduo livre e histórico é descrevê-lo como “finito” em e por si mesmo, no plano ontológico; como “mundano” ou espacial e temporal no plano metafísico, e como “mortal” no plano fenomenológico. Neste último plano, o Homem “aparece” como um ser sempre consciente de sua morte, e com frequência a aceita livremente e com conhecimento de causa, e outras vezes busca a morte por sua própria vontade. (p. 31, tradução nossa⁵⁶)

2. A vida do Espírito alcança a Sabedoria justamente na medida em que toma consciência da sua própria finitude. Essa consciência é tratada por Hegel (1807/2012) como a potência que tem o Sujeito de encarar sua própria morte, de sustentá-la diante de si ou mesmo de buscá-la como forma de superação de seu ser imediato. Desse modo, Kojève (2006) propõe que o Saber absoluto hegeliano ou a Sabedoria e a aceitação consciente da morte, como destruição completa e definitiva, ou como dilaceramento absoluto, são, no fundo, a mesma coisa. Hegel (1807/2012) define essa morte, em sua relação com o Espírito, como “a força portentosa do negativo” (p. 44):

A morte – se assim quisermos chamar essa inefetividade [*Unwirklichkeit*] – é a coisa mais terrível; e suster o que está morto requer a força máxima. A beleza sem-força detesta o entendimento porque lhe

⁵⁶ “describir al Hombre como un Individuo libre histórico es describirlo como ‘finito’ en y por sí mismo, en el plano ontológico; como ‘mundano’ o espacial y temporal en el plano metafísico, y como ‘mortal’ en el plano fenomenológico. En este último plano, el Hombre ‘aparece’ como un ser siempre consciente de su muerte, y con frecuencia la acepta libremente y con conocimiento de causa, y otras veces busca la muerte por su propia voluntad” (Kojève, 2006, p. 31).

cobra o que não tem condições de cumprir. Porém, não é a vida que se atemoriza ante a morte e se conserva intacta da devastação, mas é a vida que suporta a morte e nela se conserva, que é a vida do espírito. O espírito só alcança sua verdade na medida em que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto [*Zerrissenheit*]. Ele não é essa potência como o positivo que se afasta do negativo... Ao contrário, o espírito só é essa potência enquanto encara diretamente o negativo e se demora junto dele. Esse demorar-se é o poder mágico que converte o negativo em ser [*Sein*]. (p. 44)

3. O movimento dialético ou do Espírito é, pois, justamente o de negar sua natureza imediata, numa espécie de autotranscendência. A morte está presente nessa negatividade ativa que faz com que o ser imediato seja transformado. Kojève (2006) explica, pois, que o Trabalho é o meio pelo qual o homem nega o ser dado das coisas e a Luta é o meio de negar e superar seu próprio ser dado:

Vale dizer, que o pensamento e o discurso revelador do real nascem da Ação negatriz que realiza o Nada destruindo o Ser: o ser dado do Homem, na Luta, e o ser dado da Natureza, pelo Trabalho (que resulta também do contato real com a morte na Luta). Ou seja, que o próprio ser humano não é mais que essa Ação: é a morte que vive uma vida humana. (p. 49, tradução nossa⁵⁷)

Em síntese, pelo trabalho, o homem transforma o mundo, negando o ser dado [*Sein*] dos objetos e fazendo-os passar para além de sua natureza. Os objetos inanimados ou os animais não são capazes de, por si mesmos, efetuar esse movimento. Pela luta o homem pode transcender ao seu próprio ser imediato, na medida em que arrisca a sua vida e confronta-se com a morte. Por esse movimento, transcende seu ser natural e nega sua animalidade. O homem se nega a si mesmo por suas lutas e em seu trabalho, negando o dado imediato de sua natureza, suprimindo-o dialeticamente. Não apenas a consciência, mas a própria “vontade de sua morte [*voluntad de su muerte*]” (p. 50) marca o ser humano como um ser mediado pela Negação, ou, para dizer de outro modo, como um ser dialético.

4. Hegel diferencia, no fragmento de 1795 sobre o amor, a morte do animal, ou o fim natural das coisas, da morte do homem. A morte do animal ou esse fim natural adviriam de fora, sendo-lhes impostos externamente. A morte do homem, pelo contrário, pode ser compreendida como imanente ou autônoma. Seria voluntária ou desejada e, portanto, consciente. A autonomia ou liberdade do ser humano está ligada à sua morte: “Dizer que um ser é autônomo significa sustentar que é mortal” (Kojève, 2006, p. 53, tradução nossa⁵⁸). O fim do ser natural apresenta-se como uma lei exterior, sofrida passivamente. O homem, pelo

⁵⁷ “Vale decir, que el pensamiento y el discurso revelador de lo real nacen de la Acción negatriz que realiza la Nada destruyiendo al *Ser*: el ser dado del Hombre, en la Lucha, y el ser dado de la Naturaleza, por el Trabajo (que resulta además del contacto real con la muerte en la Lucha). Es decir, que el propio ser humano no es más que esa Acción: es la muerte que vive una vida humana” (Kojève, 2006, p. 49).

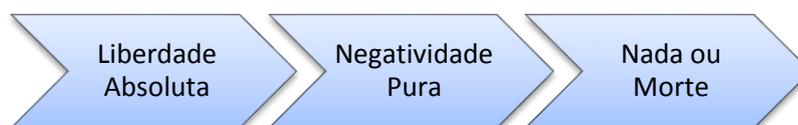
⁵⁸ “Decir de un ser que es ‘autónomo’ significa sostener que es mortal” (Kojève, 2006, p. 53).

contrário, pode transcender-se a si mesmo e ir além de sua natureza inata, justamente para permanecer sendo o que é, ou seja, humano (p. 54). Para o animal que lhe serve de suporte, isso significa a morte. Mas unicamente essa morte autônoma ou espontânea pode ser consciente, pois é a morte da animalidade que humaniza o homem.

Esse aspecto nos remete à elaboração que apresentamos de Freud sobre a relação entre desejo de morte e pulsão de morte. A ideia de um desejo de morte implica sempre a pressuposição de um sujeito. Freud (1920/1996k), no entanto, ao falar da pulsão de morte, também propõe um movimento silencioso, pelo qual o próprio sistema psíquico encontraria sua destruição na entropia de seu funcionamento. Proponho que essa morte silenciosa não seria o equivalente de uma morte natural, fruto da realização inexorável de seu ser dado, mas seria o próprio resto não absorvido da superação dialética de seu ser. Ora, não podemos, por acaso, ler a castração como essa operação que obriga o homem a abandonar repetidamente seus modos de satisfação, negá-los, superá-los em prol de outros modos? Em Hegel (1807/2012), essa operação poderia ser lida como aquela que culminaria na própria consciência da morte, pela qual o sujeito não apenas aceitaria, mas desejaria sua finitude. Em Freud (1920/1996k), o além do princípio de prazer e a pulsão de morte seriam marcas da impossibilidade de uma síntese dialética total, mas não a impossibilidade da própria dialética. Nesse sentido, Lacan pode perfeitamente admitir, para o sujeito, essa negatividade que o confronta com a morte como conformadora de seu desejo, ainda que isso não resulte no horizonte do Saber absoluto. De todo modo, vale marcar essa importante consequência que se pode extrair da leitura que faz Kojève (2006) sobre Hegel, qual seja, que, de algum modo, a morte do homem é sempre uma morte violenta: “A morte do homem é sempre de algum modo prematura ou violenta, por oposição à morte ‘natural’ do animal ou da planta, que terminaram o ciclo de evolução” (p. 55, tradução nossa⁵⁹).

5. A essência da liberdade individual é a Negatividade, que se manifesta em estado puro ou “absoluto” como morte. Para Hegel, a abstração suprema da liberdade é a tentativa de superação de uma relação de repressão. É somente pela morte voluntária que o homem pode escapar à imposição de uma condição dada de existência. Pela morte violenta o indivíduo se desprende de toda determinação específica (dada), mas essa liberdade particular isolada e absoluta não é compatível com a vida. Dessa forma, liberdade absoluta, negatividade pura e morte são termos que se implicam necessariamente:

⁵⁹ “La muerte del hombre es siempre de algún modo prematura o violenta, por oposición a la muerte ‘natural’ del animal o de la planta, que han terminado el ciclo de evolución” (Kojève, 2006, p. 55).

Figura 21 - Liberdade absoluta, negatividade pura e morte

Fonte: Elaborado pelo autor

Nas palavras de Kojève (2006): “A morte, entenda-se a morte voluntária ou aceita com pleno conhecimento de causa, é a manifestação suprema da liberdade, pelo menos da liberdade ‘abstrata’ do indivíduo *isolado*” (p. 61, tradução nossa⁶⁰). Hegel (1807/2012) chama a atenção para esse aspecto no capítulo IV de *A fenomenologia do Espírito*, definindo essa negatividade pura como uma negação abstrata. Trata-se de um momento necessário de superação dialética da consciência de si, por ele descrito na luta do Senhor e do Escravo, mas um momento evanescente, que precisa ser suprassumido. Ele adverte que a vida, como posição natural da consciência, é a “independência sem a absoluta negatividade” (p. 146) e que a morte é a negação natural dessa mesma consciência. Embora a realização da morte possa, por um lado, propiciar, pela certeza de que se arrisca a vida, a suprassunção de uma determinação específica do ser, por outro lado, essa conquista tem caráter evanescente, na medida em que desvanece “com isso igualmente o momento essencial nesse jogo de trocas: o momento de se decompor em extremos de determinidades opostas; e o meio termo desmorona em uma unidade morta, que se decompõe em extremos mortos...” (p. 146). Isso significa que, justamente no momento em que o sujeito pode se libertar da determinação do outro e afirmar sua oposição, essa afirmação perde valor por se dar contra algo já morto.

6. Kojève (2006) esclarece ainda que, quando essa liberdade abstrata se realiza no plano social, no curso da segunda etapa de uma revolução verdadeira, ou seja, verdadeiramente negadora do social dado, deve manifestar-se necessariamente como morte violenta coletiva ou “Terror” (p. 62). Hegel (1807/2012) discorre mais precisamente sobre esse ponto na parte de *A fenomenologia do Espírito* dedicada à análise da relação entre a liberdade absoluta e o terror. Essa liberdade, que ele compreende como universal, “não pode produzir nenhuma obra ou ato positivo”, já que é apenas negação das condições existentes, de modo que lhe resta “somente o *agir negativo*; é apenas a fúria do desvanecer” (p. 405). Ele descreve de forma bastante impactante o caráter puramente negativo e evanescente dessa

⁶⁰ “La muerte, entiéndase la muerte voluntaria o aceptada con pleno conocimiento de causa, es la manifestación suprema de la libertad, por lo menos de la libertad ‘abstracta’ del individuo *aislado*” (Kojève, 2006, p. 61)

liberdade, cujo horizonte único é a morte como destruição total de qualquer forma de organização:

A única obra e ato da liberdade universal são, portanto, a morte, sem dúvida uma morte que não tem alcance interior nem preenchimento...; é assim a morte mais fria, mais rasteira: sem mais significação do que cortar uma cabeça de couve ou beber um gole de água. (p. 406)

Esse momento descrito por Hegel pode ser entrevisto de forma bastante clara no discurso de Robespierre à Convenção, do dia 05 de setembro de 1793, quando ele tenta convencer de que era preciso um ataque drástico às revoltas e insurreições localizadas, para salvar a ideia geral da Revolução: “É hora de todos os franceses gozarem da sagrada igualdade. É hora de impor essa igualdade através de atos de justiça contra traidores e conspiradores. Que o Terror seja a ordem do dia”. O grande paradoxo inscrito no Terror, de que, para salvar os ideais de igualdade, liberdade e fraternidade da Revolução, seria necessário suspender a nova constituição que buscava instituí-los como garantia, aparece, para Hegel (1807/2012), como a contradição básica entre a liberdade universal, como “*consciência-de-si abstrata*” e “*todos os outros singulares*” que estão excluídos da totalidade do ato de libertação. A ideia da Revolução recorre ao Terror exatamente como essa liberdade abstrata, “que elimina dentro de si toda a diferença e toda a subsistência da diferença”, de modo que “o *terror* da morte é a intuição dessa sua essência negativa” (p. 407), essa morte que encontrou no instrumento da guilhotina seu modo de propagar-se da forma mais fria e rasteira. A esse respeito Safatle (2012) salienta que não é apenas a indeterminação dessa liberdade absoluta o que está em jogo no sofrimento social advindo do terror jacobino, mas igualmente “a incapacidade de constituição de uma estrutura institucional capaz de reconhecer tal realidade fundadora da indeterminação” (p. 65). Assim, para não ser engolida por esse momento de negação absoluta, a liberdade deve ser capaz de institucionalizar-se, efetivando-se como um Estado propriamente ético. Este seria o aspecto positivo da forma absoluta: a efetivação do Estado como pertença a um povo.

7. A liberdade efetiva, entretanto, só se realiza na História e, também inversamente, não há História sem que haja liberdade, isto é, sem que haja negação do dado e, conseqüentemente, criação e suprassunção dialética. Hegel utiliza o exemplo da criação dos pais pelos filhos, para demonstrar que, no confronto de gerações, os elementos de universalidade da ação social dos pais sobrevive, mesmo diante da destruição de sua particularidade, ocorrida com a morte. A sobrevivência histórica conserva a universalidade da ação individual, destruindo sua particularidade, sendo precisamente essa destruição a morte

do indivíduo. Dessa maneira, os pais contemplam nos filhos sua própria supressão dialética [*Aufgehobenwerden*].

O que Kojève (2006) insiste em acentuar é que, de certa forma, o processo histórico implica necessariamente uma dimensão em que as particularidades são eliminadas. O nexo dos indivíduos com o Estado, que se dá sob a forma de pertença a um povo, implica uma coexistência tranquila em tempos de paz, mas uma possibilidade de que sejam destruídas as determinações específicas isoladas – que tenderiam a cristalizar-se – em tempos de guerra. É por isso que, segundo ele, Hegel defende uma atualização das mortes pelas guerras e revoluções sangrentas (p. 65). Uma paz prolongada ou eterna condenaria os povos ao estancamento numa determinação específica, apagando o aspecto negativo ou negador da ação humana. Como esclarece Kojève, “é a presença das mortes nas guerras o que faz delas agentes criadores da História” (p. 67, tradução nossa⁶¹).

Sobre esse ponto, Kojève (2006) destaca uma separação entre dois planos que podem coincidir com os eixos que estamos utilizando, a partir de Lacan, para tratar a morte violenta. Ao comentar as *Conferências de 1805-1806* de Hegel, ele destaca a ideia de que, na guerra, a morte deve apresentar uma forma abstrata, privada de individualidade:

A morte deve ser recebida e dada friamente, não por um combate comentado (*statarische*), onde o particular percebe o adversário e o mata por ódio imediato; não, a morte se dá e se recebe no vazio (*leer*), de maneira impessoal, a partir do humo da pólvora. (Hegel, 1805-1806, citado por Kojève, 2006, p. 67, tradução nossa⁶²)

Proponho que, nessa diferença aqui demarcada, seja possível distinguir um eixo intersubjetivo, onde o combate ocorre no encontro de particularidades (a *guerrinha*), no confronto entre dois egos; e em outro que Hegel propõe como articulado ao Estado, entrevisto aqui não como sua estrutura burocrática, mas como a realização efetiva da liberdade no campo coletivo. Talvez, para o primeiro ensino de Lacan, esse Estado poderia corresponder à assunção simbólica do confronto, ou seja, sua inscrição no campo do grande Outro, que vem pacificar e ordenar as relações. De fato, a inscrição da morte violenta na ordem do discurso demanda, de certa forma, uma abstração da relação intersubjetiva: não se ataca o outro como sujeito, mas como significante, ou seja, como alguém que leva o nome do inimigo, que é apenas elemento pertencente a outro conjunto. Essa inscrição, entretanto, nem sempre

⁶¹ “es la presencia de la muerte en las guerras lo que hace de ellas agentes creadores de la Historia” (Kojève, 2006, p. 67).

⁶² “la muerte debe ser recibida y dada friamente; no por un combate comentado (*statarische*), donde el particular percibe al adversario y lo mata por odio inmediato; no, la muerte se da y se recibe en el vacío (*leer*), de manera *impersonal*, a partir del humo de la pólvora” (Hegel, 1805-1806, citado por Kojève, 2006, p. 67).

suprime completamente o eixo imaginário⁶³. Por outro lado, é preciso aprender a tomar o Simbólico por sua consistência própria, ou seja, como furo. Dessa forma, o vazio impessoal de que fala Hegel seria a consequência do deslocamento da disputa entre interesses particulares – inscritos aí na conjunção entre Imaginário e Simbólico – para a assunção de uma universalidade incondicional. Safatle (2012) chama a atenção para essas duas possibilidades de leitura em Hegel, capazes de gerar alguns desentendimentos. Ele afirma que não se pode compreender o conflito produzido pelo desejo, que aparece na dialética do Senhor e do Escravo, apenas como “a colisão entre sistemas particulares de interesse de duas consciências distintas” (p. 47). Pelo contrário, se a formação para a vontade livre passa pela submissão a um senhor, esclarece Safatle, “é porque esse senhor não pode simplesmente representar uma outra determinação particular de interesse” (p. 47). Seria, antes, o confronto com a morte como senhor absoluto, uma espécie de “acesso ao caráter inicialmente indeterminado do fundamento” (p. 50), o que, na *dizência* lacaniana, poderia ser lido como o acesso ao buraco do Simbólico, à falta fundamental no campo do grande Outro (A).

8. De toda forma, Kojève (2006) nos lembra de que, para Hegel, o Estado prolongadamente pacífico deixa de ser um Estado propriamente dito e torna-se uma associação privada industrial e comercial que tem por fim supremo o bem-estar de seus membros ou a satisfação de seus desejos naturais (animais) (p. 71). Cita apenas duas formas pelas quais o Estado pode manter o seu aspecto humano, livre e dialético: a) pelo trabalho, a via do escravo que, ao trabalhar, humaniza-se sem arriscar a vida, ou seja, nega o real exterior dado pela transformação dos objetos e, no mesmo movimento, transforma-se a si mesmo; e b) pelo risco voluntário da vida, a via do senhor, que nas guerras e lutas ocasionais atualizam o caráter livre do povo. Kojève aponta, porém, que, nessa conferência de 1805-1806, Hegel destaca a guerra como via privilegiada: “A participação na luta política sangrenta é o que eleva definitivamente o homem sobre o animal, pois faz dele um cidadão” (p. 71, tradução nossa⁶⁴). O homem só é verdadeiramente universal quando sua ação, sempre particular, realiza a vontade geral, ou seja, quando atua como cidadão, negando sua própria

⁶³ Diversas obras na literatura podem mostrar um conflito entre essas duas ordens de relação intersubjetiva: a que se localiza no eixo imaginário e a que se localiza no eixo simbólico. A tragédia *Romeu e Julieta* de Shakespeare talvez seja o exemplo mais clássico: no eixo imaginário, Romeu encontra-se apaixonado por Julieta, entretanto, descobre mais tarde que ela pertence à família inimiga o que a torna, na ordem simbólica, sua própria inimiga: “ROMEU – É então uma Capuleto? Oh, minha querida credora! A minha vida está nas mãos da minha inimiga.” (Shakespeare, 1988, p. 24). “JULIETA – O meu único amor nascer do meu único ódio! Vi-o demasiado cedo sem o conhecer, e conheci-o demasiado tarde. Que amor prodigioso nasceu em mim para ter de amar um inimigo detestado!” (p. 25).

⁶⁴ “La participación en la lucha política sangrienta es lo que en definitiva eleva al hombre por sobre el animal, pues hace de él un ciudadano” (Kojève, 2006, p. 71).

particularidade privada (família e propriedade para gozo pessoal), ou arriscando sua vida (particular) em função do Estado (Universal).

É importante notar o caráter evanescente que essa ideia do Estado ético adquire em Hegel, a ponto de correr sempre o risco de ser tragado pelos interesses particulares. A via que ele vislumbra para renovar a força ética da coletividade é justamente o abalo que o risco de morte pode trazer ao espírito. A via que tem o sujeito para não ficar preso na teia de interesses privados é a de alienar-se de sua produção, confrontando-se com o desejo do Outro elevado à posição do senhor, ou arriscando a própria vida. Nesse sentido, Kojève (2006) salienta que, se a existência humana pode alcançar o universal ainda que permaneça particular, é somente porque a universalidade de sua morte pode apresentar-se em sua própria vida: idealmente na consciência que tem de sua finitude, ou, na realidade, pelo risco voluntário da própria vida.

O ser verdadeiro do homem se realiza em sua ação negadora, ou seja, como morte. Mas somente como morte voluntária ou livremente aceita e não em vista de uma necessidade qualquer. Se alguém encara a morte constrangido por uma compulsão externa, seu ato está privado da liberdade propriamente negadora. Dessa maneira, o enfrentamento da morte que humaniza o homem é apenas aquele em que se “arrisca conscientemente sua vida em função do único desejo de “reconhecimento” (*Anerkennen*) de sua mera vaidade” (p. 76, tradução nossa⁶⁵). Essa vaidade ou prestígio está relacionada com o desejo de reconhecimento, cuja definição citada por Kojève é tão cara a Lacan: “O desejo de reconhecimento é desejo de um *desejo*, ou seja, não de um ser dado (= natural), mas da presença da *ausência* de tal ser” (p. 76, tradução nossa⁶⁶).

Assim, o que realmente importa nessa luta por puro prestígio não é a vontade de matar, mas a de arriscar a própria vida, de expor-se ao perigo de morte sem necessidade alguma. A participação na luta não é, nesse sentido, movida por nenhum ódio ou impulso agressivo contra o outro, nem pelo desejo de posse de objeto que lhe pertença, mas pelo desejo da própria morte, numa espécie de suicídio diferido. De modo que Kojève (2006) pode afirmar que “ser homem, para Hegel, é poder e saber morrer” (p. 77, tradução nossa⁶⁷). O homem é a própria morte encarnada. Não uma morte qualquer, como que por acaso, “a morte

⁶⁵ “arriesga conscientemente su vida en función del solo deseo de ‘reconocimiento’ (*Anerkennen*) de su mera ‘vanidad’” (Kojève, 2006, p. 76).

⁶⁶ “El deseo de reconocimiento es el deseo de un *deseo*, vale decir no de un ser dado (= natural), sino de la presencia de la *ausencia* de tal ser” (Kojève, 2006, p. 76).

⁶⁷ “Ser Hombre, para Hegel, es poder y saber morir” (Kojève, p. 77).

que é o Homem é uma morte ‘violenta’, ao mesmo tempo consciente de si mesma e voluntária” (p. 84, tradução nossa⁶⁸).

9. Um último ponto que merece ser destacado, diz respeito ao aspecto paradoxal desse reconhecimento buscado na mediação da morte, se a ideia é levada às últimas consequências. A pergunta que se faz aqui é até onde o homem precisa ir para atingir a verdade de seu reconhecimento? Inicialmente, nas Conferências de 1803-1804, Hegel propunha que o combate deveria ir até a morte efetiva para que o homem pudesse transcender seu ser dado. Essa situação, porém, leva à desconcertante consequência de que o homem só se torna efetivamente humano depois de morto e se for morto. Mas que prestígio terá se for derrotado? Se, por outro lado, ele mata seu oponente, permanece na mesma situação, privado de reconhecimento. Se ele só se torna humano ao ser reconhecido pelo outro, o outro também não pode morrer. O combate deveria, então, encerrar-se antes do momento da morte. Ainda assim, o paradoxo não estaria resolvido: 1) se o senhor mata o escravo, mata justamente o outro que poderia reconhecê-lo; 2) se o escravo se rende e recua, ele vive e poderia reconhecer o outro como superior, entretanto, seu reconhecimento não tem nenhum valor, visto que ele não se humanizou ao recuar frente à morte. Kojève (2006) propõe, então, que Hegel precisa aceitar a consciência ou angústia de morte como suficientes para que o escravo transcenda sua animalidade e, pelo seu trabalho, vá se aperfeiçoando a serviço da comunidade, mas somente engajado na angústia de sua finitude. Dessa forma, ainda que derrotado, pelo trabalho, o escravo pode humanizar-se e colocar-se à altura de oferecer o reconhecimento que o senhor deseja.

5.3 O Hegel de Lacan

Ainda que se possa destacar a influência de Hegel no pensamento de Lacan, não se pode negar que a apropriação lacaniana do pensamento do filósofo alemão é geralmente bastante peculiar. É possível encontrar nas próprias palavras do psicanalista algumas tentativas de operar uma crítica a Hegel, cujo valor é menos filosófico e mais elucidativo do valor de Hegel para o discurso lacaniano.

Lacan (1955-1956/2008b) retoma, por exemplo, esse paradoxo apresentado por Kojève para mostrar que as saídas da luta na dialética não são tão prestigiosas como pretende Hegel. A humanização buscada por essa via do confronto intersubjetivo termina num impasse

⁶⁸ “la muerte que es el Hombre es una muerte ‘violenta’, a la vez consciente de sí misma y voluntaria” (Kojève, 2006, p. 84).

que Lacan, de forma cômica, situa entre um gozo idiota, do lado do senhor, e um gozo obsessivo, do lado do escravo:

O senhor tomou do escravo seu gozo, ele se apoderou do objeto do desejo enquanto objeto do desejo do escravo, mas da mesma feita ele perdeu aí sua humanidade. Não era de modo algum o objeto do gozo que estava em causa, mas a rivalidade enquanto tal. Sua humanidade, a quem ele a deve? Unicamente ao reconhecimento do escravo. Porém, como ele não reconhece o escravo, esse reconhecimento não tem literalmente nenhum valor. Assim, como é habitual na evolução concreta das coisas, aquele que triunfou e conquistou o gozo torna-se completamente idiota, incapaz de outra coisa que não seja gozar, enquanto aquele que foi dele privado guarda toda a sua humanidade. O escravo reconhece o senhor, e ele tem então a possibilidade de ser reconhecido por ele. Ele iniciará a luta através dos séculos para sê-lo efetivamente. (p. 53).

Se Lacan admite e sublinha esse impasse no pensamento de Hegel, não é sem dar suas razões. Para ele, o que faltava era justamente situar essa relação do sujeito com o desejo para além do eixo intersubjetivo no qual Hegel se esforça para fazer vigorar uma dimensão Universal que sempre resta um pouco efêmera e que Lacan (1954-1955/2010) reconhece como chegando aos limites da antropologia, limites que teriam sido ultrapassados por Freud (p. 103). Para o Lacan dos primeiros anos, o que faltava a Hegel era justamente uma noção da referência simbólica.

No Seminário 2, Lacan (1954-1955/2010) aponta que a dialética acaba estancando numa alienação recíproca. Ele ironiza a posição do senhor como aquilo que existe de mais besta. A própria pretensão de encarnar em si o Espírito de seu tempo, ou de projetar em Napoleão uma espécie de alma do mundo estaria baseada em um desconhecimento da ordem simbólica. Lacan até afirma que “o domínio está inteirinho do lado do escravo, porque ele elabora seu domínio contra o senhor” (p. 103). Apesar disso, porém, não propõe, para o escravo, uma posição menos alienada e presa na frustração, na medida em que os escravos “considerar-se-ão uns miseráveis, umas nulidades, e pensarão – *como o senhor é feliz em seu gozo de senhor!*” (p. 103). Mais tarde, Lacan (1960/1998e) desacreditará de forma ainda mais veemente a tese de que o escravo, tendo renunciado ao gozo por medo da morte, poderia libertar-se pelo trabalho. Ele afirma que “não há engodo mais manifesto politicamente e, ao mesmo tempo, psicologicamente. O gozo é fácil para o escravo e deixará o trabalho na servidão” (p. 825).

Lacan (1954-1955/2010) ressalta a desconsideração da ordem simbólica com a ideia de que Hegel teria desconhecido completamente um fenômeno que começava a despontar em seu tempo: a máquina a vapor. A ideia de Lacan é de que “a máquina encarna a mais radical atividade simbólica no homem” (p. 106). É nisso que, então, ele localiza a originalidade da

experiência freudiana, que soube inspirar-se na energética para propor uma biologia que não teria nada de propriamente biológico, mas que estaria implicada na metáfora do corpo humano como máquina. “Vemos manifestar-se aí”, completa Lacan, “um certo para além da referência inter-humana, que é, propriamente, o para além simbólico” (p. 108). Por mais que tenha ido longe, Hegel não teria conseguido referenciar devidamente o desejo, senão pelo eixo intersubjetivo que, embora lhe tenha permitido vislumbrar na morte e na finitude um ponto de ultrapassamento da referência imaginária, não o levou a um plano propriamente simbólico.

Em *Subversão do sujeito*, Lacan (1960/1998e) reafirma não apenas a importância, mas o próprio domínio do simbólico sobre o imaginário como aquilo que teria faltado à dialética hegeliana. Ele evoca justamente o paradoxo apontado por Kojève, citado acima, marcando a elisão de uma regra prévia e do regulamento conclusivo:

Pois é preciso, afinal de contas, que o vencido não pereça, para que produza um escravo. Em outras palavras, o pacto é em toda parte anterior à violência, antes de perpetuá-la, e aquilo a que chamamos simbólico domina o imaginário, pelo que podemos indagar-nos se o assassinato é mesmo o absoluto Mestre/Senhor. (p. 825)

Não é à toa que Lacan cita, logo em seguida, numa nota de rodapé, uma referência por ele utilizada em *O Seminário, livro 7, a ética da psicanálise*, a respeito da segunda morte. Trata-se de saber que morte está no horizonte dessa rivalidade intersubjetiva. A ideia da segunda morte sustenta justamente a possibilidade de que ela se inscreva em mais de um plano, a princípio elidido quando se foca no eixo imaginário. Durante todo o primeiro ensino, é notável o esforço de Lacan para apontar esse plano da ordem simbólica que atravessaria completamente as significações imaginárias. Pode-se dizer que toda a preocupação de Lacan é mostrar que esse imaginário, que a princípio parece unificador e coeso, está profundamente marcado pelo furo do recalque, pelo furo que institui a ordem simbólica funcionando autonomamente, como uma máquina. E, indo mais longe, não é justamente no seminário da ética que Lacan tenta também, com a figura de *das Ding*, demarcar uma dimensão para além de todo referenciamento simbólico? A tragédia de Antígona não o permite apontar justamente essa zona do *entre-duas-mortes* – que *ex-siste* tanto ao imaginário quanto ao simbólico – na qual ela se perde numa espécie de desarvoramento absoluto?⁶⁹

⁶⁹ Para Safatle (2003), a aproximação que Lacan faz de sua própria noção de desejo com a dedução transcendental kantiana, tanto em *Kant com Sade* quanto na análise de *Antígona* empreendida no Seminário 7, constitui-se como um ponto de viragem no pensamento lacaniano, que o levará a abandonar o programa da intersubjetividade, mesmo a que ele coloca sob o referenciamento da ordem simbólica.

Se adotarmos uma posição de suspensão no tocante à tese da prevalência do simbólico, podemos tomar a crítica lacaniana a Hegel como uma espécie de antecipação de um dos furos constitutivos do campo imaginário situado no eixo intersubjetivo. Podemos também já entrever, no confronto com a morte como senhor absoluto, uma figura do Real como aquilo que *ex-siste* ao laço imaginário, como o outro furo que permeia a dialética subjetiva.

Diante disso, pode-se dizer que, apesar do apontamento das críticas e impasses, o saldo da elaboração hegeliana é bastante significativo. Apresentar um lado e outro da moeda nos serve para melhor discernir onde Lacan se aproxima de Hegel, e onde dele se separa. Nesse sentido, podemos demarcar alguns pontos de toda essa nossa exposição que devem ser aproveitados para a continuidade de nosso percurso e apreendidos conforme nossas referências atuais.

1. O primeiro saldo a destacar é o esclarecimento que essa referência possibilita para a compreensão da rivalidade. É possível vislumbrar com bastante clareza como a relação de rivalidade se referencia no desejo não como desejo de um objeto, mas como desejo de desejo, ou desejo de reconhecimento. A rivalidade, em suas diversas manifestações, sempre destaca um eixo no qual o confronto imaginário se sobrepõe a qualquer outra referência e no qual a luta se motiva pelo puro prestígio. Ainda que a fixação na disputa imaginária seja considerada uma dupla alienação, sem chances de que ambos, vencedor ou perdedor, senhor ou escravo, possam atingir plenamente a verdade de seu reconhecimento, ainda assim, a tese da morte como senhor absoluto, ponto extremo *ex-sistente* ao conflito, sugere a possibilidade de pensar as consequências da rivalidade a partir de outros planos da subjetividade, além do imaginário.

2. O confronto intersubjetivo aponta, ainda, a dupla face que essa dimensão negativa da morte violenta pode apresentar para o sujeito e para o laço social: por um lado, ela é colocada por Hegel como uma figura de liberdade, na medida em que desloca o sujeito do campo dos interesses particulares, de uma determinação por necessidades externas, para uma dimensão na qual ele se confronta com sua própria condição de finitude. Por outro lado, essa mediação mortal apresenta sempre um caráter evanescente e paradoxal, de modo que não há garantias de que, mesmo diante da angústia da morte (seja pela simples consciência da morte ou pela experiência de se arriscar a vida) uma experiência propriamente autônoma seja atingida. Aliás, o próprio Freud (1920/1996k) já localiza, nas neuroses de guerra, um resultado do confronto violento com a morte que aponta para uma impossibilidade de subjetivação. Se, por um lado, o trauma resultante liberta a pulsão de uma vinculação psíquica determinada, a angústia produzida pelas pulsões livremente flutuantes parece mais apassivadora do que libertadora. Em vez de livrar-se da compulsão à repetição, o sujeito pode

vir a encontrar uma que ultrapassa o princípio de prazer. Como declara Iannini (2014), a propósito da Primeira Guerra Mundial, a guerra aprofundara a trincheira entre o real (traumático) e o simbólico (esvaziado), de modo que os homens voltavam mudos dos campos de batalha. Ele evoca Walter Benjamin (2012), que destacou em um ensaio esse lado profundamente empobrecedor da guerra: “essa pobreza de experiência não se manifesta apenas no plano privado, mas no de toda a humanidade. Transforma-se, assim, numa espécie de nova barbárie” (p. 86).

Talvez possamos compreender em mais de um sentido a afirmação de Lacan (1954-1955/2010) de que era possível sentir, em Hegel, o peso do desconhecimento da máquina, que começava a surgir em sua época literalmente a todo vapor. Além de toda a importância metafórica para a compreensão da dimensão simbólica, as máquinas não viriam transformar radicalmente a relação do homem com a guerra? Iannini (2014) destaca que, a despeito de se ter verificado, no início, certo entusiasmo, mesmo por parte de alguns intelectuais, com a nascente guerra, “não demoraria muito para que toda aquela febre fosse transformada em profunda desilusão. A Europa assistiria atônita a um desastre sem precedentes, em que o poderio das máquinas, pela primeira vez, era utilizado de maneira ostensiva, ocasionando perdas humanas incalculáveis” (2º para.).

Permanece, portanto, como desafio no horizonte da experiência analítica, destacar formas de aceder a um saber sobre a finitude, a um confronto menos destrutivo com o Real da morte.

3. Outro ponto é a negatividade como função propriamente humana, que permite ao Espírito suprassumir o seu ser imediato numa dialética histórica. Essa lógica da negatividade marca de forma considerável a concepção lacaniana de sujeito barrado, na medida em que se trata de um sujeito que sempre se subtrai a todas as ofertas identificatórias. Talvez seja a própria negatividade o conceito que nos impede de ver, em Hegel, uma relação restrita ao imaginário. Safatle (2003) sublinha um movimento em Lacan, de buscar estabelecer uma diferença entre uma intersubjetividade imaginária, “ligada à palavra narcísica que circula entre o eu e o outro” (p. 196) e uma intersubjetividade determinada por um sistema simbólico de leis. Ao apontar que a relação intersubjetiva genuína é a que o sujeito estabelece com a Lei simbólica que o conecta ao desejo do Outro, Lacan mantém a lógica da negatividade do desejo mesmo no plano simbólico. Dessa forma, “o sujeito pode ser reconhecido como sujeito através do desvelamento de seu desejo como *desejo da Lei*, desejo pelo significante da Lei, e não desejo por objetos” (p. 197). Ou seja, além da negatividade situada na relação especular, por onde o sujeito vislumbra a morte no confronto com o semelhante, Lacan também

considera e leva ao extremo a forma negativa do desejo no plano simbólico, de modo que Safatle (2003) afirma que “*a intersubjetividade lacaniana fundamentava-se na possibilidade de reconhecimento do desejo puro pela Lei*” (p. 197). Safatle tenta demonstrar como Lacan utiliza essa noção de desejo puro, sem relação com os objetos empíricos, para criticar sua própria concepção de intersubjetividade, criticando-se a si mesmo por meio da crítica à lógica transcendental kantiana em sua articulação de Kant com Sade. De toda forma, podemos afirmar que, mesmo fora da lógica intersubjetiva, essa negatividade continua operando em Lacan como o furo que descompleta não apenas a coesão egoica da imagem corporal, mas a própria máquina simbólica que liga o sujeito à Lei.

4. A morte, nesse sentido, coloca-se como a figura por excelência dessa negatividade, na medida em que ela representa a finitude de uma condição determinada da existência, sua possibilidade de superação. O fato de Hegel enfatizar não uma morte natural, para a qual o corpo seria compelido por uma necessidade estranha ao sujeito, mas uma morte voluntária, violenta, destacada no confronto sangrento, é também crucial, na medida em que situa a morte violenta no interior de uma esfera eminentemente humana. Como dissemos, porém, Freud (1920/1996k) acabará chegando, por outras vias, a postular uma impossibilidade de subjetivação completa da morte como saber que levaria o sujeito a superar suas determinações particulares. O que ele traz com a pulsão de morte é, pelo contrário, o apontamento de uma limitação dessa esfera do desejo de morte. Há uma espécie de compulsão que permanece insuperável, resultando num mal-estar advindo de um conflito inextirpável entre o sujeito e a cultura.

Talvez aqui esteja o ponto chave, pelo qual poderíamos ler a experiência freudiana como postulando a impossibilidade de uma dialética completa, pela qual o sujeito particular se faria reconhecido numa espécie de universalidade política pela pertença à coletividade. Há sim uma espécie de síntese entre o sujeito e o Outro, mas, para evocar o sintagma que Badiou (2007) extrai de Deleuze, é sempre uma “síntese disjuntiva” (p. 57), ou seja, sempre há um ponto inalcançável, que faz com que haja um furo, uma não relação fundamental entre o sujeito e o Outro. Badiou (2007) propõe que esse ponto de disjunção foi marcado, no século XX, por uma acentuação da violência, afirmando ser por causa dessa disjunção que o século teria sido inteiramente marcado pela violência, “que não é apenas violência objetiva, mas reivindicação subjetiva, chegando por vezes até o seu culto. A violência surge no ponto da disjunção. Supre uma conjunção que falta, é como ligação dialética forçada no ponto da antidialética” (p. 57).

5. Finalmente, destacamos a ideia de que, desde Hegel, a negatividade presente na relação intersubjetiva já pode ser lida para além do eixo localizado entre dois sujeitos. Não apenas porque o Outro social estrutura o inconsciente do sujeito, como aponta Lacan, mas também porque o próprio laço social comporta essa negatividade. Assim como Hegel pôde ver no Terror revolucionário uma figura extrema da negatividade absoluta realizada no campo coletivo, assim também é possível entrever essa dimensão da morte violenta como um sintoma possível do laço social.

5.4 Para concluir...

Em síntese, é importante não perder de vista o caráter dialético que marca o próprio modo de Lacan apropriar-se de Hegel. Esse caráter dialético mostra-se precisamente nessa função dúbia ou dupla que a morte violenta parece assumir nesse laço imaginário. Por um lado, o confronto mortal pode participar da dialética do reconhecimento, mas, por outro, há uma não relação fundamental, algo que não se completa na dialética e que torna o encontro com a morte algo sempre, de algum modo, impossível de se escrever na subjetividade.

Podemos demarcar então dois furos nessa consistência imaginária na qual se pode situar a relação de rivalidade: o primeiro é o que Lacan destacou como o furo simbólico que a linguagem opera na consistência imaginária; o segundo é o furo real da negatividade absoluta entrevista na morte como senhor absoluto.

É possível visualizar esse primeiro furo simbólico no modo como Lacan descreve os planos da rivalidade edípica: aquela imagem terrível e aterradora do pai, que fazia aparecer para o sujeito um horizonte mortífero, é contida quando ele percebe que o pai real é castrado, ou seja, quando a criança descobre que, na verdade, seu pai não é tão potente assim, mas recebe sua autoridade de uma estrutura que o antecede e o submete. A operação da castração, indicada pelo Falo, significa justamente isto: o pai morto introduz o furo simbólico na versão imaginária do pai.

Essa mesma lógica pode ser circunscrita quando Lacan (1960/1998e) diz que o pacto antecede a violência na dialética do senhor e do escravo. Podemos propor que todo o colorido da relação de rivalidade, que aparece na dimensão do confronto imaginário, encontra-se sustentado numa dimensão simbólica que a condiciona. Assim como é a própria ordem simbólica que coloca, para a criança, o pai em condições de suportar a imagem de um rival à altura da disputa narcísica, assim também as demais relações de rivalidade encontram-se atravessadas por esse furo simbólico da linguagem. Quando, por exemplo, um grupo de

torcedores ataca e agride outros integrantes de uma torcida rival, embora possamos entrever nesse confronto todo o colorido imaginário de uma relação de rivalidade, essa relação encontra-se inteiramente mergulhada na ordem simbólica, que a condiciona. Não é preciso haver nenhuma relação intersubjetiva direta entre os sujeitos, apenas a cor de uma camisa pode servir de suporte significativa, de marca diferenciadora suficiente para situar um sujeito qualquer como um rival digno da agressividade do grupo. Podemos, ainda, nesse exemplo, nos perguntar: mas onde está, então, a dimensão do pacto nesse confronto? O pacto vem estruturar justamente os limites de expansão da violência. Enquanto aqueles que se colocam sob o mesmo estandarte do grupo devem ser protegidos, toda a violência é direcionada para o estranho, o diferente, o rival. Se essa estruturação simbólica da rivalidade ordena as relações, interditando a violência, por um lado, também estabelece, por outro, os limites para além dos quais toda violência não apenas é permitida, mas, pelo menos momentaneamente, justificada.

Ao retornamos nossa leitura para o universo da morte violenta no narcotráfico, temos agora condições de situar melhor sua relação com a rivalidade e o reconhecimento. Pode haver, de nossa parte, uma tentação a postular uma ausência de ordenação simbólica dos laços constituídos nesse universo, justamente pelo caráter abundante e recorrente da violência e das mortes em algumas comunidades. De fato, se permanecemos na lógica do primeiro ensino de Lacan, o simbólico funciona justamente como o mediador que permite com que as relações de rivalidade não desemboquem na pura destruição. Nesse sentido, se toda a regulação no universo do narcotráfico se dá pelo recurso à execução sumária dos rivais, a lei que se estabelece nesse laço não chegaria a atingir a dimensão simbólica, justamente porque o reconhecimento do Outro se torna frágil e efêmero ao apoiar-se na realização da morte violenta.

Outra leitura, entretanto, pode ser feita a partir da topologia borromeana, com a postulação da coexistência fundamental dos três registros. Nessa referência, ainda que possamos sublinhar um colorido mais imaginário na regulação das relações, pela exibição constante do poder a partir das ameaças e enfrentamentos, pode-se dizer que essa sustentação narcísica da força encontra também o seu furo simbólico. Por um lado, é possível demarcar diversos pactos que condicionam e ordenam o uso da força, operando interdições fortemente defendidas. Um exemplo típico é a punição infringida ao x9, ou seja, à pessoa acusada de *caguetar* ou delatar alguém para a polícia. Um dos adolescentes, em uma das conversações, refere-se diretamente à punição passível de incidir sobre o x9: *“Se for grave, paga com a vida; se não for grave, paga com espanco. Mas é uma lei, porque se não fizer isso aí, amanhã tá todo mundo fazendo igual, entendeu?”*.

Diversas outras regras funcionam como um pacto que visa proteger quem é da comunidade, de modo que, embora haja uma proliferação da violência, não se pode dizer que ela seja absolutamente desordenada. Além disso, essas limitações são indicações do próprio lugar que esses jovens ocupam na ordem simbólica mais ampla do laço social. Assim, embora possa haver uma rivalidade entre traficantes e policiais, que chegue a resultar em confrontos violentos, essa rivalidade não nasce unicamente dos confrontos intersubjetivos imaginários: independente de qualquer encontro prévio ou confronto entre os sujeitos, a rivalidade já está inscrita e determinada na ordem simbólica que coloca um e outro como inimigos. A própria rivalidade está atravessada por essa determinação simbólica. Claro que, como veremos mais adiante, essa ordem simbólica também é furada e necessita da consistência imaginária oriunda da reiteração dos confrontos para se perpetuar.

Partindo, pois, dessa lógica, pode-se dizer que, mesmo para esse campo da morte violenta no registro imaginário, há sempre algum atravessamento da ordem simbólica. Entretanto, não se trata mais aqui de tomar o simbólico como um mediador universal e pacificador. O próprio simbólico é absolutamente disjunto dos outros registros e a sua força para modular as relações dependerá fortemente das formas locais de amarração entre os três registros.

Para finalizar essa parte, podemos ainda levantar a seguinte questão: no final das contas, que efeito subjetivo pode haver, para os jovens envolvidos cotidianamente com a violência, o enfrentamento constante da morte, seja a morte de amigos próximos seja o próprio risco no qual ele pode ser levado a engajar-se? Há alguma espécie de conquista da liberdade ou mesmo de reconhecimento advindo desses confrontos mortais na guerra do tráfico?

Podemos afirmar que, por um lado, a participação nas pequenas guerras cotidianas, ou na grande guerra do tráfico não é sem efeito para esses jovens. Luiz Eduardo Soares (2002, citado por Cerqueira & Lobão, 2003) comenta a dialética perversa na qual o adolescente envolvido com a criminalidade violenta estrutura-se como sujeito, submetendo-se a um engajamento trágico com uma cadeia de relações que acabarão por condená-lo a um destino tão letal e cruel quanto precoce. Ao receber do traficante uma arma, o adolescente invisível, mais do que um instrumento que lhe permitirá auferir vantagens materiais, recebe um passaporte para a existência social: “Recorrendo à arma, portanto, o menino invisível restaura as condições mínimas para a edificação da autoestima, do reconhecimento e da construção de uma identidade” (pp. 20-21).

A guerra aparece às vezes no discurso dos jovens traficantes com esse “estilo imaginário” que Lacan (1953/2005) afirma sempre marcar “toda relação a dois” (p. 33) e

funciona, de certa forma, como o meio pelo qual eles buscam conquistar o reconhecimento. As disputas com os rivais, ou mesmo as competições entre os colegas, a admiração das garotas, a possibilidade de ser mais ou menos desejado, tudo isso pode articular-se, em algum momento, com a *guerra*, as armas e as disputas por territórios. Mesmo que haja uma tentativa constante de proteger os familiares ou mesmo as demais pessoas da comunidade que não se ligam diretamente ao tráfico, sempre há o risco, de uma hora ou outra, eles precisarem defender a própria honra ou a do grupo através de confrontos violentos. Um dos jovens expressa essa necessidade da seguinte forma:

Não, mas só que nós não gosta de ficar trocando tiro esses trem não, nós aqui não gosta muito de ficar trocando tiro com os outros não, nós tamo tentando por a paz no morro entendeu? Se eles não vim zuar nós, nós não vamos ir zuar eles. Se todo mundo pensasse igual nós, no seu filho, na sua mulher, na sua motinha ou seu carrinho, curtir a vida a pompa, tranquilo, a nossa meta é essa viver aqui tranquilo, se ficar dando tiro ai isso nunca vai acabar, é melhor um viver pra lá e outro pra cá, um não ir na área do outro, nós gosta é disso ai, um não ir na área do outro. Só que tem hora que os cara são atrevidinho, ai vem perto da área e a gente tem que ir perto da dele também, senão eles acham que nós tamo dando mole...

Surge, dessa forma, a partir de eventuais provocações, uma necessidade de resposta que não apenas coloca os rivais frente a frente nos confrontos, mas que tendem a perpetuá-los e a envolver outros personagens. Essas provocações podem, às vezes, surgir de questões bem triviais, como disputas por mulheres, por dinheiro, ou mesmo por alguma suspeita em relação ao outro, como ilustra o relato de outro adolescente:

Foi no natal, nós tava bebendo ali e quando nós saiu ali fora ele já tomou tiro já do outro cara lá, aí foi a outra guerra. Começou por causa de que o cara de outra quebrada tinha guerra com outros caras, e o cara vinha aqui fumar com nós... Aí só mandou o recado – se continuar colando aí vai fechar guerra. Ninguém quer fechar amizade com ninguém não, ninguém aqui vai terminar amizade com o cara aqui por que vocês querem não moço! Se é pra ter guerra, vem guerra. Há quanto tempo já? Quantos já morreu nessa?

Podem-se articular essas guerras, que surgem desses encontros e desencontros entre os semelhantes, ao eixo $a - a'$ que Lacan utiliza para marcar a relação especular, seja entre sujeitos, seja entre grupos, pois as rivalidades se exercem no nível das disputas recíprocas de cada um com seu semelhante. Não se pode esquecer, entretanto, que há um furo simbólico dessa relação imaginária. É essa a leitura que pode ser empreendida do esquema L de Lacan: a postulação de um outro plano de relações que determina as relações intersubjetivas. Veremos adiante que essa relação é colocada, às vezes, na posição de um terceiro que transcende e ordena as relações subjetivas. É importante destacar, entretanto, a possibilidade de uma

mediação imanente, situada no uso próprio e original que eles são capazes de fazer da linguagem. Não é apenas por meio da música (*funk, hip-hop*) ou da arte (grafite) que eles podem fazer um uso autônomo da palavra e da linguagem, que não fique suspenso ou alienado à violência de um elemento mediador externo. A própria conversa pode funcionar como esse elemento cotidiano que tem o potencial de sustentar certa “paz no morro”. Infelizmente, essa dimensão da conversa muitas vezes parece excluída, de modo que a realidade dos conflitos violentos nas periferias urbanas vem justamente indicar esse outro furo: a ausência de uma garantia simbólica para a ordenação dos laços. Mesmo que se considere a possibilidade de um uso não violento da linguagem, o furor das guerras cotidianas trazem para os jovens uma descrença em qualquer possibilidade de mediação que não seja diretamente violenta, pois, quando se “está de guerra”, não tem mais conversa: “– *Então não dá para conversar? – A conversa dá... É tatatatatatata até não aguentar*” (Guerra, 2011, p. 241).

6 A MORTE VIOLENTA NO INTERIOR DA ORDEM SIMBÓLICA

Esta é a lei. Mas há alguma coisa que, se me faz ouvir o primeiro e o segundo tiro com um alívio de segurança, no terceiro me deixa alerta, no quarto desassossegada, o quinto e o sexto me cobrem de vergonha, o sétimo e o oitavo eu ouço com o coração batendo de horror, no nono e no décimo minha boca está trêmula, no décimo primeiro digo em espanto o nome de Deus, no décimo segundo chamo meu irmão. O décimo terceiro tiro me assassina — porque eu sou o outro. Porque eu quero ser o outro.

(Clarice Lispector, *Mineirinho*)

Embora comporte também a sua face violenta, que deveremos expor a seguir, a dimensão da linguagem e da fala permanece como um horizonte que pode funcionar como elemento mediador. Por um lado, a mediação da linguagem substitui a mediação mortífera da violência, e, por outro, torna presente a própria violência no laço social sob outras formas. Demarcamos, pois, a dupla função da ordem simbólica em relação à morte violenta. Por um lado, funciona como o elemento graças ao qual os confrontos imaginários podem encontrar soluções pacificadoras. Por outro, extrai sua força de uma violência que pode inclusive vir a ser mais letal que a própria violência que visa conter. De um lado, pois, há uma função pacificadora e estabilizadora do simbólico e, de outro, uma função mortífera e violenta. Podemos sublinhar a passagem de uma face a outra também por outra torção ínfima. Essa face mortífera marca, justamente, a consistência que Lacan atribui ao simbólico, que é de centrar-se em torno de um furo fundamental.

Ao introduzir a dimensão do grande Outro (A), para além do semelhante, Lacan (1953/2005) indica que essa dimensão “permite, entre dois homens, transcender a relação agressiva fundamental com a miragem do semelhante” (p. 31). No primeiro ensino, Lacan acreditava que, para haver a superação da dialética de agressividade e para que o reconhecimento atingisse uma estabilidade simbólica, seria necessária uma mediação exterior, como ele explica: “a mediação de um terceiro personagem que realize, em relação ao sujeito, o elemento transcendente graças ao qual sua relação com o objeto pode ser sustentada a certa distância” (p. 33). Ou seja, a inscrição na ordem simbólica viria, por um lado, colocar um fim ao conflito, e, por outro, ordenar e inscrever a dimensão do reconhecimento na ordem social, legitimando-o. Elaboramos a figura abaixo para ilustrar essa inscrição do reconhecimento, passível de ser buscado no confronto com o semelhante, numa ordem simbólica que o legitime, concedendo-lhe certa aparência de estabilidade:

Figura 22 - A legitimação do reconhecimento



Fonte: Elaborado pelo autor

Às vezes, o Outro como terceiro mediador pode, de fato, servir de suporte para a interrupção da necessidade imaginária de enfrentamento, entretanto, é preciso sublinhar que esse Outro como externo não é o único mediador possível. De fato, se o destaque dado por Lacan ao universo da linguagem nos ensina algo, é justamente a notar que o laço social apresenta diversas formas substitutivas pelas quais esse enfrentamento agressivo vem a realizar-se entre os sujeitos sem resultar numa violência direta. A própria competitividade no mercado não pode, por acaso, ser lida como uma forma de inscrever essa relação de rivalidade num discurso que transcende as relações locais de agressividade? Dessa forma, não é apenas na guerra, em seu sentido mais estrito, que os sujeitos têm a possibilidade de atualizar os confrontos narcísicos por meio dos quais o eu é posto à prova em busca de reconhecimento. O próprio discurso social proporciona meios de legitimar alguns confrontos, inscrevendo-os na ordem mais ampla do laço social.

Se o sujeito pode buscar o reconhecimento no combate violento com o semelhante ($a - a'$), no campo do Outro, ele tende a buscar as garantias desse reconhecimento, que o dispensaria da necessidade de, constante e repetidamente, ter que dar provas de seu prestígio para todos os rivais. Um exemplo mais direto dessa dialética pode ser buscado no próprio campo social. Quando alguém recebe um título acadêmico ou profissional não recebe justamente a inscrição simbólica de um reconhecimento? Quando um professor defende uma tese acadêmica, por exemplo, ele participa de uma situação na qual um embate por reconhecimento tem lugar. As bancas ou as provas seriam variações simbólicas pelas quais o laço social organiza as possibilidades de luta por reconhecimento. Mesmo que a banca seja instituída simbolicamente, o momento do debate está quase sempre eivado dessa dimensão especular que exige do aspirante uma demonstração de força para suprimir os opositores (na verdade, o fantasma deles que acaba por assombrá-lo a ponto de levá-lo a tremer nas bases por medo de ser trucidado). Quando ele é aprovado e recebe o título, seu lugar fica supostamente assegurado numa ordem simbólica, de maneira que ele não precisará repetir

sempre a mesma postura de defesa de sua capacidade todas as vezes, podendo apresentar apenas o diploma. O título é um sinal fálico de sua capacidade, que lhe outorga um direito pressuposto a algumas prerrogativas. É curioso lembrar que Montaigne (1595/2010), quando questiona certo aspecto sem sentido e injustificado no campo das leis, destaca a carência de fundamento não apenas dos decretos, mas também das teses e titulações científicas: “Confere-se força de lei a infinitos doutores, a infinitos decretos e a outras tantas interpretações” (p. 353).

É claro que, para evocar a ótica hegeliana, esse direito abstrato não garante nada, de modo que precisa também ser suprassumido numa dimensão que inclua atos que tornem efetivo o seu reconhecimento, ou seja, que o torne dispensável dessa dependência do Outro. Nesse sentido, poderíamos dizer que o direito abstrato alcançado equivaleria a uma legitimação simbólica do reconhecimento, que o incluiria numa ordem estabelecida. A ideia fundamental de Hegel (2000) é que o objetivo e o subjetivo (o universal e o particular; ou o Estado e o indivíduo) não se suprimem reciprocamente, mas se desenvolvem de forma dialética em pelo menos três momentos distintos. O primeiro momento corresponderia ao direito abstrato, que está relacionado à dimensão do contrato social – já destacada por Hobbes – no qual o “Leviatã” representaria um controle dos impulsos individuais operado pelo Estado. O segundo momento, o da moralidade, opera uma inversão que recoloca o sujeito no centro, de modo que ele assume autonomamente o seu dever por uma vontade racional, e não apenas por temer a morte, como já propusera Kant na passagem da heteronomia para a autonomia. Esses dois momentos, no entanto, ainda são para Hegel momentos abstratos, e é o terceiro momento, da eticidade, que representa a concretização efetiva da liberdade. É o momento em que a liberdade individual se concretiza coletivamente – e não apenas subjetivamente. A eticidade supera a contradição entre o direito abstrato e a moralidade fazendo com que a segunda realize o primeiro de forma concreta. A *aufhebung* seria a operação de superação dialética das contradições. Freud e Lacan vêm demonstrar justamente que essa *aufhebung* é, como diz Lacan (1972-73/1985), “um desses bonitos sonhos de filosofia” (p. 115). Não no sentido de que ela não se realize, mas no sentido de que é sempre uma realização incompleta, não-toda, que deixa sempre um resto inassimilável (Bispo, 2014).

Como toda ordem social, a ordem que concede a legitimidade apresenta-se também como semblante. Sua função de semblante quer dizer que ela só extrai sua consistência do Imaginário, só ganha sentido e força por meio da crença que se generaliza no laço social em torno da validade da norma que o institui. Essa lógica de inscrição simbólica pode servir para

esclarecer a própria relação com o poder e mostrar, de forma mais direta, uma relação passível de se estabelecer com o Simbólico como campo da lei, como veremos adiante.

Se, na parte anterior, demonstramos que o Imaginário encontra-se atravessado por um furo Simbólico, aqui poderemos constatar que o Simbólico, por sua vez, também tem seus furos, dentre os quais esse furo Imaginário, que mostra sua condição de semblante. Já expusemos, a partir das elaborações em torno do complexo de Édipo, como Lacan tentou estabelecer a ordem simbólica como uma ordem estabilizadora das relações intersubjetivas. Resta-nos, então, discorrer sobre o furo fundamental que faz com que a morte violenta se inscreva em sua fundação e mantenha-se como ameaça para sua manutenção.

Será preciso também desenvolver mais detidamente como o Simbólico se relaciona, de um lado, com o Imaginário – o que já pôde ser ligeiramente antecipado acima – e, de outro, com o Real. Demarcamos essas duas relações também, a exemplo do que fizemos com o Imaginário, com dois furos constitutivos da ordem Simbólica: a) um furo Imaginário, que deixa entrever a função de semblante das estruturas de linguagem, ou seja, que mostra que, sob a aparência de um funcionamento autônomo da máquina simbólica, sempre surgem pontos de falha por onde uma inflação imaginária pode ser flagrada; b) um furo Real, que nos permite entrever a ausência de fundamento no Simbólico, o furo constitutivo em torno do qual circula o campo do Outro (\mathcal{A}). É a esse furo Real que aludimos quando colocamos em evidência, na psicanálise, a postulação de uma carência de fundamento no campo da lei, ou, para ser mais preciso, de um fundamento arbitrário, edificado sob os auspícios da violência.

6.1 Lei e violência

Não é pouco comum que se pense a Lei como uma instituição social sólida, estável e permanente, que estaria, por assim dizer, praticamente arraigada na própria natureza humana. Se, por um lado, podemos separar formalmente a dimensão jurídica da lei, de sua apreensão psíquica, distinguindo a lei do direito da lei como elemento simbólico da subjetividade, por outro lado, não se podem negar as diversas aproximações e atravessamentos que tornam difícil pensar uma dimensão sem a outra. Não é à toa que, na própria reflexão filosófica sobre o universo do direito, recorre-se constantemente a uma interrogação histórica acerca de sua inscrição no espírito humano. Consideradas as devidas precauções, podemos privilegiar, em nossa análise, essas aproximações, de modo a colocar em cena mais uma vez a interseção já anunciada entre o sujeito e o laço social.

De toda forma, pelo menos no senso comum, podemos sublinhar certa expectativa de coerência entre a dimensão geral da lei presente no laço social e sua dimensão subjetiva. No discurso apreendido nas conversações realizadas com jovens envolvidos com o tráfico (Guerra, 2011), por exemplo, podemos distinguir certo ideal de que a civilização poderia, um dia, realizar a Lei verdadeira, fazendo-a abranger a tudo e a todos e eliminando toda e qualquer violência do laço social:

A: Então, a lei, que era para proteger, não protege.

C: A lei verdadeira iria proteger mesmo, se você falasse assim: 'aqui fui abusado sexualmente pelo meu padrasto'. Eles iam lá e prendiam o cara. Agora vou te fazer uma pergunta: você acha que o morador que se sente oprimido procura a polícia? Procura não. (p. 242)

É interessante notar que, na fala dos jovens, essa crença numa lei ideal não é enunciada sem que se possa entrever, também, certa descrença em sua efetividade, sustentada na impossibilidade de sua realização. Por um lado, eles até compartilham da crença em uma lei ideal protetora. Por outro lado, apresentam os pontos de defasagem em relação ao ideal, apontando as recorrentes injustiças, os abusos e a própria violência impetrada pelos agentes da lei. Se, num nível do discurso, pode-se ler uma crença na possibilidade da “lei verdadeira”, noutra se presentifica a descrença em sua realização, acompanhada do apontamento de uma impotência do Outro social.

A proliferação da violência nos aglomerados urbanos não nos parece partidária de uma carência de inscrição simbólica da lei na subjetividade. Não se trata apenas de uma falha da Lei na ordenação dos modos de gozo ou no controle social dos conflitos violentos. No fundo, a lei nunca é a ideal, sempre falta à sua função regulatória, mesmo nos lugares onde a violência não aparece de forma patentemente criminosa. Por mais envolvidos com a criminalidade violenta que estejam, há sempre uma relação do sujeito com a lei em sua dimensão simbólica. É o que Lacan (1953/1998c) permite entrever quando ironiza o caráter paradoxal da exigência jurídica de que ninguém deva desconhecer a lei:

Essa fórmula, transcrita do humor de um Código de Justiça, exprime, no entanto, a verdade em que nossa experiência se fundamenta e que ela confirma. Nenhum homem a desconhece, com efeito, já que a lei do homem é a lei da linguagem. (p. 273)

Essa declaração de Lacan nos adverte sobre a complexidade da relação entre a inscrição da lei na subjetividade e sua relação com o universo do direito. O fato de que o homem não desconheça a lei da linguagem, ou seja, que ele esteja submetido ao

funcionamento da ordem simbólica, não implica necessariamente sua adequação às formas legislativas presentes no campo social. Embora a linguagem introduza, para o homem, esse campo da universalidade, o modo de cada sujeito arranjar-se com a ordem simbólica é bastante singular. Destacamos esse ponto justamente por que essa aproximação é repleta de contradições. Há uma expectativa que paira no discurso comum de que as pessoas normais cumpram a lei. Ou, de modo inverso, de que haveria algo errado ou patológico com os indivíduos transgressores, como com os adolescentes em conflito com a lei. Espera-se, pois, que a psicologia e a própria psicanálise digam algo sobre esses sujeitos delinquentes, descobrindo em sua história psíquica alguma falha que tenha vindo a manifestar-se como oposição à lei.

Nem é preciso muito esforço para apontar as armadilhas que se escondem sob essa forma de aproximação entre a lei e a subjetividade. Por mais que, no campo das ciências humanas, o pensamento crítico já tenha conseguido superar essa suposição de conaturalidade entre a dimensão jurídica da lei e sua inscrição subjetiva, em diversos momentos essa pressuposição tácita ainda é capaz de armar arapucas, mesmo para a abordagem psicanalítica. No que tange à morte violenta, essas arapucas tornam-se tão recorrentes que chega a ser quase impossível não meter o pé numa delas eventualmente. É bastante comum ver, no ato de matar, o funcionamento de alguma tendência psicopatológica, ou, pelo menos, a presença de algum traço perverso ou de algum desarranjo que torne o indivíduo não apenas merecedor da punição legal, mas, também, objeto de atenção das ciências psicológicas, de modo a se tentar localizar, como expressa Foucault (1975/1999a), “onde estará no próprio autor a origem do crime?” (p. 22).

Nesse sentido, não é apenas no senso comum que opera certa naturalização da lei, que tornaria a sua presença na subjetividade quase automática. O próprio DSM IV, principalmente com a noção de Transtorno da Personalidade Antissocial (cod. 301.7) – mas também com a de Transtorno Desafiador Opositivo (cod. 313.81) e Transtorno de Conduta (312.8), que contemplam a infância e a adolescência – concede um estatuto patológico ao “fracasso em conformar-se às normas sociais com relação a comportamentos legais, indicado pela execução repetida de atos que constituem motivos de detenção” (critério nº 1 para diagnóstico). Diante disso, não deixa de ser pertinente levantarmos a seguinte questão: sendo recorrentes, no universo da criminalidade e do tráfico, os comportamentos listados como critérios para o diagnóstico, seria sustentável a noção da existência de uma psicopatologia de fundo perverso que, de algum modo, estaria na gênese dos atos infracionais recorrentes de muitos

‘adolescentes em conflito com a lei’? Ou, pelo contrário, será que a repetição desses atos não viria, ela também, ser marcada por sua própria lei, por sua própria determinação simbólica?

Podemos discriminar, quanto ao ato criminoso, alguns possíveis tratamentos discursivos que o qualificam e que, no fim das contas, partem da pressuposição de que o crime, como afronta à lei, coloca-se como um mal por excelência, um desvio em relação à natureza do homem. Principalmente quando se trata de morte violenta, a questão do ‘mal’ coloca-se não apenas como recurso simbólico, mas como qualificação ética do acontecimento. Birman (2007) demonstra que a regulação do mal, ou mesmo a intenção de extirpá-lo, é uma tarefa que transita do campo ético para o político por meio de uma variedade de práticas discursivas. Ele destaca três ordens distintas de concepção do mal que comporiam um percurso histórico: ética, religiosa e terapêutica. Nesse sentido, cada modalidade discursiva comportaria um tratamento diferenciado para a questão do mal, que resultaria respectivamente em práticas orientadas para o “cuidado de si”, para a “salvação” e para a “cura”. Como esclarece Foucault (1981-1982/2006), era através das práticas do “cuidado de si” que os indivíduos no mundo helenístico pretendiam não apenas viver melhor, mas também se preparar para morrer, conforme os preceitos éticos do estoicismo. Com o advento do cristianismo, surge também a denominada moral da “salvação”, que, segundo Birman (2007) transforma as coordenadas presentes no campo ético da antiguidade, inscrevendo a relação do sujeito com o mal no campo religioso. Esse ideário teria, finalmente, sido subvertido com a emergência da modernidade, que veio inscrever no campo médico a questão do mal, instituindo a problemática da cura como o ponto chave para o tratamento dos desvios subjetivos. Embora, no campo da cultura, possa-se conceber esse deslocamento histórico, também é possível demarcar, nas práticas sociais, uma sinonímia ou mesmo uma convivência, nem sempre tão pacífica, entre essas diferentes práticas discursivas.

Figura 23 - Práticas discursivas em torno do problema do mal



Fonte: Elaborado pelo autor a partir de Birman, 2007

A convocação dos discursos da psicologia e da psiquiatria para se pronunciar numa avaliação psicológica de um criminoso coloca o crime como potencialmente pertencente ao campo da saúde. Nesse caso, se o criminoso porta uma psicopatologia, o controle do mal que ele pode ocasionar ao laço social passa por uma necessidade terapêutica. Entretanto, essa convocação não elimina da cena social as outras duas possibilidades, ou seja, a de que o crime seja considerado uma degenerescência moral (ordem ética) ou uma afetação maligna (ordem religiosa). De toda forma, persiste certa demanda social implícita de que haja, para o criminoso, uma categoria psicopatológica específica – passível de ser detectada, por exemplo, num exame criminológico ou mesmo psiquiátrico – que fosse capaz de prever a periculosidade do indivíduo e de tratá-lo por terapias comportamentais ou medicamentosas.

Também no campo do Direito, podemos observar certas tendências a naturalizar a relação do homem com a Lei. Acerca desse tópico, Garcia (2011) nos lembra de que a palavra Lei, significa, em seu sentido mais amplo, “a relação constante e necessária entre fenômenos” (p. 27). No sentido jurídico, por sua vez, remete à regra escrita, instituída pelo Estado como órgão competente para legislar, cujas características principais são a generalidade (universalidade) e a obrigatoriedade. Essas duas características apontadas pelo autor destacam duas grandes fontes de problemas para o Direito: a universalidade remete à necessidade, seja lógica, seja material, presente na instituição das regras sociais, cujo parentesco com a noção de lei científica busca trazer, para o campo das normas, uma perspectiva sempre malograda de universalização. A obrigatoriedade, por sua vez, remete ao questionamento acerca da fonte da qual emana a força da lei. Como explica Garcia (2011), “A Lei foi concebida em tempos antiquíssimos como um brado, uma Voz gravada em Tábuas; o som transformado em escritura foi transmitido de geração a geração. O tom era imperativo, seu pedido, seu rigor” (p. 29). Com essa passagem, o autor nos lembra de que a clássica ideia de Direito Natural fundamenta-se no Direito Divino: “o Direito Natural e o Direito Divino estiveram, em determinada época, associados, em harmonia; os juristas e os filósofos cristãos assim o entenderam, estando a lei natural baseada na lei eterna estabelecida por Deus” (p. 29). É a cisão entre o Direito Natural e o Direito Divino que abre espaço, na modernidade, para os questionamentos acerca dos fundamentos da Lei, na medida em que esta não se sustenta mais na lei eterna.

As doutrinas jusnaturalistas vêm justamente buscar, no campo da Razão, os fundamentos de universalidade da Lei, que justificariam sua força para além de uma pura e simples violência arbitrária. Como aponta Derrida (1989-1990/2010), ainda que a vertente naturalista da filosofia jurídica reconheça uma relação de necessidade entre direito e força, ela

propõe que o direito não é fundado por uma violência, mas por uma ordem racional de justificação. Enquanto um direito violento só geraria obediência pelo medo, um direito pautado na razão seria capaz de gerar a obediência pelo reconhecimento da importância do dever moral.

Em oposição ao jusnaturalismo, o juspositivismo apresenta uma forte recusa da metafísica e, conseqüentemente, da tendência filosófica de sustentar a validade do direito em fundamentos racionais, ligados a valores de alcance universal. Como esclarece Garcia (2011), se “nem a Natureza (cosmocentrismo antigo), nem o teocentrismo cristão (tradição medieval), nem mesmo a humanidade caminhando para o progresso (iluminismo) poderiam fornecer princípios éticos indiscutíveis” (p. 30), o direito deveria assumir uma postura positiva, e tomar como referência o próprio homem. Não mais um homem identificado a uma essência metafísica, mas àquilo que dele pode aferir a Ciência⁷⁰.

Essa discussão sobre os fundamentos da norma é de suma importância para localizarmos o furo fundamental em torno do qual se organiza a ordem Simbólica. Se, por um lado, a inscrição simbólica do direito numa norma escrita pode conceder legitimidade ao reconhecimento conquistado no confronto com o outro, essa legitimidade não se funda senão sobre o fundamento de uma violência que lhe deu origem. Em Freud (1913/1996e), podemos remontar esse ponto de falha do Simbólico ao próprio mito do assassinato do pai primevo. Ao buscar o ponto original que concederia ao Édipo o poder de ordenar o gozo no laço social, Freud chega a esse mito que funda sobre um crime violento toda a posterior força simbólica do pai. Lacan (1955-1956/2008b) também reafirma, como expusemos acima (ver pp. 81 *et seq.*), que a integração simbólica se faz pela via de um conflito fundamental, na medida em que, a partir da ameaça de castração, o pai se apresenta primeiramente como uma potência imaginária destrutiva, sobre a qual se fundamenta sua posterior força simbólica.

Interessa-nos fazer essa aproximação, pois, como sugere Garcia (2011), ela destaca, para além de uma simples aplicação da psicanálise às questões do campo jurídico, o momento em que a psicanálise estaria implicada na própria teoria do Direito (p. 31). Nesse sentido, o autor cita a relação de Hans Kelsen com a psicanálise, mais especificamente com os textos de cunho mais sociológico. Ele teria comentado o texto de Freud, *Psicologia de grupo e análise*

⁷⁰ Podem ser distinguidas duas diferentes noções de positivismo jurídico no campo do direito. A primeira, compreendida em seu sentido epistemológico, abrangeria o método positivo de se estudar o direito, que indica que o jurista deve ater-se ao texto da lei. A Teoria Pura do Direito, de Hans Kelsen, apresentava essa ambição de criar uma teoria livre de elementos extrajurídicos, concebendo o Direito com a visada do jurista, sem deixar-se levar por elementos da Psicologia, da Sociologia ou da própria Filosofia. A outra noção remete ao positivismo jurídico que vai além do simples método, reduzindo o próprio direito à lei, ou seja, o direito positivo ou a lei escrita coloca-se como a própria fonte absoluta do dever, como o fundamento da validade da norma.

do ego, logo após sua publicação, no texto *The conception of the State and Social Psychology with special reference to Freud's Group Theory*. Além disso, cita, em uma nota, o ensaio *Totem e tabu*, demarcando, como aponta Garcia (2011), o impacto que os escritos de Freud, desde aquela época, tinham na política e na discussão sobre teoria do Estado. O ponto mais importante, entretanto, refere-se à retificação que faz Kelsen dos fundamentos de sua teoria do Direito. Se, a princípio, Kelsen teria visto no Direito Positivo uma perspectiva para a proposição de uma teoria normativa do Direito calcada em um sujeito jurídico esvaziado de conteúdo psicológico, mais tarde, em 1962, ele mesmo viria criticar seu conceito de norma básica como fundamento. Ele constata que, no final das contas, a norma básica não passava de uma ficção. Garcia (2011) esclarece que o termo ficção não se reduz a uma simples mentira, sem qualquer relação com a verdade e o real. Pelo contrário, ele está inteiramente implicado na própria função simbólica e “sugere algo equivalente a um mito fundador, um lugar vazio sem referente semântico” (p. 36) – ou, nos termos da topologia, um furo (*trou*) –, explicitando a própria carência de fundamento da Lei, enquanto elemento simbólico por excelência.

Derrida (1989-1990/2010), em uma conferência intitulada *Do Direito à Justiça*, tenta desconstruir a oposição entre jusnaturalismo e juspositivismo, evidenciando que o segundo seria o corolário necessário do primeiro. Ambos se caracterizariam pela busca de um fundamento de validade da norma exterior ao exercício de sua aplicação (*enforcement*⁷¹). A lei do direito, desse modo, realizar-se-ia naturalmente a partir do reconhecimento racional de sua necessidade e de sua universalidade. Em ambos os casos, ainda que a lei não esteja inteiramente divorciada da violência, “não é a força que justifica a validade da norma, mas é a validade da norma que justificaria o uso da força, convertendo o que seria violência em um exercício legítimo da autoridade” (Costa, 2007, p. 04). Essa tentativa de justificação racional da violência ou de seu escamoteamento está presente nas concepções políticas do Estado na modernidade, e pode ser expressa na máxima dos fins que justificam os meios. Ela busca trazer legitimidade para as ações coercitivas ou violentas que visam a garantir a finalidade legal.

É por essa dialética entre fins e meios que Benjamin (1921/1986) demarca as contradições entre direito natural e direito positivo. Se o direito natural busca seu fundamento

⁷¹ Derrida (1989-1990/2010) aponta uma perda na tradução desse termo para o francês que também se aplica na tradução para o português: “Quando se traduz em francês “*to enforce the law*” por “aplicar a lei”, perde-se aquela alusão direta, literal, à força que vem do interior, lembrando-nos que o direito é sempre uma força autorizada, uma força que se justifica ou que tem aplicação justificada, mesmo que essa justificação possa ser julgada, por outro lado, injusta ou injustificável” (pp. 7-8). Dessa forma, ele explica que a “*enforceability*” não seria uma possibilidade exterior e secundária, suplementar ao direito, mas estaria implicada essencialmente na própria justiça enquanto direito, ou na “justiça na medida em que ela se torna lei” (p. 8). Em nossos termos, na medida em que ela se inscreve simbolicamente.

na justiça dos fins, o direito positivo o faria na legitimidade dos meios. Haveria, porém, um dogma básico comum sustentado na crença de que “fins justos podem ser obtidos por meios justos, meios justos podem ser empregados para fins justos” (p. 161). Enquanto um visa legitimar os meios pela justiça dos fins, o outro busca justificar os fins pela legitimidade dos meios. Em ambos os casos, a violência estaria justificada e seria tão natural “como o ‘direito’ do ser humano de locomover seu corpo até um determinado ponto desejado” (p. 160).

Assim como Freud vê, na ameaça de castração, um elemento que demarca a força simbólica do pai no Édipo, de modo análogo, Benjamin (1921/1986) também afirma, quanto à esfera do direito, que o elemento ameaçador pertence à sua ordem de maneira irrevogável, “pois o poder mantenedor do direito é um poder ameaçador” (p. 165), de modo que podemos reconhecer, nesse paralelo entre o pacto edípico e o pacto social, o caráter violento que sustenta a origem e a manutenção da ordem simbólica em torno de um furo intrínseco.

Benjamin (1921/1986) destaca, em seu famoso ensaio *Crítica da violência - crítica do poder [Zur Kritik der Gewalt]*⁷², dois tipos de violência que servem ao poder, enredados na dialética de meios e fins, em oposição a um terceiro tipo que se exerceria, por assim dizer, fora dessa relação. Nas palavras de Derrida (1989-1990/2010), esse texto “inquieto, enigmático, terrivelmente equívoco... assombrado pelo tema da destruição radical, do extermínio, da aniquilação total; e, primeiramente, da aniquilação do direito, se não da justiça” (pp. 61-62), vem opor a justa violência divina, que destrói o direito, à violência mítica, que instaura e conserva o direito. Mais do que isso, ele destaca justamente o mal, ou “o poder letal”, que vem à linguagem pela via da representação, ou seja, pelas dimensões representativa e mediadora, potências que arrastam a linguagem “na queda”, fazendo-a flertar “com a assombração e a lógica do espectro” (p. 63). É justamente acerca desse poder letal que tratamos quando nos propomos a investigar a inscrição da morte violenta no Simbólico.

De fato, trata-se de um ensaio tão denso e enigmático que qualquer tentativa de interpretá-lo seria, para o escopo de nosso trabalho, tarefa demasiadamente temerária, sobretudo no que concerne à noção de violência divina destruidora do direito. Entretanto, a intuição que ele apresenta quanto aos três tipos de violência que descreve parece-nos tão coerentes com a lógica pela qual Lacan aborda o que apresentamos como o furo do Simbólico, que certamente será de grande auxílio para pensarmos a lógica desse

⁷² O tradutor brasileiro explica que optou por essa tradução do título porque todo o ensaio é construído em torno da ambiguidade da palavra *Gewalt*, que pode significar tanto violência quanto poder. Ele explica que Benjamin (1921/1986) explora essa ambiguidade para mostrar “a origem do direito (e do poder judiciário) a partir do espírito da violência” (p. 160).

funcionamento de maneira mais focada no laço social⁷³ e em sua relação com a morte violenta.

Inspirados, pois, na leitura derridiana, podemos propor que há uma violência que se institucionaliza e que se organiza em dispositivos no interior da ordem simbólica. Essa violência torna-se necessária para manter o funcionamento do campo simbólico da lei e demanda constantemente uma legitimação social. A submissão de cada sujeito à força da lei opera uma substituição da agressividade reinante nos embates conflituosos por uma regulação que transcende a relação intersubjetiva. Essa leitura já pode ser entrevista em Freud (1927/1996n), quando ele esclarece que, apesar de todos os benefícios que a vida social traz para os homens, os sacrifícios que ela exige para tornar possível a vida comunitária podem ser sentidos como um pesado fardo. Desse modo, a civilização “tem de ser defendida contra o indivíduo, e seus regulamentos, instituições e ordens dirigem-se a essa tarefa” (p. 16). Nessa passagem, Freud faz justamente a aproximação que nos interessa, ao destacar o conflito entre a dimensão pulsional e os dispositivos civilizatórios que podem, a partir de Lacan, ser correlacionados ao campo do Outro e ao Simbólico. Ao mesmo tempo, pois, em que a ordem simbólica protege o sujeito do desamparo e, em última instância, livra-o da morte, imprime também sanções que podem abater-se violentamente sobre os indivíduos recalcitrantes. Assim como a figura do pai aparece para a criança como aquela que, ao mesmo tempo, protege e impõe restrições, assim também a relação do sujeito com a ordem simbólica deverá contemplar essa ambivalência. Freud (1927/1996n) compara nossa relação conflituosa para com a civilização admitindo sermos “como crianças de tenra idade, em relação a nossos pais. Tínhamos razões para temê-los, especialmente nosso pai; contudo, estávamos certos de sua proteção contra os perigos que conhecíamos” (p. 26). É o medo da morte e do desamparo que nos leva a sustentar a crença na função protetiva do Outro, que deveria, então, materializar-se na realização de uma legislação justa, capaz de afastar a ameaça de violência passível de advir da relação com nossos semelhantes.

A constatação, entretanto, dos furos da ordem simbólica e de que a lei não garante a proteção almejada levanta suspeitas contra o ideal de racionalidade suposto na regulação social. Na contemporaneidade, talvez mais ainda do que nos tempos de Freud, essa função simbólica de proteção, atribuída ao pai, mostra-se desgastada, o que pode ocasionar duas consequências: uma maior descrença na função protetiva do Outro e uma busca por

⁷³ Certamente não somos os primeiros a propor essa aproximação ou uma apropriação dessas formulações de Benjamin. Além de nos apoiarmos na interpretação de Derrida (1989-1990/2010), podemos indicar a leitura de Žižek (2008; 2009), que também propõe uma interpretação ainda mais próxima das problemáticas conceituais de Freud e de Lacan.

regulações substitutivas, às vezes mais violentas que a da própria lei. Constata-se não apenas que a lei é falha em sua aplicação concreta, mas que é também geradora de violência, morte e exclusão. Nesse sentido, não apenas para os sujeitos atingidos pelo “gládio da lei”, como expressa Foucault (1976/1999b), “cuja arma por excelência é a morte” (p. 135), mas de forma generalizada, a força mítica dada à lei pela crença em seu funcionamento parece mostrar-se de forma mais crua na contemporaneidade. Esse furo na ordem simbólica, pelo qual podemos entrever o efeito mortífero e violento da lei, não é algo contingente e casual, mas está relacionado com uma impossibilidade inscrita na própria estrutura de seu funcionamento.

Ao analisar, então, a relação entre lei e violência, Derrida (1989-1990/2010) evoca as formulações de Benjamin (1921/1986) a propósito da violência que permeia o campo da lei: (a) há, em primeiro lugar, uma violência instauradora (*die rechtsetzende Gewalt*), presente no processo de instituição da lei; e, em segundo lugar, (b) há uma violência preservadora (*die rechtserhaltende Gewalt*), que visa a manter em exercício a lei outrora instituída. Trata-se de propor uma distinção entre uma violência (*Gewalt*) que funda uma nova ordem e outra que opera dentro da legalidade de uma ordem já instituída. Podemos associar a primeira violência à dimensão real do furo Simbólico, que indica a carência de fundamento da lei; e a segunda ao furo Imaginário, que vem indicar sua consistência de semblante. Parece ser mais difícil pensar o Imaginário como furo, na medida em que ele consiste justamente em dar sentido. É, entretanto, justamente quando determinada regra não funciona de forma automática que os agentes da lei precisam evocar certa inflação imaginária para recompor a consistência da lei. Associamos, pois, a necessidade de exibição da força justamente a essa tentativa de suplementação imaginária frente ao furo do Simbólico. Os dois furos, assim como as duas violências, entretanto, estão correlacionados, na medida em que é justamente a carência de fundamento que institui a necessidade de uma suplementação da ameaça imaginária.

6.1.1 A violência fundadora

A *violência fundadora* ou *instauradora* (*die rechtsetzende Gewalt*) da lei é autorizada por um fundamento místico, que se baseia na simples crença em sua validade. Benjamin (1921/1986) declara, por exemplo, que a acepção da palavra “paz” no que ela se opõe à situação de guerra, coloca-se como uma sanção necessária de toda vitória. “A sanção consiste em reconhecer a nova situação como um novo “direito” (p. 164). O vocábulo *sanção* – do latim *santio*, *sanctionis*, de *sancire* (estabelecer por lei) – tem, etimologicamente, uma dupla acepção: por um lado, referente ao processo legislativo, evoca o assentimento, a

aprovação ou a confirmação de uma lei; de outro, refere às consequências previstas pela norma jurídica, seja uma punição ou uma premiação, em suma, a retribuição a uma ação ou omissão prevista na lei. Benjamin evoca, aqui, para a proclamação da paz, o efeito sancionador no sentido de tornar lei, de dar origem ou fundamento a um novo direito. Nesse sentido, ela não é uma mera cessação do conflito, mas uma ordenação: “Portanto, se a violência da guerra enquanto primitiva e arquetípica pode servir de modelo para qualquer violência para fins naturais, a toda violência desse tipo é inerente um caráter legislador” (p. 164). A paz concebida como a restituição da ordem implica o encobrimento dessa violência originária, no que o novo governo instituído não deixa de ser, de algum modo – evocando uma expressão de Hegel –, apenas a facção vitoriosa. Žižek (2009) lembra que, devido a essa origem ilegítima do poder, presente na ideia de um “crime fundador”, o Estado se vê na necessidade de oferecer ao povo certo conjunto de ficções: “nobres mentiras à laia de narrativas de origem heroicas” (p. 106). Ele observa que a situação do Estado de Israel, por exemplo, mostra-se bastante delicada, justamente por ter-se estabelecido como Estado-nação já muito tarde, “em condições nas quais os crimes fundadores deixaram de ser aceitáveis” (p. 106). Seria, por esse motivo, um Estado que “ainda não apagou a ‘violência fundadora’ das suas origens ‘ilegítimas’, recalçando-as para um passado intemporal”, de maneira que sua situação nos confronta com aquilo que é simplesmente “o passado apagado de *todo e qualquer* poder de Estado” (p. 107).

Ainda que uma ordem qualquer não surja de uma revolução sangrenta, há uma violência originária na instituição do poder, que possibilita com que uma lei passe a ser reconhecida. O que determina, por exemplo, que uma regra será de uma maneira e não de outra é apenas o crédito que advém do reconhecimento dessa ordem, de modo que, segundo Derrida (1989-1990/2010), “a autoridade das leis repousa apenas no crédito que lhes concedemos” (p. 21). Seu fundamento consiste numa crença, num ato de fé, despido, por sua vez, de uma determinação transcendente ou racional *a priori*.

A expressão “fundamento místico” fora proposta por Montaigne (1595/2010), que questiona de forma contundente o fundamento da autoridade das leis:

Ora, as leis mantêm-se em vigor não porque são justas, mas porque são leis. É o fundamento místico de sua autoridade: não têm outro. O que muito lhes serve [...]. Não há nada tão grosseira e amplamente, nem tão correntemente falível como as leis. Quem lhes obedece porque são justas não lhes obedece justamente pelo que deveria. (p. 357)

Derrida (1989-1990/2010) cita justamente essa passagem para demonstrar a dissociação que propõe Montaigne entre direito e justiça. No fim das contas, o motivo primeiro das leis não tem nada a ver com a justiça, ou, pelo menos, não existe a relação de consequência em que é a justiça que engendra a lei. Frequentemente as leis são feitas por tolos que “em seu ódio à igualdade, têm falta de equidade” (p. 357), diz Montaigne (1595/2010). É somente *a posteriori* que se concede à lei o semblante da justiça. Desse modo, Derrida (1989-1990/2010) esclarece que a operação de fundar a lei jamais se inscreve no tecido homogêneo da história, como articulada a algum direito que a garanta ou justifique. O ato inaugurador de uma ordem rasga o tecido da história por uma decisão, de modo que *fazer a lei* consiste em “um golpe de força, em uma violência performativa e, portanto, interpretativa que, nela mesma, não é justa nem injusta” (p. 24). Em termos lacanianos, pode-se dizer que não há um Outro que seja suporte de um discurso justificador que garanta a legitimidade prévia da lei.

No Seminário 3, ao comentar a necessidade de uma fé como fundamento da ordenação do saber, Lacan (1955-1956/2008b) evoca também esse fundamento místico da lei: “Não é [sic] simplesmente o universo que foi criado *ex nihilo*”, diz ele, “mas também a lei – é aí que se agita o debate de um certo racionalismo e de um certo voluntarismo” (p. 82). Esse debate relaciona-se com a discussão que trazemos aqui, na medida em que opõe um racionalismo da lei a uma vontade arbitrária que estaria em sua origem. É nesse sentido que Lacan segue se perguntando: “o critério do bem e do mal dependerá do que se poderia chamar o capricho de Deus?” (p. 82). Se for assim, podemos ratificar o alcance da ideia atribuída a Oscar Wilde de que a única diferença entre um capricho e uma paixão eterna é que o capricho dura um pouco mais, sobretudo por essa possibilidade de inscrever-se como lei.

6.1.2 A violência conservadora

Uma vez instituída a lei, entra em jogo o outro tipo de violência proposto por Benjamin (1921/1986), a *violência preservadora* ou *conservadora* (*die rechtserhaltende Gewalt*), que pode ser definida como a ação constante de uma força para manter a efetividade legal. Surge, assim, um aparato simbólico coercitivo que servirá para inibir a tentação de se infringir a lei. O resultado é que temos, de um lado, uma violência legítima, não apenas apoiada na lei, mas por ela instituída; e, de outro, uma violência ilegítima, praticada por aqueles que resistem à ordem, colocando-se, portanto, fora da lei e constituindo-se como uma ameaça ao poder vigente. Esses indivíduos que desafiam o pacto que representa a lei no laço social tornam-se, por esse movimento, alvos legítimos da violência coletiva, podendo,

inclusive, terem suas vidas ceifadas pelo poder que, ao se justificar na legitimidade do laço, escapa de ser qualificado como um poder criminoso.

Se, com o mito da horda primeva, Freud atesta, de certa forma, o caráter originariamente criminoso do laço social, ele atesta também a necessidade de que esse crime coletivo seja encoberto e expiado pelas obrigações repartidas entre os membros do grupo, de modo a purificá-lo diante de todos. Constantemente, porém, esse parentesco entre a lei e o crime vem à tona, como uma espécie de retorno do reprimido, seja pelos excessos entrevistos na própria aplicação (*enforcement*) da lei, seja nas sutilezas que denunciam suas falhas de modo mais generalizado. Alguns autores como Montaigne, Nietzsche e, mais contemporaneamente, Foucault, acabaram, assim como Freud, denunciando essa dissociação entre a lei e a possibilidade de sua justificação racional *a priori*, de modo a desnudar também, pelo exercício da análise crítica, esse parentesco escuso entre a lei e o crime.

No mesmo ensaio em que Montaigne (1595/2010) discorre sobre o fundamento místico das leis, ele apresenta essa proximidade entre o direito e o crime: “Quantas condenações vi mais criminosas que o crime?” (p. 356), questiona. Ele cita como exemplo o episódio em que uns camponeses o procuraram aflitos para informar que haviam deixado um homem ferido por cem golpes, numa floresta que era de sua propriedade, que ainda respirava e implorava por socorro. Alegaram não o terem socorrido por temor de que a justiça os tomasse como suspeitos – como acontece com os que são encontrados perto de um homem morto –, para desgraça deles, já que não tinham competência nem recursos para defenderem a própria inocência. Isso o remeteu a outro exemplo em que, após terem sido condenados à morte por homicídio, alguns homens foram enforcados, mesmo tendo sido encontrados outros prisioneiros que confessaram o crime a um tribunal subalterno, esclarecendo-o de forma indubitável. Como a condenação estava juridicamente feita, os juízes ficaram privados do arrependimento, de forma que “aqueles pobres diabos são sacrificados às formas da justiça” (p. 356). Nesses exemplos, Montaigne acaba destacando duas maneiras importantes de se conceber o furo da justiça: a primeira poderia ser atribuída à *impotência* do Estado, demarcada na incompetência para se descobrir a verdade dos fatos ou para se fazer cumprir a lei; a segunda reflete-se nos próprios paradoxos das formas jurídicas, que atestam a *impossibilidade* de um juízo absolutamente justificado.

Esse não poderia, por acaso, ser um exemplo do paradoxo do poder, descrito por Benjamin (1921/1986), em que os fins jurídicos vêm sobrepor-se aos fins naturais? Os fins estritamente jurídicos são aqueles em que o poder serve à sua própria manutenção, recorrendo, inclusive, ao uso da força. O exemplo paradigmático, citado pelo autor, dessa

violência que serve ao poder é o militarismo, com o serviço militar obrigatório, que ele define da seguinte forma: “O militarismo é a compulsão para o uso generalizado da violência como um meio para os fins do Estado” (p. 164). Ele esclarece que, nesse caso, a violência não tem somente a função de proteger os cidadãos, mas de proteger o próprio poder do Estado, de modo que essa compulsão pode ser definida como o uso da violência para fins jurídicos, pois, “a subordinação dos cidadãos às leis – no caso, à lei do serviço militar obrigatório – é um fim jurídico” (p. 165).

Benjamin (1921/1986) esclarece que “no exercício do poder sobre vida e morte, o próprio direito se fortalece, mais do que em qualquer outra forma de fazer cumprir a lei” (p. 166). De modo que “o interesse do direito em monopolizar o poder diante do indivíduo não se explica pela intenção de garantir os fins jurídicos, mas de garantir o próprio direito” (p. 162). Freud (1915/1996g) também destaca essa característica ao propor que, na verdade, “o Estado proíbe ao indivíduo a prática do mal, não porque deseja aboli-la, mas porque deseja monopolizá-la, tal como o sal e o fumo” (p. 289). Ou seja, num certo sentido, a prerrogativa da violência pertence ao Estado, cuja força deverá substituir os impulsos violentos individuais. Em outros termos, o indivíduo deverá renunciar, em favor do Estado, seus impulsos destrutivos contra o semelhante, assim como sua sede de vingança, de modo que a morte violenta não seja efetivada, a não ser da forma e pelas razões previstas na própria ordem simbólica.

Freud (1915/1996g) sugere ainda ser nos tempos de guerra a ocasião em que a força violenta do Estado torna-se patente e pode, inclusive, voltar-se contra o indivíduo que deveria proteger. Nos tempos de paz – ou no estado normal, quando o ordenamento jurídico vigora de forma estável – essa violência permanece velada, apenas como uma ameaça potencial, ou dirigida diretamente para situações bem delimitadas. A guerra, entretanto, institui um estado de exceção generalizado que autoriza o extermínio não apenas daqueles que se colocam fora da lei, mas daqueles que supostamente ameaçam a soberania estatal⁷⁴.

Essa violência considerada legítima para a manutenção do poder precisa recorrer eventualmente a signos de autoridade ou a uma exibição imaginária de força para ratificarem sua legitimidade. É nesse sentido que, de acordo com Miller (2008b), Bentham propõe que a execução das penas seja pública, de modo a se conseguir uma dissuasão pelo exemplo (p. 96).

⁷⁴ Ainda que indiretamente, Freud (1920/1996k) estabelece nesse trecho a aproximação proposta por Agamben (2004, 2010) entre o poder do soberano – definido por Carl Schmitt (1922/2009) como “quem decide sobre o estado de exceção [*quien decide sobre el estado de excepcion*]” (p. 13) – e a vida nua, na medida em que a guerra, sobretudo a guerra civil, encontra-se numa estreita relação com o estado de exceção, justamente por realizar a suspensão dos direitos fundamentais e, desse modo, fazer pairar sobre o sujeito uma ameaça violenta que pode, a qualquer hora, eliminar completamente a relevância política de sua vida em nome da segurança nacional.

A própria pena capital, ainda em vigor em várias partes do mundo, baseia-se fortemente nessa utilidade. Miller (2009) demarca, entretanto, uma importante diferença entre a morte violenta prescrita pela lei e aquela que decorreria de outras situações:

Há um matar do ser humano que é legal. A civilização supõe um direito de matar o ser humano. Matar legalmente supõe agregar algumas palavras ao matar selvagem, um enquadre institucional, uma rede significativa, que transforme o matar, a significação mesma da ação mortífera. Se fizermos de boa forma, se introduzimos os bons semblantes, “matar” não é mais um assassinato, mas um ato legal. (p. 04)

É esse enquadre institucional que se constitui num locus específico, no interior do qual a realização da morte violenta pode vir a ser exercida não em função de um domínio imaginário sobre outro, mas de um domínio que se exerce em nome do Outro. Essa alteridade prévia e violentamente instituída, que funciona como reguladora das relações intersubjetivas, materializa-se no direito e nas normas implícitas de convivência coletiva, que não deixa de recorrer à violência quando algo coloca em risco a estabilidade do poder.

6.2 O recalque da violência pelo poder

Talvez *Vigiar e Punir*, de Michel Foucault (1975/1999a), seja a obra que tenha conseguido expor de forma mais profunda e detalhada não apenas essa aproximação entre a violência e o poder, mas também certo percurso das transformações pelas quais essa associação teria passado ao longo da história. Essas transformações não poderiam ser lidas como a história do recalque da violência pelo poder? Lembrando que o recalque implica o retorno do recalcado sob formas disfarçadas, sob uma aparência aprazível, de modo que a força da lei pode ser lida como um sintoma no qual se fabrica uma solução de compromisso entre a exibição e o escamoteamento de sua violência originária. Isso significa que, se a princípio o poder exibia a nítida associação entre o soberano e o monopólio da morte violenta, inscrito no sintagma “fazer morrer e deixar viver”, a inversão entrevista na biopolítica implica uma transformação em que essa violência adquire inscrições simbólicas cada vez mais sofisticadas nos aparelhos repressivos do Estado.

Logo no primeiro capítulo, Foucault (1975/1999a) trata das transformações e incidências históricas do direito de punir no corpo e na alma dos apenados. Ele inicia descrevendo um suplício que, não apenas para a sensibilidade contemporânea, mas já para a população da segunda metade do século XVI, na Europa, começava a parecer bastante bárbaro e atroz. Não bastava que a execução da pena de morte fosse feita publicamente, mas

uma espécie de encenação cruel era empreendida, de modo que o corpo do apenado era objeto de um espetáculo público que teria talvez a função de desencorajar novos crimes. Toda uma série de técnicas visava dar à morte violenta um semblante espetacular e horripilante, desde esquartejamentos e patíbulos, até os mecanismos de tortura que visavam molestar ao máximo o corpo antes de extrair-lhe a vida (chicotes, pelourinhos, rodas, etc).

Apesar do caráter excessivamente violento dos suplícios nas execuções, Foucault (1975/1999a) observa que “o suplício é uma técnica e não deve ser equiparado aos extremos de uma raiva sem lei” (p. 36). O caráter espetacular das encenações públicas não o impediu de enxergar a inscrição simbólica dessa violência, destacada no que denominou de “tecnologia de poder sobre o corpo” (p. 29). Tratava-se de uma arte quantitativa do sofrimento, produzida de forma calculada e de acordo com regras detalhadas que já vinham definidas pelo tribunal, como já preconizava Jeremy Bentham (Miller, 2008b). O condenado não deveria ficar à mercê da raiva ou de um suposto gozo cruel do carrasco. Pelo contrário, Miller (2008b) demonstra que, com a proposta de que todos os detalhes da execução da pena fossem previamente calculados, a intenção de Bentham era eliminar seu aspecto de crueldade. “Ser cruel é querer a dor pela dor” (p. 98), mas a pena deveria ser um dispositivo capaz de capitalizar a dor do supliciado, de modo que ela pudesse atender a uma máxima utilidade. Miller (2008b) enumera pelo menos três dessas utilidades: 1) em primeiro lugar, a dor do supliciado poderia servir de compensação para a vítima do delito; 2) em segundo lugar, o próprio Estado poderia apropriar-se dessa dor e colocá-la para trabalhar; e, finalmente, 3) a dor poderia voltar-se contra o delinquente com o fim de torná-lo incapaz de repetir o mal feito. Todas essas utilidades, entretanto, ainda seriam subsidiárias da utilidade máxima, que não alcança apenas os indivíduos pela compensação ou moralização do comportamento, mas dirige-se a todos os delinquentes em potencial, “de um a um, toda a humanidade” (p. 99).

O ápice da regulação do sofrimento por um dispositivo foi imaginado por Bentham a partir de uma máquina de chicotear. Para evitar não apenas as arbitrariedades dos executores, mas também que as mesmas penas produzissem efeitos disparatados, ele propõe a ideia de um carrasco automático, uma máquina que colocasse em movimento várias varetas elásticas de junco ou de barbatana de baleia, cujo número e tamanho pudessem ser determinados pela lei: “o corpo do delinquente poderia ser submetido aos corpos dessas varetas, a força e a velocidade de sua aplicação sendo prescritas pelo juiz: assim tudo que é arbitrário seria suprimido” (p. 100). Multiplicando-se essas máquinas de chicotear e realizando-se açoites coletivos a um grande número de prisioneiros, o terror da cena poderia ser aumentado sem que fosse necessário aumentar o sofrimento real. Trata-se, pois, do nível mais abstrato do

cálculo simbólico, posto a serviço da produção dos mais ameaçadores espetáculos imaginários.

A própria pena capital é tida por Foucault (1975/1999a) como um suplício, na medida em que o que está em questão não é apenas a privação do direito de viver, mas “a ocasião e o termo final de uma graduação calculada de sofrimentos” (p. 36). Essa gradação iria desde a decapitação – que seria o grau zero do suplício por reduzir “todos os sofrimentos a um só gesto e num só instante” (p. 36) – até o esquartejamento que levaria esses sofrimentos até quase ao infinito. De modo que a morte-suplício é definida como “a arte de reter a vida no sofrimento, subdividindo-a em ‘mil mortes’ e obtendo, antes de cessar a existência, *the most exquisite agonies* [as agonias mais requintadas]” (p. 36).

Foucault (1975/1999a) cita uma hierarquia dos castigos, que teria vigorado a partir da ordenação de 1670 até o período da Revolução, descrevendo as formas gerais da prática penal:

A pena de morte natural compreende todos os tipos de morte: uns podem ser condenados à forca, outros a ter a mão ou a língua cortada ou furada e ser enforcados em seguida; outros, por crimes mais graves, a ser arrebetados vivos e expirar na roda depois de ter os membros arrebetados; outros a ser arrebetados até a morte natural, outros a ser estrangulados e em seguida arrebetados, outros a ser queimados vivos, outros a ser queimados depois de estrangulados; outros a ter a língua cortada ou furada, e em seguida queimados vivos; outros a ser puxados por quatro cavalos, outros a ter a cabeça cortada, outros enfim a ter a cabeça quebrada. (Soulatges apud Foucault, 1975/1999a, p. 35).

Ainda que a violência dessas mortes não tenha atingido o nível de abstração simbólica pretendido por Bentham, é possível entrever nelas um forte componente de regulação legal. Essa regulação visava eliminar o caráter arbitrário da execução, ou, pelo menos, submetê-la somente ao arbítrio do poder soberano. A extensão, entretanto, dos efeitos imaginários do suplício no laço social nem sempre tinha êxito em atingir sua função. O suplício relatado na abertura do livro de Foucault (1975/1999a), por exemplo, consistia em trucidar o corpo de um condenado arrancando-lhe os braços e as pernas com a ajuda de quatro cavalos, que puxariam cada um dos membros em direções distintas. Como o método não funcionara, as tentativas arrastaram-se pelo dia a fora, com o acréscimo de mais dois cavalos, mutilações das juntas dos membros para facilitar o arranque, além de suplícios adicionais, de modo que o condenado fora obrigado a assistir ao espetáculo de sua própria morte, lenta e dolorosa, em meio a gritos de intensa agonia e de dor extrema. Tratava-se de um castigo à altura da

gravidade do crime: se a morte de qualquer súdito poderia ser punida como uma ofensa ao soberano, um regicida deveria ter a intensidade de seu castigo elevada à enésima potência⁷⁵.

É até difícil crer que a execução pública tenha funcionado como um espetáculo quase festivo. Esse espetáculo, porém, começa a parecer extremamente paradoxal aos olhos do público, de modo que a cerimônia em torno da execução da pena tornava-se incompreensível. A suspeita de que o desfecho do crime tinha um parentesco espúrio com o próprio crime, a cuja selvageria e crueldade o sobrepujava de forma desproporcional, acabava por anular seu efeito de exemplaridade. “A execução pública é vista então como uma fornalha em que se acende a violência” (p. 13), relata Foucault (1975/1999a). Por um lado, ela transformava o criminoso em um mártir, digno da piedade de seus semelhantes e, por outro, patenteava aos olhos do público os excessos da violência legal, o caráter, por assim dizer, criminoso da própria justiça.

Aos poucos essa encenação vai se extinguindo e as execuções vão se tornando paulatinamente mais discretas e veladas, a ponto de Foucault (1975/1999a) propor ter-se operado uma cisão entre o poder judiciário e as instâncias administrativas responsáveis pela execução da pena. A justiça se envergonha de seu papel de carrasco e de sua íntima conexão com a execução violenta como pena capital e “não mais assume publicamente a parte de violência que está ligada a seu exercício. O fato de ela matar ou ferir já não é mais a glorificação de sua força” (p. 13). Com a divisão dos papéis, ter-se-ia realizado a negação teórica da relação entre o crime e a justiça. A ideia de que a função principal da pena aplicada pelo juiz não era a de punir, mas outras mais nobres, como corrigir, reeducar, ou até mesmo “curar”. Para tanto, “uma técnica de aperfeiçoamento *recalca*, na pena, a estrita expiação do mal, e liberta os magistrados do vil ofício de castigadores” (p. 14, grifo nosso).

Com esse movimento, o corpo supliciado sai de cena, de maneira que o castigo possa dirigir-se a outro alvo. O espetáculo da pena é extinto a partir do desaparecimento dos suplícios e, conseqüentemente, do foco na violência contra o corpo. “Não tocar mais o corpo”, esclarece Foucault (1975/1999a), “ou o mínimo possível, e para atingir nele algo que não é o

⁷⁵ “Em toda infração”, diz Foucault (1975/1999a), “há um *crimen majestatis*, e no menor dos criminosos um pequeno regicida em potencial. E o regicida, por sua vez, não é nem mais nem menos que o criminoso total e absoluto, pois em vez de atacar, como qualquer delinquente, uma decisão ou uma vontade particular do poder soberano ele ataca seu princípio na pessoa física do príncipe. A punição do regicida deveria ser a soma de todos os suplícios possíveis. Seria a vingança infinita: as leis francesas, em todo caso, não previam pena fixa para essa espécie de monstruosidade. Foi preciso inventar a de Ravailac combinando entre si as mais cruéis que tinham sido praticadas na França. Queriam imaginar ainda mais atozes para Damiens. Houve projetos, mas foram considerados menos perfeitos. Retomou-se então a cena de Ravailac” (p. 71). O suplício relatado na abertura da obra de Foucault foi o de Damiens, que tentou, com uma faca, assassinar Luís XV, rei da França. Ele não teve êxito em repetir a façanha de François Ravailac que, em 1610, assassinara em Paris, a golpes de faca, o Rei Henrique IV.

corpo propriamente” (p. 15). Embora as outras penas, como a prisão, a reclusão, os trabalhos forçados, a interdição de domicílio e a deportação pudessem ser consideradas penas físicas, que incidem sobre o corpo, a relação de incidência da punição no corpo modifica-se em relação aos suplícios. O corpo agora não é mais que um elemento intermediário para que a pena atinja outro alvo incorpóreo: a suspensão de direitos. Não é mais o sofrimento físico ou a dor do corpo o que é buscado nas sanções, mas a privação da liberdade, por exemplo, tomada ao mesmo tempo como um bem e como um direito. Em síntese, pode-se dizer que “o castigo passou de uma arte das sensações insuportáveis a uma economia dos direitos suspensos” (p. 15). A dor do corpo deixa, pois, de ser o fim último do castigo e passa a ser apenas um efeito colateral que pode, na melhor das hipóteses, ser eliminado ou, pelo menos, camuflado. A pena desloca-se, então, não apenas em termos de objetivo – de punir ou sancionar o crime para tratar, reeducar, ou readaptar o criminoso –, mas também de objeto: do corpo para uma entidade incorpórea, a própria alma do condenado, que, em termos lacanianos, podemos traduzir como a sua existência simbólica no campo do Outro.

Para tanto, uma série de disciplinas associam-se ao juiz como “juízes anexos” ou auxiliares na determinação da pena, assim como um exército de técnicos vem substituir o carrasco, que era antes o “anatomista imediato do sofrimento” (p. 15). Guardas, médicos, capelães, psicólogos, psiquiatras e educadores, por sua simples presença ao lado dos condenados, parecem conferir, ao novo ideal da justiça, a consistência almejada. Assim, um médico deveria cuidar para eliminar ao máximo o sofrimento corpóreo do condenado, fazendo com que a pena atingisse seu alvo simbólico com maior precisão. Tranquilizantes aplicados momentos antes da execução, para atenuar o sofrimento, bem como os próprios “desligadores farmacológicos” pareciam tornar bastante concreta a utopia do *pudor* judiciário de tirar a vida evitando que o condenado viesse a sentir, no corpo, a dor dessa operação.

A supressão do espetáculo e a anulação da dor são, pois, os dois efeitos buscados pelos rituais modernos de execução da pena capital. O mesmo movimento pode ser demarcado na evolução legislativa, que passa, principalmente a partir da Revolução Francesa, a também buscar o ideal de uma morte igual para todos, sem distinções pela natureza do crime ou por classe social. Uma morte limpa e rápida, que durasse apenas um instante específico, sem os torturantes prolongamentos anteriores, com interrupções calculadas e multiplicadas por ataques sucessivos, nem os ultrajantes complementos posteriores sobre o cadáver⁷⁶.

⁷⁶ Outro exemplo interessante é o da ideia de uma “pílula da verdade” como forma de esconder o caráter cruel da prática da tortura: “uma droga que tanto poderia substituir os instrumentos de tortura, como fornecer o instrumento de sua completa ocultação” (p. 46). Žižek afirma que uma pílula semelhante teria sido inventada

Žižek (2009) comenta a respeito da crescente sensibilidade contemporânea à violência que funciona como uma espécie de ilusão perceptiva: em vez de suprimir, tende-se a produzir mecanismos cada vez mais sofisticados para escamotear a violência, inscrevendo-a numa forma simbólica palatável. É por isso, afirma, que “matar alguém à queima-roupa é para a maior parte de entre nós muito mais repulsivo do que premir um botão que matará mil pessoas que não vemos” (p. 46). Trata-se de um exemplo direto do modo como a inscrição da morte violenta em dispositivos simbólicos pode torná-la mais suportável para a civilização, justamente por anular o espetáculo da dor que acabaria por evocar a compaixão pelo outro.

Desde 1760 já se havia iniciado uma tentativa nesse sentido, com a utilização de uma máquina de enforcamento com um suporte escondido por sob os pés do apenado, para evitar as lentas agonias. A ferramenta mais famosa, entretanto, passou a ser utilizada a partir da proposta do médico francês Joseph-Ignace Guillotin, numa moção votada em 1789, com a ideia de humanizar as execuções: “uma só morte por condenado, obtida de uma só vez e sem recorrer a esses suplícios longos e conseqüentemente cruéis” (Foucault, 1975/1999a, p. 16). A guilhotina era o instrumento mais eficiente para atingir o objetivo de uma morte igual para todos, como de fato previu o artigo 3º do código francês de 1791: “todo condenado à morte terá a cabeça decepada” (p. 16). Como bem descreve Foucault (1975/1999a):

Quase sem tocar o corpo, a guilhotina suprime a vida, tal como a prisão suprime a liberdade, ou uma multa tira os bens. Ela aplica a lei não tanto a um corpo real e susceptível de dor quanto a um sujeito jurídico, detentor, entre outros direitos, do de existir. Ela devia ter a abstração da própria lei. (p. 17)

Embora Foucault (1975/1999a) demarque esses deslocamentos como tendências legislativas, essas transformações não aconteceram de uma hora para outra. Na França, por exemplo, o próprio uso da guilhotina obtém, durante certo tempo, um efeito inverso àquele preconizado por seus idealizadores. Começa a ser utilizada em março de 1792 e, de fato, consegue reduzir a morte a um acontecimento instantâneo, no qual o contato entre a lei ou seus executores e o corpo do criminoso é, nas palavras de Foucault, “reduzido à duração de um raio” (p. 17). Em compensação, o espetáculo da morte violenta persistiu e foi recrudescido naquele período, justamente pela eficiência do aparelho, que permitiu com que cerca de 40 mil pessoas fossem decapitadas entre 1792 e 1799. Foucault considera que apenas no período compreendido entre 1830 e 1848 o desaparecimento dos suplícios pode ser considerado como

pelo Instituto Serbsky de Moscou. Uma injeção era aplicada na zona do coração do prisioneiro, que desacelerava o seu pulso, causando-lhe uma terrível ansiedade. “Visto de fora, o preso parecia estar simplesmente amodorrado, quando na realidade vivia um pesadelo” (p. 47).

um objetivo alcançado, mesmo assim nunca de forma completa. Ainda hoje persistem mecanismos suplementares de dor física, como tortura, redução alimentar, privação sexual, dentre outros que mantêm um “fundo suplicante” nos modernos mecanismos penais, abafados e escamoteados, porém, pelo ideal de uma penalidade incorpórea.

O deslocamento em direção à penalidade incorpórea implica algumas transformações, cujos delineamentos Foucault (1975/1999a) buscou explicitar. Não é mais apenas o crime que é julgado, mas a própria alma, com tudo o que lhe é correlativo em termos de paixões, impulsos e desejos. Diversos elementos anexados à execução penal possibilitam com que ela seja redirecionada para a pessoa do preso. A pena pode, por exemplo, ser reformulada de acordo com seu comportamento (progressão penal) ou pode dirigir-se para outros objetivos além da sanção ao crime, como o tratamento médico obrigatório. “A alma do criminoso”, esclarece Foucault, “não é invocada no tribunal somente para explicar o crime e introduzi-la como um elemento na atribuição jurídica das responsabilidades; ...é para julgá-la, ao mesmo tempo que o crime, e fazê-la participar da punição” (p. 22). Assim, a pergunta que se faz já não é mais quem cometeu o crime ou se o fato é mesmo delituoso, mas “onde estará no próprio autor a origem do crime?” (p. 22).

A relação entre loucura e crime é um ponto especialmente ilustrativo dessa inversão. Enquanto o código francês de 1810 previa não haver crime nem delito se o infrator estivesse em estado de demência no instante do ato, todo o desenvolvimento jurisprudencial posterior deu-se no sentido inverso. Em vez de resultar, da loucura, uma improcedência judicial, de modo a efetivar-se a cisão entre loucura e crime, a loucura passou a ser incluída como elemento sempre potencialmente presente em todos os crimes. Nesse sentido, “a sentença que condena ou absolve não é simplesmente um julgamento de culpa, uma decisão legal que sanciona; ela implica uma apreciação de normalidade e uma prescrição técnica para uma normalização possível” (Foucault, 1975/1999a, p. 24).

Dessa forma, Foucault (1975/1999a) considera os peritos médicos, psiquiatras e psicólogos como pequenos juízes anexos. Embora se afirme que o perito não decide, mas apenas oferece subsídios para a decisão dos juízes, o fato de a pena poder ser modificada ou progredir de acordo com o parecer técnico de outros profissionais indica uma interferência no direito de punir. Para Foucault, se um psiquiatra pode avaliar se o detento merece ou não uma semiliberdade ou uma liberdade condicional, intervindo no destino da pena, ele tem claramente em suas mãos mecanismos de punição legal. Essa gama de elementos extrajurídicos no processo penal não teria, segundo Foucault, o objetivo de integrar-se juridicamente para a qualificação da pena. Pelo contrário, serve para evitar que a sanção

judicial seja pura e simplesmente uma punição legal. Assim, todo um conjunto de saber, técnicas e discursos científicos entrelaça-se com a prática do poder de punir, visando despojá-la de sua relação estrita com o castigo, remetendo-a sempre para outros planos. Visa, em última instância, a recalcar a violência inscrita no poder de punir.

Se antes, pois, o poder soberano fazia questão de exibir sua força a partir da ameaça pública, tornando explícita a associação entre o poder legal e a morte violenta⁷⁷, posteriormente, toda a tecnologia que se desloca do corpo para a alma do condenado visa, pelo contrário, recalcar a relação entre a lei e a violência. Nesse sentido, em vez de uma tecnologia política que vise regular a morte do corpo, surgem novas técnicas de poder que colocam a própria vida como objeto. São essas técnicas de controle e sanção que Foucault (1976/1999b) esclarece ao tratar do biopoder como um poder centrado na administração dos corpos e na gestão calculista da vida. O biopoder ajuda a legitimar a violência social justamente por deslocar sua força da ameaça de morte contra o indivíduo em direção ao controle de sua vida. É o que Foucault (1976/1999b) esclarece na seguinte passagem:

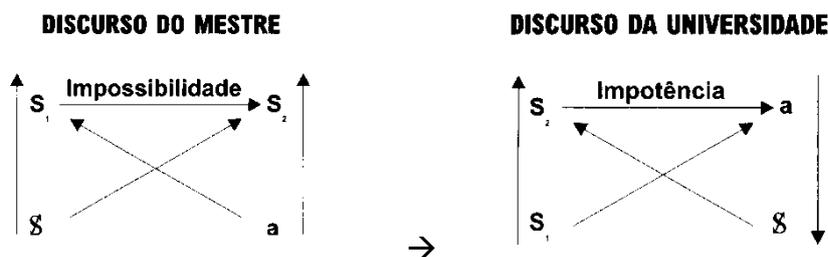
A lei não pode deixar de ser armada e sua arma por excelência é a morte; aos que a transgridem, ela responde, pelo menos como último recurso, com essa ameaça absoluta. A lei sempre se refere ao gládio. Mas um poder que tem a tarefa de se encarregar da vida terá necessidade de mecanismos contínuos, reguladores e corretivos. Já não se trata de pôr a morte em ação no campo da soberania, mas de distribuir os vivos em um domínio de valor e utilidade. Um poder dessa natureza tem de qualificar, medir, avaliar, hierarquizar, mais do que se manifestar em seu fausto mortífero; não tem que traçar a linha que separa os súditos obedientes dos inimigos do soberano, opera distribuições em torno da norma. Não quero dizer que a lei se apague ou que as instituições de justiça tendam a desaparecer; mas que a lei funciona cada vez mais num contínuo de aparelhos (médicos, administrativos, etc.) cujas funções são, sobretudo, reguladoras. Uma sociedade normalizadora é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida. (p. 135)

A sociedade passaria, assim, a funcionar sob a égide do biopoder, que assegura a constituição de um poder normalizador, cujos mecanismos de regulação e correção produzem, avaliam e classificam as ‘anomalias sociais’, transformando os corpos em objetos de um saber que se pretende totalizante ao visar o controle até de seus mínimos gestos.

Inspirados em uma proposta de Eric Laurent (2007) não poderíamos ler essa transformação, em termos lacanianos, como uma passagem do discurso do mestre, agenciado pelo S1, para o discurso do mestre moderno, o da universidade, agenciado pelo saber (S2)?

⁷⁷ Como lembra Foucault (1975/1999a), devido a todos os recursos suplicantes, a execução pública apresenta-se mais como “uma manifestação de força do que uma obra de justiça; ou antes, é a justiça como força física, material e temível do soberano que é exibida. A cerimônia do suplício coloca em plena luz a relação de força que dá poder à lei” (p. 68).

Figura 24 - Passagem do discurso do mestre para o discurso da universidade



Fonte: Lacan, 1969-1970/1992, p. 27

Lacan (1969-1970/1992) propõe, no Seminário 17, uma diferença entre a estrutura do discurso do senhor antigo, o do Mestre (DM), e a do senhor moderno, o da Universidade (DU), que ele associa então ao capitalismo. Em relação a este, ele esclarece que o que vem ocupar aí o lugar dominante é o saber, escrito como S_2 , “que se especifica por ser, não saber-de-tudo, nós não chegamos aí, mas tudo-saber [*tout-savoir*]. Entendam o que se afirma por não ser nada mais do que saber, e que se chama, na linguagem corrente, burocracia” (p. 29). Ele explica mais adiante que, “o que se opera entre o discurso do senhor antigo e o do senhor moderno, que se chama capitalista, é uma modificação no lugar do saber” (p. 29-30). O fato de o saber ter passado para o lugar de domínio, longe de esclarecer, parece tornar as coisas mais opacas na opinião de Lacan. Embora pareça que o domínio do saber, entrevisto na forma burocrática da administração, venha eliminar a arbitrariedade, como queria Bentham a propósito das penas, o S_1 que aparece sob o S_2 no DU indica a verdade do discurso: “é precisamente o S_2 do senhor, mostrando o cerne do que está em jogo na nova tirania do saber” (p. 30). O fato de Lacan insistir em não haver totalização do saber é uma forma de enunciar esse furo que tentamos aqui bordejar, que tanto remete à *impossibilidade* real quanto a seu encobrimento pela *impotência* ou onipotência imaginária.

Se no DM Lacan destaca a dimensão da impossibilidade – que aparece em nossa discussão como a falta de fundamento do poder –, o DU, com sua pretensão de totalização do saber, faz essa impossibilidade parecer uma impotência. Assim, não é a lei (S_2) que é falha, mas são os agentes do Estado (o juiz ou a polícia, por exemplo) que são impotentes para executá-la da forma justa. Assim, tanto a impotência quanto seu oposto, a onipotência, podem ser lidas como marcas desse encobrimento imaginário de uma impossibilidade real. Por exemplo, quando um policial mata um cidadão, seja por engano (impotência), seja por má-fé (onipotência), colocando-se acima da lei, a significação imediata dessa violência leva-nos a supor que a violência legal seria fruto dessa “corrupção” da polícia. O que fica elidida,

entretanto, é uma verdade mais fundamental, qual seja, que justamente quando a polícia cumpre seu papel da forma mais rigorosa é que ela mais se coloca como mantenedora da violência que Žižek (2009) chama de estrutural, já inscrita no próprio furo Simbólico.

Para evocar, mais uma vez, o campo do direito, essa lógica se articula com a proposta de Carl Schmitt (1921/1968) de que no fundo de todo ordenamento encontra-se a decisão soberana como fundamento e princípio (*arché*) absoluto: “a decisão soberana não pode ser explicada, portanto, do ponto de vista jurídico, nem com base numa norma, nem com base num ordenamento concreto..., ao contrário, é somente a decisão que funda tanto a norma como o ordenamento” (p. 263). A pretensão de que o ordenamento funcione como um sistema que elimine a possibilidade da decisão arbitrária de alguém é, nesse sentido, apenas ilusória, não passa de semblante. O sistema do saber (S₂) comporta sempre, sob forma elidida, o arbítrio daquele que decide (S₁) por sua aplicação.

Sendo assim, se o soberano viria antes encarnar o significante mestre que representava, para os súditos, o núcleo da identidade de um povo, concentrando em si o direito de matar, na modernidade, o sistema político operaria o recalque desse mestre (S₂/S₁), ocultando nas diversas formas de regulação burocrática da vida, a dimensão mortífera da biopolítica. Não é por acaso, pois, que Agamben (2010) discorre sobre “o ponto em que a biopolítica converte-se necessariamente em tanatopolítica” (p. 138), na medida em que implica o poder de decidir qual vida pode ser morta sem que se cometa homicídio. Ele sugere que somente porque, em nosso tempo, a política tornou-se integralmente biopolítica, ela pôde realizar, em proporções antes desconhecidas, o objetivo último que Arendt atribuía aos campos de concentração de promover uma dominação total do homem.

A historicização proposta por Laurent (2007) é, em termos cronológicos, diferente da que propõe Foucault, mas ambas demarcam, de certa forma, essa transformação na estruturação do poder como discurso, a partir do deslocamento da centralização na figura do mestre (S₁) – o soberano, de um lado, e o líder carismático, de outro – para a centralização no saber (S₂) – a biopolítica e as normalizações, de um lado, e a burocracia como fundamento do “Estado universal homogêneo” (p. 165), de outro.

Laurent (2007) escolhe, para definir o primeiro momento, o período após a catástrofe da Primeira Guerra Mundial. Não apenas do ponto de vista histórico, mas também das reflexões sobre a Filosofia Política, esse momento interroga acerca da nova função, na política moderna, do líder carismático. Para o autor, Freud, em *Psicologia de grupo*, teria sido menos otimista do que Weber no tocante aos perigos em torno do papel do líder carismático, destacando “qual espécie de mau gozo é engendrado pelo carisma” (p. 162) e a lógica que vai

permitir, depois, o aparecimento do líder nazista. O segundo momento seria posterior à Segunda Guerra Mundial, calcado no diálogo não ficcional entre Jacques Lacan e Alexandre Kojève a propósito do “estado homogêneo”, centrado na “burocracia” como forma política do futuro com vistas a ultrapassar os impasses do Estado-Nação. De acordo com Laurent (2007), Lacan vai denunciar “a miragem desse ‘Estado universal homogêneo’, contrapondo-o aos efeitos de heterogeneidade, de segregação, de separação, presentes quando se leva em conta as particularidades em jogo nos modos de satisfação, nos ‘modos de gozo’ que são avessos à homogeneização” (p. 162).

Laurent (2007) esclarece que, se em *Totem e tabu* Freud aproxima culpabilidade e massa, propondo uma espécie de acumulação do laço imaginário que permite o reaparecimento da violência primitiva, em *Psicologia de grupo* ele sustenta que “as massas que têm líder não são as mais originais ou completas, pois o líder pode ser substituído por uma abstração, tal como se dá na massa formada pela Igreja, na qual o chefe-Deus está escondido” (p. 165). De acordo com a teoria da identificação presente nesse texto, é possível entrever, na formação do laço grupal, uma possibilidade de estruturação em torno do saber, ou de uma ideia abstrata, e não apenas em torno de um líder. “Essa concepção de massa ligada a uma abstração cada vez maior não deixa de abrigar sob tal abstração”, esclarece Laurent (2007), “um mecanismo pulsional no qual a pulsão de morte, a violência e o ódio encontram realmente o seu lugar” (p. 165).

Laurent (2007) destaca ainda um terceiro momento, que coincidiria com uma nova forma de burocracia, na contemporaneidade, compatível com a ausência de sistema organizado e com o desaparecimento de todo centro: “Lacan vai chamá-lo de desconstrução do laço social, promovida pela ascensão do objeto pequeno *a* ao zênite de nossa civilização” (p. 173). Essa desconstrução implica a possibilidade de uma pulverização dos mecanismos de controle, de modo que se podem demarcar tendências de descentralização da autoridade, que a levem a funcionar fora do regime de universalização, convivendo lado a lado com tentativas de restauração de antigas ordens. Nesse sentido, a contemporaneidade não estaria marcada apenas pelo discurso do capitalismo como aquele que recalca, sob o saber da burocracia, o caráter violento do poder; mas também como aquele que o centra em torno do imperativo máximo do consumo, transformando os próprios súditos do capital em mercadorias. Lacan (1969-1970/1992) chega a dizer, não sem ironia, que os trabalhadores “são eles próprios produtos, como se diz, consumíveis tanto quanto os outros. Sociedade de consumo, dizem por aí. Material humano, como se enunciou um tempo – sob os aplausos de alguns que ali viram ternura” (p. 30).

6.3 A criminalidade e a inscrição da morte violenta em dispositivos simbólicos

Toda a nossa discussão até aqui pretendeu circunscrever o modo como a morte violenta pode inscrever-se no laço social, não apenas de forma acidental, mas como componente fundante de sua estrutura. Embora a própria lei venha definir a morte violenta como crime e interditar sua prática, a fonte de sua força não deixa de guardar, ainda que sob forma recalcada, um parentesco com o próprio crime. Essa condição já nos adverte para não cairmos no engodo de pensar a morte violenta apenas como algo fora da lei ou contra a lei. O homicídio não é algo que se inscreve apenas por uma carência simbólica, entrevista numa espécie de falha na interdição imposta pela lei. Para além das falhas eventuais de aplicação, a morte violenta inscreve-se no discurso a partir dos dispositivos dos quais dispõe a civilização.

Um exemplo de como a morte violenta pode inscrever-se no discurso, assumindo uma forma simbólica, pode ser buscado no poder representado por Hitler na Alemanha, que acabou produzindo um verdadeiro dispositivo de extermínio dos judeus, culminando no Holocausto, que ficou conhecido como a “solução final” (*Endlösung*). A morte violenta dos judeus, nesse caso, não estava ligada a nenhuma “paixão” pessoal, nenhuma vingança, nenhuma rivalidade que quaisquer dos generais ou soldados do Terceiro Reich tivessem contra um judeu particular. Cada um dos soldados era apenas uma pequena peça que obedecia fielmente ao funcionamento de uma máquina do discurso, criada para eliminar outras peças de um jogo que transcendia as relações cotidianas. Ainda que o discurso tenha necessitado mobilizar a dimensão imaginária das paixões, essas paixões não podiam ser dispersas conforme os impulsos de cada um, mas eram organizadas em torno de um poder constituído. Nesse sentido, a dimensão imaginária servia para dar consistência à ordem simbólica. Todas as relações pessoais ficam, então, subsumidas em prol de uma estrutura que posiciona os sujeitos por sua localização significativa.

Laurent (2007) destaca o que ele chamou de “horrrível fundamento” de um poder que potencializa sua força pela junção da função racional do comando, apoiada na burocracia e na ciência modernas (simbólico), com a centralização na figura de um líder carismático (imaginário). Diferente de Weber, que era a favor de um parlamentarismo acompanhado de um chefe carismático, o pessimismo de Freud teria mostrado muito mais lucidez ao sublinhar os riscos que isso implicava. Ao mesmo tempo em que havia as abstrações que possibilitavam um uso tecnológico otimizado da força, esse dispositivo era colocado sob o controle soberano de um líder que assumia a posição do pai primitivo, “totalmente ocupado por um gozo sem

limite” (p. 165). Freud (1920/1996k) já havia destacado que “o líder do grupo ainda é o temido pai primevo; o grupo ainda deseja ser governado pela força irrestrita e possui uma paixão extrema pela autoridade” (p. 138). Mesmo depois de morto, um espectro da antiga imagem do pai terrível sempre paira sobre o laço social, podendo provocar horror ou admiração. Pode-se sublinhar, então, uma inflação imaginária da figura do líder, que encarna a onipotência do poder, e exibe o caráter desmedido de seu exercício. Cria-se, dessa forma, um poder que não apenas mostra-se capaz de mobilizar as paixões mortíferas do povo contra o inimigo, mas que se vale dos dispositivos técnicos e discursivos que potencializavam a realização da morte.

Arendt (1961/1999), ao comentar o julgamento de um oficial da SS realizado em Jerusalém em 1961, chega à conclusão de que o tenente-coronel Eichmann não tinha nenhum caráter demoníaco. Pelo contrário, ele era um *ordinary man*, um homem como qualquer um de nós. Ela lhe retira todo o caráter maligno e psicopatológico, apresentando-o como um funcionário obediente. Ele se apresentava como uma pessoa inteiramente banal: não era um fanático político, não era um perverso, não era um sádico, não era um doente e não parecia dominado por excessos pulsionais. Pelo contrário, o mesmo traço que o levou a receber posteriormente um prêmio de funcionário do mês na indústria automobilística, foi também o que o levou a executar da forma mais zelosa a tarefa que lhe estava reservada no Holocausto. A expressão funcionário obediente diz respeito justamente a alguém perfeitamente adaptado à lei de funcionamento de determinado laço social e que, apesar disso ou por isso mesmo, encontra-se capaz de provocar um mal tão extremo sem que necessite ser mobilizado por paixões excessivas.

Podemos utilizar a mesma lógica para pensar a possibilidade de que a morte seja adotada como prática rotineira por alguns grupos ou em algumas localidades. Matar, nesse caso, pode vir a fazer parte de uma rotina do discurso. Mais ou menos como acontece para alguém que trabalha num abatedouro: a morte dos animais, de tão rotineira, já não provoca nenhum horror. Acostuma-se com ela. Essa adaptação à rotina pode ser remetida à própria inércia da linguagem, que oferece ao sujeito a sensação de que tudo acontece como só poderia ocorrer. Nas palavras de Miller (2011), “a própria noção de discurso como fundador do laço social, criada por Lacan, já se assentava sobre a ideia de rotina” (p. 223), “da boa rotina que faz com que o significado guarde, no fim das contas”, diz Lacan (1972-1973/1985), “sempre o mesmo sentido” (p. 48).

Ao comentar o julgamento de Eichmann, Žižek (2010) propõe a possibilidade de uma relação da lei com um caráter perverso. Ele concorda com a ideia de Arendt de que os nazistas

não eram simplesmente maus, até tinham consciência do sofrimento que infligiam a outras pessoas, mas recorriam, para justificar suas ações, a uma lógica perversa: “para cumprir meu dever, estou pronto a assumir o pesado fardo de infligir dor a outros” (p. 130). É a lógica do discurso que é perversa e que, por conseguinte, propicia a submissão “automática” (*automaton*) de quem nele se insere, de modo que possam suportar a prática da morte violenta com base na justificativa de estar apenas cumprindo ordens.

Se o próprio direito é capaz de inscrever, em sua ordem legal, dispositivos simbólicos para a execução da morte violenta, o que nos impede de enxergar, nas mortes ilegais, presentes no universo da criminalidade, uma relação com a dimensão simbólica da lei?

A escolha do termo criminalidade para figurar no anel simbólico de nosso esquema (ver Figura 19, acima) admite justamente essa possibilidade. Se o termo crime remete à ideia de uma violação isolada da lei, a criminalidade evoca, de acordo com o *Aurélio* (2004) “o conjunto dos crimes”. Destaca, pois, a possibilidade de repetição, sistemática ou não, do crime no laço social. Se, por um lado, as paixões imaginárias que inflamam os confrontos violentos podem levar ao assassinato, é a estrutura discursiva do laço social que permite com que mesmo a morte violenta possa inscrever-se como uma prática que não cesse de se escrever, no registro de uma repetição, por assim dizer, compulsiva.

Nesse sentido, a relação dos crimes de morte presentes no universo da criminalidade com a dimensão simbólica da lei pode ser destacada de pelo menos duas formas: em primeiro lugar, pela possibilidade de que a prática da morte inscreva-se em um discurso que a organize e, em segundo lugar, pela própria relação de *extimidade* que o crime apresenta em relação à lei: ou seja, como aquele elemento que, embora excluído, está, como vimos, em uma relação íntima com o próprio núcleo do poder legal.

Essa lógica também pode nos ajudar a esclarecer as situações contemporâneas de violência urbana. Se, num primeiro momento, destacamos a dimensão imaginária das *guerrinhas* no tráfico, a própria noção de crime organizado nos leva a conceber a possibilidade de um plano mais ou menos estruturado de relações. A entrada dos jovens na guerra, nesse sentido, para além das rivalidades particulares, pode significar ser engolido por uma máquina ou dispositivo de morte que se institui nas vicissitudes das relações entre a polícia e o tráfico. Guerra (2011) utiliza o termo *habitus*, de Pierre Bordieu, para evocar essa possibilidade de estruturação discursiva da violência no tráfico. Essa noção indica a possibilidade de uma determinada estrutura social ser incorporada por seus agentes por meio de disposições para sentir, pensar e agir. A autora cita um fragmento de uma conversa na qual um dos jovens expressa a entrada da morte violenta numa espécie de rotina do discurso:

- *Mas vc não vacilou? Assim quando deu o primeiro tiro? Isso não te assustou?*
- *Não assusta não, normal. Do mesmo jeito que você atira, você leva um tiro, normal.*
- *E se você acerta?* [Indaga a pesquisadora].
- *É um de lá, um de cá, e um tiro...*
- [Ao que outro jovem completa:]
- *É normal pra nós essa vida assim.*
- *Quem tá entrando nessa vida aí, quem tá entrando nela, já sabe já, uai. O caminho que tá caçando já...* (Guerra, 2011, pp. 240-241).

O que esse relato nos permite sublinhar é que, para além dos conflitos imaginários que podem levar o jovem à morte, parece haver toda uma ordem discursiva que torna os seus corpos dóceis e disponíveis para uma rotina na qual matar e morrer é apenas parte do jogo. Não é à toa que a autora intitula o artigo *Crítica de uma morte anunciada*, parafraseando García Marquez (2012) em sua fantástica *Crônica de uma morte anunciada*. Para ambos os casos pode ser aplicável a perplexidade do juiz do processo na crônica, que nunca achara legítimo “que a vida se servisse de tantos acasos proibidos à literatura para que se realizasse, sem percalços, uma morte tão anunciada” (p. 131). Com a exceção de que, no caso da morte dos jovens no tráfico, o acaso já parece ter-se transformado em uma necessidade discursiva, ou seja, em uma rotina que o jovem expressa ao dizer que já sabe o caminho que está caçando. O que justifica uma maior perplexidade diante do fato de que continuemos a aceitar como normal que se realize, sem percalços, um número tão grande de mortes tão anunciadas.

Há, nesse sentido, todo um sistema – a Guerra – que conduziria à morte os jovens que ingressam no tráfico, ou que são moradores de comunidades a ele ligadas, sem outra razão além do fato de estarem identificados a alguns significantes mestres (marginais, bandidos, delinquentes) que somente os incluem como excluídos, como resíduos a serem descartados no sistema da criminalidade. Dessa forma, as guerras entre os jovens traficantes acabam sendo tomadas pelo funcionamento de um discurso que se utiliza da própria rivalidade entre eles e dos confrontos particulares para fazer com que a morte violenta sustente o funcionamento mais amplo do laço social. Luiz Eduardo Soares descreve de forma bastante precisa essa possibilidade, numa crônica em que comenta sobre a relação entre o ódio e a criminalidade:

No crime também há ódio, mas com régua e compasso, cálculo e estratégia, balanço e contabilidade. De novo, o invólucro contém a carga explosiva e a submete a uma lógica de derramamento racional. O que está em jogo é grana e poder. E quando se joga com alguma finalidade material, cada movimento de peças se submete a um cálculo relativamente previsível. O ódio mais uma vez é escravo da razão, por mais desumana que ela seja. (Soares, Bill & Athayde, 2005, p. 110).

Por mais violento que seja, o ódio é um afeto que se dá a inscrever num discurso, de modo que sua força encontra-se sempre regulada pelo poder. Ainda que não se trate de uma ordem juridicamente reconhecida, o poder paralelo do tráfico também se exerce a partir da lógica que Benjamin (1921/1986) circunscreve na violência legal: submetido à dialética entre meios e fins. Pode-se acrescentar apenas mais um detalhe crucial ao comentário do sociólogo: que esse cálculo em jogo diante da finalidade material dos crimes nem sempre é consciente ou deliberado. Para além da frágil razão manifesta que orienta o compasso desse ódio, existem as determinações discursivas que ordenam insidiosamente as estratégias particulares, submetendo-as à lógica mais ampla do capitalismo global. O curioso é que essa constatação de uma ordenação simbólica do ódio no universo da criminalidade surge justamente da observação de um furo nessa ordenação. Comenta-se que, embora haja crime violento no Rio de Janeiro há décadas, o que parece perturbadoramente novo é “o volume e a qualidade do ódio que corre nas veias dos garotos” (p. 109). É justamente o vislumbre desse furo, por onde um excesso assustador de ódio teria vazado – e “está solto no meio da rua, entre nós, como os demônios de Guimarães Rosa” (p. 110) –, que remete os autores à constatação de que normalmente há uma ordenação que incide sobre a prática dos crimes.

Assim, o traficante ou mesmo o policial que mata ou tortura alguém não o faz necessariamente por determinação de sua própria perversão ou maldade pessoal, mas reproduz uma ação determinada por uma lógica perversa. Se, por um lado, as armas de fogo apresentam-se como dispositivos que permitem otimizar a prática da morte, reduzindo a necessidade de um confronto direto, por outro lado, esse confronto não é totalmente eliminado da cena e suas repercussões subjetivas não podem ser subestimadas. Sauvagnat (2011) nos adverte de que não se podem desprezar as ressonâncias inconscientes do ato de matar, mesmo nas condições em que esse ato vem inscrever-se como rotina no discurso: “Entre os grandes criminosos profissionais, tais como os célebres mafiosos, muito poucos experimentaram uma velhice serena – reclusão e mortes violentas são estatisticamente a regra, a culpa reprimida faz seu caminho de volta” (p. 58). Daí a necessidade de um suplemento discursivo que esteja apto a mobilizar os indivíduos em torno de um poder que acabará por voltar-se contra suas próprias vidas. No caso do tráfico, não é apenas a droga como objeto de consumo em si mesmo, mas como um meio para o acesso a outros objetos que acaba funcionando como suporte dessa ordem de ferro.

Para os policiais, que se colocam do outro lado da guerra, não deixa de ser necessário também um suporte discursivo para o enfrentamento cotidiano da morte. O filme *Tropa de Elite* (Padilha & Prado, 2007) mostra, por exemplo, na própria formação dos policiais, a

participação maciça e violenta de um discurso que não esconde sua vocação criminosa. A faca na caveira, como símbolo de uma corporação militar não é o único signo da presença desse tipo de discurso. Os próprios gritos de guerra trazem constantemente o tema bélico como valor não apenas para o fomento de espíritos guerreiros, mas como reforço que dá consistência à constituição dos inimigos que devem ser alvos da violência da guerra: “Homem de preto o que é que você faz? / Eu faço coisas que assustam Satanás. / Homem de preto qual é sua missão? / Entrar pela favela e deixar corpo no chão”. Como compreender que o mesmo herói torturador, capaz de uma violência tão intensa contra os jovens das favelas, seja também capaz de cultivar um laço familiar tão afetuoso com o filho? No filme, fica claro que a crueldade impingida na intervenção policial é habitualmente justificada pela necessidade de fazer cumprir a lei e dirigida para determinados inimigos. Qualquer paixão imaginária ou qualquer gozo perverso imiscuído na prática da violência acaba sendo tomado pelo discurso, servindo para alimentar a manutenção de seu funcionamento.

A violência da polícia não se justifica apenas pela afirmação da lei, ou seja, pela aplicação dos dispositivos de segurança, ela chega mesmo a representar a própria força da lei, com o poder de promulgá-la em diversas situações. Derrida esclarece que a polícia já não se contenta, hoje, em aplicar a lei pela força (*enforce*) e, portanto, em conservá-la, mas “ela intervém cada vez que a situação jurídica não é suficientemente clara para garantir a segurança” (p. 99). Em sua autoridade, “a separação da violência fundadora e da violência conservadora é suspensa (ou revelada, *aufgehoben*)”. Nesse sentido, sua atuação pode assumir a lógica do poder soberano que, segundo a definição de Schmitt (1922/2009), é o poder de decidir sobre o estado de exceção. No confronto direto com os traficantes, a polícia acaba por suspender temporariamente os direitos fundamentais dos considerados suspeitos no morro, decidindo sobre o “estado de normalidade” que Schmitt sugere que deva reinar para que a norma possa ser aplicável, já que o ordenamento jurídico não faz sentido nem sobrevive no caos. Assim, a polícia coloca em ação um forte poder discricionário de decidir soberanamente sobre a vida ou a morte dos ditos marginais em situações específicas, suspendendo-se momentaneamente a possibilidade do direito ao devido processo legal. É onde se mostra de forma mais patente o paradoxo envolvido na lógica do estado de exceção, no qual “*a norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta*” (Agamben, 2010, p. 24).

É importante reiterar que essa constatação não deve ser reduzida a meras acusações contra as imposturas (impotência ou onipotência) dos policiais ou da corporação militar. Trata-se do próprio paradoxo da segurança pública que, na modernidade, e especialmente no caso brasileiro, parece assumir essa lógica do estado de exceção. Sendo assim, a lei apresenta-

se e afirma-se, sobretudo na favela onde isso se dá de forma mais escancarada, sob a forma de sua suspensão, como um estado de exceção constantemente evocado em nome da segurança pública. Se a entrada na Guerra pode significar, para o adolescente, a entrada numa zona sem volta, cujo destino fatal já está antecipadamente anunciado, para o laço social, centrar a política de segurança sob o epíteto de uma guerra às drogas já comporta, em si mesmo, a evocação tácita de um estado de exceção. Guerra é Guerra: tudo pode acontecer.

O que se destaca nessa situação é uma consistência exagerada assumida pelo dispositivo simbólico que, de um dispositivo de proteção no estado normal, pode passar a um dispositivo de extermínio no estado de exceção que, segundo Agamben (2010), constitui o próprio paradigma biopolítico – ou, na verdade, *tanatopolítico* – do Estado moderno (pp. 116 *et seq.*). A situação brasileira parece ratificar a tese exposta por Agamben (2004), e também apresentada por Benjamin, de que o estado de exceção tornou-se a regra, apresentando-se mais como uma “técnica de governo” do que como uma medida excepcional (p. 18). Parece haver um *gap* tão grande no funcionamento da legislação penal brasileira, por exemplo, que muitos excessos podem ser destacados, como uma valorização cada vez maior do uso da força, da repressão e até de execuções sumárias, além de uma espécie de justificação que aparece no recurso crescente à criminalização e ao endurecimento das penas e uma desvalorização da responsabilidade.

As estatísticas chegam a ser surpreendentes, tanto em relação ao número de mortes provocadas pelo sistema de segurança quanto ao aumento da população carcerária. De acordo com reportagem do jornal *O globo*, de 10 de novembro de 2014, seis pessoas em média são mortas por dia no país por agentes da lei. Os dados são da 8ª edição do Anuário Brasileiro de Segurança Pública e revelam que, nos últimos cinco anos, os policiais brasileiros mataram, em serviço e fora, 11.197 pessoas, número equivalente ao dos últimos trinta anos nos Estados Unidos. Embora seja delicada essa contabilidade mortífera, ela não deixa de ser um importante alerta para os direcionamentos de nossa política de segurança. De acordo com o sociólogo Renato Sérgio de Lima, os dados demonstram que o problema da letalidade excessiva não é uma questão individual relativa aos policiais, como costumeiramente é alegado pelas autoridades, mas é institucional.

Nas últimas décadas, houve uma expansão expressiva do Sistema Prisional no Brasil: “em 1995 eram 148.760 mil presos no país; em 2010 havia 494.598 mil pessoas detidas em penitenciárias e delegacias” (DEPEN, 2011). Em junho de 2014, o Conselho Nacional de Justiça divulgou dados informando que a nova população carcerária brasileira é de 711.463, levando-se em conta as 147.937 pessoas em prisão domiciliar. Com as novas estatísticas, o

Brasil passa a ter a terceira maior população carcerária do mundo, segundo dados do Centro Internacional de Estudos Prisionais (ICPS), do King's College, de Londres. As prisões domiciliares fizeram o Brasil ultrapassar a Rússia, que tem 676.400 presos (Conselho Nacional de Justiça, 2014).

Nesse sentido, o estado de exceção parece generalizar-se, como propõe Agamben (2004, 2010), como um paradigma político da modernidade, no qual a violência e a ameaça violenta do Estado se amplificam. Na medida em que se exige que o governo responda à violência urbana com mais veemência, autoriza-se a expansão de uma guerra cujos inimigos não são externos, mas são os estrangeiros íntimos, nascidos no sistema e descartados por ele: tanto a vida de jovens negros das periferias urbanas quanto a de jovens policiais tornam-se descartáveis na perpetuação de um ciclo destrutivo de violência. Embora não tenhamos explicitamente, como os nazistas, um dispositivo ou uma tecnologia de extermínio, não se pode ignorar os efeitos paradoxais produzidos pelo próprio sistema de segurança, que acabam incrementando a mortalidade violenta. Exemplo disso é a constatação, apresentada por Beato Filho (2012), de que o crime organizado surge como uma espécie de reação à violência do sistema penitenciário, na medida em que fazer parte de uma facção criminosa passou a ser quase uma condição de sobrevivência para o preso.

Durante a pesquisa com jovens traficantes (Guerra, 2010), surgiu uma importante discussão acerca da utilização da palavra extermínio, para referir-se à mortalidade violenta dos jovens no Brasil. Por um lado, é patente a preocupação com a vitimização da população negra das favelas. O *Mapa da Violência* de 2012 mostra que, em 2002, morreram proporcionalmente 73% mais negros que brancos, enquanto em 2012 esse índice subiu para 146,5%⁷⁸. Por outro lado, levantou-se a preocupação de não cairmos na posição extrema de equiparar nossa política de segurança ao resultado nefasto do nazismo com o extermínio dos judeus. Andrea Guerra destaca que há uma intencionalidade política diferenciada. Embora o fim possa assemelhar-se no sentido higiênico de manter a ordem pública, e embora não seja o caso de se recorrer a uma lógica cínica para julgar o mal apenas pelo número de vítimas, no caso brasileiro não se trata de uma eugenia que vise deliberadamente eliminar uma raça definida e perseguida. Está longe de nosso escopo submeter o *Holocausto* a uma análise de acordo com as nossas linhas de pensamento, entretanto, como já destacamos anteriormente, é

⁷⁸ Essa situação motivou o lançamento, em novembro de 2014, de uma campanha da Anistia Internacional com um alerta para a invisibilidade dos homicídios de jovens negros no Brasil. O slogan da campanha é “Queremos ver os jovens vivos” e demanda que as autoridades brasileiras “assegurem aos jovens negros seu direito a uma vida livre de preconceito e de violência. E priorizem políticas públicas integradas de segurança pública, educação, cultura, trabalho, mobilidade urbana, entre outras” (Anistia Internacional, 2014).

possível entrever importantes diferenças entre um poder que recalca sua própria violência (como parece ser o nosso caso) e outro que a exhibe como fonte de sua força. Ao optarmos, entretanto, por utilizar a palavra “criminalidade” em nosso esquema, em vez de “extermínio”, para marcar a ideia de dispositivo, acabamos por privilegiar um sentido mais geral da possibilidade de inscrição da morte violenta em dispositivos simbólicos. Não é apenas a violência do Estado que pode inscrever-se como lei, mas a própria criminalidade coloca-se em relação com a lei e tem o atravessamento do discurso na organização de seus efeitos mortíferos.

O sistema de segurança falha justamente porque deixa um resto em seu funcionamento, excluindo alguns sujeitos de sua proteção e produzindo seus próprios excluídos que, por sua vez, passa a ameaçar o funcionamento normal do sistema, atraindo contra si a força da repressão. De todo modo, o mesmo dispositivo que elimina os excessos, serve à manutenção do funcionamento do sistema. A violência a que os dispositivos do discurso recorrem serve, pois, para tentar garantir a consistência de seu funcionamento simbólico.

Com isso, destacamos uma dupla vertente do Simbólico: sua função pacificadora e sua função violenta. Sendo que a primeira fundamenta-se na segunda, que a possibilita. Ao mesmo tempo em que a lei funciona como instância mediadora, capaz de interditar os impulsos criminosos, funciona também como o que possibilita e dá ocasião ao crime. É o que Lacan (1959-1960/1997) demonstra retomando a afirmação do Apóstolo São Paulo de que não se conhece o pecado senão pela lei. Freud (1915/1996g) demonstra, além disso, que a própria incidência da lei civilizatória não elimina dos seres humanos suas propensões criminosas. É apenas por uma ilusão – que a guerra veio dissolver – que cremos que o aperfeiçoamento da civilização seja capaz de excluir do laço social o risco da violência. Ele afirma exatamente o contrário:

Nossa consciência não é o juiz inflexível que os professores de ética declaram, mas é, em sua origem, ‘ansiedade social’ e nada mais. Quando a comunidade não levanta mais objeções, verifica-se também um fim à supressão das paixões más, e os homens perpetram atos de crueldade, fraude, traição e barbárie tão incompatíveis com o seu nível de civilização, que qualquer um os julgaria impossíveis. (pp. 289-290)

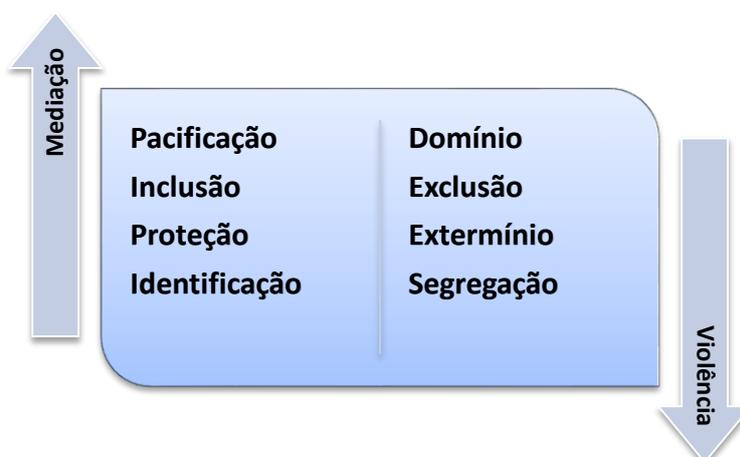
Essa constatação nos adverte para o risco de se propor uma antinomia entre violência e cultura, que nos leve a considerar como mais primitivos, do ponto de vista civilizatório, os jovens envolvidos com a criminalidade. Seria ingênuo atribuir a prática da morte violenta apenas a situações alheias à ordem simbólica, como se o crime tivesse alguma correlação com

a perversão ou a psicose por uma carência de organização simbólica. É devido à própria impossibilidade de se extinguir o risco da violência que se pode falar em fragilidade da ordem simbólica. O próprio exercício civilizatório de controle do crime não se institui sem uma produção suplementar de violência, de modo que a mortalidade dos jovens vem apresentar-se como a outra face de um dispositivo que visa à proteção. Da mesma forma, as políticas de inclusão podem acabar produzindo a exclusão como resto, sobretudo quando baseadas em processos identificatórios sustentados por uma lógica predicativa.

Célio Garcia (2010) critica de forma veemente a gravidade da violência presente nas práticas de nomeações e classificações. Embora sutil, trata-se de uma violência com repercussões que podem vir a ser desastrosas. Ele cita a tese de Badiou segundo a qual “o predicado “judeu” seria uma ameaça para os próprios judeus, havendo contribuído para o extermínio durante o regime nazista” (p. 147). O nome passa a operar com o “valor de “significante destinal” (termo heideggeriano que sugere um tempo para além da história)” (p. 147). Da mesma forma, outros predicados identificatórios, como ‘imigrantes’, ‘clandestinos’, ‘infratores’, ‘repetentes’, etc., podem adquirir um potencial destrutivo para os sujeitos aos quais se aplicam. A título de ilustração, ele cita uma manchete de um jornal com o seguinte título: “Menor agride criança”. Sem entrar no mérito sobre a atribuição da culpa de uma ou outra criança, o jornal já anteporia, implicitamente, um veredicto que marca, pela nomeação, quem deve ser punido. Alguns significantes, como “menor” e o próprio termo “traficante”, ainda que utilizado por uma mera suspeita, parecem já desculpar de antemão qualquer violência que possa ser dirigida contra o indivíduo. É diferente, por exemplo, dizer que “um cidadão foi baleado” e dizer que “um suspeito de tráfico” foi baleado, considerando-se, no último caso, o assentimento social à violência. Nesse sentido, a própria linguagem opera o que Žižek (2009) nomeia como uma violência simbólica. De acordo com Bispo e Lima (2014), as classificações são importantes instrumentos do biopoder e mostram-se cada vez mais presentes na modernidade: “Podem ocasionar efeitos nefastos para os sujeitos, pois geram discriminações e exclusão social, fixando-os a um destino trágico” (p. 165), já que eles passam a ser considerados ‘perigosos’ socialmente e, por isso mesmo, alvos de uma violência repressora.

O esquema abaixo sintetiza justamente essa dupla face do Simbólico em relação à violência, que pode ser remetida à estrutura de torção de uma banda de Möbius:

Figura 25 - A dupla face do Simbólico



Fonte: Elaborado pelo autor.

Para Freud (1915/1996g), a tentativa de erradicação do mal na civilização estaria apoiada no mesmo impulso violento contra o qual se insurge. Ou, para ser ainda mais assertivo, ele afirma que, “na realidade, não existe essa ‘erradicação’ do mal” (p. 290). Sempre há um ponto limite do gozo que a lei não é capaz de ordenar e que retorna pateteando seus furos. Isso remete ao que Benjamin (1921/1986) detecta como “um elemento de podridão dentro do direito” (p. 166). É por ser impossível erradicar esse elemento de podridão que a violência no âmbito da lei é um recurso que *não cessa de se escrever*, pois essas “paixões más” de que fala Freud *não cessam de não se escrever*. Laurent (2010) também ressalta esse ponto:

Toda lei tem um núcleo louco, há um núcleo incompreensível da lei que inclui de maneira êxtima o ponto de gozo daquele que a enuncia. Isso é irreduzível, seja ao nível do sujeito ou ao nível da cultura. As leis, boas e más, contém algo de louco em sua versão final. E é isto que se manifesta desde o início nesta lei de ferro do gozo. (Laurent, 2010)

Enfim, a função pacificadora do Outro, entrevista nos dispositivos simbólicos e legais, não existe sem a manifestação de sua outra face. Sendo assim, Miller (2011) destaca o caráter paranoico da socialização, que não é feita sem a suposição, no Outro, de uma vontade de gozo que não está a serviço do bem do sujeito: “O Outro social é sempre um Outro mau, que quer gozar de mim, me usar, me fazer servir a seu uso e fins” (p. 230). Essa falha estrutural constatada na ordem simbólica aponta, como vimos, para a dimensão do real, que trataremos a seguir.

7 O REAL DA MORTE VIOLENTA

Seu Maurício, quer fazer o favor de chegar perto da parede? Ele se encostou na parede. Encostado não, não, uns dois metros de distância. Mais um pouquinho para cá. Aí. Muito obrigado.

Atirei bem no meio do peito dele, esvaziando os dois canos, aquele tremendo trovão. O impacto jogou o cara com força contra a parede. Ele foi escorregando lentamente e ficou sentado no chão. No peito dele tinha um buraco que dava para colocar um panetone.

(Rubem Fonseca, *Feliz ano novo*)

A dimensão do Real sempre foi a mais difícil em todo o ensino de Lacan e é certamente a mais complexa de ser elucidada em seu percurso. Um dos motivos é que Lacan utilizou diferentes formas de abordagem para apreender essa dimensão que é, por definição, irreduzível ao saber. Por outro lado, a morte violenta também parece ser um daqueles problemas humanos que reside nessa zona de impossibilidade de apreensão, de modo a poder ser abordada sempre como um conceito limite, ou seja, de forma sempre mais ou menos aproximativa⁷⁹. Não foi à toa, pois, que optamos por abordá-la, na topologia borromeana, a partir da noção de furo (*trou*), que implica sempre um ponto de disjunção fundamental do Simbólico em relação ao Real, um ponto de impasse da formalização.

Por nossa análise dos tópicos precedentes, já tivemos condições de entrever os furos que a morte violenta nos permite sublinhar nas consistências imaginária e simbólica do laço social. Primeiramente, diante da morte como mestre absoluto, o recurso às insígnias e aos semblantes vem tentar dar sentido ao Real, ofertar uma sensação de domínio, mesmo que ilusória e momentânea. Em segundo lugar, embora funcione como mediador, o Simbólico é não-todo, ou seja, há sempre um ponto diante do qual a lei falha na interdição da morte violenta ($A \rightarrow \mathbb{A}$), ou acaba por produzi-la como efeito colateral de sua atuação. Trata-se de um ponto de impossibilidade, que permanece fora de todo horizonte de ordenação. Resta-nos agora, pois, verificar em que medida é possível falar do Real enquanto Real, ou seja, apreendê-lo como *ex-sistente*, fora de sua relação com o Simbólico e com o Imaginário.

É interessante notar que, nas três diferentes abordagens do Real que Žižek (2003) destaca e às quais fizemos referência anteriormente (ver pp. 110 *et seq.*), não encontramos essa possibilidade. Ele destaca uma figura do Real em sua dimensão imaginária, como a

⁷⁹ De forma bem geral, em matemática, a noção de limite, aplicada ao estudo do cálculo diferencial, remete a uma incôgnita que tende a aproximar-se de determinado número, sem nunca alcançá-lo, a exemplo de Aquiles correndo atrás da tartaruga, descrito no paradoxo de Zenão.

aterradora imagem da Coisa primordial; uma figura do Real em sua dimensão simbólica, como a letra fórmula sem sentido, como no Real da ciência moderna; mas, no lugar de uma figura do Real em sua dimensão real, ele propõe o “Real da ilusão”: “o real de um puro semblante, de uma dimensão espectral que brilha através de nossa realidade comum” (p. 172). Se, por um lado, a noção de semblante remete ao efeito de sentido (Imaginário) que permeia a realidade por sua estrutura de linguagem (Simbólico), por outro lado, ela também denuncia o caráter fictício e ilusório desses sentidos, que se colocam como um véu que nos protege e nos distancia do Real sem sentido.

Talvez não seja mesmo possível falar do Real enquanto Real a não ser pelas aproximações que a topologia lacaniana nos oferece. De toda forma, nosso trabalho ficaria bastante incompleto se não retomássemos aqui a morte violenta com esse foco na dimensão Real. Ainda que isso signifique retomar elementos das outras dimensões já abordadas, será possível perceber que a mudança do foco de visão será suficiente para vislumbrarmos esse ponto *ex-sistente*, mais além de toda significação. Afinal de contas, a morte, sobretudo em sua face violenta, não para de colocar na berlinda todas as conquistas civilizatórias que estruturam o campo de nossa realidade.

7.1 Da destruição máxima à diferença mínima

Não foi por acaso, pois, que escolhemos o termo catástrofe para marcar essa dimensão da morte violenta que se apresenta como Real. Se a noção de assassinato pressupõe a ideia de um sujeito autor; e as noções de extermínio e de criminalidade pressupõem uma máquina de discurso que sustente a produção dos resultados mortíferos; a noção de catástrofe, por sua vez, pressupõe uma dissolução absoluta que não se conecta a nenhuma estrutura estável. Pode ser remetida a uma violência que não segue nenhuma lei: uma violência não dialética, que subverte a própria relação entre meios e fins, para evocar a violência divina, destruidora do direito, proposta por Benjamin (1921/1986). Na análise de Benjamin, essa violência definida como aniquiladora dissolve, por um lado, o circuito entre meios e fins, pelo qual o poder busca justificar-se – seja sustentado na justiça dos fins, seja na legitimidade dos meios –; por outro lado, trata-se de uma violência que não conhece limites, nem mesmo para transgredi-los. É a desconexão entre meios e fins, buscada na ideia de uma violência que explodisse em si mesma que vem evocar a impossibilidade ou a suspensão de qualquer dialética. É nesse sentido que ele se pergunta o que aconteceria se aparecesse um poder que, mesmo usando meios legítimos, se encontrasse em um “conflito inconciliável com os fins justos em si” (p.

171). Retomaremos, mais adiante, essa figura da violência divina de Benjamin. Por ora, queremos apenas destacar o conceito limite por ele engendrado, profundamente complexo e polêmico, de uma violência divina ilimitada, pontuando sua relação com o Real sem lei de Lacan.

É possível demarcar algumas formas pelas quais a morte violenta surge como esse encontro disruptivo com o Real, seja por uma figura de desmoronamento, de exclusão ou de ultrapassamento da ordem que estrutura a realidade. Esse encontro, entretanto, pode ser discernido, de um lado, como aponta Badiou (2007), por seu viés de destruição máxima e, por outro, por uma diferença mínima, indicada por um aspecto subtrativo da negatividade. Podemos lançar mão dessa importante diferenciação – proposta pelo autor como formas de apresentação do Real – para discernir, também nessa dimensão, a dupla face da morte violenta que destacamos na enunciação de nossa tese: sua face aniquiladora e destrutiva, em oposição a seu avesso, pela qual se pode entrever algum aspecto de criação ou de singularidade.

Figura 26 - A dupla face do Real da morte violenta



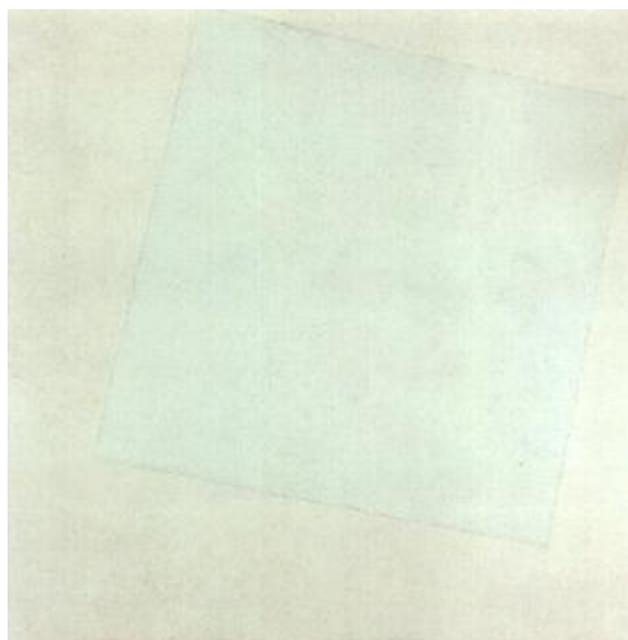
Fonte: Elaborado pelo autor

Badiou (2007) destaca, nessa lógica, o aspecto de horror que o encontro com o real evoca. Em suas palavras: “o real comporta essa dimensão. Que o horror é sempre um aspecto seu, e que a morte faz parte dele” (p. 39). Ele afirma que “Lacan viu muito bem que a experiência do real é sempre em parte experiência do horror” (p. 39). Mesmo em relação à morte violenta, entretanto, o encontro com o real não pressupõe apenas esse aspecto destrutivo. É aqui que faz sentido então evocar todo o resgate que a clínica lacaniana faz do valor do Real para a experiência analítica.

Em seu livro *O século*, Badiou (2007) desenvolve a tese de que o século XX teria sido marcado por uma *passion du réel* – ou seja, uma paixão pelo real. Enquanto o século XIX teria sido marcado pelos grandes ideais simbólicos e imaginários, o século XX teria tentado tornar Real o Ideal. Isso teria sido feito a partir de uma depuração do ideal de tudo que ele tem de imaginário e de ilusório, numa tentativa de romper as barreiras frente ao Real. O autor busca sublinhar esse movimento não apenas na política, mas também na arte e na ciência. Por exemplo, a ideia de um homem novo se torna um projeto – a raça ariana – e esse projeto, para ser executado, demanda uma purificação da raça e uma eliminação de tudo aquilo que se opõe a sua realização. O projeto do homem novo demanda a destruição do antigo e, nesse sentido, a paixão por sua realização ganhou o aspecto mais profundamente destrutivo que o século pôde testemunhar. Na arte, o autor cita o movimento antropofágico que apresenta seu viés de destruição de tudo que é tradicional, parnasiano e formalmente regular.

Badiou (2007) destaca, porém, uma outra face, postulando uma outra paixão pelo Real que ele qualifica de diferencial ou diferenciadora, “que se empenha para construir a diferença mínima” (p. 94), em oposição à máxima destruição. Ele ilustra evocando a obra *quadrado branco em fundo branco*, de Malevitch, que deve ser interpretada não como a destruição da pintura, mas como a assunção de um gesto subtrativo que coloca em cena “a diferença mínima, mas absoluta... constituída no apagamento de todo conteúdo, de todo soerguimento” (p. 93).

Figura 27 - Quadrado branco sobre fundo branco



Fonte: Kazimir Malevich, 1918

Esse não é, por acaso, um gesto caro à poesia no manuseio das palavras? Badiou (2007) cita um poema do próprio Malevitch que relaciona essa mesma orientação na pintura e no poema: “Tenta nunca te repetir – nem no ícone, / nem no quadro, nem na palavra...” (p. 94). Esse movimento de busca do ato novo, que visa a interromper o ciclo de repetição, é destacado por Badiou como inerente ao próprio ato subtrativo, que é assim definido: “inventar o conteúdo no próprio lugar da diferença mínima, aí onde não há quase nada” (p. 95).

Também podemos evocar esse gesto de produção de um encontro com o Real que não tem o caráter destrutivo – e que não traz necessariamente uma face de horror – a partir da noção de epifania, que foi consagrada por James Joyce, na literatura, não apenas como uma proposta técnica de escrita, mas, sobretudo, como uma orientação literária de buscar, pela língua, atingir certo efeito de surpresa e de *non-sense*. Em *Stephen heroi*, Joyce (2012) assim descreve, através do protagonista, sua noção de epifania:

Para ele, epifania significava uma súbita manifestação espiritual, fosse na vulgaridade de uma fala ou de um gesto ou na memória da própria mente. Ele acreditava que cabia ao homem de letras registrar essas epifanias com grande cuidado, percebendo que nelas se encerram os momentos mais delicados e furtivos. (p. 171)

É importante destacar, em suas palavras, o movimento que, a partir de um gesto, opera sobre a vulgaridade da linguagem para aí apreender o que há de memorável. A delicadeza ou sutileza – para evocar o artigo do Freud sobre as sutilezas de um ato falho – que aparece apenas no caráter furtivo de um momento mínimo pode ser a própria marca de um encontro com o Real. Não um encontro destrutivo ou radical, que parta de algo absolutamente desconectado do Simbólico. Pelo contrário, trata-se de encontrar furtivamente, em um objeto comum, o ponto milimétrico do qual se pode vislumbrá-lo como “algo integral, que é uma *coisa*” (Joyce, 2012, p. 172), isolando-o de todo o vazio que não é propriamente o objeto. Eis um exemplo da lavra do próprio Joyce, cujo personagem tenta demonstrar como um objeto tão ordinário como o relógio do *Ballast Office* era capaz de propiciar uma epifania: “– Imagine meus olhares para o relógio como apalpadelas de um olho espiritual que pretende ajustar o foco da própria visão. No momento em que o foco é encontrado o objeto se transforma em epifania” (p. 171). Lacan (1975-1976/2007) vê, nas epifanias de Joyce, o ponto em que o inconsciente toca o Real: “É totalmente legível em Joyce que a epifania é o que faz com que, graças à falha, inconsciente e real se enodem” (p. 151).

A epifania proporcionada por esse olhar especial para um objeto que é trivial não deixa de ter, em Joyce, certa relação com o sagrado, no sentido em que sagradas, como esclarece Agamben (2007), “eram as coisas que de algum modo pertenciam aos deuses” (p. 65). Essa relação com o divino é sublinhada na própria referência que Stephen traz logo em seguida à noção de belo em São Tomaz de Aquino. Se Lacan (1975-1976/2007) vê na epifania – que é uma espécie de olhar que encontra o aspecto divino das coisas, ou sua separação em relação ao comum – uma via de vislumbrar-se o Real do inconsciente, Agamben (2007) destaca, na profanação, um movimento inverso que tem como horizonte essa mesma diferença mínima, embora absoluta, que restitui ao uso comum dos homens um objeto sagrado:

Sacrílego era todo ato que violasse ou transgredisse esta sua especial indisponibilidade, que as reservava exclusivamente aos deuses celestes (...). E se consagrar (*sacrare*) era o termo que designava a saída das coisas da esfera do direito humano, profanar, por sua vez, significa restituí-la ao livre uso dos homens. (p. 65)

Assim como na arte, a orientação clínica lacaniana também nos permite evocar um ponto do Real que não seja absolutamente destrutivo, mas que demarca, para a cultura e para o sujeito, formas de se lidar com a ausência de sentido que representa o encontro com a morte violenta. Badiou (2007) tenta mostrar que “um pensamento subtrativo da negatividade pode superar o imperativo cego da destruição” (p. 92). É nessa aposta que reside toda a importância ética do modo como podemos abordar nossa problemática a partir da topologia de Lacan.

7.2 A figura da catástrofe como dissolução real

Lacan (1959-1960/1997) recorre, no Seminário 7, a uma espécie de dramatização para circunscrever o teor da catástrofe que se presentifica no encontro com *das Ding*. Ele sugere que se imagine uma espécie de “arma suspensa em cima de nossas cabeças, cem mil vezes mais destrutiva do que aquelas que [a] precederam, imaginem-na sendo arremessada contra nós, no fundo dos espaços, num satélite portador” (p. 131). Enfim, ele aponta que é no momento em que um homem ou grupo de homens tem suspensa nas mãos a existência de toda a humanidade que *das Ding* encontra-se do lado do sujeito. É uma imagem dramática, mas que serve para apontar a dimensão catastrófica de desmoronamento da ordem simbólica que sustenta a realidade. Não se trata aqui de operar um dispositivo de extermínio que siga

funcionando. A catástrofe imaginada por Lacan indica uma hecatombe, uma destruição completa que dissolve a própria estrutura que a provoca. Essa imagem apocalíptica destaca justamente a dimensão do horror que pode, para o sujeito, ser evocada a partir desse encontro pavoroso com a Coisa. Não é apenas a existência individual, mas uma perspectiva de destruição absoluta que se desponta como a extinção completa de tudo.

A ideia do Real como “a dispersão da própria morte” é apresentada de passagem por Milner (2006) que vê, no instante do desenodamento, uma dispersão que nada mais é que “o real em si mesmo, tal como o imaginário se esforça em representá-lo”. Ele propõe que, para todo ser capturado pela representação, “a irrupção de um tal instante só pode suscitar um afeto: o horror, nome que damos, na falta de melhor, ao que, em um ser marcado por S, responde pelo que não tem nem nome, nem forma” (p. 12). Trata-se do que ele descreve como “o encontro pavoroso de um ponto onde se esvaem semelhanças e dessemelhanças [I], onde o próprio Um [S] abandona seus poderes” (p. 13). Distingue-se, dessa forma, “a morte como dispersão, que encarna o real, da morte pessoal, que encarna o simbólico” (p. 12).

Como figura alusiva a esse caráter disruptivo da catástrofe, no tocante à morte violenta, podemos evocar uma diferenciação proposta por Miller (2008a) entre os denominados *mass murderer* (assassinos em massa) e os *serial killers*. Diferente desses últimos, os primeiros matam de forma indiscriminada e sem critério de seleção ou escolha das vítimas, de modo que não se pode circunscrever em seu ato nenhuma regulação simbólica. A tragédia ocorrida em 2011, em Realengo, onde 11 crianças morreram e 13 ficaram feridas após serem atacadas na escola por um atirador, é um exemplo que ilustra a dimensão catastrófica da morte violenta que permanece avessa a uma explicação simbólica. Não se pode dizer que a matança tenha sido ocasionada por uma rivalidade de classe, nem por qualquer disputa étnica ou política que pudesse localizar o fenômeno como efeito de um conflito imaginário ou de qualquer dispositivo de discurso. A catástrofe, entretanto, assume uma dimensão que assombra a todos e que destrói até o próprio atirador. Qualquer explicação em termos de motivação ou causa do crime restará sempre insuficiente para esclarecer a dimensão destrutiva do ataque. Não resta mais que o campo do delírio ou da passagem ao ato para tentar buscar uma descrição minimamente plausível.

Žižek (2011) também destaca esse aspecto catastrófico no que ele denominou como o “deserto do real”. Ele retoma a tese de Badiou (2007), reafirmando que, ao contrário do século XIX, século dos projetos e ideais utópicos ou científicos, o século XX teria buscado “a coisa em si” como “a realização direta da esperada Nova Ordem”. Ele comenta, em relação ao ataque às torres gêmeas do *World Trade Center*, que “o momento último e definidor do século

XX foi a experiência direta do Real como oposição à realidade social diária – o Real em sua violência extrema como o preço a ser pago pela retirada das camadas enganadoras da realidade” (p. 22).

A expressão “deserto do Real” é extraída de uma passagem do filme *Matrix* (Silver, Wachowski & Wachowski, 1999), dos irmãos Wachowski, que concebe a realidade material imediatamente perceptível como uma grande ilusão virtual gerada por um gigantesco computador ao qual todos estariam conectados. Quando o protagonista da história, interpretado por Keanu Reeves, acorda na “realidade real”, ele se vê numa paisagem desolada cheia de ruínas carbonizadas, no momento em que o líder da resistência, Morpheus, enuncia a saudação que dá título ao livro de Žižek: “Bem-vindo ao deserto do real”. Para o autor, o que aconteceu em Nova Iorque no dia 11 de setembro de 2001 foi algo semelhante: os cidadãos americanos foram apresentados ao “deserto do real”, ainda que, para o resto do mundo, “corrompidos por Hollywood”, aquilo possa ter parecido mais com um filme que retrata a violência como espetáculo. A imagem da queda das torres de fato evocava como que “uma reprodução das cenas mais emocionantes das grandes produções sobre catástrofes” (p. 31) e, nesse sentido, surgiu como o mais terrível espetáculo da violência. Para grande parte dos americanos, entretanto, vislumbra-se o aspecto mais destrutivo e apocalíptico do Real.

Curiosamente, o filme *Matrix* apresenta também uma significativa ilustração do que Badiou (2007) propõe como um acesso ou um vislumbre do Real a partir de uma diferença mínima, de um detalhe. Trata-se da cena em que o protagonista vê duplicada a passagem de um gato preto, como uma experiência de *déjà vu*. No filme, isso é tratado como uma falha na *Matrix*, decorrente de alguma alteração em seus códigos. Para o personagem, a experiência permanece desconectada da realidade, como um pedaço de real que surge refratário ao sentido. Miller (2011) destaca em Lacan uma importante diferenciação que pode ajudar a circunscrever essa experiência de *non-sense* no campo da realidade, nomeando-a como *reminiscência*, em oposição à rememoração. Enquanto na rememoração “um elemento reencontra a sua articulação simbólica” (p. 51), na reminiscência permanece o sentimento de irrealidade, como expressa Lacan, trata-se do “momento em que ‘o sentimento de irrealidade responde’ diz ele ‘a formas imemoriais que aparecem no palimpsesto do imaginário’. Aqui, as *formas imemoriais* devem ser entendidas como estando em um registro diferente daquele da memória” (p. 51). Miller lembra ainda que Lacan destaca essa irrupção na história do homem dos lobos aproximando “o *já contado do déjà-vu*” e tenta situá-los como “fenômenos de franja resultantes da irrupção do real no outro lado da fissura” (p. 50).

Žižek (2011) segue desdobrando várias figuras daquilo que Badiou apontara como a “paixão pelo real”, descrevendo-a como a verdadeira paixão “por penetrar a Coisa Real (em última instância, o Vazio destrutivo)” (p. 28). Paradoxalmente, essa paixão pelo real é exposta por Badiou (2007) a partir de um elo íntimo e necessário com o semblante, na medida em que é apenas pela dimensão espetacular dos efeitos que se dá essa penetração nas consequências catastróficas do Real. Se, por um lado, afirma Žižek (2011), a paixão pelo Real termina no puro semblante, por outro, “a paixão pós-moderna pelo semblante termina numa volta violenta à paixão pelo Real” (p. 26).

Badiou (2007) adverte que “o real, tal como concebido em sua absolutidade contingente, nunca é bastante real para não se suspeitar que seja semblante” (p. 89). Nesse sentido, a suspeita é sempre uma dimensão que ronda a nossa apreensão do Real. Como “nada pode atestar que o real é real, nada senão o sistema de ficção no qual ele virá desempenhar o papel de real”, a necessidade de uma depuração da verdade coloca-se como um imperativo sempre ameaçador. Ele cita como exemplo dessa suspeita as próprias categorias subjetivas da política revolucionária stalinista, centradas em torno das ideias de “lealdade”, “virtude”, “zelo revolucionário”, dentre outras, que levavam a uma constante caça aos potenciais traidores do Partido. A mesma situação pode também ser demarcada no período do Terror revolucionário, sublinhada, sobretudo, nos discursos de Robespierre (2008) que evocavam a virtude. A suspeita de que, em qualquer lugar, poder-se-ia encontrar potenciais inimigos da revolução gerou uma paranoia generalizada que resultou na execução de milhares de franceses. Os próprios líderes revolucionários não escaparam da guilhotina, que era a navalha por excelência destinada a eliminar as incertezas do Real. Da mesma forma, a guerra ao terror, promovida logo após o atentado às torres gêmeas do *World Trade Center*, não ficou isenta de suspeitas. A mais famosa talvez tenha sido as insinuações propostas no documentário *Fahrenheit 9/11*, de Michael Moore (2004), que sugere que a verdadeira razão que teria levado o governo Bush a invadir o Afeganistão em 2001 e o Iraque em 2003 não era o desejo de libertar os respectivos povos ou evitar potenciais ameaças, mas a proteção dos interesses das indústrias petrolíferas norte-americanas. Em todos os casos, a relação entre o real e sua aparência permanece problemática.

De acordo com essa ideia de paixão pelo Real, o século XX teria apresentado, pois, mais do que apenas um mal-estar persistente como efeitos colaterais dos processos civilizatórios. Não apenas a morte violenta como um mal necessário inscrito nas engrenagens do poder. A paixão pelo real seria a paixão por uma violência que assume uma dimensão que chega a dissolver o próprio poder. Nesse sentido, Badiou (2007) declara que o século XX,

animado por essa paixão “foi de todas as maneiras, e não somente em política, o século da destruição” (p. 91).

Žižek (2009) propõe explicitamente a aproximação entre esses vários elementos: o Real lacaniano; a paixão pelo Real e a noção de Acontecimento, em Badiou; e a violência divina de Benjamin⁸⁰. Ele descreve, então, a violência divina nesses termos: “a violência divina pertence à ordem do Acontecimento: não há critérios “objetivos” que nos permitem identificar um acto como sendo de violência divina... – não há Grande Outro que garanta a sua natureza divina” (p. 173). É a impossibilidade de se inscrever nas coordenadas simbólicas que a situam que marca o caráter paradoxal dessa dimensão, de modo que “o risco de a ler e de a assumir como divina cabe ao próprio sujeito” (p. 173). Apesar desse caráter indecível sobre sua incidência, Žižek defende que talvez devêssemos identificar essa violência com fenômenos históricos que ocorreram positivamente, buscando, assim, evitar relegá-la a uma mistificação obscurantista. Nesse sentido, ele a associa ao Terror revolucionário, de 1792-1794 e ao Terror vermelho de 1919. O mais importante, entretanto, para nossos fins, é o potencial que esses episódios tiveram de destacar uma face indomável da morte violenta, que não se dobra sequer à necessidade de instituição de um novo poder. Seria o ponto imprevisível e incalculável do aparecimento da morte violenta na cultura, à revelia de qualquer movimento civilizatório que tente canalizá-la para um fim determinado ou estabelecer-lhe limites estáveis.

7.2 A vida nua: da transgressão de um limite a uma violência ilimitada

Outra figura dessa dimensão destrutiva da morte violenta pode ser entrevista no que já antecipamos como uma exclusão da ordem simbólica. Andréa Guerra (2011), ao discorrer sobre o campo da Guerra relatado por jovens traficantes de aglomerados urbanos de Belo Horizonte, associa-o ao “plano da vida nua [R]” (p. 247), ao qual ela acrescenta um R maiúsculo para relacioná-lo com essa dimensão do Real. A referência é à figura do *homo sacer* (homem sagrado), recolhida por Agamben (2010) do direito romano arcaico, como alguém cuja inclusão na vida política se dá através de sua exclusão, por ultrapassar um limiar além do qual sua vida cessa de ser politicamente relevante. O *homo sacer* é aquele que se situa num lugar exterior à proteção do laço social, numa situação de completo desamparo ou abandono, na qual sua morte deixa de ter valor político, primeiramente porque não se inscreve

⁸⁰ Além, também, da noção de *Homo sacer*, que é tratada por Agamben (2010) em relação com a vida nua, e que aparece no texto de Benjamin (1921/1986) com a referência à noção de “mera vida” (p. 174).

como homicídio, caso seja empreendida por qualquer pessoa, e depois por não poder ser realizada conforme o rito do ordenamento jurídico. Em outros termos, o *homo sacer* é matável e insacrificável (pp. 16, 74 *et seq.*). Isso significa que sua execução não se dá estritamente pelo funcionamento do dispositivo simbólico, mas pela suspensão de sua eficácia. O paradoxal é que essa suspensão tenha relação com o próprio dispositivo, na medida em que ele mesmo pode prevê-la. Nesse sentido, aquele que foi banido não é “simplesmente posto fora da lei e indiferente a esta, mas é abandonado por ela, ou seja, exposto e colocado em risco no limiar em que vida e direito, externo e interno, se confundem” (p. 35).

A utilização dos termos desamparo e abandono aqui não é aleatória, já que pretende marcar uma relação entre o termo *Hilflosigkeit*, utilizado por Lacan (1959-1960/1997) para remeter-se à situação vivida por Antígona, e aquele utilizado por Agamben (2010) em referência à exclusão que acomete a exceção soberana como uma “relação de *bando*”. Enquanto Antígona, na leitura de Lacan, teria chegado a essa situação por um ato transgressão, a tese de Agamben é de que todo cidadão se encontraria, potencialmente, na condição de *homo-sacer*, uma vez que o paradigma biopolítico toma a vida nua do corpo como alvo do poder soberano. Nesse sentido, essa condição de exclusão da ordem simbólica é sublinhada como algo inscrito em seu interior, de modo que já não é de um esforço de ultrapassamento da ordem que se trata, mas apenas de uma torção mínima para que se descortine essa situação de abandono.

A partir dessa formulação, é possível entrever que, por trás da violência demarcável nas representações simbólicas do laço social, haveria outra modalidade que *ex-siste* à primeira, rompe com sua lógica, e culmina no desamparo absoluto e na aniquilação. Haveria um espaço criado pelo próprio Estado que marca a exclusão da proteção político-jurídica daquelas vidas tornadas descartáveis. daquelas vidas que, por alguma circunstância, tenham sido colocadas à margem da lei, no sentido do *bando*, que pode referir-se tanto a *abandono* quanto a *bandido*, que quer dizer “excluído, banido”, mas também “aberto a todos, livre” (pp. 35 e 110) e, portanto, violável por qualquer um. Na medida em que pode, ou ser eliminada por qualquer pessoa, ou ter sua eliminação (assassinato) ignorada pelo poder público, a vida nua encontra-se despida de qualquer reconhecimento pelo Outro.

Agamben (2010) define essa exclusão inclusiva do *homo-sacer* como uma relação de exceção. Ele denomina relação de exceção a essa forma extrema da relação “que inclui alguma coisa unicamente através de sua exclusão” (p. 25). Essa definição coincide com ideia de *ex-sistência*, na medida em que Lacan (1974-1975) a define como “esse fora (*dehors*)” – excluído, portanto – “que não é um não-dentro (*non-dedans*)” (p. 18) – ou seja, que é, de

alguma forma, também íntimo. Nesse sentido, é de fato uma espécie de exclusão, mas é uma exclusão singular, na qual “o que é excluído não está, por causa disto, absolutamente fora de relação com a norma” (p. 24). Se, como discutimos no capítulo anterior (ver pp. 174 *et seq*), essa relação entrevista no estado de exceção generaliza-se, a ponto de tornar-se uma regra típica da política moderna, deduz-se que a entrada nessa zona de exceção já não depende de um ato que leve alguém a ultrapassar um limiar delimitado. Não há nenhuma referência simbólica que marque, de forma nítida, as limitações do campo e que determine as fronteiras entre o interior e o exterior. De certa forma, todos estão potencialmente nessa condição, embora alguns sujeitos encarnem diretamente na pele a irrupção desvelada dessa forma exclusão⁸¹.

Apesar disso, não parece excluída a possibilidade de que um ato do sujeito possa colocá-lo em contato com o real da morte violenta a partir do desvelamento dessa condição de vida nua. É esse ponto que implica a dimensão do ultrapassamento ou transgressão, que pode ser posta aqui como uma figura do Real da morte, ainda que mediada pela limitação simbólica da Lei. Essa questão nos remete diretamente ao questionamento sobre a lógica da entrada dos jovens na Guerra do tráfico. Por um lado, eles nos dão a entender que a entrada no crime pressupõe um espaço de escolha. Quando dizem, por exemplo, “Quem tá entrando nessa vida aí, quem tá entrando nela, já sabe já, uai. O caminho que tá caçando já...” (Guerra, 2011, p. 241), eles sublinham a possibilidade de um ato que os coloque numa zona de risco: “*Só pegar um revólver, por na cinta e dar um giro aí, rapidinho ce ta de guerra*”.

O fato de se destacar um ato de entrada não significa, porém, que esteja fora de operação uma dimensão que permanece elidida, mas que é determinante para que justamente esses jovens negros da favela sejam aqueles mais expostos à violência dessa guerra. Em uma das conversações, esse ponto é destacado: “*Também a diferença que tem da gente que mora na favela e os de classe média... Rico, tipo assim, vai preso ali agora armado, fumando, nem algemado eles não é não. Nós não, se nois for preso com um baseadinho...*”. Ainda que, de acordo com Agamben (2010), essa exposição à violência e até à *matabilidade* passa a acometer o corpo de todo e qualquer cidadão, os jovens se dão conta de certa diferença demarcável, seja pela posição que ocupam no laço social, seja pela identificação a determinados significantes que tentam estabelecer uma fronteira entre o estranho e o familiar,

⁸¹ Sustentamos, portanto, o caráter dúbio e paradoxal que a figura do *homo-sacer* comporta, pois, por um lado, sua morte violenta pode ser descrita como algo que sustenta o funcionamento de um sistema no qual ele se encontra incluído por sua exclusão. Por outro lado, a relação de abandono é tal que sua morte, ao não ser representada pela estrutura do Estado, coloca-o numa situação tão indeterminada que nos leva a vislumbrar nela a dimensão impossível do Real que nos propomos a tratar neste tópico.

entre o morro e o asfalto, entre zonas sempre de alguma forma interligadas. Para alguns, portanto, muitas vezes nem é preciso que se faça nada para que essa condição de vida nua seja violentamente exposta.

7.2.1 O Real do gozo fálico e o Real do gozo feminino

Considerando, pois, o desvelamento dessa condição de vida nua como uma das figuras do Real, podemos delimitar a distinção entre duas lógicas de incidência desse Real, que podem ser correlacionadas a momentos distintos da elaboração lacaniana ou mesmo à lógica dos dois modos de gozo apresentadas no Seminário 20: um acesso ao Real pela via da transgressão, de uma ruptura com uma ordem mais ou menos estável; e o encontro, digamos, mais apassivador com o Real, possibilitado pelas fraturas do Simbólico, pela própria impossibilidade de organização do gozo. Na primeira lógica, temos uma delimitação simbólica mais nítida do conjunto que representa o laço social, de modo que a identificação dos “inimigos” torna-se mais evidente. Na segunda, a abertura do campo ao infinito, sem que haja um significante capaz de delimitar as bordas do conjunto, representando esse infinito no sistema, abre, para cada elemento, a suspeita ou a possibilidade de que se escorregue para uma zona estrangeira.

Um dos modos, pois, de aceder ao campo do Real é proposto por Lacan (1959-1960/1997) a partir da transgressão de Antígona, por ele descrita como alguém que ousa ultrapassar certo limite além do qual não há mais nem compaixão nem piedade. Essa zona de exclusão do campo simbólico que organiza o laço social e o serviço dos bens é associada ao encontro com *das Ding*, que Lacan (1959-1960/1997) qualifica com o termo *Hilflosigkeit*, por ele traduzido como desolação ou desamparo, e “onde o homem, nessa relação consigo mesmo que é sua própria morte, (...) não deve esperar a ajuda de ninguém” (p. 364). Nessa zona, o sujeito se encontra, por assim dizer, abandonado a sua própria sorte, no *entre-duas-mortes*. Assim como o *homo-sacer*, Antígona encontra-se momentaneamente em um estado de morte política, ou seja, sua vida política deixa de ser relevante, mas a vida nua de seu corpo permanece emparedada numa condição deplorável, aguardando a morte biológica.

Não deixa de ser plausível propormos uma aproximação entre o *homo sacer* e Antígona. Isso porque, em ambas as situações, há um vislumbre do Real impossível, excluído do simbólico. Em ambas, é possível discernir uma relação política de exceção, na medida em que o sujeito é incluído por sua exclusão. Ou seja, não se trata de uma exclusão simples, pois há um corpo que se apresenta na situação e que deve ser *tratado* de alguma maneira. Na

medida, entretanto, em que esse corpo está banido, ele não pode ser representado ou contado como um na estrutura do Estado, de modo que esse tratamento acaba ocorrendo por meios não previstos juridicamente. Quando Agamben (2010) utiliza os termos “matáveis” e “insacrificáveis”, ele destaca justamente estas características: a) a suspensão do direito à proteção da vida, caracterizada pelo estado de exceção (matabilidade); e b) a suspensão da possibilidade de uma punição ou execução oriunda de um processo legal (insacrificabilidade) ou exercida por um poder legal que visa preservar o direito.

A lógica de encontro com o Real que Lacan utiliza para ler a tragédia de Antígona ainda está em consonância com a primazia que é concedida ao Simbólico durante esse momento do primeiro ensino. Ainda que possamos considerar este o ponto mais contundente do Real ao qual Lacan consegue nos levar nesse primeiro momento, uma diferenciação em relação aos momentos mais tardios de seu ensino pode ser proposta. No *Seminário 7*, a dimensão real do gozo foi abordada a partir da noção de *das Ding* que, como vimos (ver tópico 3.1.5, acima, pp. 89 *et seq.*), demarca a dimensão Real que fica totalmente excluída do simbólico, mas que, justamente por isso, determina sua própria estruturação. O raciocínio de Lacan toma a função fálica, na qual se situa a castração, como uma condição necessária propiciada pela ordem simbólica. Da necessidade da castração decorre, logicamente, a impossibilidade de outro gozo que não o fálico. Embora o gozo fálico seja necessário e o gozo de *das Ding*, por consequência, impossível, Lacan deixa entrever que o sujeito pode aproximar-se desse gozo impossível por meio de seus atos (a transgressão, a sublimação e o chiste são alguns exemplos tratados no Seminário 7). Esse ato é altamente valorizado por Lacan no exemplo de Antígona, como o ato moral por excelência, que tiraria o sujeito do conjunto dos castrados e o colocaria num lugar de exceção, fora do círculo do serviço dos bens e da submissão à ordem simbólica. Trata-se, porém, de aceder a uma zona trágica de absoluta destruição e desamparo.

Para retomarmos as fórmulas da sexuação, poderíamos dizer que o lado masculino é suficiente para formalizar essa relação topológica do sujeito com o desejo. Há, desse lado, as duas proposições que marcam essa relação que aparece no seminário da ética: em primeiro lugar, a universalidade da castração (*todo sujeito é castrado*, $\forall x.\Phi x$) e, depois, o lugar da exceção (há pelo menos um que diz não para essa ameaça, $\exists x.\overline{\Phi x}$), que é o lugar destrutivo, impossível de suportar, de um gozo fora da determinação do simbólico.

No *Seminário 20*, Lacan (1972-1973/1985) também articula um gozo fálico, que é necessário, em oposição a outro, descrito por ele como impossível. Mas ele muda ligeiramente o sentido dessa oposição e dos próprios termos modais. Necessário e impossível

articulam-se então a um universo de discurso, definido topologicamente a partir da sexuação. Há o universo masculino, cujo gozo é delimitado pelo Falo como representante do infinito no campo do gozo; mas há outro, o feminino, que não se estrutura totalmente do mesmo modo. Assim, para o lado masculino, a lógica permanece a mesma do *Seminário 7*: para que o sujeito tenha qualquer vislumbre do *Outro gozo*, é necessário que ele faça um esforço, um ato, que o leve a ultrapassar a barreira do princípio do prazer⁸², que apresenta uma delimitação simbólica mais nítida. Para o lado feminino, entretanto, não há nenhuma universalidade, nem a da castração, pela qual se articula a condição de possibilidade do desejo. Assim, há um *Outro gozo*, que se coloca como impossível de inscrever-se na estruturação fálica e que nunca vem a ser totalmente substituído, mas insiste em aparecer. O tempo todo ele rouba a cena e passa a ser mais importante do que o próprio gozo fálico. Ao invés de uma compulsão fálica, de uma necessidade simbólica do tipo que caracteriza o gozo fálico, o mais importante nessa lógica feminina é conter esse *Outro gozo* que escapa à organização simbólica e que Lacan (1972-1973/1985), curiosamente, associa a seu modo de conceber a existência de Deus: “Esse Outro, se só há um apenas, bem que deve ter alguma relação com o que aparece do outro sexo” (p. 93). A exemplo de Benjamin (1921/1986), com a noção de violência divina, refratária a toda inscrição no campo do direito, Lacan (1972-1973/1985) concebe essa face de Deus como uma figura do gozo d’ \mathcal{A} mulher, ou seja, como o Real disjunto, o Real da não-relação sexual, ou, como ele define no *Seminário 22*, “a *ex-sistência* por excelência [*l’existence par excellence*]” (Lacan, 1974-1975, p. 18).

Se, no *Seminário 7*, a necessidade do gozo fálico decorre justamente da impossibilidade de realização do desejo, no *Seminário 20*, ao deslocar o acento para a impossibilidade de simbolização (com o *não para de não se escrever*), Lacan faz aparecer a contingência que está por traz da aparente necessidade do gozo fálico. Se antes o desejo era uma necessidade deduzida da estrutura da linguagem, posteriormente, Lacan “presume, do desejo, que ele se inscreve por uma contingência corporal” (Lacan, 1972-1973/1985, p. 126). Manifesta-se, pois, o caráter de semblante que a lei assume, de modo que a diferença entre o gozo permitido e o proibido é obnubilada, fazendo com que haja, para o laço social, uma pulverização dos modos possíveis de gozo. Embora essa lógica que Lacan associa ao feminino não venha a substituir a lógica fálica, ela redefine a primazia da referência fálica e, conseqüentemente, sua força e importância na regulação social do gozo. Não é à toa que

⁸² Lacan diz, no *Seminário 18*, que o gozo é interdito por certas coisas confusas que, afinal de contas, não seriam tão confusas assim, “porque conseguimos articulá-las perfeitamente sob o nome de princípio do prazer, que só pode ter um sentido: nada de excesso de gozo” (Lacan, 1971/2009, p. 101).

Laurent e Miller (2005) chegam a propor uma espécie de “feminização” da civilização contemporânea, na medida em que a forma da exceção sustentada na referência paterna tende a tornar-se menos difundida.

7.2.2 A violência mítica e a violência divina

Podemos relacionar essas duas lógicas da abordagem lacaniana às duas formas de apresentação da violência propostas por Benjamin (1921/1986): a violência mítica e a violência divina. Enquanto a primeira ainda funcionaria em relação à referência simbólica da lei, mesmo que seja no sentido de desafiá-la, transgredi-la ou instituir num novo direito, a segunda permanece como irreduzível a qualquer forma de legislação e alheia a qualquer horizonte de limitação. Esse esclarecimento nos é caro porque coloca em questão justamente esse ponto que interrogamos a respeito do ato do sujeito. Se a violência pode ser utilizada como um meio para um fim, ainda que esse fim seja subtrair-se a uma dominação, ela não passa, na definição de Benjamin (1921/1986), de uma violência mítica. Se temos o propósito de circunscrever, neste capítulo, a dimensão Real não mediada pelo Simbólico da morte violenta, será importante trazer à baila essa figura absolutamente indomável apontada pelo autor.

Benjamin (1921/1986) evoca a ira como uma espécie de violência que poderia, a princípio, estar isenta de qualquer relação utilitária, ou seja, de qualquer possibilidade de submissão a um fim, na medida em que leva o ser humano “às mais patentes explosões de violência, uma violência que não se refere como meio a um fim proposto” (p. 171). Nesse sentido, esclarece Benjamin, a violência da ira não é meio para nenhum fim, mas pura manifestação. Trata-se de um exemplo bastante propício para nos auxiliar em nossa elucidação da morte violenta, uma vez que evoca justamente uma dimensão subjetiva, a ira, como forma de balizar o excesso que inviabilizaria seu uso como meio para um fim qualquer.

Ora, pode-se dizer que a apresentação da ira não está de modo algum fora de questão, nem na relação intersubjetiva de rivalidade nem na morte violenta engendrada por dispositivos simbólicos. Embora a vingança possa ser remetida a uma ira controlada, esfriada e, até certo ponto, contida e já aderida a recursos simbólicos, nada impede que um confronto imaginário resulte numa ira explosiva e descontrolada, que exceda os limites da intencionalidade. Aliás, é justamente esse descontrole que Soares *et al.* (2005) pontuam ao comentar, conforme citamos no capítulo anterior, uma nova qualidade de ódio perturbador que parece correr na veia dos garotos do tráfico. De igual maneira, embora a raiva de um

soldado, por exemplo, possa, até certo ponto, turvar sua capacidade de exercer a violência legal de forma eficiente, fazendo aparecer um furo por onde se vislumbra uma vertente imaginária do poder, ela também pode, por outro lado, funcionar como a energia necessária para impulsioná-lo na realização da parte mais suja de seu trabalho, como executar um inimigo no campo de batalha. Em ambas as situações, a ira parece passível de ser canalizada para uma violência mediada pela imagem do rival ou pelo discurso a que serve. Mas, e quando a ira é pura manifestação descontrolada?

Para além da referência que aparece na vida cotidiana, Benjamin (1921/1986) busca nos mitos da Antiguidade essa figura de uma violência que é pura manifestação da ira dos deuses, mais manifestação de sua existência que de sua vontade. A lenda de Níobe é o exemplo por excelência do qual se serve o autor para mostrar como o poder mítico dos deuses aparece mais como a “institucionalização de um direito novo do que punição da transgressão de um direito existente” (p. 171). Níobe é uma personagem da mitologia grega, esposa do rei de Tebas, que teria provocado a ira da deusa Latona evocando o fato de ser mais fértil e mais rica que ela por ser mãe de catorze filhos (sete homens e sete mulheres). Indignada, Latona teria incitado seus filhos, Apolo e Ártemis, a se vingarem da mortal, matando-lhe todos os filhos. Segundo Benjamin, “a *hybris* de Níobe conjura a fatalidade, não por transgredir a lei, mas por desafiar o destino” (p. 171) para uma luta desproporcional na qual o destino certamente sairá vencedor e engendrará, com a vitória, um novo direito. Benjamin argumenta que, embora provoque a morte sangrenta dos Nióbidas, a violência mítica “se detém diante da vida da mãe, deixando-a – apenas mais culpada do que antes, por causa da morte dos filhos – como suporte mudo e eterno da culpa, e também como marco do limite entre homens e deuses” (p. 171).

Podemos relacionar, extrapolando a leitura proposta por Benjamin, esse poder mítico fundador de uma nova ordem, ao próprio mito de Freud da horda primeva. Não é por ser um evento violento e traumático, uma manifestação não mediada pelo simbólico, que o assassinato do pai pelos filhos deixaria de ser tomado como um poder capaz de institucionalizar uma nova ordem e de servir de suporte para a culpa em torno da qual será erigido um novo laço social. O que está em jogo não é a aniquilação ou destruição completa do pai, mas o fato de que sua morte sirva justamente para preservar vivo o seu poder de limitação do gozo.

Benjamin (1921/1986) destaca que o ponto mais importante, capaz de diferenciar o poder mítico do poder divino, é justamente a sua referenciação pelo estabelecimento de limites que incidem tanto sobre o vencedor quanto sobre o perdedor, de modo que, a partir do

estabelecimento desses limites, em vez de uma anulação do adversário, há sempre um ponto de concessão de direitos. Trata-se, nesse sentido, ainda que de forma ambígua e paradoxal, de direitos “iguais”: “para ambas as partes contratantes, é a mesma linha que não pode ser transgredida” (p. 172). O caráter mítico do poder encontra-se justamente no fato de funcionar como suporte da origem de um novo direito. Nesse sentido, mesmo que os limites ainda não estejam inscritos na lei, eles são evocados como zona de instituição das fronteiras além das quais a espada do destino deverá ser empunhada. Estabelece-se, pois, uma equivalência entre o poder mítico, originário, e o poder jurídico que vige numa ordem simbólica, na medida em que sua manifestação serve igualmente ao direito.

A violência mítica que dá origem ao poder, assim como a própria violência que mantém o poder está, pois, balizada por um limite. É nesse sentido que a relacionamos com a lógica fálica de Lacan, que indica uma violência balizada pelo simbólico, tanto em sua apresentação ordenada na cadeia das leis como em sua apresentação inicial, fundada no significante primeiro que dá origem à Lei. A violência divina, dessa forma, estaria relacionada com a outra lógica, que Lacan associa ao gozo feminino como um gozo ilimitado. Benjamin (1921/1986) evoca uma descrição que busca explicitar essa diferença:

Do mesmo modo como, em todas as áreas, Deus se opõe ao mito, assim também opõe-se ao poder [*Gewalt*] mítico o poder divino. Este é o contrário daquele, sob todos os aspectos. Se o poder [*Gewalt*] mítico é instituinte do direito, o poder [*Gewalt*] divino é destruidor do direito; se aquele estabelece limites, este rebenta todos os limites; se o poder mítico é ao mesmo tempo autor da culpa e da penitência, o poder [*Gewalt*] divino absolve a culpa; se o primeiro é ameaçador e sangrento, o segundo é golpeador e letal, de maneira não-sangrenta. (p. 173)

Se a morte dos filhos de Níobe serviu para ilustrar a violência mítica, Benjamin (1921/1986) evoca, como exemplo da violência divina, o episódio em que Corah reúne duzentos e cinquenta homens, dentre os príncipes da congregação de Israel, para murmurarem contra Moisés, questionando o sacerdócio de Arão. Conta o Pentateuco que a terra fendeu-se e tragou todos aqueles homens, com suas casas e seus bens, vindo, depois, um fogo que consumiu os duzentos e cinquenta homens que ofereciam incenso (Números, 16:1-35). Benjamin (1921/1986) descreve assim o episódio, diferenciando-o da violência mítica: “O juízo divino atinge privilegiados, levitas, os atinge sem preveni-los, os golpeia sem ameaçá-los, e não hesita em aniquilá-los” (p. 173).

A descrição que faz Benjamin (1921/1986) da violência divina é tão formidável quanto polêmica e obscura. Podemos circunscrever nesse esforço, entretanto, uma tentativa de cernir, no campo da violência, uma figura tão desconectada de qualquer ordem simbólica que

nos autoriza a evocar o Real sem lei de Lacan. Ele mesmo se preocupa em afastar essa manifestação de uma fúria divina de qualquer referente imaginário ou simbólico que pudesse ser evocado. Ele rebate a possível crítica de que a lógica desse poder permitiria aos homens, condicionalmente, o uso do poder letal uns contra os outros. Busca, pois, afastar de vez a possibilidade de submissão de um tal poder a qualquer fim. É a dimensão do puro ato, impossível de inscrever-se em qualquer razão ou julgamento que é aqui destacado. Ele afirma que mesmo o mandamento “Não matarás!” – que sequer precisa ser suspenso – pode ser utilizado para produzir qualquer julgamento a respeito do ato: “este também é inaplicável, incomensurável em relação ao ato consumado” (p. 173).

Na leitura de Žižek, o ato que coloca em exercício a violência divina não pode ser tomado na lógica perversa de alguém que diga não ser responsável, alegando exercê-lo em nome do Povo ou como um instrumento da vontade de Deus. Ele deve ser tomado, aponta Žižek (2009), “no sentido de uma assunção heroica da solidão da decisão soberana” (p. 174), sem nenhum laço simbólico ou imaginário com o Outro: “Trata-se de uma decisão (matar, arriscar ou perder a própria vida) levada a cabo numa solidão absoluta, sem cobertura por parte do Grande Outro” (p. 174), prossegue o autor.

Como encontrar, no mundo da vida, algum exemplo dessa pura destrutividade, sem qualquer perspectiva ou esperança de construção, para além da referência, de todo modo ainda um tanto mística, da esfera do divino?

Como foi dito, Žižek (2009) arrisca-se a localizá-la em acontecimentos radicalmente transformadores da cultura, cujos processos parecem ter-se desenvolvido de forma desenfreada e sem nenhum cálculo, como o Terror revolucionário. Trata-se, entretanto, de uma interpretação sempre incerta, sem qualquer garantia de justificação, feita *a posteriori* a partir do rearranjo das coordenadas simbólicas da situação.

Nos termos de Badiou (2002), é próprio dessa dimensão Real da violência o caráter indiscernível, não no sentido de que se impossibilite o pensamento, mas no de que todo pensamento a seu respeito deverá constituir-se como um lance de dados (p. 12). Tomá-la como acontecimento é, por um lado, lidar com a natureza destrutiva e traumática, na medida em que irrompe na situação de forma incalculável e imprevisível, colocando em risco a estruturação fornecida pelo saber. Por outro lado, ao mesmo tempo em que é destruição de um ciclo de repetição, é abertura para surgimento de uma novidade, que pode, nos termos de Badiou (2002), engendrar um processo de verdade. Enquanto o saber é repetição, o autor esclarece que, “para que comece o processo de uma verdade, é preciso que alguma coisa aconteça” (p. 44). Mas o acontecimento está ligado à noção de indecidível, na medida em que

nenhuma regra prévia no campo saber serve de parâmetro para avaliar ou decidir se um acontecimento é, de fato, um acontecimento tal como Badiou o concebe. Cabe, portanto, como já apontou Žižek (2009), apenas ao sujeito a decisão solitária de, diante de uma situação, *dizer* e sustentar que um acontecimento teve lugar.

É o que afirma também Benjamin (1921/1986) a propósito da morte violenta. Ele afirma que não há razão para se condenar, por antecipação, com base no mandamento “não matarás”, todo e qualquer homicídio. Esclarece que “o mandamento não existe como medida de julgamento, e sim como diretriz de ação para a pessoa ou comunidade atuante, as quais, na sua solidão, têm de se confrontar com ele e assumir, em casos inauditos, a responsabilidade de transgredi-lo” (pp. 173-174). A legítima defesa é um exemplo citado pelo autor como uma recusa explícita da condenação do homicídio pelo judaísmo, além da “matança revolucionária dos opressores” (p. 174), que é contestada por alguns pensadores a partir do argumento de que a existência em si seria superior a uma existência justa ou feliz.

Essa distinção, embora seja feita de um modo bastante rápido e denso – como, aliás, quase tudo nesse breve artigo de Benjamin – tem um imenso valor, na medida em que traz um questionamento sobre o caráter sagrado da vida que antecipa os pontos fundamentais da distinção que será resgatada por Agamben (2010) entre *zoé*, que exprime “o simples fato de viver comum a todos os seres vivos” (p. 09) – ou, nos termos de Benjamin (1921/1986), o “mero viver” (p. 174) – e *bíos*, que exprime “a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo” (p. 09), ou um modo particular de vida politicamente qualificada. Benjamin (1921/1986) defende que o caráter sagrado da vida deveria situar-se antes na existência justa que na existência tomada “apenas no sentido da mera vida” (p. 174). De todo modo, ele aponta como significativo o fato de dar-se justamente o inverso: “é significativo que a qualificação de sagrado recaia sobre algo que, segundo o antigo pensamento mítico, é marcado para ser portador da culpa: a mera vida” (p. 174). Essa constatação seguirá de forma quase exata as linhas de argumentação de Agamben (2010) que vê, na política moderna, uma relação – já ligeiramente traçada no direito romano arcaico – entre o *homo sacer* e a vida nua, na medida em que o caráter sagrado implica justamente a exclusão radical do valor político da vida, exclusão esta que o torna matável, com a diferença de que a expiação da culpa não deverá ser exercida pelo poder jurídico.

7.2.3 A vida nua e a entrada na Guerra

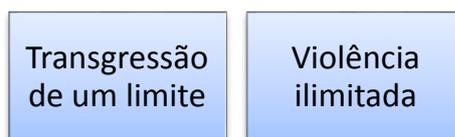
Ainda, pois, que seja tão delicado circunscrever em qualquer evento histórico as dimensões que *ex-sistem* às coordenadas simbólicas e imaginárias que estruturam a realidade, alguns fenômenos são tão marcantes do ponto de vista social que não é temerário levantar a hipótese de que, em sua incidência, pôde-se desvelar algum ponto, ainda que mínimo, dessa dimensão *ex-sistente* do Real entrevisto na violência divina. Nesse sentido, é bastante conveniente para nossa reflexão que Žižek (2009) tenha citado um fenômeno ocorrido no Brasil como um possível exemplo da manifestação dessa violência divina: “Lembremos o pânico que se apoderou do Rio de Janeiro quando massas de gente das favelas desceram sobre a parte rica da cidade e começaram a pilhar e a incendiar supermercados. Era efectivamente a violência divina...” (p. 175). Embora se possa sempre levantar suspeitas de eventuais motivações veladas que transformariam o ato em uma violência interesseira – já que, como esclareceu Badiou (2007), o real nunca é bastante real para não se suspeitar que seja semblante –, Žižek aponta que “os assaltantes eram como gafanhotos bíblicos, castigo divino pelas acções pecaminosas dos homens. Esta violência divina ataca vinda do nada, é um meio sem fim” (p. 175). Podemos evocar também, como exemplo dessa suspeita, a acusação de que os *black blocs* seriam patrocinados por partidos políticos. O carácter destrutivo e sem sentido de sua violência seria, então, apenas um semblante que esconderia os interesses escusos dos partidos, ou seja, nos termos de Benjamin (1921/1986), não passaria de uma violência instituinte, inscrita num discurso oposicionista, cujo objetivo seria desafiar o poder para se criar um novo direito.

Ora, a referência levantada por Žižek vem finalmente nos remeter às nossas indagações acerca da violência presente no contexto brasileiro. Nos demais capítulos, já discorreremos suficientemente sobre a dimensão imaginária da rivalidade e do reconhecimento entrevista nas *guerrinhas*, além da perspectiva de organização dos crimes violentos em dispositivos simbólicos capazes de sustentar sua reprodução e repetição. Agora podemos nos debruçar, com mais alguns recursos conceituais, sobre essa outra dimensão mais obscura da Guerra que relacionamos com o Real da vida nua.

Podemos prosseguir no sentido de verificar se a situação de desamparo ou de desenlace demarcável na entrada do jovem na Guerra pode ser também esclarecida por essas referências. Em muitas situações, ele também se encontra numa condição na qual não pode esperar ajuda de ninguém, além de qualquer compaixão ou piedade. São situações, pois, igualmente trágicas, no sentido de terminar em morte ou *matabilidade*, como eles mesmos testemunham: “Acaba só na hora que morre. Só na hora que morre. [E então falam todos juntos]” (Guerra, 2011, p. 244). Partindo da hipótese de que entrar na guerra significa, ao

menos potencialmente, assumir a condição de *homo-sacer*, tornando-se matável e insacrificável, podemos interrogar possíveis analogias com o ato heroico de Antígona – cuja transgressão implica um rompimento radical com as leis da cidade –, ou mesmo com essa violência ilimitada e não domesticável de que fala Benjamin (1921/1986).

Figura 28 - Transgressão de um limite e Violência ilimitada



Fonte: Elaborado pelo autor

Ainda que, em algumas situações, possamos considerar o ato violento como um ato político de resistência à opressão e à dominação, parece complicado valer-se da lógica que Lacan utiliza na leitura do ato heroico de Antígona, fundado em um desejo decidido, para compreender as situações contemporâneas de violência. Por vezes o envolvimento dos jovens na violência representa mais uma prisão a uma ordem paralela, a uma ordem de ferro que está em junção e disjunção com a ordem do capitalismo global, do que um ato de sustentação de um desejo para além de toda ordenação simbólica. De qualquer modo, é preciso opor a lógica que focaliza o ato do sujeito à própria estrutura do laço social que o determina.

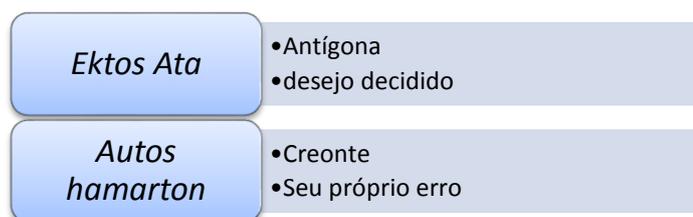
Mesmo quando focamos essa dimensão do ato mais fortemente articulada à lógica simbólica, uma importante diferença pode ser demarcada entre as ações dos jovens no universo da criminalidade e o ato de Antígona que a colocava como uma *fora da lei*. Enquanto esta sustentava sozinha o seu ato, por seu próprio desejo, contra um Outro estruturado, muitos dos jovens que se expõem à morte cotidianamente na guerra acabam caindo nessa zona arrastados por uma adesão a um discurso que, por ser mortífero, nem por isso deixa de estar grávido de ideais alienantes e dispersos. A solidão que implicaria a sustentação de um processo de verdade nem sempre se apresenta nas condições que o jovem encontra de enlaçamento com as associações criminosas. Essa condição pode, por vezes, ficar mais próxima da que Lacan (1959-1960/1997) destaca a propósito do erro de Creonte. Ou seja, muitas vezes o jovem não se envolve na criminalidade por um desejo decidido, mas por um erro de cálculo, por um engano ou uma ilusão:

Aqui, é na medida em que ela vai em direção à *Até*, e que se trata até mesmo de ir *ektos atas*, de transpor o limite da *Até*, que Antígona interessa ao Coro. É aquela, diz ele, que, por seu desejo, viola os limites da *Até*. ... A *Até*, não é a *hamartia*, a falta ou o erro, não é fazer uma besteira.

Quando, no final, Creonte vai voltar segurando algo nos braços, nos diz o Coro, e bem parece que não seja nada menos do que o corpo do filho que se suicidou, o Coro diz (1259-1260) – Se é permitido dizê-lo, não se trata aí de uma desgraça que lhe seja estranha, mas *autos hamarton*, de seu próprio erro. Ele mesmo tendo-se fodido, fez uma besteira. *Hamartia*, o erro, o engano. (p. 335)

Temos, então, essas duas fórmulas para circunscrever o ato transgressivo: enquanto Antígona ousa ultrapassar um certo limite (*Ektos ata*) para estar sozinha no *entre-duas-mortes* por seu próprio desejo, Lacan indica outra fórmula pela qual Creonte também viola esse limite, caindo nessa zona de desamparo por seu próprio erro (*Autos hamarton*). *Ektos ata* e *autos hamarton* demarcam, pois, duas posições subjetivas a partir das quais se pode interrogar a situação instituída através do ato que coloca o sujeito *fora da lei* e da proteção do laço social.

Figura 29 - *Ektos Ata* e *Autos hamarton*



Fonte: Elaborado pelo autor a partir de Lacan, 1959-1960/1997

Estamos advertidos da complexidade envolvida em qualquer análise de casos particulares, sobretudo quando dizem respeito a mortes violentas. De toda forma, podemos evocar um exemplo recente para ajudar a esclarecer as categorias com as quais bordejamos essa zona inapreensível e indecível do ato. Como aponta Žižek (2009), não apenas os exemplos reais, mas as próprias referências literárias não são evocadas para serem submetidas a juízos éticos que demonstrem o quanto a autonomia e a liberdade são impossíveis, mas para permitir uma melhor elucidação das dimensões subjetivas que fazem desse encontro com o Real da liberdade um encontro traumático⁸³.

O caso do jovem Lindemberg Alves pode, nesse sentido, ser evocado como exemplo para pensar esse “estar sozinho” envolvido na ultrapassagem de um limite. Trata-se de um jovem de Santo André (SP), que, inconformado com o rompimento do namoro com a

⁸³ “O que é verdadeiramente traumático para o sujeito não é o facto de um puro acto ético ser (talvez) impossível, de a liberdade ser (talvez) uma aparência, baseada na ignorância das verdadeiras motivações dos nossos actos; o que é verdadeiramente traumático é a própria liberdade” (Žižek, 2009, p. 170).

adolescente Eloá Pimentel, na época com 15 anos de idade, invade-lhe o domicílio, tomando-a como refém. Talvez, a princípio, esse ato ainda pudesse ser articulado a uma atuação (*acting out*), cuja pretensão fosse apenas chamar a atenção para si. Mas, inesperadamente, uma atenção massiva lhe é dedicada, de um jeito que em pouco tempo ele já se encontra em rede nacional. Sem entrar no mérito das polêmicas em torno da abordagem policial, o fato de Lindemberg ter sido entrevistado por uma emissora de TV durante as negociações não parece de modo algum sem efeitos subjetivos para sua posição perante o Outro da Lei. O que parece ter acontecido nesse momento é sua própria constatação de ter dado um passo sem volta. Ele atravessou um ponto além do qual não lhe pareceu haver mais retorno. Não lhe resta outra saída senão matar ou morrer. Nesse caso, de fato, ele se encontra sozinho, pois, agora, ele precisa responder em rede nacional por um passo que pode ter sido dado a princípio por uma simples encenação.

Embora esse efeito subjetivo seja apenas hipotético, ele nos parece perfeitamente plausível: de fato, Lindemberg, mesmo antes de matar Eloá, parece ter ultrapassado um determinado limite de onde não conseguiu recuar. O jovem não parece ter ultrapassado para esse “lado de fora”, para essa zona que o confronta com a morte, por um desejo decidido. Seu ato parece mais um erro de cálculo, um engano, um escorregão, como o que Lacan atribui a Creonte. O erro de Creonte é equivalente ao erro de Lindemberg. Enquanto Antígona atira-se no abismo por seu próprio desejo, Creonte – assim como esse jovem que, após 100 horas de sequestro, terminou por assassinar a menina Eloá – cai nele por *autos hamarton*, por seu próprio erro, por um escorregão. Se Lindemberg esperava, com sua ação, retomar à força um lugar no desejo da jovem Eloá, seu erro de cálculo ou sua *hybris* leva-o a cometer uma desgraça.

Outro exemplo que pode servir como contraponto é o do personagem Mané Galinha, do filme *Cidade de Deus*, dirigido por Fernando Meirelles e Kátia Lund (2002), o qual resolve aliar-se a um grupo de traficantes em busca de vingança, depois de ter sua mulher violentada e ter seu tio e seu irmão assassinados por traficantes. Nesse caso, mesmo que ele não tenha entrado na *Guerra* totalmente sozinho, de certa forma, ele rompeu com tudo o que vinha compondo seu laço social até o momento para atirar-se numa missão *kamikazi*. Apesar de ter-se juntado a uma gangue rival, pode-se dizer que ele estava sozinho porque romperá totalmente com seu mundo e não parece ter constituído outro laço na esperança de uma proteção ou de um novo pai. O amparo paterno ou social desaparecera e só lhe restara o caminho para matar ou morrer, situando-se nessa zona além de qualquer compaixão ou piedade. Esse pode ser um exemplo que se aproxima um pouco do desejo decidido de

Antígona, ou seja, a configuração de uma entrada na *Guerra* por uma escolha autônoma. A solidão, na situação de Antígona, coincide subjetivamente com a condição de soberania sobre o seu ato.

Agamben (2010) qualifica essa soberania, evocando Aristóteles, como uma “potência de não passar ao ato” (p. 51). Ou seja, a decisão sobre a própria morte ou sobre a morte do outro não fica sujeita às circunstâncias ou à demanda do Outro. É uma decisão autônoma, referenciada num desejo decidido e que pode, exatamente por isso, ser objeto de renúncia, já que não se trata de um ato impulsionado, a não ser pela própria deliberação soberana do sujeito. Nesse caso, segundo Agamben (2010), a potência “se mantém em relação com o ato na forma de sua suspensão, *pode* o ato podendo não realizá-lo, *pode soberanamente* a própria impotência” (p. 52). Mais adiante, ele conclui que “soberano é aquele ato que se realiza simplesmente retirando a própria potência de não ser, deixando-se ser, doando-se a si” (p. 53).

Essa condição solitária do ato é difícil de ser apreendida pelo saber, e é nisso que ela é indiscernível. Se há alguma via pela qual se pode circunscrevê-la, é somente a partir das enunciações que o sujeito dele fizer posteriormente. De toda forma, tudo aquilo que ‘empurra’ o sujeito para o crime, fazendo com que sua entrada na *guerra* seja mais forçada que deliberada, vem minar, de certa forma, o valor ético do ato como decisão soberana. Além disso, ao considerarmos que os atos de violência se inscrevem no interior de coordenadas simbólicas difusas e fragmentadas, fragmentam-se também as referências dos alvos contra os quais a violência é dirigida.

Lacan (1971-1972/2012) evoca, no *Seminário 19, ...ou pior*, a mesma referência a Aristóteles citada por Agamben. Ele esclarece que, enquanto o impossível seria “*não poder (ser)*”, o necessário seria “*não poder não (ser)*”, na medida em que demarca o que é necessariamente. O contingente, então, “vai do impossível, *não poder*, para o *poder não (ser)*” (p. 22). Assim, o ato ético apresentar-se-ia não apenas em sua potência de realização, mas principalmente em sua potência de não ser, em sua possibilidade de suspensão. Se, pois, em sua relação com o seu destino, o sujeito prende-se a uma lei que não o permite ser ou agir de outro modo – como o faz Creonte ou como o fazem muitos dos jovens que ficam aprisionados à lei de ferro do tráfico –, isso demonstra que necessário e impossível são duas faces de uma mesma situação. Abrir a dimensão da contingência é incluir no campo uma possibilidade que não se torne uma necessidade subjetiva, preservando a soberania da decisão ética, inscritível no *poder não ser*, ou seja, no poder dizer não.

Mesmo no interior dessa lógica da transgressão, o ultrapassamento dos limites pode não ser facilmente discernível, a não ser pelos efeitos posteriores. Nas situações em que é possível

circunscrever, em um ato violento, um movimento de transgressão, temos ainda duas possibilidades de posição pelas quais o sujeito entraria nessa zona de exclusão do laço social: por um desejo decidido ou cairia nela por engano. A segunda posição parece ser mais comum, posto que o ato que marca a entrada no crime pode ser algo totalmente trivial ou, até mesmo, nem ser localizável pelo sujeito, e é rapidamente inscrito nas disputas intersubjetivas ou nas rígidas normas do tráfico às quais o sujeito é preso.

Acerca desse ponto, o comentário de um dos jovens pode ser esclarecedor: “*Eles nem é de guerra, eles tá querendo entrar, sô. Então dá o motivo. É fácil entrar, difícil é sair*”. Essa declaração deixa entrever que, de certa forma, mesmo havendo uma guerra que transcenda às relações intersubjetivas, há um ponto em que, se mudamos o ângulo de percepção de nossa análise, o próprio ato do sujeito pode evocar significações que se constituem como um motivo de entrada. Esse motivo pode ser bem contingente, para além de qualquer condição existencial mais ampla – uma briga, uma ofensa, etc. –, mas, uma vez que ultrapassa certo limiar, o jovem prende-se às relações que o mantêm no universo do crime, com poucas perspectivas de saída.

Embora o ato violento que caracteriza a violação das leis da cidade possa, eventualmente, representar uma posição ética decidida e pontual de um sujeito, isso não ocorre quando o resultado é seu aprisionamento na lei de ferro do tráfico, que não o permite agir senão segundo uma ordem pré-definida. Frequentemente é possível demarcar um direcionamento a um Outro, mesmo que esse outro seja estruturalmente furado e impotente para ordenar o campo. Esse ato violento que funciona como demanda a um Outro ainda pode ser lido, portanto, no registro do *acting out*. Trata-se de um ato que acaba por prender o sujeito numa necessidade simbólica que demanda uma submissão absoluta aos semblantes e ideais que compõem um discurso ideológico.

A situação de *homo-sacer*, nesse caso, pode vir a apresentar-se porque, ao habitar as zonas onde se realiza a guerra, o sujeito é, por sua exclusão, incluído numa dimensão além da proteção do Estado e do reconhecimento de suas leis. Essa situação, no entanto, não representa uma libertação, na medida em que ela é sustentada pela existência forçada de laços paralelos que o submetem sem oferecer-lhe em troca qualquer perspectiva de amparo.

Essa falta de saída parece evocar justamente a condição que *ex-siste* aos laços possíveis, a condição que institui a exclusão como um estado de exceção generalizado a serviço da biopolítica. Um dos jovens indica haver algo nessa guerra que ultrapassa os próprios sujeitos: “*Nossa senhora, eu nasci já tinha guerra nesse morro já. Minha mãe conta que quando ela tinha 15 anos já tinha guerra já. Um matando o outro, era pior meu filho, matava era na*

faca, chegava e furava”. Esse ponto evoca novamente a dupla vertente semântica do termo guerra, que às vezes indica algo do cotidiano, outras deixam entrever que há algo que ultrapassa os atos individuais e solitários.

É importante insistir nessa dupla possibilidade de foco da visão: se focamos o ato do sujeito, corremos o risco de perder o que *ex-siste* ao ato, toda a violência silenciosa que estabelece as condições de seu destino; se, por outro lado, focamos a estrutura do discurso e do laço social, podemos perder de vista o ponto indiscernível em que o sujeito pode fazer ruir as próprias coordenadas simbólicas que condicionam sua realidade. Resta sempre aquilo que Žižek (2008) descreve como uma lacuna paraláctica característica dessa impossibilidade de apreensão do Real pelo saber.

A ausência de uma fronteira simbólica universal que delimitaria o dentro e o fora da lei torna a queda nesse campo do Real, da vida nua, muito menos dependente de atos de ultrapassamento. Se numa sociedade que funciona no registro da Lei, como Lacan vê em *Antígona*, a presentificação do Real é sempre destrutiva, numa sociedade que funciona no registro da norma, como explicitamos a partir de Foucault (1976/1999b), essa dimensão pode apresentar-se cada vez mais por variações mínimas, sem estar articulada a qualquer transgressão. Além disso, tanto as explosões de violência sem sentido – que podem aproximar-se, eventualmente, da noção de violência divina – quanto as mínimas torções em nossa relação com a realidade podem vir a provocar uma ruptura incalculável e imponderável com os semblantes que tentam dar consistência ao Grande Outro, desvelando a condição de desamparo a que cada um se expõe.

De toda forma, nessa dimensão, não há um sujeito prévio ao acontecimento que se colocaria como capaz de engendrar a ruptura por um ato de transgressão. A ausência de limites e contornos faz com que a violência possa surgir de forma abrupta e disruptiva, restando para o sujeito ou para o laço social a prerrogativa de lidar com seus efeitos. O que vai resultar desse processo de reconstrução não é passível de ser antecipado pelo saber. O acontecimento pode dar origem a um processo de verdade sustentado por um sujeito, ou bem pode levá-lo a permanecer na dimensão traumática de uma negatividade absoluta.

Importante destacar que Badiou (2012) tenta retomar a dialética hegeliana, que põe em destaque a negatividade, para localizar de partida um movimento de afirmação que permaneceria desconectado de qualquer ordem contra a qual pudesse se opor. Ele sugere que a lógica da ação política, descrita nos termos da dialética clássica, torna-se sempre uma “revolta contra...”, “oposição a...”, “negação de...”, de modo que a criação do novo, seja de uma nova ordem ou de uma nova lei, vem sempre como resultado de um processo de negação.

O que ele chama de dialética afirmativa é uma tentativa de circunscrever um quadro inverso, no qual a afirmação ou a proposição positiva venha antes da negação, e não apenas depois: “minha tentativa é encontrar um quadro dialético onde *algo do futuro venha antes do presente negativo*” (n.d.). Desse modo, enquanto na lógica dialética clássica, a possibilidade de aceder ao infinito é vislumbrada apenas a partir da negação de um estado atual finito e delimitado, Badiou propõe a possibilidade de uma afirmação que já traga, em sua apresentação finita, a marca da infinitude.

Essa lógica é coerente com o que propõe Lacan a propósito de um gozo que já traz, de saída, a marca do infinito e do ilimitado, em contraposição ao gozo fálico, sempre marcado pela barra que o limita. Por um lado, essa experiência do infinito pode ser traumática e violenta, mas, por outro, Lacan também entrevê na noção de *dizer* uma possibilidade não destrutiva de aceder a esse ponto de infinitude.

Badiou (2002) define assim o movimento subjetivo resultante de um acontecimento como o ato local em que uma verdade infinita é nomeada por um sujeito finito. Ou seja, ainda que a produção subjetiva seja uma obra finita, sua verdade é capaz de vislumbrar o ponto infinito do qual ela se destacou, como um ponto que permanece, por assim dizer, inominável. Ele cita o exemplo da obra de *Ésquilo*, no campo da arte: “E ela é uma obra finita. No entanto, da própria Tragédia, como verdade artística, prossegue até o infinito. A obra de *Sófocles* é o sujeito finito dessa verdade infinita” (pp. 46-47).

Badiou (2002) também evoca o exemplo da revolução francesa que, em seus termos, pode ser lida como um acontecimento imponderável, cuja ocorrência permaneceu absolutamente indiscernível. Ainda que os teóricos do iluminismo tenham produzido as palavras de ordem que deveriam orientar o novo poder republicano, o Terror revolucionário aparece como um buraco no saber, como uma fratura de dimensões jamais previstas. Isso não significa que não houve, posteriormente, uma apreensão desse momento absolutamente excedente ao sentido, a partir da enunciação de verdades genéricas em torno da política revolucionária. Essas verdades, entretanto, são sempre não-todas, nomes locais de uma verdade inapreensível, na medida em que não conseguem nomear todo o campo, restando em aberto sempre algo de inominável, a partir do qual podem surgir novas fraturas violentas ou subversões radicais, ainda que silenciosas.

Badiou (1996) destaca a potência de forçamento a que toda verdade pode ser levada, de modo a funcionar como uma aposta sem garantias. No caso do amor, por exemplo, o apaixonado pode declarar “eu te amarei para sempre!” como um forçamento: “a antecipação de uma verdade de amor integral” (p. 48). O problema, adverte Badiou (1996), é quando tal

potência de antecipação é total, forçando todos os saberes envolvidos: “É o problema romântico do amor absoluto; o problema cientificista da ciência como verdade integral; o problema político do totalitarismo” (p. 49). Recorrendo a outra referência de Badiou (2007) já citada, é o ponto em que a dimensão inominável do Real pode vir a transformar-se numa paixão pelo real, paixão esta que, no século XXI, foi capaz de engendrar a morte violenta em dimensões catastróficas inimagináveis.

Embora seja possível, no cotidiano dos jovens envolvidos com a criminalidade, circunscrever a morte violenta como atos de transgressão – seja como autores dos crimes ou como sujeitos que se expõem ao risco de ser mortos – o ponto em que podemos sublinhar algo de um Real enquanto *ex-sistente* por excelência é esse ponto de uma violência caótica, traumática e disruptiva que a ocorrência das mortes provoca na subjetividade e no laço social. Trata-se, pois, de destacar uma situação catastrófica de desamparo que pode ser remetida mais à fragilidade da ordem simbólica (\mathcal{A}) perante a violência do que a um ultrapassamento efetuado pelo sujeito em relação a um limite nítido.

Embora a referência ao seminário da ética da psicanálise sirva para apontar uma dimensão do ato passível de tocar o campo do Real, a partir da demarcação de uma decisão soberana do sujeito, que não espera do Outro nenhuma garantia, ela é pouco útil para pensar a morte violenta numa era de imperativos de gozo. O ultrapassamento em direção a *das Ding*, nas condições de Antígona, pressupunha uma ordem simbólica consistente, que barrasse o acesso ao gozo, presentificando-o apenas pela escala invertida da lei do desejo. Ou seja, o gozo era sempre marcado pela falta devido à mediação das condições simbólicas de satisfação. Para um tempo, porém, em que as interdições são substituídas por um empuxo a um gozo sempre excessivo, por uma paixão pelo Real, o encontro com o caráter disruptivo da morte depende muito menos de um ato do sujeito do que de encontros caóticos com um gozo desregulado.

Nesse sentido, enquanto numa referência simbólica consistente, a localização dos inimigos – e, portanto, daqueles excluídos que podem ser alvos do ódio e da violência do laço social – é mais nítida; no laço social contemporâneo há uma espécie de deslocalização dos inimigos, o que faz com que essa violência se distribuía de forma mais caótica, referenciada às vezes apenas por predicados identificatórios dispersos. Se já não há um grande inimigo, do lado de fora (transcendente ao laço social), que pode ser alvo do ódio coletivo, essa violência passa a ser direcionada aos inimigos internos (imaneente), aquele estranho familiar situado na zona de exclusão às vezes por mínimas diferenças.

Um exemplo aqui talvez esclareça melhor a distinção apresentada. Se, numa sociedade tradicional, a condição de mãe solteira representava de forma explícita uma fronteira para a exclusão que tornava a mulher alvo de uma violência social que era legitimada pela cultura, o fato de essa violência não ser hoje mais legitimada não a suprime completamente. Ou ela permanece, de forma velada, sendo dirigida contra as mulheres na mesma condição, ou se dirige para outros alvos. A diferença, antes nitidamente marcada, agora se torna esmaecida. Antes, por exemplo, o direito penal brasileiro aceitava o argumento de legítima defesa da honra para absolvição de réus acusados de matar a mulher ou o amante ao serem traídos. Atualmente, embora o campo do direito tenha abolido essa tolerância à morte violenta em nome de outros valores que têm a vida como foco, nem por isso os crimes passionais foram reduzidos. Pelo contrário, há um recrudescimento de sua ocorrência, ainda que, do ponto de vista do discurso comum, ele seja rechaçado.

Outro exemplo: se antes o laço social tolerava um ódio manifesto contra os estrangeiros, hoje, a própria globalização nos apresenta um mundo onde os limites da comunidade humana estendem-se ao infinito. Isso nos remete à lógica que Freud (1921/1996l) utiliza em *Psicologia de grupo*, ao propor que, se a participação na massa implica uma restrição ao amor próprio narcisista, esse narcisismo retorna em outros âmbitos sob a forma de uma intolerância a outras pequenas diferenças:

Toda vez que duas famílias se unem por casamento, cada uma delas se acha melhor ou mais nobre que a outra. Havendo duas cidades vizinhas, cada uma se torna a maldosa concorrente da outra; cada pequenino cantão olha com desdém para o outro. Etnias bastante aparentadas se repelem, o alemão do sul não tolera o alemão do norte, o inglês diz cobras e lagartos do escocês, o espanhol despreza o português. Já não nos surpreende que diferenças maiores resultem numa aversão difícil de superar, como a do gaulês pelo germano, do ariano pelo semita, do branco pelo homem de cor. (p. 112)

Freud já havia afirmado que seria sedutor “derivar desse ‘narcisismo das pequenas diferenças’ a hostilidade que em cada relação humana observamos lutar vitoriosamente contra os sentimentos de companheirismo e sobrepujar o mandamento de que todos os homens devem amar ao seu próximo” (Freud, 1918/1996j, pp. 206-207). No tocante à tolerância para com a morte violenta, essa lógica parece mostrar-se ainda mais elucidativa, pois, ao mesmo tempo em que a valorização dos direitos fundamentais difunde um respeito universal pela vida humana, não deixa de haver pessoas nitidamente excluídas da condição de humanidade e que, como escória, poderiam vir a ser eliminadas. Os jovens traficantes ou apenas suspeitos de tráfico parecem fazer parte desse grupo, pois, mesmo que não o faça manifestamente, o laço social tolera seu extermínio sem grandes sobressaltos.

Discutimos, no capítulo anterior, como as gradações construídas em torno da norma podem ser identificadas a partir de nomeações e classificações, transformando-se em significantes destinais que marcam os alvos do biopoder. Toda a articulação acerca do *homo-sacer*, proposta por Agamben, indica que, ao menos para alguns sujeitos – como parece ser o caso de muitos jovens traficantes – a biopolítica mostra de forma mais crua a sua verdadeira face *tanatopolítica* e descortina essa figura mortífera do Real, sem necessidade de que haja, para tanto, qualquer protagonismo subjetivo.

A condição de exclusão inclusiva do *homo-sacer* apresenta, pois, os dois lados citados a propósito do Real da morte violenta: a apresentação de uma *destruição máxima* que pode ser marcada ou desvelada por uma *mínima diferença*. Embora um foco na mínima diferença possa ser indicado nesse deslocamento de uma lógica na qual o *fora da lei* era nitidamente localizado como excluído de uma ordem consistente para uma lógica em que essa diferença entre interior e exterior é, às vezes, marcada apenas por uma pequena torção; uma destruição máxima também se mostra capaz de apresentar-se, mesmo no campo onde o ponto que a determina seja minimamente localizável.

7.2.4 O Real da experiência analítica

Todo laço social, inclusive aqueles estabelecidos em torno das situações de violência, reforça as lógicas de dominação, sobretudo quando não há abertura para que o sujeito possa dizer *não* e fazer, mesmo das rupturas mais violentas e descontroladas, momentos de construção de um processo de verdade – ou seja, a constituição de uma narrativa própria na qual a autoria de um ato possa ser assumida na fala. Sustentar um dizer, como ação ou como suspensão do ato numa renúncia ao caráter automático do gozo é a marca que Lacan sublinha no exemplo de Antígona, como aquela que enfrenta seu destino sem esperar, para tanto, qualquer garantia de proteção do Outro. A grande questão para a Psicanálise é de saber se é possível assumir de forma autônoma essa experiência de desamparo extremo por outra via que não a do horror trágico.

De fato, muitos dos jovens envolvidos com a criminalidade, sobretudo aqueles que vivenciam de perto a morte violenta, parecem sentir na pele, a partir da condição de exclusão que experimentam cotidianamente, o desamparo inerente ao laço social. Eles descobrem cedo que não podem esperar nem compaixão nem piedade de nenhum laço social, mesmo daquele que o acolhe no universo do narcotráfico. Qualquer deslize de sua parte representa uma ameaça de morte, de modo que alimentam poucas ilusões e perspectivas de futuro. Como

transformar essa experiência apassivadora de desamparo numa experiência de construção de um processo de verdade? Isso não é algo demarcável senão pelo exercício da decisão singular do sujeito na sustentação de seu desejo quando este é capaz de se soerguer por entre os furos do laço social. O valor de uma tal posição é pontual e contingente, passível de ser circunscrito na lógica que orienta a experiência analítica. Não é que não seja possível que ocorra fora de uma análise, pelo contrário, as possibilidades de um bom encontro que permita ao jovem construir algo com a sua ruína está em aberto e não há nada que a garanta, nem a oferta de um psicanalista. Não se trata, pois, de oferecer garantias, mas de abrir espaços de movimentação discursiva. É nisso que, segundo Milner (2006), subsiste a singularidade do discurso analítico: “ali, e ali apenas, a verdade é fala, isto é, significante. A irrupção de R fica, pois, imediatamente enodada a S; o horror instantâneo nasce de uma nomeação real que, ao mesmo tempo, o suspende” (p. 14).

Em outros termos, o discurso analítico permite uma abordagem subjetiva dessa dimensão do encontro com o real pela via do dizer, por meio do qual, nas palavras de Lacan (1972-1973/1985), “na análise de qualquer um, por mais besta que ele seja, um certo real pode ser atingido (p. 34). Trata-se daquilo que a experiência freudiana visava: em vez de apenas repetir, na situação analítica, a verdade do inconsciente por meio de atuações automáticas, era preciso incluir o campo da fala na dimensão da linguagem, porque é na *perlaboração*, ou seja, é no próprio ato de dizer que o real do sujeito se afirma para além do domínio da violência.

Segundo Badiou (2010), Lacan sustenta a tese da “não disjunção entre o primado do ato e a transparência potencial do dizer” (p. 23), por meio do qual algo pode ser transmitido de forma integral, nos termos de Lacan (1972-1973/1985), ou de forma pura, nos termos de Benjamin (1921/1986). Para este, o exemplo mais profundo de uma dimensão não violenta talvez seja a conversa, “considerada como uma técnica de mútuo entendimento civil. Ali, um acordo não violento não apenas é possível, mas a eliminação por princípio da violência pode ser explicitamente comprovada com um tipo de relação importante: a impunidade da mentira” (p. 168). É curioso que o filósofo e sociólogo judeu aponte a dimensão da conversa e da linguagem como o ponto onde é possível haver uma suspensão da violência legítima ou ilegítima. Quando ressalta a impunidade da mentira, ele demonstra que há uma dimensão da palavra que permanece (ou pelo menos deveria permanecer) impenetrável a qualquer legislação transcendente. Pois é justamente na dimensão do dizer, na possibilidade da mentira e do equívoco, na permissão para se dizer besteiras, que o sujeito pode esbarrar com os pontos mais contingentes de sua própria verdade.

Em vez, pois, de apenas reforçar os caminhos institucionais de combate à violência, que acabam reproduzindo-a sob outras formas, é preciso sustentar espaços onde soluções criativas possam surgir de forma imanente e transformar-se em posições não apenas subjetivas, mas políticas, na medida em que enunciem uma voz que alcance o laço com o Outro, desatando nós e reatando-os de maneiras plurais. A relação da lei com a morte violenta, seja ela legítima ou ilegítima, seja a lei do tráfico ou a lei do asfalto, comporta estruturalmente um aspecto violento ineliminável. O desafio da psicanálise é formalizar saídas que escapem às dicotomias: legítimo e ilegítimo, legal e ilegal ou dentro e fora da lei. A abertura de um espaço que, *a priori*, não é nem legal nem ilegal, o espaço da palavra mediadora, do ato de dizer, apresenta um ponto de reflexão para a pressa que se tem em fazer cumprir a lei. Quando se crê no ideal de que a lei deverá eliminar toda ameaça de violência, o que se faz é reforçá-la, aumentando-lhe a *Gewalt*, ou seja, a violência de seu poder. É o que vemos no apelo cada vez mais contundente à redução da maioria penal ou ao aumento contínuo da severidade das penas, apesar do crescimento exorbitante do encarceramento nos últimos anos e da situação caótica do sistema prisional brasileiro.

Não se trata de buscar saídas pragmáticas, mas de ratificar a aposta que Lacan e outros autores fazem na dimensão pacificadora do simbólico, ou seja, a dimensão do dizer, pois esta não apaga o ponto inominável do Real. O que Benjamin (1921/1986) chama de “esfera do entendimento” (p. 168) e Lacan (1973/2003b) de “dizer” ou “bem dizer” demarcam uma abertura para a dimensão do real a partir da mediação não violenta da linguagem, na medida em que não se priva o sujeito do recurso à palavra. Nesse sentido, embora tenhamos separado formalmente os três eixos, do Imaginário, do Simbólico e do Real, a relação do sujeito com o laço social comporta sempre um enodamento próprio dessas três dimensões, que pode nos ajudar a esclarecer modalidades pontuais de apresentação da morte violenta na contemporaneidade.

7.3 Mineirinho

Podemos concluir este capítulo evocando uma lúcida crônica da escritora brasileira Clarice Lispector, que consegue, numa reflexão poética sobre uma morte violenta, circunscrever esse ponto mínimo da diferença que faz com que se desvele um pedaço de Real que insiste em apresentar-se em nossa relação com a violência mortífera. Essa crônica ilustra, de certa forma, o ponto inominável de dispersão que pode ser entrevisto mesmo nas modalidades de morte violenta que se inscrevem no laço imaginário ou no discurso simbólico.

Ela apresenta de forma bem incisiva essa intuição de que a morte violenta permite expor momentaneamente o caráter de semblante da ordem simbólica que sustenta a nossa realidade.

Mineirinho é uma crônica de 1969, que foi depois publicada no livro *Para não esquecer* (Lispector, 1999), e que comenta o fuzilamento de José Miranda Rosa, conhecido pela alcunha de Mineirinho, um dos assaltantes mais procurados pela polícia carioca na década de 1960. Em 1º de maio de 1962, os jornais do Rio de Janeiro noticiaram a morte de um homem que vinha sendo procurado há vários dias por mais de 300 policiais e que, jurando nunca mais voltar ao cárcere para cumprir os 107 anos de condenação, havia escapado do Manicômio Judiciário e fora escondido por amigos nos morros da Previdência e da Mangueira (Rosenbaum, 2010)⁸⁴.

A crônica teria sido encomendada pelo conselho editorial de uma revista da época, *Senhor*, para a qual Clarice Lispector escrevia desde 1958. O texto, cujo título original era *Uma grama de radium - Mineirinho*, consegue sustentar, em uma linguagem poética, uma reflexão acerca da morte violenta que, sem qualquer intenção teórica, interroga os vários campos do saber que tratam da questão do assassinato. Ao focar uma comoção provocada pela “morte de um facínora”, destacando o excesso de violência empregado para matar alguém que era considerado um criminoso, a autora consegue destacar os pontos de impasse e contradição que a morte violenta traz para a relação do sujeito com a civilização. Gostaria de destacar alguns excertos principais que se relacionam com questões discutidas em nossa pesquisa e que podem, a partir de um discurso diverso, sublinhar a dimensão de traumatismo representada pela morte violenta.

A autora já começa destacando o ponto de divisão subjetiva despertado pelo acontecimento, e que expõe o paradoxo da interdição do assassinato, sustentado pela própria ameaça violenta do laço social, questionando “por que é que mais me adianta contar os treze tiros que mataram *Mineirinho* do que seus crimes” (p. 123). O excesso destacado pelos treze tiros desnuda, de certa maneira, o parentesco espúrio entre a aplicação da lei e o crime:

Sentir-se dividido na própria perplexidade diante de não poder esquecer que Mineirinho era perigoso e já matara demais; e no entanto nós o queríamos vivo. A cozinheira se fechou um pouco, vendo-me talvez como a justiça que se vingará. Com alguma raiva de mim, que estava mexendo na sua alma, respondeu fria: “O que eu sinto não serve para se dizer. Quem não sabe que Mineirinho era criminoso? Mas tenho certeza de que ele se salvou e já entrou no céu.”. Respondi-lhe que “mais do que muita gente que não matou” (p. 124).

⁸⁴ A história de Mineirinho inspirou o filme brasileiro *Mineirinho Vivo ou Morto*, lançado em 1967 e dirigido por Aurélio Teixeira.

Uma notícia do *Diário de Notícias*, na época, destacou a comoção social que a morte de Mineirinho provocara, relatando que uma verdadeira multidão – principalmente composta por pessoas pobres, como destacou o *Diário Carioca* – compareceu ao local onde foi encontrado o cadáver, de modo que a polícia precisou afastá-los com violência. Uma manchete afirmou que “em geral, os moradores do morro se mostraram contrariados com a morte de Mineirinho, que consideravam uma versão carioca de Robin Hood” (*Diário Carioca*, 01/05/1962 citado por Weguelin, n.d.). Se, por um lado, o episódio ressalta a admiração pública que a figura do “grande bandido” desperta, por ocupar um lugar de exceção, de quem diz não à ameaça mortífera de castração do Outro social; por outro lado, ressalta também o laço afetivo entre o assassino morto e seus semelhantes, destacado por Lispector, que sobrevive na relação que tem com as pessoas próximas. Como lembra Benjamin (1921/1986), a figura do grande bandido mostra a ameaça que o poder representa para o direito quando existe fora de sua alçada:

Quantas vezes a figura do ‘grande’ bandido não suscita a secreta admiração do povo, por mais repugnantes que tenham sido seus fins. Isso é possível não por causa de seus feitos, mas apenas por causa do poder [*Gewalt*] que se manifesta nesses feitos. Nesse caso, portanto, o poder – que o direito atual procura retirar do indivíduo em todas as áreas de atuação – se manifesta realmente como ameaça e, mesmo sendo subjugado, ainda assim suscita a antipatia da multidão contra o direito. (pp. 162-163)

Se, por um lado, o discurso social vem marcar como um tabu a vida de quem mata, como alguém condenado a perder o valor político de sua vida, por outro lado, esse mesmo discurso não é capaz de apagar o laço que aproxima tanto o pobre, em sua condição social de exclusão, quanto os que estão ligados ao morto por um laço de amor: “Como não amá-lo, se ele viveu até o décimo terceiro tiro o que eu dormia?” (Lispector, 1999, p. 125). Ao mesmo tempo, pois, que o episódio situa Mineirinho em um lugar de exceção, como aquele que desafiou o destino enfrentando, a exemplo de Níobe, o poder desproporcional do Outro, ele também deixa entrever, na leitura da escritora, o caráter de semblante da linha que separa o criminoso do cidadão comum que, em seu silêncio sonso, acaba tornando-se cúmplice de uma justiça vingativa ou de uma lei capaz de mostrar sua face mortífera. Um dos jornais da época destacou esse desafio ao destino da seguinte forma: “Não foi a Justiça quem decretou a morte do mais temível assaltante do Rio de Janeiro, conhecido pela alcunha de “Mineirinho”. Ele próprio a procurou, desafiando a tranquilidade pública e um aparelhamento policial cujas metralhadoras sabia não lhe dariam tregua” (*Correio da manhã*, 01/05/1962 citado por Weguelin, n.d.).

A autora destaca, na interdição da morte violenta o caráter fundamental que sustenta a função protetiva de toda lei: “No entanto, a primeira lei, a que protege corpo e vida insubstituíveis, é a de que não matarás. Ela é a minha maior garantia: assim não me matam, porque eu não quero morrer...” (Lispector, 1999, p. 124). Essa proteção visa não só ao outro que me ameaça, mas à própria ameaça que minha violência representa para minha participação no laço social: “e assim não me deixam matar, porque ter matado será a escuridão para mim” (p. 124).

No trecho que talvez seja aquele que alcance a mais sofisticada delicadeza, a autora vai percorrendo, como numa faixa de Möbius, uma linha contínua que a leva para o avesso desse sentimento de proteção, onde se vislumbra uma crua violência como buraco (*trou*) que aponta para o abismo que a incidência da lei engendra:

Mas há alguma coisa que, se me faz ouvir o primeiro e o segundo tiro com um alívio de segurança, no terceiro me deixa alerta, no quarto desassossegada, o quinto e o sexto me cobrem de vergonha, o sétimo e o oitavo eu ouço com o coração batendo de horror, no nono e no décimo minha boca está trêmula, no décimo primeiro digo em espanto o nome de Deus, no décimo segundo chamo meu irmão. O décimo terceiro tiro me assassina — porque eu sou o outro. Porque eu quero ser o outro. (p. 124)

Se, a princípio, a violência da Lei, marcada em todas as insígnias de poder do Estado, parece funcionar como signo de segurança e proteção, a linha que a separa da violência destrutiva do Outro é tênue, sendo então apresentada pela autora dentro de um contínuo que obnubila a separação entre o cidadão e o assassino, na medida em que um se coloca como espelho do outro: “Porque sei que ele é meu erro... Meu erro é meu espelho, onde vejo o que em silêncio eu fiz de um homem” (p. 124). Ora, não é possível vislumbrar nessa frase uma evocação do caráter insidioso que Žižek (2009) destaca a propósito da violência sistêmica? Enquanto a violência subjetiva pode ser atribuída ao autor dos crimes, toda a estruturação discursiva que produz a Guerra e que coloca, portanto, alguns sujeitos como soldados destinados a ocuparem esse lugar de escória do laço social, representa essa silenciosa violência sistêmica. A partir dessa leitura, o criminoso agente da violência urbana não é sem relação com todo o modo de vida capitalista. É, na verdade, o seu produto, o resto excluído que permite a manutenção do funcionamento normal da ordem social: “Em Mineirinho se rebentou o meu modo de viver” (p. 125), intui sutilmente a autora.

“Essa justiça, que vela meu sono, eu a repudio, humilhada por precisar dela” (p. 124). A metáfora do sono como aquilo que nos protege da crueza do Real nos remete à leitura que faz Lacan (1964/2008c) da função da fantasia e de sua íntima relação com esse plano elidido do Real: “O real suporta a fantasia, e a fantasia protege o real” (p. 47). Ele ilustra evocando o

sonho, relatado por Freud, de um pai que desperta assustado ao sonhar que o corpo de seu filho, que está sendo velado no quarto contíguo, pega fogo. A ideia de Lacan (1964/2008c) é que há um caráter dúbio nesse despertar. No sonho, o pai parece ter contato com algo que “pega fogo no real” (p. 64), de modo que, se ele desperta, é apenas para continuar dormindo. É isso justamente que a escritora expressa, ao afirmar que, “para que minha casa funcione, exijo de mim como primeiro dever que eu seja sonsa” (p. 124). É preciso que continuemos a dormir para, falsamente nos salvamos do horror que representa esse vislumbre do Real destrutivo da morte violenta: “Até que treze tiros nos acordam, e com horror digo tarde demais...” (p. 124). Assim como no sonho, que visa a proteger o sono, o sujeito escuta um pequeno barulho que o desperta, assim também os treze tiros, que representariam o próprio exercício de uma violência legítima, conservadora da lei – a polícia fazendo seu trabalho –, deixa escapar um excedente de violência, esse pequeno barulho do Real que tira o laço social de seu sono. Lacan (1964/2008c) afirma que “o real pode ser representado pelo acidente, pelo barulhinho, a pouca-realidade, que testemunha que não estamos sonhando” (p. 64).

Se, por um lado, o encontro com esse ponto inominável do Real é capaz de despertar o horror, o horror que nos leva, ao encontrar um homem inerte no chão, “sem o gorro e sem os sapatos” (Lispector, 1999, p. 125), a ver ali o esquecimento de lhe ter dito: também eu; a autora destaca também uma espécie de epifania, ou seja, um entendimento perigoso e arriscado, “uma coisa que em nós é tão intensa e límpida como uma grama perigosa de *radium*” (p. 125). Não se trata de um entendimento suportado no sentido e no Imaginário ou no Simbólico, instâncias que organizam o campo da realidade. É um entendimento que desorganiza: “Há alguma coisa em nós que desorganizaria tudo – uma coisa que entende” (p. 126).

Ela destaca, na assustada violência rebentada em Mineirinho, um poder que, a princípio, não é nem bom nem mal, não serve como meio para qualquer fim. A metáfora da perigosa grama de *radium*, entretanto, vem marcar o potencial destrutivo dessa dimensão que, embora possa representar a vida, também pode manifestar-se como pura pulsão de morte. Não parece nítido, aqui, um parentesco com a violência divina de Benjamin, que pode ser golpeadora e letal, sem ser ameaçadora, e que rebenta com todos os limites? Se autora nos convoca para, com ironia, “sermos mais divinos”, ela faz questão de não associar essa divindade a um “deus fabricado no último instante [que] abençoa às pressas a minha maldade organizada e a minha justiça estuprificada” (p. 126). Traduzindo nos termos de Benjamin (1921/1986), trata-se de um divino que não se dá a ser fundamento mítico para a instituição de nenhum poder, de nenhuma violência organizada em dispositivos simbólicos. Parece paradoxal pensar em um

poder que seja aniquilador, destruidor do direito, e que seja, ao mesmo tempo, “um poder puro sobre a vida toda, sendo a vida o seu fim” (p. 173). Mas é justamente com essa dupla face que Clarice Lispector descreve essa coisa doida: “essa coisa é um grão de vida que se for pisado se transforma em algo ameaçador [podemos pensar essa ameaça aqui como uma ameaça ao direito advinda do poder passível de existir fora de sua esfera] – em amor pisado” (p. 125). Se, em *Mineirinho*, essa coisa tornou-se punhal, em mim, diz a crônica, “faz com que eu dê água a outro homem” (p. 125). É possível ver nessa contraposição a tentativa de marcar esse caráter absolutamente aquém do bem e do mal que esse encontro traumático com o Real pode despertar. A resposta que cada um dá a esse encontro é que deverá inscrever-se depois nas coordenadas simbólicas da existência, mas o encontro é, em si mesmo, aberto a todas as possibilidades: “o *radium* se irradiará de qualquer modo, se não for pela confiança, pela esperança e pelo amor, então miseravelmente pela doente coragem de destruição” (p. 126).

Finalmente, a autora associa à loucura essa forma de entendimento que, apesar de destrutiva, tem o potencial de nos redimir da prisão proporcionada pela cadeia da violência simbólica. É preciso certa coragem de olhar para algo tão ameaçador e perigoso, como o potencial humano para a morte violenta, e reconhecer aí uma força desorientada que pode ser aprisionada em discursos mortíferos, mas que também pode ser criativa e redentora. Não é isso que está em questão quando aceitamos dar voz, por exemplo, a um adolescente que matou, em vez de simplesmente realizar o comando da justiça vingativa?

Suportar esse espaço para a voz de um sujeito que pode ser destrutivo não deixa, porém, de exigir um pouco de insensatez. Se, em *Psicanálise*, falamos de uma orientação para o Real (Garcia, 2011), e se o Real é essa coisa sem lei que pode ser traumática e destrutiva, não deixa de haver nessa proposta a implicação de um risco louco. “Se eu não fosse doido, eu seria oitocentos policiais com oitocentas metralhadoras”, lembra a escritora, “e essa seria a minha honorabilidade” (p. 126).

Se a *Psicanálise*, após todo esse percurso, foi capaz de nos ensinar algo sobre a morte violenta, é que a busca de garantias máximas do laço social sempre pode engendrar uma violência simbólica que, em algum ponto, pode vir a ser também letal e destrutiva. Seja na dimensão imaginária, seja no campo simbólico, porém, há um ponto indiscernível da relação do ser humano com o ato de matar que sempre permanecerá um enigma, seja para o Direito, seja para a Filosofia, seja para a *Psicanálise*. Sustentar uma orientação para o Real é, entretanto, apesar de todos os riscos, almejar uma justiça um pouco mais doida: “Uma que levasse em conta que todos temos que falar por um homem que se desesperou porque neste a

fala humana já falhou, ele já é tão mudo que só o bruto grito desarticulado serve de sinalização” (p. 126).

Se a apresentação de uma violência assassina representa, por um lado, uma falha da fala, ou seja, uma falha da dimensão pacificadora e comunicativa do simbólico, por outro lado, embora a inscrição dessa violência mortífera em dispositivos simbólicos pareça absolutamente necessária, é preciso eventualmente destacar o caráter arbitrário dessa inscrição. É preciso certa insensatez para dar uma segunda chance à fala, permitindo à justiça um olhar introspectivo que seja capaz de promover a crítica de seus próprios fundamentos. Essa abertura para uma crítica do que é mais fundamental no campo do poder é, de certa forma, um exercício do pensamento e da ação. É um exercício do pensamento quando se trata de desatar os nós que nos prendem tão fortemente às formas instituídas de enxergar a realidade. É um exercício da ação quando se trata de promover transformações em nossas políticas e instituições.

Seja no campo da Psicanálise, da Filosofia ou da Literatura, há certa dimensão do uso da palavra que nos permite tocar esse ponto destrutivo do Real de um modo mais ou menos criativo. Como afirma a autora, esse exercício demanda que enxerguemos que “nós todos, lama viva, somos escuros, e por isso nem mesmo a maldade de um homem pode ser entregue à maldade de outro homem: para que este não possa cometer livre e aprovadamente um crime de fuzilamento” (p. 126-127). Isso que Miller (2009) traduz com a frase “Nada é mais humano que o crime” é um modo de dizer que estamos todos implicados nas soluções que a civilização cria para lidar com a morte violenta. Inflar somente essa face punitiva e violenta da lei é, de certa forma, institucionalizar o crime como forma única de combate à violência. Nesse sentido, a cronista enxerga nitidamente esse ponto de falha no Simbólico (\mathcal{A}), que Lacan tanto demarca como a inexistência de garantias vindas do grande Outro social. Esse ponto que permite ver, sob a alegação supostamente neutra de aplicação da lei e manutenção da ordem e da segurança, a invasão de um gozo destrutivo e violento. É por isso que ela encerra com esta evocação:

Uma justiça que não se esqueça de que nós todos somos perigosos, e que na hora em que o justiceiro mata, ele não está mais nos protegendo nem querendo eliminar um criminoso, ele está cometendo o seu crime particular, um longamente guardado. Na hora de matar um criminoso – nesse instante está sendo morto um inocente. (p. 127)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É, suponho que é em mim, como um dos representantes do nós, que devo procurar por que está doendo a morte de um facínora. E por que é que mais me adianta contar os treze tiros que mataram Mineirinho do que os seus crimes.

(Clarice Lispector, *Mineirinho*)

Chegado o momento de concluir este percurso, nada melhor do que propor uma recapitulação dos principais pontos que fomos levados a destacar, com o intuito de sintetizar possíveis consequências de nossa abordagem. Talvez mais do que por uma ambição megalomaníaca de elucidar o problema da morte violenta no laço social, nossa contribuição seja marcada pelo mérito de levantar algumas interrogações e alguns deslocamentos a partir de diferentes prismas delimitados pelo discurso psicanalítico.

O primeiro ponto que destacamos é referente ao deslocamento da noção de crime em direção à noção de morte violenta, que foi proposto como o fio condutor de todo o trabalho. Como ficou evidente, toda a inspiração para a construção da pesquisa originou-se das questões em torno da morte de jovens envolvidos com a criminalidade violenta em Belo Horizonte. Muitas vezes, quando os próprios jovens são autores dessas mortes, o questionamento que surge no âmbito da psicanálise gira em torno das condições subjetivas que os teriam levado a cometer um crime específico ou a enveredar-se pelo mundo da criminalidade. Questionamentos sobre a estrutura psíquica – se é neurose, psicose, ou perversão – não deixam de ter seu lugar na perspectiva clínica, entretanto, não é e não pode ser a única via de abordagem da psicanálise. Se, de um lado, o foco na subjetividade traduz o peso da orientação ética da psicanálise, por outro lado, buscar focar também as coordenadas sociais no interior das quais essa subjetividade se constitui é fundamental para alcançar a dimensão política do discurso. Se o jovem envolvido com o tráfico é capaz de matar, ele também está suscetível a ser morto sem que sua morte seja considerada um crime, e essa situação não é sem consequências para sua participação na guerra.

Numa discussão acerca da indicação de um filme para ser debatido sobre o tema da morte violenta em um grupo de estudos, houve a sugestão do drama americano lançado em 2012 e dirigido por Lynne Ramsay, *Precisamos falar sobre o Kevin*. O filme foi baseado no romance epistolar de Lionel Shriver e apresenta o drama de Eva (Tilda Swinton), mãe de

Kevin (Jasper Newell/Ezra Miller), um garoto que, aos 16 anos, cometeu uma chacina que liquidou sete colegas, uma professora e um servente no ginásio de uma boa escola no subúrbio de Nova Iorque. A partir desse episódio que, embora absurdamente violento, tem se repetido com certa frequência nos Estados Unidos, a obra traz para o foco detalhes sutis da relação entre mãe e filho que poderiam ser tomados como indícios da criação de uma personalidade assassina. Outra sugestão bem mais condizente com a realidade brasileira foi o documentário *Ônibus 174*, dirigido por José Padilha, que conta a história de Sandro, citada na introdução da tese. A exemplo do primeiro filme, o documentário brasileiro também lança um olhar sobre a trajetória de vida que teria transformado uma criança, esta moradora de rua, em um assassino. Diferente do primeiro, entretanto, este destaca as condições sociais que tornam o singular caso de Sandro um problema típico da guerra urbana no Brasil.

Esse contraste entre os dois filmes marca justamente o deslocamento que tentamos realizar de um foco no crime e na personalidade do criminoso, para pensar a morte violenta em seus diferentes planos de apresentação no laço social. Não se trata de invalidar a abordagem psicanalítica do crime e da estrutura psíquica, mas de conseguir contemplar outros planos de análise a partir da riqueza epistemológica que o discurso da psicanálise nos oferece. Afinal de contas, vimos que nem toda morte violenta é considerada crime ou está fora da lei. Pelo contrário, apesar da lei fundamental que interdita o homicídio, a morte violenta pode ser prescrita pela própria lei. Nesse sentido, demonstramos que o ato de matar pode inscrever-se em dispositivos simbólicos capazes de transformá-lo numa prática rotineira, de modo que as condições subjetivas de sua realização não podem ser elucidadas sem que se leve em conta também os determinantes discursivos que o sustentam. Mesmo no universo da criminalidade que, do ponto de vista jurídico formal, é uma zona fora da lei, os atos violentos não deixam de apresentar sua própria ordenação simbólica. Foi por esse motivo que fizemos esse exercício de buscar em Freud e em Lacan as referências que nos permitiram colocar em evidência o intrincado entrelaçamento entre subjetividade e laço social, entre a realidade psíquica e seu suporte discursivo.

Em diversas obras, o cinema brasileiro, a exemplo do que foi realizado no documentário *Onibus 174*, tem possibilitado essa transposição do foco de abordagem da problemática da violência. Se, por um lado, o documentário busca na história de Sandro os eventos traumáticos que podem ter marcado sua trajetória – como a decapitação de sua mãe e a chacina da Candelária –, por outro lado, permite-nos ver, no episódio narrado, o encontro de diferentes planos pelos quais se dá o confronto entre o sujeito e o laço social. Podemos

retomar brevemente alguns desses planos, agora com o suporte de todo o desenvolvimento teórico empreendido, como forma de ilustrar nossas conclusões.

A própria execução da refém não se dá exclusivamente pelo ato de Sandro, mas também como resultante da ação policial na tentativa de evitá-lo. Isso nos remete ao segundo ponto que podemos destacar em nosso percurso, relativo às contribuições extraídas de nossa passagem pela obra freudiana. Freud propõe diversas elaborações que colocam em foco a morte violenta, por um lado, como desejo de morte e, por outro, como pulsão de morte. É em torno do desejo de morte contra o pai que a civilização e a subjetividade se constituem, de modo que a interdição desse crime primordial coloca-se como condição estruturadora da cultura. Nesse sentido, Freud nos ensina que, embora recalcado, o desejo de morte permanece atuante na civilização e mostra eventualmente seus efeitos. O assassinato não seria nenhuma monstruosidade contrária à realidade psíquica. Se a civilização precisa empreender tantos esforços para controlar as propensões criminosas dos indivíduos, isso significa que elas permanecem atuantes e deverão encontrar suas formas mais ou menos veladas de satisfação. Para além da satisfação, porém, Freud destaca uma dimensão que excede o princípio de prazer. Uma dimensão em que a satisfação subjetiva não é suficiente para explicar o fracasso da civilização em conter a morte do homem pelo homem – a pulsão de morte.

Por acaso não é nítido, nas situações turbulentas de nossas cidades, que a sede de conter a violência acabe produzindo, de forma velada, uma sede de vingança que denuncia um desejo de morte implícito? No documentário é bastante evidente o ponto em que a lei – representada pelo Estado através da polícia – se exerce não só pela ameaça, mas pela própria prática da violência. Uma das reféns entrevistadas destaca esse ponto de forma bastante simples, quando lembra que, naquele momento, ninguém estaria preocupado com a vida de Sandro. Era ele sozinho contra todos. Sua morte possivelmente seria comemorada como a salvação dos reféns. A presença da imprensa, entretanto, dá ao episódio uma gravidade incontornável, a ponto de haver a suposição de uma intervenção do próprio governador ou do secretário de segurança. É crível que, se não fosse por toda essa publicidade, o caso tivesse sido resolvido de forma mais rápida com a execução de Sandro por um *sniper*. Uma execução em rede nacional, entretanto, ainda que justificada pelo resgate dos reféns, não deixa de dar para a morte violenta uma reverberação absolutamente distinta. O antropólogo Luiz Eduardo Soares comenta no filme que a polícia assume a função de fazer o trabalho sujo para a população em nome do Estado, mas para que isso não cause mal-estar, o fato deve permanecer recalcado. Depois que a refém é baleada, surge um momento de caos, de confusão, até que os agentes conseguem retomar a estabilidade da cena. Nessa hora, a

multidão enfurecida parte para cima de Sandro e é a polícia que o protege. Pode-se perguntar, para quê? Para matá-lo depois? Nesse episódio, é possível entrever o deslize que se dá sutilmente entre os dois lados da ordem simbólica: o da proteção e o da violência. É compreensível que, naquele momento, um ódio generalizado contra o sequestrador fosse despertado e que todos, inclusive os policiais, quisessem, implícita ou explicitamente, vê-lo morto. É, por outro lado, também compreensível que o senso de dever fosse barreira suficiente para conter esse impulso agressivo por parte dos policiais. O que parece muito mais determinante, entretanto, é que o linchamento de Sandro pela multidão deixaria escancarado o caráter selvagem, disruptivo e traumático da pulsão de morte circulante na massa. Era preciso restituir os semblantes e, ainda que ele viesse a ser morto, deveria sê-lo da boa maneira, ou seja, de modo a preservar minimamente as aparências e a esconder o caráter desumano do real da pulsão de morte.

O terceiro ponto a ser destacado é o que consideramos a contribuição mais fundamental de nossa pesquisa: a abordagem da morte violenta a partir da formulação lacaniana dos três planos da experiência subjetiva, retomando os fios tecidos por Freud. O deslocamento da noção de crime para a de morte violenta e o levantamento das contribuições de Freud e do próprio percurso de Lacan em torno das dimensões do Real, do Simbólico e do Imaginário podem ser compreendidos como os prolegômenos que prepararam o caminho para a formulação dessa abordagem.

A grande pergunta que nos inquietou durante todo o percurso foi a seguinte: como fazer uma tese sobre a morte violenta tal como a problemática se apresenta no contexto da violência urbana no Brasil a partir de Lacan? Somente em poucos momentos, como em sua tese de doutorado e em um texto de 1950 sobre criminologia, Lacan (1950/1998b) abordou algo mais diretamente ligado a essa questão. Por esse motivo, o que encontramos em nosso percurso não foi uma tese de Lacan sobre a morte violenta, mas uma ferramenta epistemológica que nos permitiu abordá-la de forma mais abrangente. Tomamos, pois, a nossa questão a partir da lógica borromenana, recolhendo, na obra de Lacan e em seu diálogo com outros autores, as contribuições que nos apontaram o caminho para circunscrever cada consistência. Diferente da lógica do primeiro ensino, que tinha o Simbólico como protagonista para a estruturação subjetiva, a lógica borromeana nos levou a pensar cada consistência em sua interconexão com as outras duas. Nesse sentido, em vez de separar a morte violenta em crimes do real, crimes do simbólico e crimes do imaginário, a nossa tarefa foi ressaltar como o fenômeno da morte violenta pode aparecer com nuances diferentes a partir das alternâncias de foco entre os diferentes registros e amarrações.

Constatamos, pois, que em cada uma das consistências do RSI, a morte violenta apresenta uma dupla face que denota o direito e o avesso dos recursos psíquicos de que o ser falante e a civilização dispõem para lidar com seu aspecto traumático. Cada consistência apresenta um furo fundamental, que fica patente a partir da impossibilidade subjetiva de fechar o sentido, e da impossibilidade social de controle. De igual modo, sempre haverá um ponto de *ex-sistência*, um ponto que permanecerá elidido sempre que focarmos uma ou outra dimensão.

Se focamos, pois, na dimensão imaginária, na qual se situa a relação intersubjetiva, temos os dois lados, o duplo efeito da morte violenta: a rivalidade com o semelhante, que tem como horizonte último o combate mortal, traz a ameaça violenta de morte, por um lado, e, por outro, a possibilidade de subjetivação do reconhecimento a partir desse confronto. No caso de Sandro também é possível demarcar essa dupla faceta do confronto imaginário: por um lado, de um garoto de rua invisível e maltratado, ele passa a ser temido pelo Outro. Segundo Soares, é o momento quando seu “grito de desespero” torna-se audível, quando ele ganha uma existência e torna-se visível, ainda que isso não dure muito. Um dos policiais dá um depoimento nesse sentido, afirmando que “*o grau de violência dele está associado diretamente à presença das câmeras. Ele sim está preocupado ali em aparecer, em representar a peça dele*”. De toda forma, embora o enfrentamento da morte e o confronto com os adversários possam acentuar essa dimensão narcísica da existência, vimos que o reconhecimento obtido nesse contexto é evanescente e que a cultura apresenta outros meios para inscrever o reconhecimento na ordem simbólica.

Se no primeiro ensino o simbólico se colocava como o elemento mediador capaz de pacificar as relações, Lacan não deixa de chamar nossa atenção, posteriormente, para a outra face do simbólico. Ele expõe de forma muito mais contundente a incompletude do Outro, que nos faz enxergar, na própria tentativa de interditar a morte violenta, a produção de mais violência como resíduo de sua operação discursiva. É justamente porque a ordem simbólica é furada, não garante nada, que o homem lança mão, a todo momento, das insígnias de poder. Nesse sentido, laço social também é semblante. Envolve posições discursivas sustentadas em uma cadeia de linguagem. O que a experiência do inconsciente, de um lado, e os conflitos violentos, de outro, vêm demonstrar é que a suposta garantia que buscamos na ordem simbólica depende necessariamente de uma consistência imaginária, de uma crença no caráter justo da lei e no semblante de legitimidade conferido à sua autoridade.

É importante ressaltar que nossa insistência em apontar, seja a partir de Foucault, de Benjamin ou do próprio Lacan, a face violenta do Simbólico, entrevista na violência

produzida pelos aparelhos repressivos do Estado, não significa uma denúncia de algum excesso particular das instituições policiais. A polícia é apenas a efetivação local de uma orientação biopolítica que, na contemporaneidade, ultrapassa as instituições particulares e inscreve-se em nível global no discurso. Nesse sentido, como esclarecido anteriormente, o furo simbólico que coloca a lei nessa condição paradoxal de produzir mais violência representa não apenas a impotência desta ou daquela administração pública, mas uma impossibilidade de estrutura que o próprio Freud já antecipava em seus trabalhos mais tardios.

Essa impossibilidade de controle da morte violenta no laço social vem justamente explicitar que é impossível domar a pulsão de morte. Haverá sempre um ponto de impasse, um núcleo irreduzível, *ex-sistente*, uma dimensão na qual a morte violenta aparecerá como puro gozo sem sentido. O gozo de matar é, em última instância, um gozo que resiste a todas as tentativas de canalização e permanece um ponto cego e destrutivo no coração mesmo da civilização. Se, por um lado, relacionamos a ideia de destruição máxima a uma dimensão real da morte violenta, por outro lado, demonstramos que o trauma não é o único modo de apresentação do real e de exclusão do sentido. A outra face do real, patenteada pela inexistência do Outro, indica-nos que esse mesmo corpo que goza e que se confronta cotidianamente com sua própria condição de finitude é de um ser que fala, um *falasser*. Lacan demonstra que é apenas na dimensão do dizer que um certo saber pode tocar em algum ponto do real. O gozo do corpo seria um real disjunto de qualquer possibilidade de saber. Enquanto o dito ou a predicação é o saber desconectado de qualquer potência de real, o dizer é o universal local, a declaração que dá a uma contingência qualquer o caráter de um acontecimento por associá-la à constituição de um processo de verdade.

Sempre que se questiona sobre a contribuição da psicanálise para o problema da violência, é possível destacar a perspectiva clínica que aposta nas possibilidades abertas pela fala de cada um. A própria condição de mal-estar e de sofrimento que a morte violenta acarreta para o laço social diante do aspecto sempre mais ou menos traumático de sua ocorrência convoca-nos a colocar em cena um discurso que se proponha a escutar o sujeito a despeito de tudo. Sobretudo quando se trata de acolher a fala dos jovens envolvidos com a criminalidade violenta, é preciso uma posição firme, uma aposta para superar a prévia condenação social. Para além do discurso social da punição, é preciso sempre lembrar que aquele que foi autor de um crime ainda conta com uma existência política e subjetiva que deverão interrogar o laço social. A condenação não é o fim da história: o ato violento sempre deixará marcas subjetivas e sociais que precisarão ser elaboradas para que o circuito de reprodução da violência não se perpetue. E, como bem ilustrou Lispector em sua crônica

citada acima, essa elaboração não é responsabilidade apenas dos autores dos crimes, mas de todos os atores e instituições direta ou indiretamente levados a lidar com seus efeitos. Ou, como diz o sociólogo Luiz Eduardo Soares, “o crime, no Brasil, é a derrota de todos nós – um fracasso compartilhado” (Soares, Bill & Athayde, 2005, p. 90).

Para além, portanto, da dimensão clínica, a psicanálise está implicada em sua relação com os demais campos de saber numa dimensão que pode propriamente ser qualificada de política. Nesse sentido, a elucidação dos diferentes modos de apresentação da morte violenta serve de crítica que visa a uma subversão do discurso social a respeito do crime e do criminoso. Já é um passo importante que percebamos, na lógica estritamente punitiva do direito penal, as nuances violentas e destrutivas que se sustentam sob a égide de uma política que, na contemporaneidade, é cada vez mais biopolítica. Ao apontarmos a violência sistêmica que *ex-siste* à violência subjetiva – e que podemos enxergar no cotidiano dos jovens envolvidos com o tráfico –, temos uma chance de fazer vacilar a lógica que penaliza e mata o jovem negro da favela, cuja violência surge como resíduo das intrincadas formas de relação no modo de vida capitalista.

Certa vez, quando ainda tateávamos uma formulação bem inicial do tema da morte violenta, ao propormos uma reflexão sobre as dimensões éticas envolvidas, uma colega psicanalista levantou espantada o seguinte questionamento: haveria alguma dimensão ética no tocante à morte violenta? Creio que seu espanto tinha como sentido subjacente a ideia de que toda prática da morte violenta é, de saída, condenável. Pois é justamente essa condenação prévia que levanta as principais questões éticas e políticas que podem relacionar-se com o campo da psicanálise. Como escutar esses sujeitos sem condená-los? Como suspender as certezas acerca da legitimidade da morte violenta que atinge, de um lado, os jovens negros traficantes moradores das favelas e, de outro, os policiais que combatem cotidianamente um inimigo tão familiar?

Podemos inclusive parafrasear os versos de Crébillon inscritos na carta roubada do conto de Alan Poe: “Um destino tão funesto / Se não é digno de Atreu, é digno de Tiestes”. Ou seja, um destino tão funesto, se não é digno dos traficantes da favela, é digno dos jovens policiais. Esses versos fazem referência justamente à rivalidade entre dois irmãos que, de acordo com a mitologia grega, estavam sempre em disputa. Atreu mata seus próprios sobrinhos, filhos de seu irmão, cozinha-os e oferece-os a Tiestes numa refeição antes de apresentar-lhes suas cabeças ensanguentadas. Quantas vezes os confrontos entre traficantes e policiais não reproduzem horrores quase inacreditáveis, dignos de mitos como esse? No início de 2014 a população brasileira assistiu com um misto de horror e admiração às imagens

gravadas no Complexo Penitenciário de Pedrinhas, no Maranhão, que mostravam cabeças decapitadas, amontoadas sobre corpos mutilados em meio a poças de sangue. Não há, por acaso, nesse ciclo infinito de reprodução das mortes, um excesso destrutivo que nos interroga a todos?

Todas essas questões não devem ser respondidas apenas pelo discurso da psicanálise. Os discursos do direito, da educação, da saúde, dentre outros estarão implicados nas respostas construídas para cada situação. O discurso da psicanálise, entretanto, tem o mérito de suspender as certezas, fazendo surgir no campo as dimensões insuspeitadas, *ex-sistentes*, que demonstram as limitações do nosso saber para dar conta do real em jogo na morte violenta.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G. (2004). *Estado de exceção* (I. D. Poleti, trad., Coleção Estado de Sítio). São Paulo: Boitempo.
- Agamben, G. (2006). *A linguagem e a morte – um seminário sobre o lugar da negatividade* (H. Burigo, trad.). Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Agamben, G. (2010). *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua* (2ª edição, H. Burigo, trad.). Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Arendt, H. (1999). *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Cia. das Letras. (Trabalho original publicado em 1961)
- Assassinato. (2004). In *Miniaurélio Eletrônico versão 5.12* (7a ed.). Curitiba, PR: Editora Positivo.
- Assassínio. (2008-2013). In *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa* [online]. Recuperado em 04 de outubro de 2014, de <http://www.priberam.pt/dlpo/assassínio>
- Baas, B. (2001). Freud, a realidade psíquica e a tentação do transcendental. *Ágora*, 4(2), 9-23.
- Badiou, A. (2002). *Para uma nova teoria do sujeito*. RJ, Relume-Dumará.
- Badiou, A. (2007). *O Século* (C. F. de Silveira, trad.). São Paulo: Editora Ideias e Letras.
- Badiou, A. (2010). Fórmulas de “O aturdido”. *Revista Estudos Lacanianos*, 3(5), 13-24.
- Badiou, A. (2012). *From Logic to Anthropology, or Affirmative Dialectics* (Vídeo). [European Graduate School Video Lectures](http://www.european-graduate-school.com/video-lectures/). Recuperado em 14 de dezembro de 2014, de <https://www.youtube.com/watch?v=wczfhXVYbxg>
- Barreto, B. (Diretor). (2008). *Última parada 174* [DVD]. Brasil-França: Globo Filmes & Moonshot Pictures.
- Barros, F. O. de. (2009). Psicanálise Aplicada e o Direito. Em T. C. dos Santos (Org.), *Inovações no ensino e na pesquisa em psicanálise aplicada* (pp. 83-105). Rio de Janeiro: 7Letras.
- Bauman, Z. (2007). *Tempos líquidos* (C. A. Medeiros, trad.). Rio de Janeiro: Zahar.
- Beato Filho, C. C. (2012). *Crime e cidades*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Benjamin, W. (1986). Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos (W. Bolle, org.; C. H. M. R. de Sousa et al., trad.). São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo. (Trabalho original publicado em 1921)
- Benjamin, W. (2012). *O anjo da história* (J. Barrento, trad.). Belo Horizonte: Ed. Autêntica.

- Biagi-Chai, F. (2008). *Le cas Landru à la lumière de la psychanalyse* (Nouvelle édition revue et augmentée). Paris : Editions Imago.
- Birman, J. (2007). A biopolítica na genealogia da psicanálise: da salvação à cura. *História, Ciências, Saúde*, 14(2), pp. 529-548.
- Bispo, F. S. (2012). *A ética da contingência: a lógica da ética da psicanálise*. Curitiba: Juruá.
- Bispo, F. S., & Lima, N. L. (2014). A violência no contexto escolar: uma leitura interdisciplinar. *Educação em Revista*, 30(2), pp. 161-180.
- Bizzocchi, A. (2012, 28 de agosto). Morte morrida, morte matada. *Blog Aldo Bizzocchi - Revista Língua Portuguesa*. Recuperado em 09 de novembro de 2012, de <http://revistalingua.uol.com.br/textos/blog-abizzocchi/morte-morrida-morte-matada-265983-1.asp>
- Cerqueira, D., & Lobão, W. (2003). Determinantes da criminalidade: uma resenha dos modelos teóricos e resultados empíricos. Texto para discussão nº 956. *Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada*. Rio de Janeiro. Recuperado em 09 de novembro de 2012, de http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/TDs/td_0956.pdf
- Conselho Nacional de Justiça. (2014). *Novo diagnóstico de pessoas presas no Brasil*. Departamento de Monitoramento e Fiscalização do Sistema Carcerário e do Sistema de Execução de Medidas Socioeducativas - DMF, Brasília. Recuperado em 09 de outubro de 2014, de http://www.cnj.jus.br/images/imprensa/diagnostico_de_pessoas_presas_correcao.pdf
- Costa, A. A. (2007). Direito, Desconstrução e Justiça: reflexões sobre o texto Força de Lei, de Jacques Derrida. *Revista Virtual de Filosofia Jurídica e Teoria Constitucional*, 1. Recuperado em 13 de fevereiro de 2014, de <http://www.arcos.org.br/artigos/direito-desconstrucao-e-justica>
- Couto, L. F. S. (2007). O analista *sinthoma*: uma das funções do analista no hospital geral. *Epistemo-somática* 4(1), pp. 93-109.
- Criminalidade. (2004). In *Miniaurélio Eletrônico versão 5.12* (7a ed.). Curitiba, PR: Editora Positivo.
- Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940. (1940, 7 de dezembro). *Código Penal*. Recuperado em 04 de outubro de 2014, de http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/Del2848compilado.htm
- Derrida, J. (2010). *Força de lei*. (L. Perrone-Moisés, Trad.). São Paulo: Ed. Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1989-1990)
- Drawin, C. R. (2011). O paradoxo antropológico da violência. Em A. B. do Rosário, F. Kyrillos Neto, & J. de O. Moreira (Orgs.), *Faces da violência na contemporaneidade: sociedade e clínica*, Barbacena, MG: EdUEMG.

- Foucault, M. (1999a). *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. (R. Ramalhete, Trad., 27a edição). Petrópolis: Vozes. (Trabalho original publicado em 1975)
- Foucault, M. (1999b). *História da sexualidade I: a vontade de saber*. (M. T. C. Albuquerque & J. A. G. Albuquerque, trad., 13a edição). Rio de Janeiro: Edições Graal. (Trabalho original publicado em 1976)
- Foucault, M. (2006). *A hermenêutica do sujeito*. (M. A. Fonseca & S. T. Muchail, trad., 2a edição). São Paulo: Martins Fontes. (Curso originalmente ministrado em 1981-1982)
- França Neto, O. (2012, 20 de outubro). O dia a dia da morte que nos cerca [Caderno Pensar]. *Estado de Minas*, Belo Horizonte.
- Frazer, J. G. (1983). *O ramo de ouro*. São Paulo: Círculo do Livro.
- Freud, S., & Breuer, J. (1996). *Estudos sobre a histeria* (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud [ESB], J. Salomão, trad., Vol. 2). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1895)
- Freud, S. (1996a). *Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos* (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud [ESB], J. Salomão, trad., Vol. I). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1996b). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. Em S. Freud, *Um caso de histeria. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade e outros trabalhos* (ESB, J. Salomão, trad., Vol. VII, pp. 118-229). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1905)
- Freud, S. (1996c). *Dois histórias clínicas (O “pequeno Hans” e o “homem dos ratos”)* (ESB, J. Salomão, trad., Vol. X). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1909)
- Freud, S. (1996d). Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise. Em S. Freud, *O Caso Schreber, Artigos sobre Técnica e outros trabalhos* (ESB, J. Salomão, trad., Vol. XII, pp. 121-133). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1912)
- Freud, S. (1996e). Totem e tabu. Em S. Freud, *Totem e tabu e outros trabalhos* (ESB, J. Salomão, trad., Vol. XIII, pp. 21-163). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1913)
- Freud, S. (1996f). *O Caso Schreber, Artigos sobre Técnica e outros trabalhos* (ESB, J. Salomão, trad., Vol. XII). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1911-1915)
- Freud, S. (1996g). Reflexões para os tempos de guerra e morte. Em S. Freud, *A história do movimento psicanalítico, Artigos sobre metapsicologia e outros trabalhos* (ESB, J. Salomão, trad., Vol. XIV, pp. 285-312). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1915)
- Freud, S. (1996h). Alguns tipos de caráter encontrados no trabalho psicanalítico. Em S. Freud, *A história do movimento psicanalítico, Artigos sobre metapsicologia e outros trabalhos*

- (ESB, J. Salomão, trad., Vol. XIV, pp. 321-348). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1916)
- Freud, S. (1996i). Conferência XVIII - Fixação em traumas - O inconsciente. In: S. Freud, *Conferências introdutórias sobre psicanálise (Parte III) (1916-1917)* (ESB, J. Salomão, trad., Vol. XVI, pp. 281-292). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1917)
- Freud, S. (1996j). O tabu da virgindade (Contribuições à psicologia do amor III). In: S. Freud, *Cinco lições de psicanálise, Leonardo da Vinci e outros trabalhos* (ESB, J. Salomão, trad., Vol. XI, pp. 197-216). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1918)
- Freud, S. (1996k). Além do princípio do prazer. Em S. Freud, *Além do princípio de prazer, Psicologia de Grupo e outros trabalhos* (ESB, J. Salomão, trad., Vol. XVIII, pp. 11-76). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1920)
- Freud, S. (1996l). Psicologia de grupo e a análise do ego. Em S. Freud, *Além do princípio de prazer, Psicologia de Grupo e outros trabalhos* (ESB, J. Salomão, trad., Vol. XVIII, pp. 77-154). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1921)
- Freud, S. (1996m). Dois verbetes de Enciclopédia. Em S. Freud, *Além do princípio de prazer, Psicologia de Grupo e outros trabalhos* (ESB, J. Salomão, trad., Vol. XVIII, pp. 249-274). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1923)
- Freud, S. (1996n). O futuro de uma ilusão. Em S. Freud, *O futuro de uma ilusão, O mal-estar na civilização e outros trabalhos* (ESB, J. Salomão, trad., Vol. XXI, pp. 11-63). (Trabalho original publicado em 1927)
- Freud, S. (1996o). O mal-estar na civilização. Em S. Freud, *O futuro de uma ilusão, O mal-estar na civilização e outros trabalhos* (ESB, J. Salomão, trad., Vol. XXI, pp. 65-148). (Trabalho original publicado em 1930)
- Freud, S. (1996p). Conferência XXXIV – Explicações, Aplicações e Orientações. Em S. Freud, *Novas Conferências Introdutórias sobre psicanálise e outros trabalhos* (ESB, J. Salomão, trad., Vol. XXII, pp. 135-154). (Trabalho original publicado em 1933)
- Freud, S. (1996q). Por que a guerra? (1933[1932]) (Einstein e Freud). Em S. Freud, *Novas Conferências Introdutórias sobre psicanálise e outros trabalhos* (ESB, J. Salomão, trad., Vol. XXII, pp. 191-208). (Trabalho original publicado em 1933)
- Freud, S. (1996r). Moisés e o monoteísmo - três ensaios. In S. Freud, *Moisés e o monoteísmo, Esboço de Psicanálise e outros trabalhos* (ESB, J. Salomão, trad., Vol. XXIII, pp. 13-150). (Trabalho original publicado em 1939)
- Garcia, C. (2003). Lacan e companhia. In V. Safatle (Org.), *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise* (pp. 305-329). São Paulo: Editora UNESP.
- Garcia, C. (2010). Psicologia e direitos humanos: possibilidades e desafios dessa interlocução. *Pesquisas e Práticas Psicossociais* (São João del-Rei) 5(2), 143-150.

- Garcia, C. (2011). *Psicologia jurídica: orientação para o real* (D. Matoso, Org., Coleção Clínica do Social). Belo Horizonte: Ophicina de Arte & Prosa.
- García Márquez, G. (2012). *Crônica de uma morte anunciada* (R. Gorga Filho, trad., 43a ed.). Rio de Janeiro: Record.
- Guerra, A. M. C. (2010). *A incidência do pai na subjetividade de jovens envolvidos com a criminalidade - Projeto de Pesquisa*. Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais/FAPEMIG.
- Guerra, A. M. C. (2011). Crítica de uma morte anunciada. Em C. Garcia, *Interfaces* (D. Matoso, Org., Coleção Clínica do Social, pp. 239-251). Belo Horizonte: Ophicina de Arte & Prosa.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio* (P. Meneses et al., trads.). São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS. (Trabalho original publicado em 1820-1821)
- Hegel, G. W. F. (2012). *Fenomenologia do Espírito* (P. Meneses, trad., 7ª ed.). Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco. (Trabalho original publicado em 1807).
- Heidegger, M. (2003). *A caminho da linguagem* (M. S. C. Schuback, trad). Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco. (Trabalho original publicado em 1959)
- Hobbes, T. (2009). *Leviatã, ou, Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil* (R. D'Angina, trad.). São Paulo: Martin Claret.
- Homicídio. (2004). In *Miniaurêlio Eletrônico versão 5.12* (7a ed.). Curitiba, PR: Editora Positivo.
- Iannini, G. (Agosto de 2014). As amoras de Falstaff e o pão da guerra. *Extimid@des 13 - Guerra*. Boletim da Escola Brasileira de Psicanálise - A Diretoria na Rede. Recuperado em 05 de outubro de 2014, de: <http://www.diretorianarede.com.br/extimidades/extimidades013.asp>.
- Joyce, J. (2012). *Stephen herói* (J. R. O'Shea, Org. e Trad.). São Paulo: Hedra.
- Kant, I. (1788/2006). *Crítica da Razão Prática* (A. C. Braga, trad., Coleção Grandes Obras do Pensamento Universal, 62). São Paulo, SP: Editora Escala.
- Kojève, A. (2002). *Introdução à leitura de Hegel* (E. S. Abreu, trad.). Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ. (Trabalho original publicado em 1947)
- Kojève, A. (2006). *La idea de la muerte em Hegel*. Buenos Aires: Leviatán.

- Lacan, J. (1952-1953). *L'Homme aux Loups* [O homem dos lobos]. [Versão eletrônica] Recuperado em 01 de outubro de 2014, de http://gaogoa.free.fr/Seminaires_HTML/HaL/HaL-notes2.htm.
- Lacan, J. (1961-1962). *Séminaire 9 : L'identification* [A identificação]. [Versão eletrônica] Recuperado em 04 de outubro de 2014, de <http://staferla.free.fr/S9/S9%20L'IDENTIFICATION.pdf>
- Lacan, J. (1974-1975). *Séminaire 22 : R.S.I.* [Seminário 22: R.S.I.]. [Versão eletrônica] Recuperado em 01 de outubro de 2014, de <http://staferla.free.fr/S22/S22%20R.S.I.pdf>
- Lacan, J. (1985). *O Seminário, livro 20: mais, ainda* (2ª ed. revista, M. D. Magno, trad.). Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar. (Lições originalmente pronunciadas em 1972-1973)
- Lacan, J. (1992). *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise* (A. Roitman & A. Quinet, trads.). Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar. (Lições originalmente pronunciadas em 1969-1970)
- Lacan, J. (1995). *O Seminário, livro 4: a relação de objeto*. Rio de Janeiro: J. Zahar. (Lições originalmente pronunciadas em 1956-1957)
- Lacan, J. (1997). *O Seminário, livro 7: A ética da psicanálise* (A. Quinet, trad.). Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar. (Lições originalmente pronunciadas em 1959-1960)
- Lacan, J. (1998a). A agressividade em psicanálise. Em J. Lacan, *Escritos* (pp. 104-126). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1948).
- Lacan, J. (1998b). Introdução teórica às funções da psicanálise em criminologia. Em J. Lacan, *Escritos* (pp. 127-151). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1950).
- Lacan, J. (1998c). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In J. Lacan, *Escritos* (pp. 238-324). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1953)
- Lacan, J. (1998d). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. Em J. Lacan, *Escritos* (pp. 496-533). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1957).
- Lacan, J. (1998e). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. Em J. Lacan, *Escritos* (pp. 807-842). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1960).
- Lacan, J. (1999). *O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar. (Seminário original realizado em 1957-1958)
- Lacan, J. (2003a). Os complexos familiares na formação do indivíduo. In J. Lacan, *Outros escritos* (pp. 29-90). Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1938)

- Lacan, J. (2003b). Televisão. In J. Lacan, *Outros escritos* (pp. 508-543). Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1973)
- Lacan, J. (2003c). O engano do sujeito suposto saber. In J. Lacan, *Outros escritos* (pp. 329-340). Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar. (Trabalho original produzido em 1967)
- Lacan, J. (2003d). O aturdido. In J. Lacan, *Outros escritos* (pp. 448-497). Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1973)
- Lacan, J. (2005). *Nomes-do-pai*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1953)
- Lacan, J. (2005). *O triunfo da religião, precedido de Discurso aos católicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1960)
- Lacan, J. (2007). *O Seminário, livro 23: o sinthoma* (S. Laia, trad.). Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Ed. (Lições originalmente pronunciadas em 1975-1976)
- Lacan, J. (2008a). O mito individual do neurótico. Em J. Lacan, *O mito individual do neurótico, ou, Poesia e verdade na neurose* (C. Berliner, trad., pp. 09-44). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1952).
- Lacan, J. (2008b). *O seminário, livro 3: as psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar (Lições originalmente pronunciadas em 1955-1956)
- Lacan, J. (2008c). *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (M. D. Magno, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Lições originalmente pronunciadas em 1964)
- Lacan, J. (2009). *O Seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud* (B. Milan, trad., 2ª ed.). Rio de Janeiro, RJ: Zahar. (Lições originalmente pronunciadas em 1953-1954)
- Lacan, J. (2010). *O Seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise* (M. C. L. Penot, trad., 2ª ed.). Rio de Janeiro, RJ: Zahar. (Lições originalmente pronunciadas em 1954-1955)
- Lacan, J. (2012). *O Seminário, livro 19: ... ou pior* (V. Ribeiro, trad.). Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar. (Lições originalmente pronunciadas em 1971-1972)
- Laplanche, J. (1985). *Vida e morte em psicanálise* (C. P. B. Mourão & C. F. Santiago, Trad.). Porto Alegre: Artes Médicas.
- Laplanche, J. (1999). La soi-disant pulsion de mort: une pulsion sexuelle. In : J. Laplanche. *Entre séduction et inspiration: l'homme* (pp.199-218). Paris: Quadrige/PUF.
- Laurent, É., & Miller, J.-A. (2005). El outro que no existe y sus comités de ética. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Laurent, E. (2007). Psicanálise e política. *Revista de psicologia Plural*, 26, pp. 161-179.

- Laurent, E. (2010, 4 de abril) Entrevista a Eric Laurent (video-entrevista realizada en el marco de las XIX Jornadas Anuales de la EOL, Buenos Aires). *Blog do Seminário Internacional CIEC 2011: Un poco más de satisfacción. Imperativo del siglo XXI*. Recuperado em 15 de julho de 2012, de <http://seminariointernacionalciec.blogspot.com>
- Lévi-Strauss, C. (1976). *As estruturas elementares de parentesco*. São Paulo: Vozes. (Trabalho original publicado em 1947)
- Lispector, C. (1999). *Para não esquecer*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Liszt, F. (1899). *Tratado de Direito Penal Alemão - tomo II* (J. H. D. Pereira, trad.). Rio de Janeiro, F. Briguiet & C. Ed.
- Mello, D. (2012, 26 de julho). Defensoria e entidades de direitos humanos cobram investigação para mortes causadas por policiais militares em São Paulo. *Agência Brasil - Empresa Brasil de Comunicação*. Recuperado em 09 de novembro de 2012, de <http://agenciabrasil.ebc.com.br/noticia/2012-07-26/defensoria-e-entidades-de-direitos-humanos-cobram-investigacao-para-mortes-causadas-por-policiais-mil>
- Melo Neto, J. C. de. (2008). *Morte e vida severina e outros poemas* (Coleção Folha Grandes Escritores Brasileiros, v. 2). Rio de Janeiro: MEDIAfashion. (Trabalho original publicado em 1955)
- Michaud, Y. (2001). *Violência*. São Paulo: Ática.
- Miller, J-A. (1997). *Lacan elucidado: palestras no Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Miller, J-A. (2000). Os seis paradigmas do gozo. In: *Opção Lacaniana*, 26/27, SP: Edições Eólia, 87-105.
- Miller, J-A. (2003a). O último ensino de Lacan. In: *Opção Lacaniana*, 35, 5-24.
- Miller, J-A. (2003b). Problemas de pareja, cinco modelos. In: *La pareja y el amor. Conversación clínica con Jacques-Alain Miller en Barcelona* (pp. 15-20). Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J-A. (2008a). Préface. Em F. Biagi-Chai, *Le cas Landru à la lumière de la psychanalyse* (Nouvelle édition revue et augmentée). Paris : Éditions Imago.
- Miller, J-A. (2008b). A máquina panóptica de Jeremy Bentham. Em J. Bentham et al., *O Panóptico* (T. Tadeu, org., G. L. Louro, M. D. Magno, & T. Tadeu, trads., 2ª ed.). Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Miller, J-A. (2009). Nada é mais humano que o crime. *Almanaque on-line – Revista Eletrônica do Instituto de Psicanálise e Saúde Mental de Minas Gerais*, 3(4). Recuperado em 08 de outubro de 2012, de: <http://www.institutopsicanalise-mg.com.br/psicanalise/almanaque/04/textos/Nada%20%20mais%20humano%20que%20o%20crime.pdf>

- Miller, J-A. (2010). Mulheres e semblantes I. *Opção Lacaniana online nova série*, 1(1), 1-16. Recuperado em 27 de setembro de 2014, de http://www.opcaolacaniana.com.br/pdf/numero_1/Mulheres_e_semlantes_I.pdf
- Miller, J-A. (2011). *Perspectivas dos Escritos e Outros escritos de Lacan* (V. A. Ribeiro, trad.). Rio de Janeiro: Zahar.
- Milner, J. C. (1996). *A obra clara: Lacan, a ciência, a filosofia* (P. Abreu, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Milner, J. C. (2006). *Os nomes indistintos*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Montaigne, M. (2000). *Os ensaios - uma seleção* (M. A. Screech, Org., R. F. D'Aguiar, trad.). São Paulo: Penguin, Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1595)
- Moore, M., Czarnecki, J., & Glynn, K. (Produtores), & Moore, M. (Diretor). (2004). *Fahrenheit 9/11* [DVD]. EUA: IFC Films & Lions Gate Films.
- Nietzsche, F. W. (2011). *Assim falou Zarathustra: um livro para todos e para ninguém* (P. C. de Souza, trad.). São Paulo: Companhia das Letras.
- Oliveira, I. A. A., & Gandulfo, A. M. R. (2010). Um novo olhar para o teorema de Euler. *Anais do X Encontro Nacional de Educação Matemática*. Recuperado em 04 de outubro de 2014, de http://www.lematec.net/CDS/ENEM10/artigos/MC/T12_MC2180.pdf
- Oliveira, M. G. de. (2011). A História do Delito de Homicídio. In: *Âmbito Jurídico*, Rio Grande, XIV, 90. Recuperado em 04 de outubro de 2014, de: http://www.ambito-juridico.com.br/site/index.php?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=9832
- Ortiz, F. (2013, 23 de julho). Paradeiro de sobreviventes da chacina da Candelária é desconhecido [Cotidiano]. *Folha de S. Paulo*. Recuperado em 30 de dezembro de 2014, de <http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2013/07/1315149-paradeiro-de-sobreviventes-da-chacina-da-candelaria-e-desconhecido.shtml>
- Padilha, J., & Lacerda, F. (Diretores). (2002). *Ônibus 174 - a realidade transcende a ficção* [DVD]. EUA: Thinkfilme & Vinny Filmes.
- Padilha, J., & Prado, M. (Produtores), & Padilha, J. (Diretor). (2007). *Tropa de Elite* [DVD]. Brasil: The Weinstein Company & Costa Films.
- Pinto, J. M. (1999). A instituição acadêmica e a legitimação da vocação científica da psicanálise. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 12(3), 00. Recuperado em 08 de outubro de 2012, de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-79721999000300009&lng=en&tlng=pt
- Ramsay, L. (Diretor). (2012). *Precisamos falar sobre o Kevin* [DVD]. EUA – Reino Unido: Paris Filmes.
- Ribeiro, A. B., & Ramos, M. A. (Produtores), & Meirelles, F., & Lund, K. (Diretores). (2002). *Cidade de Deus* [DVD]. Brasil: Globo Filmes.

- Robespierre, M. (2008). *Virtude e terror* (J. M. Gradel, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Rosenbaum, Yudith. (2010). A ética na literatura: leitura de “Mineirinho”, de Clarice Lispector. *Estudos Avançados*, 24(69), 169-182. Recuperado em 21 de setembro de 2014, de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142010000200011&lng=en&tlng=pt. 10.1590/S0103-40142010000200011
- Safatle, V. (2003). O ato para além da lei: *Kant com Sade*. In V. Safatle (Org.), *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. São Paulo: Editora UNESP.
- Safatle, V. (2012). *Grande Hotel Abismo: Por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.
- Salles, J. M. & Lund, K. (Diretores). (1999). *Notícias de uma guerra particular* [DVD]. Brasil: VideoFilmes.
- Salum, M. J. G. (2009). *A psicanálise e o crime: causa e responsabilidade nos atos criminosos, agressões e violência na clínica psicanalítica contemporânea*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Sauvagnat, F. (2011). As concepções psicanalíticas sobre a periculosidade. *Responsabilidades*, 1(1), pp. 53-68.
- Shakespeare, W. (1988). *Romeu e Julieta* (M. J. Martins, trad., Coleção Biblioteca de ouro da literatura universal). Sociedade Comercial y Editorial Santiago LDA. y Publicações Europa América, LDA.
- Silva Jr., J. N. (2007). *Violência: sintoma contemporâneo*. Tese de Doutorado, Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Schmitt, C. (1968). *La Dictadura: desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberania hasta la lucha de clases proletaria* (J. D. Garcia, trad.). Madrid: Revista de Occidente. (Trabalho original publicado em 1921)
- Schmitt, C. (2009). *Teología política* (F. J. Conde & J. N. Pérez, trad., Colección Estructuras y Procesos, Série Derecho). Madrid: Editorial Trotta. (Trabalho original publicado em 1922)
- Soares, L. E., Bill, MV., Athayde, C. (2005). *Cabeça de porco*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2005.
- Sodré, U. (2007). *Modelos matemáticos*. Recuperado em 04 de outubro de 2014, de <http://www.uel.br/projetos/matessencial/superior/pdfs/modelos.pdf>
- Teixeira, A. M. R. (2007). *A soberania do inútil*. São Paulo, SP: Annablume.

- Tendlarz, S. E. & Garcia, C. D. (2013). *A quem o assassino mata? : O serial killer à luz da criminologia e da psicanálise* (R. Correia Junior, tradução, apresentação e comentários). São Paulo: Editora Atheneu.
- Vieira, M. A. (1999). Cogitações sobre o furo. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 2(2), 43-52. Recuperado em 02 de outubro de 2014, de http://ebp.org.br/wp-content/uploads/2012/08/Marcus_Andre_Vieira_Cogitacoes_sobre_o_Furo1.pdf
- Vieira, M. A. (2009). R.S.I. A trindade infernal de Jacques Lacan e a clínica psicanalítica. *Curso Real, Simbólico e Imaginário*. Escola Brasileira de Psicanálise – seção Rio de Janeiro. Recuperado em 02 de outubro de 2014, de http://www.litura.com.br/curso_repositorio/rsi_a_trindade_infernal_de_lacan_i_pdf_1.pdf
- Silver, J. (Produtor), & Wachowski, A, & Wachowski, L. (Diretores). (1999). *Matrix* [DVD]. Village Roadshow Films, CA: Warner Bros.
- Waiselfisz, J. J. (2011). *Mapa da Violência 2012: Os novos padrões da violência homicida no Brasil*, São Paulo: Instituto Sangari. Recuperado em 09 de novembro de 2012, de http://mapadaviolencia.org.br/pdf2012/mapa2012_web.pdf
- Weguelin, J. M. (n.d.). O Rio de Janeiro através dos jornais. Recuperado em 11 de outubro de 2014, de <http://www1.uol.com.br/rionosjornais/rj45.htm>
- Žižek, S. (2003). O Real da ilusão cristã: notas sobre Lacan e a religião. In: V. Safatle (Org.), *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise* (pp. 169-187). São Paulo: Editora UNESP.
- Žižek, S. (2008). Robespierre, ou a “divina violência” do terror. In M. Robespierre, *Virtude e terror* (J. M. Gradel, trad., pp. 07-45). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Žižek, S. (2009). *Violência: seis notas à margem*. Lisboa: Relógio D’água.
- Žižek, S. (2010). *Como ler Lacan* (M. L. X. A. Borges, trad.). Rio de Janeiro: Zahar.
- Žižek, S. (2011). *Bem-vindo ao deserto do Real! Cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas* (P. C. Castanheira, trad.). São Paulo: Boitempo Editorial.