

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC-SP

Sérgio Eduardo Lima Prudente

Problemáticas da questão moral em *Crime e Castigo*

MESTRADO EM PSICOLOGIA CLÍNICA

SÃO PAULO

2010

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC-SP

Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica

Sérgio Eduardo Lima Prudente

Problemáticas da questão moral em *Crime e Castigo*

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Psicologia Clínica, no Núcleo de Método Clínico e Formações da Cultura, sob a orientação do Prof. Doutor Renato Mezan

SÃO PAULO

2010

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Renato Mezan

Prof^a. Dr^a. Ines Rosa Bianca Loureiro

Prof^a. Dr^a. Caterina Koltai

Dissertação defendida e aprovada em: __/__/__

*À aqueles que deixei para aventurar-me.
À aqueles marcam a visada do meu olhar para um futuro retorno...
À minha família e a Celina...*

AGRADECIMENTOS

Ao professor Dr. Renato Mezan por acreditar e aceitar orientar este trabalho. Durante a convivência neste período de orientação, mais além do conhecimento teórico/metodológico, pude contar com um modelo de simplicidade, riqueza intelectual e ética. As professoras: Dra. Inês Loureiro e Dra. Caterina Koltai pelas leituras atentas e rigorosas e pelas pontuações cruciais; foi uma honra tê-las na banca de qualificação. A professora Dra. Maria Lúcia Violante, que acompanhou os primeiros passos desta dissertação. Aos demais professores do programa de Psicologia Clínica, pela qualidade, rigor e transmissão de conhecimentos. Aos professores Dr. Raul Albino Pacheco e Dra. Mirian Debieux, do programa de Psicologia Social, pela atenção, cordialidade e interlocução. A Boris Schnaiderman por ter me recebido para um precioso bate-papo que foi fundamental para este trabalho. Aos membros do Fórum do Campo Laciano: Dominique Fingermann, Sandra Berta, Christian Dunker, Silvana Pessoa, Conrado Ramos, pela atenção e acolhimento deste forasteiro.

Ao Ramon Ayres, pessoa fundamental no meu percurso desde quando decidi percorrê-lo; as conversas, as zombarias, as tristezas e as dificuldades não poderiam ter sido divididas com pessoa mais apropriada. Aos amigos Márcio Roque e Stelio Neto, grandes companheiros e interlocutores de idéias, muitos traços deste trabalho saíram de nossas conversas. Aos colegas que conheci no mestrado: Henrique, Roberta, Joyce e especialmente para Francielle. As figuras proparoxítonas: Carlos Cirino e Dedeco pela amizade, pelos telefonemas infames durante a madrugada, e pelas histórias. A Amanda, amiga a quem sempre posso recorrer. A Thaís pela amizade, pela espirtualidade e pela consultoria de língua inglesa. A Thaísa pelo afeto, companheirismo e apoio que transcende o meu merecimento.

Aos meus pais David Menezes Prudente e Ana Maria Lima Prudente, por tudo que o afeto tenta buscar em palavras e não consegue. Palavras nunca serão suficientes. Aos meus irmãos André, Ivan e Daniela, pelo apoio sempre incondicional. As minhas avós Dalvina Prudente e Ana Cecília Lima, pelo carinho, apoio, afeto e torcida. A Celina, sempre... Grande lição de coragem e força, a vida não foi suficiente para sua grandeza.

Esta dissertação contou com o auxílio da CAPES na forma de uma bolsa de estudos.

O Heautontimorouménos

Sem cólera te espancarei,
Como o açougueiro abate a rês,
Como Moisés à rocha fez!
De tuas pálpebras farei,
Para meu Saara inundar,
Correr as águas do tormento.
O meu desejo ébrio de alento
Sobre o teu pranto irá flutuar
Como um navio no mar alto,
E em meu saciado coração
Os teus soluços ressoarão
Como um tambor que toca o assalto!
Não sou acaso um falso acorde
Nessa divina sinfonia,
Graças à voraz Ironia
Que me sacode e que me morde?
Em minha voz ela é quem grita!
E anda em meu sangue envenenado!
Eu sou o espelho amaldiçoado
Onde a megera se olha aflita.
Eu sou a faca e o talho atroz!
Eu sou o rosto e a bofetada!
Eu sou a roda e a mão crispada,
Eu sou a vítima e o algoz!
Sou um vampiro a me esvair
- Um desses tais abandonados
Ao riso eterno condenados,
E que não podem mais sorrir.

Baudelaire

RESUMO

PRUDENTE, Sérgio Eduardo Lima. **Problemáticas da questão moral em *Crime e Castigo***. 2010. 160 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP, 2010.

Esta pesquisa objetiva investigar, a partir do romance *Crime e Castigo*, alguns aspectos do campo em que se estabelece a íntima relação entre a questão moral e os impulsos à transgressão da lei. Para isto, foi utilizado o viés teórico da psicanálise, predominantemente Freud e Lacan e as interlocuções com autores da filosofia, principalmente Sade, Kant e Nietzsche. Através do protagonista do romance, Raskolnikóv, e sua história cujo ponto mais agudo é o cometimento de um assassinato, percorremos uma via que tem como temas principais: a relação do além do princípio do prazer com a moral e a ação, o argumento racional da moral, a cisão da experiência moral, a distorção da razão como via de liberação de impulsos destrutivos e por fim, ainda vislumbramos uma saída pelo amor. Iniciamos apresentando as perspectivas do estudo, uma breve teoria do crime na teoria freudiana e a questão da ética e da moral. Em seguida, no capítulo sobre *Crime e Castigo*, preferimos fazer a apresentação do romance e do autor partindo do afunilamento que vai de aspectos gerais da Rússia do final século XIX, passando por informações biográficas do autor e sobre sua obra, até um recorte de elementos do livro. Neste trabalho ainda apresentamos duas outras leituras psicanalíticas da mesma obra, com as respectivas críticas.

Palavras-chave: moral, razão, Crime, Raskolnikóv, impulso, ação.

ABSTRACT

PRUDENTE, Sérgio Eduardo Lima. **Problems of moral question in *Crime and Punishment***. 2010. 160 f. Dissertation (Clinical Psychology Master Degree) – Pontificia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP, 2010.

This research aims at investigating, from the novel *Crime and Punishment*, some aspects of the close relationship between moral and impulses to breaching the law. For this purpose, some psychoanalysis theory was used, predominantly from Freud and Lacan, and dialogues with philosophers, mainly Sade, Kant and Nietzsche. Through the main character of the novel, Raskolnikóv, and his history, whose most important point is a murder, some of the main themes are approached: the relation among the principle of pleasure and moral and action, the practical/rational argument of moral, the split of moral experience, the distortion of reason as a way to releasing of destructive impulses and, finally, it is still seen an exit through love. We start presenting the perspectives of the study, a brief theory of the crime in the Freudian theory and the issue of ethics and moral. Later, on the chapter about *Crime and Punishment*, the presentation of the novel and its author is made through narrowing down the general aspects of Russia in the end of the 19th century, heading towards biographical information of Dostoiévski and his work up to sections of elements from the book. On this paper, there are two other psychoanalytical readings of the same work, with their respective criticisms.

Keywords: moral, reason, crime, Raskolnikóv, Dostoiévski, impulse, action.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO I	
1. ALGUMAS PERSPECTIVAS DESTE ESTUDO.....	14
2. DA CULPA AO CRIME – UMA TEORIA DO CRIME EM FREUD.....	16
3. DOSTOIÉVSKI E O PARRICÍDIO – O PROBLEMA DAS FONTES.....	20
4. MORAL E ÉTICA EM QUESTÃO.....	23
A. Freud e o Supereu.....	23
B. Lacan e A Coisa.....	29
CAPITULO II	
1. PANORAMA RUSSO DO SÉCULO XIX.....	37
2. DOSTOIÉVSKI E O ROMANCE – Perspectivas.....	43
3. DOSTOIÉVSKI – Dados biográficos.....	44
4. ASPECTOS DA OBRA DE DOSTOIÉVSKI.....	46
5. CONSIDERAÇÕES GERAIS ACERCA DE <i>CRIME E CASTIGO</i>	55
6. APRESENTAÇÃO DE <i>CRIME E CASTIGO</i>	58
7. A TEORIA DO CRIME E SEU CASTIGO EM <i>CRIME E CASTIGO</i>	60
CAPITULO III	
1. OUTROS OLHARES SOBRE <i>CRIME E CASTIGO</i>	72
A. Julia Kristeva e o Raskolnikóv melancólico.....	72
a. Raskolnikóv seria melancólico?.....	73
B. Maria Rita Kehl e o Raskolnikóv Ressentido.....	77
a. Há ressentimento em <i>Crime e Castigo</i> ?.....	81

CAPÍTULO IV

1. RASKOLNIKÓV ALÉM DO PRINCÍPIO DO PRAZER E DA MORAL.....	87
2. ENTRE A LEI E O IMPULSO.....	89
A. Do narcisismo ao ideal de eu.....	92
B. O Orgulho e a Vergonha como faces da ação.....	100
3. JEREMY BENTHAM E UM PRINCÍPIO UTILITÁRIO PARA MORAL.....	109
4. A CISÃO DA EXPERIENCIA MORAL.....	119
5. DO PRINCÍPIO DA RAZÃO EM RASKOLNIKÓV.....	127
A. ...Para um princípio do amor.....	141
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	152
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	155

INTRODUÇÃO

Meu encontro com os romances de Dostoiévski ocorreu no início da graduação em psicologia. Dentro de um contexto complexo que envolveu diversos fatores, este autor aliou-se a leituras que já me acompanhavam e tornou um dos prismas sob o qual a experiência humana pode ser compreendida, principalmente no que diz respeito à questão do valor verdade.

Na ocasião do mestrado, dois romances deste autor estavam mais próximos: *Memórias do subsolo* e *Crime e Castigo*. Uma característica que ambos os protagonistas destes romances compartilha, apontou como uma direção bastante instigante, a saber, o orgulho. Esta foi a primeira abordagem para este estudo. Posteriormente, o romance *Crime e Castigo* foi escolhido como objeto de estudo desta pesquisa. Neste romance, além dos conflitos subjetivos também presentes no homem do subsolo, temos também, uma vastíssima discussão sobre a ação humana – que neste romance é abordada através do crime – e as construções morais que gravitam ao seu redor.

A partir disto, pude experimentar a travessia de um percurso que muitas vezes levou este pesquisador por caminhos inesperados devido à força da correnteza dos impulsos que *Crime e Castigo* possui. Quando falo em correnteza, lembro do samba *Timoneiro* de Paulinho da Viola: “não sou eu quem me navega, quem me navega é o mar...”. Isto não quer dizer que uma pesquisa não tenha rumo, mas marca uma diferença própria e inerente a aceção da palavra método - *Methodos*, de *meta*: por, através de; e *Hodós*: caminho - como uma ordem manifestada num conjunto de regras e que regulam a pesquisa. Todavia, o método não garante a chegada a um resultado pré-determinado.

Além disso, ainda chamo atenção para o caso particular da psicanálise, como um campo em que a investigação se caracteriza por uma certa negatividade de saber ante ao objeto, deixando o pesquisador um tanto passivo em relação ao material estudado. Passividade esta destacada por Loureiro¹ como um traço do estilo de Freud.

Este fato não deixa de ocorrer no caso de uma pesquisa feita a partir de um romance. No caso da psicanálise, o recurso à obra literária como material de pesquisar suscita muitas discussões sobre a consistência ou não do conteúdo, se ele pode ou não conter aspectos inconscientes, se a escrita de um livro só contém material no registro do

¹ Loureiro, I. Sobre algumas disposições metodológicas de inspiração freudiana. In: QUEIROZ, E. F; SILVA, A R (Org.). *Pesquisa em psicopatologia fundamental*. São Paulo: Escuta, 2002b. p. 149.

imaginário – o que conseqüentemente exclui o inconsciente e diminui o valor como pesquisa de psicanálise -, ou se o que se está fazendo é psicanálise aplicada.

Em relação à consistência do conteúdo, o valor da leitura psicanalítica de obras de arte é defendido por Mezan, que vê nesta prática um campo fecundo e um caminho possível da produção psicanalítica:

Tomar os personagens e suas peripécias como se fossem pessoas reais, prescutar seus motivos e a lógica do seu comportamento, tirar deste exame alguma hipótese sobre os mecanismos que possivelmente operam em nosso íntimo – este é o sentido da leitura psicanalítica. (...) Tanto no caso clínico como nas produções do imaginário artístico, o psicanalista vai reencontrar certos temas fundamentais, porque estes são o que torna humano o ser humano. Estes temas fundamentais se apresentam, a cada vez, numa combinação única, específica, que torna humano desta maneira (e não de outra) este ser humano. São os meandros deste processo que interessam à psicanálise, e a particularidade deles consiste em que o universal está engastado no singular, é-lhe imanente, mas apresenta-se a cada vez sob novas roupagens.²

Em outro lugar, Mezan destaca a preocupação constante de Freud em não reduzir a psicanálise a uma especialização terapêutica, isto quer dizer que “a investigação psicanalítica, movida por sua própria dinâmica, não pode deixar de se estender às manifestações culturais.”³ Neste sentido, o interesse por um romance como *Crime e Castigo* é, sobretudo, endereçado a análise de expressões humanas onde se pode observar, nestas manifestações, aspectos da infinita teia que configura a subjetividade humana. Deste modo, classificar ou não um estudo de psicanálise aplicada termina sendo uma discussão secundária, pois, recorrer à literatura como material de estudo também faz jus a própria constituição da psicanálise, tendo em vista a importância das artes para sua criação e produção.

Mezan destaca que no cerne desta discussão está um argumento falacioso, conseqüência da reivindicação à psicanálise de um estatuto científico onde seu corpo teórico pode ser aplicado a territórios alhures aos que formam seus conceitos. O autor sustenta seu argumento a partir de uma necessidade antropológica global que Freud teve, na qual ele respondeu com o livro *Toten e Tabu*, assim segundo Mezan: “Da sintomatologia das neuroses à origem da moral, da religião e da literatura, o campo da psicanálise “aplicada” vai se ampliando “⁴.

² MEZAN, R. *Tempo de muda: ensaios de psicanálise*. São Paulo: Companhia das letras, 1998, p.78.

³ MEZAN, Renato. *Freud, o pensador da cultura*. São Paulo, Companhia das Letras, 7ª ed., 2006, p.136.

⁴ Idem p.136 e 137.

A aparente simplicidade que palavras escritas possuem não é capaz de refletir as dificuldades enfrentadas neste estudo. Até as direções apresentadas, um percurso foi percorrido enfrentando desde a imaturidade do pesquisador, como também a extrema riqueza de possibilidades que *Crime e Castigo* têm para a psicanálise, a filosofia, e qualquer área que se interesse pelas questões humanas.

Do campo onde primeiramente a questão do orgulho era o alvo, seguiram transformações cujos rumos passaram pela perversão, pela vergonha, até chegar à questão da experiência moral e suas transformações sofridas dentro de certo contexto. Os caminhos percorridos nesta pesquisa nos levaram a três direções básicas: 1) a relação entre conduta moral e o além do princípio do prazer, 2) a distorção da realidade como forma de legitimar uma ação para a consciência moral, 3) e a restituição subjetiva pelo amor.

A riqueza de elementos de *Crime e Castigo* aglutina-se principalmente no protagonista Raskolnikóv. Um jovem idealista, racional, introspectivo e orgulhoso que possui uma teoria que divide a humanidade em homens ordinários e extraordinários. Acreditando fazer parte deste último grupo, Raskolnikóv se vê a frente de uma tarefa cuja realização confirmará sua condição como superior. Para isto, tem que fazer um ato de ruptura, uma transgressão da lei só permitida para homens extraordinários. Seguindo esta ideologia, ele mata uma velha para roubar-lhe o dinheiro, com o intuito de melhorar a vida de muitas pessoas.

No cenário de uma Petersburgo decadente, Raskolnikóv trava uma discussão moral sobre a vontade, a consciência e a ação. Para isto, ele se utiliza de distorções da moral utilitarista como forma de justificar seu crime. Diante disto, o processo de construção de uma realidade distorcida para possibilitar um crime se dá. Neste sentido, este trabalho encaminhou-se para uma linha tênue que colocam autores da filosofia e da psicanálise para discutir sobre a perspectiva de homem apresentada em Raskolnikóv. Assim, podemos situar este trabalho em um campo entre a psicanálise e filosofia moral, na medida em que ele discute aspectos comuns entre estas áreas, a saber, a razão, a moral, os processos metapsicológicos implicados na ação moral, a cisão da experiência moral, etc. Na psicanálise, a discussão se deu principalmente através de Freud e Lacan. Na filosofia recorreremos principalmente a Sade, Kant e Nietzsche, além de fundamentar a moral utilitária com Jeremy Bentham.

Dessa forma, o trabalho foi então dividido em quatro capítulos. No primeiro, optei por fazer uma apresentação geral de algumas questões que permearão o texto. Para

isto, início apresentando algumas perspectivas gerais da pesquisa com o intuito de balizar as compreensões posteriores. Em seguida, abordo a questão do crime na teoria freudiana e a problemática envolvida no texto *Dostoiévski e o Parricídio*. O intuito desta abordagem é trazer o ato criminoso e algumas questões envolvidas principalmente em relação à lei e a sua transgressão. O capítulo encerra-se com a apresentação das concepções de ética e moral a partir de um recorte freudiano e lacaniano.

O segundo capítulo trata do romance *Crime e Castigo*. Optei por fazer um afunilamento desde um panorama geral do contexto russo, passando aspectos biográficos do autor, elementos de sua obra, considerações gerais do romance, para finalizar com uma breve apresentação do romance e o recorte de aspectos eleitos para esta leitura.

Como *Crime e Castigo* é uma obra que suscita interpretações das mais diversas, dediquei o terceiro capítulo à apresentação das leituras, deste romance, feitas por Julia Kristeva e Maria Rita Kehl. Assim, seguem-se às resenhas dos textos de cada autora as respectivas discussões sobre os pontos de vista apresentados por elas.

No quarto e último capítulo, é apresentado a leitura do romance. Para isto, partimos da idéia de um Raskólnikov cuja moral segue uma coordenada do além do princípio do prazer. Em seguida, a questão da lei e do impulso é tratada de forma a introduzir a discussão a respeito do narcisismo e do ideal de eu. O intuito deste caminho é marcar a característica do orgulho e da vergonha como pontos importantes que sustentam a moralidade e a ação do personagem. O Utilitarismo de Jeremy Bentham vem na seqüência apresentado como corpo teórico sobre o qual Raskolnikóv racionaliza seus argumentos morais. Logo depois, é apresentada a cisão da experiência moral do personagem, um princípio racional distorcido, para enfim, uma espécie de cura pelo amor.

CAPÍTULO I

1. ALGUMAS PERSPECTIVAS DESTE ESTUDO

Dostoiévski e o parricídio ilustra perfeitamente que a teoria freudiana do crime dá um sentido simbólico a este evento, incluindo-o no complexo de Édipo. O crime é fantasiado e pede um castigo.

Esta interpretação freudiana sobre Dostoiévski foi criticada por Joseph Frank quando este autor observou que Freud se baseou em dados históricos imprecisos e superficiais retirados da biografia de Dostoiévski, principalmente através da biografia escrita por Zweig. A objeção de Frank é que se Freud seguisse sua própria teoria, levando em conta os dados históricos posteriormente descobertos, ele poderia ter chegado a conclusões diferentes. Assim, o problema fica justamente na fonte de investigação e não no seu método.

No entanto, há um ponto notável na tese de Freud sobre Dostoiévski, o parricídio. No rigor biográfico, talvez esta tese seja refutada, mas com relação a nossa observação temos duas questões: o crime como fundador da ordem social – crime da horda primitiva-, e o crime como busca de castigo, ou seja, como índice de ruptura (pulsão de morte) que não vem sem a companhia de uma manutenção da ordem (pulsão de vida).

No caso específico de *Crime e Castigo*, talvez possamos pensar também nas possibilidades de generalização desta idéia. Considerar que o crime pede um castigo é considerar uma lógica de um impulso que transgride e que tem que ser a todo custo evitado, caso contrário o desejo de autopunição virá através da culpa. Poderíamos entender assim uma espécie de dialética da transgressão. Dessa forma, teríamos uma circularidade sem cortes onde duas posições se revezariam - norma e ruptura – somente como faceta destrutiva da pulsão. Quando recorro à leitura do epílogo de *Crime e Castigo*, observo uma transformação desta dialética, onde o auto-reconhecimento na forma de um ideal extraordinário – formador de um orgulho quase tirânico -, identificado a compreensões distorcidas de questões morais vigentes em Petersburgo, já

não está mais em conta. Neste sentido, Dostoiévski é bem freudiano, ou melhor, Freud é bem Dostoiévskiano quando propõe uma espécie de cura pelo amor, ou uma cura em que subjaz um Eu capaz e suficientemente forte para amar. É dessa forma que o imperativo categórico do desejo é apaziguado.

No seminário da *Ética*, Lacan propõe uma faceta severa da ética baseada no pressuposto que o sujeito se realiza na medida em que sustenta seu desejo. Há aí uma força do imperativo categórico kantiano, mas qual é a diferença? Kant propôs um imperativo categórico universal, enquanto a psicanálise propõe um imperativo categórico pertencente ao supereu de cada sujeito. Na medida em que um sujeito sustenta seu desejo, ele não fica à mercê do superego. Isto é, essa força que o leva à fantasia do assassinato que nunca cometeu e à busca de um castigo. Essa dialética entre o crime e o castigo da qual não pode sair segundo Freud, aparece quando ele não pode sustentar seu desejo. Quanto mais se sustenta o desejo, mais se sai dele. Porque, na proposta freudiana do assassinato do pai, é ele que estabelece a lei, e a lei, o simbólico, é o que pacifica o sujeito⁵. Na medida em que um sujeito pode sustentar seu desejo, ele vai se pacificando.

No caso de Raskolnikóv, a vontade de gozo⁶ era empurrada pelo imperativo Goza! Identificado à imagem do ideal extraordinário e todas as suas vicissitudes. É desta forma que o assassinato como engendrador de uma nova ordem entra como ato instituidor da possibilidade de elevar Petersburgo a uma Nova Jerusalém. Raskolnikóv seguia um Bem moral identificado ao um bem comum. Nesta senda, Dostoiévski revela uma antinomia ideológica que reflete a dimensão singular e social do mal-estar. Diante disto, esse personagem exhibe uma racionalização que concilia seu desejo às interpretações distorcidas do ideário ético/moral que circulava em Petersburgo. Da ordem transcendente da razão, ao direito que um grupo seletivo deveria ter para cometer crimes, dois elementos estão em jogo: a felicidade para o maior número de pessoas e a própria singularidade de um desejo que altera a própria compreensão.

A questão da vontade levantada por Raskolnikóv revela a impostura da vontade livre. De quem é esta vontade livre? Ou o que é a vontade adoecida? A resposta

⁵ Lembro que, esta pacificação do desejo pela lei faz parte do contexto de pesquisa de Lacan por volta dos anos 60 – Seminário da *Ética* –, onde ele estava às voltas com a Lei moral kantiana e sua impossibilidade de anular o desafio perverso. Ponto este deixado em aberto no Seminário *O desejo e sua Interpretação*. Nesta época a proposta de cura, para Lacan, era, diante da revelação de um desejo puro, a saída seria o reconhecimento da Lei simbólica e seu avatares.

⁶ Lacan usou o termo vontade de gozo duas vezes em sua obra. Em *Kant com Sade* e no seminário sobre a *Ética*. Este termo é sinônimo de pulsão de morte. Na época em que Lacan iniciou o a formulação do conceito de gozo, a pulsão de morte não se diferenciava daquele conceito.

se perde no próprio ensimesmamento do personagem, para depois ao final encontrar sua clareza através dos desdobramentos que a experiência de amar proporcionou.

A tensão entre ordem e transgressão é revelada como além de constituinte do sujeito, uma astúcia emaranhada no simbólico e suas formas mais diversas. Quando Freud coloca o assassinato do pai como um ato civilizador, que engendra o simbólico, não quer dizer que este pai viva na pendência de um crime parricida e de um castigo. Outras questões entram neste jogo e podem ser fundamentais para discussão do tema. Portanto, partindo do romance *Crime e Castigo*, proponho explorar algumas possibilidades que esta obra fornece para discutir os meandros envolvidos na psique de um homem que comete um crime e se entrega ao seu castigo no contexto dos romances Dostoiévskianos. Para isso, optei por fazer um caminho, partindo do panorama geral em que se insere a obra, passando por considerações específicas do romance, até o recorte final dos elementos que pretendo destacar.

2. DA CULPA AO CRIME – UMA TEORIA DO CRIME EM FREUD

Ao relacionar o crime à culpa, Freud estabelece uma ligação necessária entre os dois que torna necessário explorarmos este caminho. Desde o *Homem dos Ratos* (1909) até *O mal-estar na civilização* (1930), a culpa acompanha as formulações de Freud como uma espécie de índice elementar da neurose. No texto do mal-estar, Freud destaca o “sentimento de culpa como o mais importante problema no desenvolvimento da civilização⁷”, para em seguida mostrar a constituição da culpa, a partir das diversas fases desde a sua constituição, até o sentimento inconsciente de culpa. Ainda no texto de 1930, propõe uma articulação entre culpa e angústia, afirmando que “o sentimento de culpa nada mais é do que uma variedade topográfica da angústia.⁸”

Em *Criminosos em consequência do sentimento de culpa* (1915), Freud passa a investigar a questão do sentimento de culpa como provocador de atos criminosos. Esta linha de pesquisa amplia a dimensão da culpa para além dos sintomas

⁷ FREUD, Sigmund (1930[1929]). *O mal-estar na civilização*. ESB XXI, p.158.

⁸ Idem p.159.

neuróticos. Isto o direcionou além dos limites estritos do campo de origem dessa culpa, que supõe universal, até as origens da humanidade e da cultura: “O obscuro sentimento de culpa a que a humanidade tem estado sujeita desde os tempos pré-históricos e que em algumas religiões foi condensado na doutrina da culpa primeva, ou pecado original⁹”.

Esta questão é abordada através de um mito no texto *Totem e tabu* (1913), em que o advento da cultura é fruto de uma violência primordial. O nosso pecado original é um crime, o parricídio - “ato memorável que foi o começo de tantas coisas: da organização social, das restrições morais e da religião¹⁰”- onde a culpa encontra sua origem no retorno do amor sob a forma do remorso. O amor está, assim, na origem da consciência moral, acompanhado da fatal inevitabilidade do sentimento de culpa. Para Freud, isto se deve à ambivalência emocional em relação ao pai, onde coexistem duas correntes: a corrente agressiva, manifestada através do parricídio, e a corrente afetuosa, na forma de remorso. A colusão amor/ódio funda o laço social. Anos depois, isto será evidenciado no conflito pulsional entre pulsões de vida e pulsões de morte.

No Complexo de Édipo estão assim condensados os dois grandes crimes humanos: o parricídio e o incesto; fonte deste “obscuro sentimento de culpa” da humanidade, onde a ontogênese repete a filogênese. Há, assim, para Freud, uma herança da culpa.

“No início era o ato”, afirma Freud (1912/1969), ao descrever o ato parricida dos filhos em *Totem e tabu*. A civilização originou-se, desta forma, de um crime dos filhos, antes submissos, movidos pelo ódio ao pai tirânico da horda primitiva. O crime inaugural instala o sentimento de culpa e a lei, condição indispensável para criar a censura e o laço social. Se a morte do pai instala a lei de proibição do incesto, a falta instala o desejo - condição da ética da psicanálise.

Em 1932 Einstein escreve à Freud na busca de esclarecimento sobre algumas questões: existe forma de livrar a humanidade da ameaça de guerra? Como é possível uma minoria submeter os demais a uma situação de guerra proveniente de ambições próprias? É possível controlar a evolução da mente humana de modo a torná-la imune à cegueira do ódio e da destrutividade?

O próprio Einstein já desconfiava da resposta quando menciona que o homem tem dentro de si um prazer no ódio e na destruição. As paixões latentes somente emergem em circunstâncias anormais; mas é uma tarefa relativamente fácil colocá-las

⁹ FREUD, Sigmund (1915). Reflexões para os tempos de guerra e morte. ESB XIV, p.331

¹⁰ FREUD, Sigmund (1913 [1913-14]). *Totem e tabu*. ESB XIII, p.168.

em movimento e incitá-las a que tenham força de uma psicose coletiva. Menciona também os “instintos agressivos” dos homens como força que mobiliza os conflitos internacionais e sociais em todos os tempos.

Em resposta, Freud disserta sobre a dualidade instintual que ele acredita existir no homem: pulsão de vida, que busca preservar, unir, perpetuar a espécie, e a pulsão de morte, destrutiva ou agressiva, que busca destruir, separar, matar. Numa polaridade semelhante à que existe na Física, concernente à atração e repulsão da matéria, na vida humana amor e ódio geralmente agem num estado de fusão ou amálgama, numa complexa composição de forças basicamente antagônicas que assim influencia os sentimentos, as motivações, idéias e ações dos homens.

No processo civilizatório, diz Freud, é necessário que o homem encontre condições de ver atendida pelo menos uma parte de suas necessidades de amor, segurança, conforto material. Neste diapasão, através da repressão adequada, da “domesticação” de seus instintos e da sublimação, canalizam-se suas demais energias agressivas e sexuais para o processo construtivo pacífico da individualidade e da coletividade, e assim contribui-se para o aumento das capacidades criativas do homem, através das instituições sociais, da arte e da ciência.

A partir do texto *Além do Princípio do Prazer* (1920), Freud expõe suas idéias sobre o dualismo pulsional, constituído pelas pulsões de vida e pulsões de morte. Esta última entra em cena exercendo um papel importante para o entendimento da disposição à destruição e da transgressão. Tais pulsões são capazes de agir internamente no indivíduo e são voltadas para o exterior contra os objetos sob a forma de destrutividade. A título de exemplo, podemos observar nas relações interpessoais e na forma de masoquismo moral, o superego sádico tyrannizar o ego culpado e masoquista. Na nova formulação teórica, o conflito estabelece-se entre as instâncias psíquicas, id, ego e superego.

A concepção de crime como conseqüência do sentimento de culpa é apresentada em *Criminosos em conseqüência de um sentimento de culpa* (1916). Neste texto, Freud mostra que, através do sentimento de culpa e de ameaça interior inconsciente por parte do superego, o indivíduo pode cometer crimes. Por trás desta ação estaria o desejo de ser apanhado pela instância repressora externa, e assim ser punido pela lei dos homens, que afinal lhe parece menos dura psicologicamente do que a lei de talião que vigora no inconsciente. Estas idéias são discutidas de forma mais vasta em *Dostoiévski e o Parricídio* (1928).

Dois anos depois, Freud amplia seu horizonte em *O Mal-Estar na Civilização* (1930). Neste texto, Freud faz considerações acerca da importância do sentimento de insatisfação do homem civilizado, diante das frustrações da vida instintual impostas pelas exigências das normas morais e culturais. Este homem, em sua revolta contra a lei e a autoridade, se revela propenso à transgressão, pelo menos inconscientemente, o que exacerba sua culpa diante de fantasias e desejos moralmente condenáveis. Em *Moisés e o Monoteísmo* (1937), ressalta a importância fundamental, na vida psicológica e na gênese das instituições sociais, dos impulsos criminosos. Considera novamente o Complexo de Édipo, com seus componentes incestuosos e parricidas, a situação primordial, a origem dos sentimentos de culpa inconsciente e das normas morais. A contenção da violência e da destrutividade externa segue-se da internalização da instância repressora engendrando o superego, com certo grau de coerção sobre o ego e o potencial adoecimento neurótico.

Relatos e narrativas presentes na cultura sempre incluíram histórias de violência, crimes, atos de heroísmo, grandes conquistas e massacres. Os mesmos temas sempre atraíram o interesse dos homens em todas as épocas.

Dificilmente pode dever-se ao acaso que três das obras-primas da literatura de todos os tempos – *Édipo Rei*, de Sófocles, *Hamlet*, de Shakespeare, e *Os Irmãos Karamassovi*, de Dostoiévski – tratem todas do mesmo assunto, o parricídio. Em todas as três, ademais, o motivo para a ação, a rivalidade sexual por uma mulher, é posto a nu.¹¹

Assim, à guisa de síntese, podemos compreender a teoria do crime em Freud como um obscuro sentimento de culpa proveniente do Complexo de Édipo e constituinte de uma reação a duas grandes disposições criminosas: o parricídio e o incesto com mãe. O crime, desta forma, transforma o sentimento de culpa em algo que alivie o sofrimento do criminoso. Note-se que o criminoso desde sempre é culpado, e sua busca é expiar a culpa através do crime e do castigo.

Édipo Rei, Hamlet, e Irmãos Karamázovi são os alguns exemplos de textos onde podemos entender a compreensão freudiana do crime. Por isso, proponho dedicarmos algum tempo a outro caso – o de Dostoiévski. A importância do texto *Dostoiévski e o parricídio* está em dois fatos. O primeiro é que Dostoiévski é o autor de *Crime e Castigo*, livro alicerce deste trabalho. Por isso, visitar a leitura de Freud sobre o escritor russo é imprescindível. O segundo fato é que a leitura de Freud encontrou um

¹¹ FREUD, Sigmund (1928[1927]) *Dostoiévski e o Parricídio*. ESB XXI, p.217.

contraponto bastante rigoroso que, apesar de não alterar sua teoria do crime, consegue abalar as conjecturas freudianas a respeito de Dostoiévski e suas influências subjetivas nos livros que escreveu. Sendo assim, para propor uma leitura de *Crime e Castigo*, se faz por bem iniciarmos pelas perspectivas do crime e do castigo em seu autor. Para isto, temos que levar em consideração também os problemas da leitura freudiana.

3. DOSTOIÉVSK E O PARRICÍDIO – O PROBLEMA DAS FONTES

Dostoiévski e o parricídio foi um dos primeiros textos lidos para este trabalho. No entanto, algum tempo depois de sua leitura deparei-me com um surpreendente contraponto a esse texto. Joseph Frank¹², um dos principais biógrafos de Dostoiévski, criticara-o com argumentos rigorosos e consistentes. Se, por um lado, sua crítica não aponta diretamente para o processo investigativo da psicanálise, por outro, ela mostra a dependência das contingências factuais a que o investigador está sujeito.

A tese freudiana a respeito de Dostoiévski firma-se na hipótese de uma epilepsia histérica – histeroepilepsia – cuja etiologia jaz na disposição neurótica à culpa pelo parricídio. Como elementos para legitimar o diagnóstico, Freud buscou, tanto nas obras quanto nos materiais biográficos, pistas que coerentes com as categorias psicanalíticas confirmassem sua hipótese. Quatro facetas são destacadas por Freud a respeito de Dostoiévski: o artista criador – característica indiscutível -, o neurótico, o moralista e o pecador.

Quanto ao moralista, Freud segue a fórmula da resistência à tentação, ou seja, é moral a pessoa que ao ser exposta ao pecado resiste firmemente. Há neste ponto a proposta de conciliação das pulsões com destinos mais coerentes com a cultura. A neurose de Dostoiévski fica assim evidente, pois, mesmo tendo o pai assassinado não passou a exercer ações vingativas e destrutivas, pelo contrário, ele produziu uma obra. Todavia, o traço criminoso de Dostoiévski vaza em seus livros. O crime é um tema recorrente em sua obra, onde assassinatos, abusos sexuais de crianças, vício em jogo, e

¹²FRANK, J. *Pelo Prisma Russo: Ensaios sobre Literatura e Cultura*. São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo, 1992.

outros tipos de violência desfilam um verdadeiro tratado da subversão dos valores morais.

Para Freud, essa é uma demonstração de tendências semelhantes a dos personagens; entretanto, tais tendências revertiam-se sobre o próprio Dostoiévski devido ao seu masoquismo e culpa. A epilepsia de Dostoiévski é destacada por Freud como um sintoma neurótico que surgiu na ocasião da morte de seu pai. O fantasma do parricídio entra como elemento demonstrativo do complexo de Édipo. O ódio do pai como rival e o amor pela mãe indicam a identificação com ele através da admiração e desejo de ocupar seu lugar, fundando uma relação ambivalente. O destino do ódio seria a repressão pelo temor da castração, e por isso ficaria inconsciente. Além disto, Freud ainda observa a constituição bissexual do autor russo revelada pelas amizades com homens e a docilidade com seus rivais no amor pelas mulheres. Isto apontava para uma posição passiva feminina do autor e um homossexualismo latente.

A repressão do ódio pelo pai no complexo de Édipo tem outras conseqüências além da epilepsia. Segundo Freud, ela engendra um superego cruel: “Se o pai for duro, violento e cruel, o superego assume dele esses atributos, e, nas relações entre o ego e ele, a passividade que se imaginava ter sido reprimida é restabelecida¹³”. Assim, o superego torna-se sádico enquanto o ego torna-se masoquista. Freud ainda fala da sensação de morte existente após os ataques epiléticos de Dostoiévski. Isso é explicado pelo sadismo do superego e a passividade do ego, em forma de punição; se o desejo inconsciente de Dostoiévski apontava para a assunção da posição do pai, pois bem, agora o pai está morto e ele se identifica com o mesmo.

Através desses elementos, Freud esboça uma teoria do crime. Sua idéia tem como proposta que o criminoso - e seu crime - se fundamenta na vontade de matar o pai para ocupar seu lugar. Disto resultaria o desejo inconsciente de punição devido à culpa. Assim, todo criminoso neurótico inerentemente já sofre com a culpa, e ainda, mais cedo ou mais tarde acaba se entregando ao castigo para expiá-la.

O contraponto de Joseph Frank parte de um princípio simples: a investigação factual de alguns episódios que consistem em pontos fortes da argumentação freudiana. Frank deixa claro que não tem competência para avaliar o erro ou o acerto das opiniões de Freud, no entanto, algumas coisas tinham que ser esclarecidas quanto à história.

¹³ FREUD, Sigmund (1928[1927]) *Dostoiévski e o Parricídio*. ESB XXI, p.213.

A investigação de Joseph Frank sobre parte de duas questões: “o quanto Freud é confiável no plano puramente factual, na medida em que isto pode ser estabelecido? Quais são suas fontes e como ele as usou?¹⁴”

Podemos elencar alguns pontos principais que guiaram a investigação de Frank: a epilepsia de Dostoiévski, o assassinato do seu pai, a homossexualidade latente, a violência do pai, e as causas do trauma infantil. No encaixe das fontes usadas por Freud, Frank notou que elas eram imprecisas e diversas vezes muito equivocadas. Talvez de posse de informações mais fidedignas a tese de *Dostoiévski e o parricídio* pudesse ser diferente, mas não temos como saber.

Com relação à epilepsia, Frank, apesar de não ser médico, apresenta um argumento forte. Ele sugere, ao contrário de Freud, que esta doença que acometia Dostoiévski poderia ser de causa orgânica. Sua hipótese reside na descoberta da epilepsia orgânica que matou o filho de Dostoiévski aos três anos de idade. Mais ainda, Frank descobriu que Dostoiévski já sofria dos ataques bem antes de saber da morte do pai, o que afasta um ataque reativo motivado pela fantasia de culpa pela morte dele. Aliás, a morte do pai de Dostoiévski também é um fato que foi esclarecido. A versão de que ele tinha sido assassinado por camponeses não passava de rumores e que a verdadeira causa da morte fora a apoplexia de que sofria há muito tempo. Freud acreditou que a notícia da morte brutal do pai causou um impacto no que ele pensou ser ainda a criança Dostoiévski. Todavia, de acordo com a pesquisa de Frank, o autor russo já contava 18 anos na época da morte de seu pai.

Dentre outros fatos, Joseph Frank ainda mostrou que as suspeitas amizades masculinas de Dostoiévski não eram bem como Freud pensava. Segundo ele, Dostoiévski nunca nutriu tais amizades, pelo contrário, eram as mulheres, principalmente as duas esposas que teve, e a amante Apolinária Súslova, além de algumas outras, por quem Dostoiévski nutria apreço. Quanto aos homens, nunca alimentou laços mais profundos, exceto pelo irmão mais velho Mikhail.

Outro elemento forte apontado por Frank é quanto à violência paterna sofrida por Dostoiévski. O biógrafo aponta a convicção freudiana de que o pai do escritor era violento; além disto, acreditava também em um evento trágico acontecido na infância. A evidência encontrada por Frank em relação ao pai de Dostoiévski realmente retratava um homem irritável e despótico, no entanto, incapaz de bater nos

¹⁴ FRANK, J. *Pelo Prisma Russo: Ensaios sobre Literatura e Cultura*. São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo, 1992, p125,

filhos. De fato, foi para evitar violência física que Dostoiévski endividou-se para pagar boas escolas que garantiam que isso não ocorresse.

Apesar de nenhum desses fatos desmentirem um trauma infantil em Dostoiévski, é digno de nota que os acontecimentos que serviram de baliza para pesquisa de Freud foram derrubados. Joseph Frank consegue mostrar que as fontes de pesquisa que Freud dispunha eram equivocadas, todavia, isso não quer dizer nem que erros não possam ser cometidos – o que não foi o caso -, nem que há falhas na aplicação das categorias psicanalíticas. Dessa forma, a teoria do crime exposta em *Dostoiévski e o parricídio* ainda se mantém, pois ela não depende dos dados exclusivos da biografia de Dostoiévski, aliás a compreensão freudiana de crime já existia antes deste texto.

4. MORAL E ÉTICA EM QUESTÃO

A. Freud e o Supereu

Partindo de um princípio filosófico geral fornecido pela filosofia (Lalande¹⁵ e Abbagnano¹⁶) encontraremos na ética a “ciência da conduta” que investiga, orienta e determina o comportamento moral e que fundamenta a natureza do bem e do mal. Já a moral é admitida como a regra das condutas, ao que se refere à ação e os valores que a mobilizam fazendo desta o objeto da ética.

Outra aceção nos é fornecida por Mezan¹⁷ ao definir que:

(...) a ética é o campo de reflexão sobre as ações de um indivíduo que já não se pode guiar pela evidência dos valores sociais; supõe um vínculo entre seus princípios, que serão diretivos para a ação e servirão de critério para avaliá-la, e as concepções mais gerais sobre o homem envolvido nesta ação; diz respeito à maneira pela qual o indivíduo deve se conduzir em relação ao outro, seu semelhante, de modo a evitar o recurso à força e à violência; por estas razões, implica exame de si e de suas motivações, convida ao julgamento antes de mais nada de nós próprios, “sujeitos da conduta moral”

¹⁵ LALANDE, André. *Vocabulário técnico de crítico de filosofia*. São Paulo, Martins Fontes, 3ª ed. 1999.

¹⁶ ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo, Martins Fontes, 4ª ed. 2000.

¹⁷ MEZAN, Renato. *Tempo de muda: ensaios de Psicanálise*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998. p.199.

Diante desta definição geral abrem-se três campos férteis para a psicanálise explicitados por Mezan¹⁸: “a questão da incidência psíquica dos valores morais, a questão do vínculo entre psicanálise e os valores culturais da tradição a que pertence, e questão dos problemas éticos colocados pela prática do tratamento analítico.” Apesar de estes três caminhos serem de fundamental importância, privilegiarei neste trabalho a questão da incidência psíquica dos valores morais.

As questões ético/morais, desde o início da psicanálise, estabeleceram-se como pontos cruciais na clínica. Já em 1895, Freud afirma que “o desamparo inicial dos seres humanos é a fonte primordial de todos os motivos morais”¹⁹. Mais adiante, como bem analisa Mezan²⁰, o caso Elizabeth explicita como a hipermoralidade pode adoecer através de uma construção elaborada. De forma mais geral, o tema da ética e da consciência moral foi abordado por Freud²¹ em estudos de comportamentos sociais principalmente no que diz respeito aos tabus, e na fundação da sociedade, da moral e da doença nervosa, a partir da renúncia pulsional.

Podemos encontrar o paradigma do modelo de renúncia pulsional em *Totem e Tabu*. Lá um assassinato funda a civilização. Do assassinato do pai primevo, os outros componentes da horda podem ascender à condição edípica de desejar, mas temer matar o pai, e por isso, sentirem-se culpados. A moral, diante disto, entra como um juízo capaz de ponderar a ação, ou seja, ela pode antecipar as conseqüências levando em conta quem age, o outro que sofre a ação e o resultado sem mesmo realizar algo.

O totemismo é o modelo fundamental de ética para Freud, pois estabelece regras de socialização através da equação que tem como variáveis a renúncia pulsional e uma vida social mais segura. A consciência moral (*Gewissen*) é, deste modo, consciência do tabu, por estabelecer a medida da transgressão exercida no parricídio e no incesto. Assim, a consciência moral é uma espécie de percepção interna da rejeição de desejos tabus, e ainda, dando uma especial atenção à palavra percepção, ela não necessariamente passa pelo crivo imediato da razão, o que garante uma eficácia neurótica em relação às condutas humanas e às penalidades que elas estão sujeitas, se pensarmos no sentimento inconsciente de culpa, na vergonha, no nojo, ou na censura.

¹⁸ Idem p. 202 e 203.

¹⁹ FREUD, Sigmund. (1950 [1895]). *Projeto para uma psicologia científica*. v. I. p.422.

²⁰ MEZAN, Renato. *Tempo de muda: ensaios de Psicanálise*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998. p. Tempo de muda p.216.

²¹ Moral sexual civilizada e a doença nervosa moderna, Totem e Tabu, A psicologia das massas e análise do ego, Mal-estar na civilização, Moisés e o monoteísmo.

Em *Moisés e o monoteísmo*, Freud afirma que “a ética é uma limitação do instinto”²² e Deus é o ideal de perfeição ética. Ora, temos aí uma sofisticação da forma primitiva do totemismo e que possibilita satisfações através da identificação com o ideal. Neste mesmo texto, Freud fala do orgulho pela renúncia pulsional que, pelo sentimento de valor, faz o ego sentir-se elevado.

Temos então dois pontos cruciais: a moral pela via da ação, ou do que ao valor moral pode ser causa ou causado, e a dimensão do ideal de perfeição, pois está para além dos desígnios da vida instintual. Fica claro em *Moisés e o monoteísmo* a antecedência dos princípios éticos em relação à renúncia. Baseio esta observação na tese já descrita em *Totem e Tabu* de que precisamos renunciar aos instintos para vivermos em sociedade. Desta forma, a ética para Freud não é inata, ela é uma construção decorrente da humanização e conseqüente socialização do ser humano, na medida em que, seu aparelho psíquico torna exequível esta forma de interagir com o mundo.

A partir de 1923, em o *Ego e o Id*, a questão da consciência moral assume uma melhor formalização através da instancia do Supereu. A segunda tópica apresentada por Freud joga com três elementos fundamentais da psique humana: o ego, o id e o superego. Este último, herdeiro do complexo de Édipo, é proveniente das primeiras identificações, é formado pela introjeção do amor sexual pelos pais – amor este proibido -, e pelos impulsos agressivos renunciados diante da realidade externa. Desta forma, temos pelo superego, uma tarefa árdua para o ego, pois ao mesmo tempo em que ordena²³ “Você deve ser assim (como seu pai)”, engloba também a proibição: “Você não pode ser assim (como seu pai)”.

O superego é o próprio impedimento da realização dos desejos edípicos erigidos dentro do homem, mas que, no entanto, é identificado ao próprio modelo de realização, a saber, o pai²⁴. A consciência moral, então, é a internalização deste obstáculo à realização do desejo edípico.

Em sua relação com o ego, podemos diferenciar dois níveis: o ego como a camada que possui contato direto com o exterior do aparelho psíquico ficaria com a ordem dos costumes e práticas morais, e o supereu como o ser superior que serve de medida da conduta. Cito Freud:

²² FREUD, Sigmund. (1939[1934-38]) *Moisés e o Monoteísmo*. v. XXIII. p.141.

²³ Recorte de Ego e o Id p. 44

²⁴ Além do que é explicitado em o *Eu e o Id*, esta idéia é apresentada também em *O Problema econômico do masoquismo*, onde Freud afirma que: “o Supra-Eu é tanto o representante do Id quanto do mundo externo.” p.112

(...) agora que nos ocupamos com a análise do Eu, podemos responder a todos que, abalados no seu zelo pelos costumes morais, clamaram indignados pela existência de um ser superior no homem. Diremos: “Certamente ele existe e este ser superior é exatamente o Eu-ideal ou o Supra-Eu, o representante da nossa relação com os pais.”²⁵

O amor, fruto da renúncia sexual e que compõe o superego, possibilita o estabelecimento do laço social que une tanto a família quanto os grupos. É através desta senda que a agressividade é controlada, mas a um preço. Freud nos diz que enquanto o Id é amoral tanto em relação à retenção pulsional quanto a própria moralidade, o ego se esforça em ser moral, por outra via, o superego pode tornar-se hipermoral e com a crueldade natural do Id. Diante disto, Freud adverte: “quanto mais a pessoa logra conter a agressão dirigida para fora, tanto mais severo, portanto, mais agressivo, torna-se seu Ideal-de-Eu.”²⁶ Isto nos leva a crer que a severidade do superego é muito mais uma questão quantitativa da agressividade introjetada, do que com o grau de rigidez normativa em que a pessoa foi criada.

Freud abre um campo fértil para a questão da ética na medida em que passa a pensá-la na sua relação entre o Bem e a economia erótica que envolve o comportamento humano. Inclusive, com o superego, a destrutividade inerente ao homem, incorporado justamente ao sensor moral, entra em jogo através da pulsão de morte. Neste sentido, o prazer surge como um ponto crucial para marcar a discussão que a psicanálise põe sobre a conduta humana.

Quando falo em conduta, coloco um foco de luz sobre o propósito das ações humanas, ao passo que elas são guiadas por cada um na busca de algo, trocando em miúdos, o sentido da vida que cada um busca ou se dedica. Diante disto, Freud questiona: “O que pedem eles da vida e o que desejam nela realizar?”²⁷ Na resposta, Freud aponta uma dicotomia: o homem se esforça para ser feliz, isto implica na ausência de sofrimento, mas também, na experiência de intensos sentimentos de felicidade. A atividade humana, nesta busca, divide-se em duas direções para realizar um ou outro objetivo.

Colocar o vetor da vida no sentido da felicidade implica dizer que o homem segue o programa do princípio do prazer. Neste caso, o pensamento freudiano coloca

²⁵ FREUD, Sigmund. (1923) *O EU e o Id*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. 3. Rio de Janeiro: Imago, 2004. p. 46.

²⁶ Idem p.61.

²⁷ FREUD, Sigmund. (1930[1929]). *O mal-estar na civilização*. v. XXI. p.94.

um problema para a discussão sobre a ética. Se levarmos em conta as exigências do mundo externo, o princípio do prazer transforma-se no princípio de realidade como artifício de moderação entre a busca da felicidade e a realidade. Ao apresentar três direções do sofrimento²⁸, Freud nos dá uma dimensão da controvérsia humana:

O sofrimento nos ameaça a partir de três direções: de nosso próprio corpo, condenado à decadência e à dissolução, e que nem mesmo pode dispensar o sofrimento e a ansiedade como sinais de advertência; do mundo externo, que pode voltar-se contra nós com forças de destruição esmagadoras e impiedosas; e, finalmente, de nossos relacionamentos com os outros homens.²⁹

Assim, temos no cenário do *Mal-Estar* inerente ao homem a própria esfinge que coloca a questão da moral e da ética como pontos cuja tensão surge como a própria essência do problema.

Freud é categórico em um ponto: a renúncia pulsional funda a civilização e esta é regulada por uma lei. Ele coloca que “a primeira exigência da civilização, portanto, é a da justiça, ou seja, a garantia de que uma lei, uma vez criada, não será violada por um indivíduo.”³⁰ No entanto, logo em seguida, vem a advertência: “Isso não acarreta nada quanto ao valor ético da lei.” O certo pessimismo demonstrado por Freud neste ponto, vem da constatação de que nem sempre a lei reflete o acordo comum de um grupo ou comunidade, o que ulteriormente poderia nos levar novamente a ficar a mercê da força bruta.

Perante isso, não é difícil concluir o caráter positivo da lei e sua importância como reguladora das ações humanas. Da tensão entre os atos do ego e a avaliação do superego, temos a culpa como fiel da balança que mede a conduta. Freud observa que “uma pessoa sente-se culpada (...) quando fez algo que sabe ser ‘mau’.”³¹ Com esta simples conclusão ele abre a dimensão da capacidade de julgamento. A ação e a intenção são equiparadas quando colocados ante ao juízo de valores que pondera o Bem ou o Mal. O discernimento destas categorias morais, segundo Freud, não é inato.

O que é mau, freqüentemente, não é de modo algum o que é prejudicial ou perigoso ao ego; pelo contrário, pode ser algo desejável pelo ego e prazeroso para ele. Aqui, portanto, está em ação uma influência estranha, que decide o que deve ser chamado de bom ou mau. De uma vez que os próprios

²⁸ Idem p.95.

²⁹ Idem p. 95.

³⁰ Idem p.116.

³¹ FREUD, Sigmund. (1930[1929]). *O mal-estar na civilização*. v. XXI. p.147

sentimentos de uma pessoa não a conduziriam ao longo desse caminho, ela deve ter um motivo para submeter-se a essa influência estranha.³²

De acordo com Freud³³, esta capacidade de julgamento é proveniente de um outro protetor/ameaçador que entra como uma influência estranha no momento do desamparo e dependência. Obviamente estamos falando aqui dos pais, ou das suas respectivas funções ocupadas por um ente. Neste sentido, o mal é o que nos ameaça com a perda de amor. Por medo desta perda, deve-se evitá-lo. Por isso, a ação e a intenção não diferem enquanto geradora de sentimentos de culpa, pois, em ambos os casos, fazem parte de um estado mental cuja autoridade legisladora está internalizada no superego. A má consciência e a culpa nascem por medo da perda do amor dos pais. No curso do desenvolvimento da vida, o papel do amor dos pais será transferido para a comunidade e seus desdobramentos.

O superego, além de ser herdeiro do complexo de Édipo, e conseqüentemente herdeiro direto das primeiras identificações com os pais, tem também uma dimensão cultural. É o que Freud chama de superego cultural³⁴. É importante mencionar esta derivação do superego por dois motivos: primeiro pela tal transferência que acontece entre o amor parental para as derivações que ela encontra na comunidade e na cultura; segundo por que são nas exigências da cultura que Freud localiza os ideais éticos que tratam das relações humanas. Para Freud, a ética “trata de um assunto que pode ser facilmente identificado como sendo o mais doloroso de toda civilização.”³⁵ Desta forma, a ética é sobretudo terapêutica, pois configura-se como uma tentativa de conciliação entre a disposição agressiva/autodestrutiva do homem com as atividades culturais que a compõe. Todavia, o problema da tensão entre a exigência ética do superego e a exigência pulsional Id permanece. De um lado, Freud nos aponta um Id que só pode ser controlado até certo ponto. Do outro, ele nos apresenta como certas exigências superegoicas são impossíveis de serem cumpridas pelo ego, como por exemplo: amar o próximo como a ti mesmo. A cultura apresenta falhas que podem residir tanto numa ética natural – propensa à agressividade na busca de satisfação narcísica -, quanto numa ética transcendental, pregada pelas religiões e que prometem recompensas após a morte.

³² Idem p.147.

³³ Idemp. 147.

³⁴ Capítulo VIII de o Mal-estar na civilização.

³⁵ FREUD, Sigmund. (1930[1929]). *O mal-estar na civilização*. v. XXI. p. 167

É interessante o ponto em que Freud nos fala que a “civilização não presta atenção a tudo isso; ela meramente nos adverte que quanto mais difícil é obedecer ao preceito, mais meritório é proceder assim.”³⁶ Neste advertência, podemos ler uma atitude ética, e por que não dizer política, no sentido mesmo de prática contínua de uma crítica sobre as questões humanas, pois estas não parecem de uma negatividade da verdade sobre si mesma. Freud não aponta para soluções para o problema humano. Mas nos indica a sublimação e o amor como dois caminhos terapêuticos para manejar a tensão entre as exigências do Id e do superego.

B. Lacan e a Coisa

Enquanto a estratégia freudiana para pensar a questão da moral e da ética passa pelo reinvestimento em traços deixados no momento de desamparo, constituindo assim a relação de amor, a estratégia de Lacaniana aponta para um desejo referendado numa falta constitutiva que não pode ser suturada pelos objetos da realidade. No centro destes objetos encontra-se: A Coisa. Expressão que assume um estatuto de conceito psicanalítico a partir da leitura que articula os entendimentos do termo *Das Ding* usados por Kant, Freud e Heidegger.

Das Ding é o que há de segredo no princípio de realidade, é elemento originalmente isolado pelo sujeito em sua experiência de ser falante, como sendo de natureza estranha. Desta forma, podemos reconhecer em *Das Ding*, o Outro absoluto do sujeito que se trata de reencontrar, mas, que só podemos encontrar suas coordenadas de prazer. É no estado de ansiar e esperar por ele que se buscará o princípio do prazer, e se buscará a tensão ótima na qual não há mais nem percepção nem esforço.

Das Ding é o que – no ponto inicial, logicamente e, da mesma feita, cronologicamente, da organização do mundo no psiquismo - se apresenta, e se isola, como o termo de estranho em torno do qual gira todo o movimento da *Vorstellung*, que Freud nos mostra governado por um princípio regulador, o dito princípio do prazer, vinculado ao funcionamento do aparelho neurônico. É em torno desse *Das Ding* que roda todo esse processo adaptativo, tão particular no homem visto que o processo simbólico mostra-se aí inextrincavelmente tramado.³⁷

³⁶ Idem p. 168.

³⁷ LACAN, J. *O Seminário. Livro VII. A Ética da Psicanálise*. (1959-1960) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. p.76.

Esta tendência a buscar, ou reencontrar é sempre de objeto que nunca foi perdido. A orientação na direção do objeto é uma espécie de regulação da trama das representações (*Vorstellungen*) que se atraem segundo leis regidas por “um complexo de memória, de uma Bahnung – ou seja, de um trilhamento (...) cujo funcionamento é regulado pela lei do princípio do prazer.”³⁸

A representação (*Vorstellung*), situada entre a percepção e a consciência, funciona de acordo com o princípio do prazer. Dessa forma, os processos de pensamento, na medida em que regulam os investimentos das representações (*Vorstellungen*) e a estrutura na qual o inconsciente se organiza, regulam algo que tem a mesma estrutura, ou seja, o significante. Lacan aponta que isso não é simplesmente representação (*Vorstellung*), mas o representante da representação (*Vorstellungrepräsentanz*), o que faz da representação um elemento associativo e combinatório. Assim, o mundo das representações é desde então organizado segundo as possibilidades do significante como tal. No nível inconsciente, isso se organiza segundo as leis de condensação e deslocamento.

Posto isto, entendemos por que desde logo o significante é entronizado, constituindo assim as referências e possibilidades de orientação que seu funcionamento como ser vivo lhe confere. *Das Ding* pode ser assim topologicamente localizado no centro, excluído da precipitação significativa do seu entorno. Todavia, mesmo excluída, *Das Ding* serve de coordenadas para as organizações e relações entre significantes no sentido de tentar significar o que é estranho, alheio ao sujeito em sua experiência de ser.

O representante da representação (*Vorstellungrepräsentanz*) representa como signo a representação como função de apreensão³⁹. Isto ocorre por que toda representação é representada a partir da evocação do bem que *Das Ding* possui. Quando falamos deste bem, estamos nos referindo ao que é da ordem do princípio do prazer.

O bem, como Lacan aponta⁴⁰, já é uma metáfora, um atributo. Nesse sentido, a qualificação dessas representações já se encontram em condição refratária na cadeia significante. O seu bem já é determinado pelas condições ditadas nessas cadeias significantes no inconsciente, lá onde não se domina as direções e investimentos que regulam a conduta.

³⁸ Idem p. 76.

³⁹ LACAN, J. *O Seminário. Livro VII. A Ética da Psicanálise*. (1959-1960) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. p. 92.

⁴⁰ Idem p.92.

Para demonstrar essa tese, Lacan recorre primeiramente à análise das categorias de Bem na obra *Crítica da razão prática* de Kant. Temos nessas categorias: *wohl*, bem-estar que funciona de acordo com o princípio do prazer, segue a direção de um conforto tendo *Das Ding* em seu horizonte e não tem compromisso com a realidade factual. Funcionando segundo o princípio do prazer, o *wohl* é mola do desejo e da repetição dos signos. “é por meio disso que o sujeito regula a distância a *Das Ding*, fonte de todo o *wohl* a nível do princípio do prazer e que fornece desde logo (...) o bom objeto (*das gute*),”⁴¹ que é objeto da lei moral.

Das Ding apresenta-se ao nível do inconsciente como aquilo que desde logo institui a lei. Lei esta arbitrária, de signos, que não registra diferenciação dos objetos, e que remete a um extremo bem impossível de ser articulado.

É nesse sentido que diante de excesso de *Das Ding* se faz sintomas de defesa. A automutilação referida por Lacan, é justamente a disjunção operada pela estruturação significativa no inconsciente humano. O *Das Gute*, horizonte no qual se perfila o bom objeto, figura como ponto convergente do funcionamento inconsciente (metáfora, metonímia). A mutilação se constitui por algo que nomeia a mentira sobre o mal. O discurso em questão do inconsciente articula-se desde logo a mentira primeira fundando uma forma subversiva de dizer a verdade.

O discurso inconsciente se liga a *Das Ding* através da mentira primeira. A *Vorstellung* encontre *Das Ding* marcando esta relação como mau e produzindo a formulação possível através do sintoma.

A partir disso podemos pensar na via pela qual os princípios éticos foram formulados. Na iminência de irromper na consciência, ou já irrompidos, na forma de mandamentos, eles tem mais a ver com o princípio de realidade formulado por Freud.

O princípio de realidade é o correlato dialético do princípio do prazer. Sem um, o outro não tem sentido. O princípio de realidade é a amostragem produzida no sistema percepção/consciência, o que possibilita aferir a realidade e corrigí-la a partir da *Vorstellung* - elemento engodador – provocado pela repetição no princípio do prazer.

Nesse sentido, Lacan considera uma formulação de ética levando esses elementos em conta, os elementos que retornam sempre ao mesmo lugar. Define ele: “a ética não é o simples fato de haver obrigações, um laço que encadeia, ordena, e constitui

⁴¹ LACAN, J. O *Seminário. Livro VII. A Ética da Psicanálise*. (1959-1960) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. p. 93.

a lei da sociedade.”⁴² Há na ética uma determinação estrutural inconsciente que a regula a partir uma lei. No entanto, a ética inicia-se para além disso. Ela começa onde o sujeito vai buscar inconscientemente este bem na estruturas sociais, e que o que se apresenta para ele como lei está ligado a própria estrutura do seu desejo. Se não descobre com o nome do desejo do incesto, descobre como aquilo que insiste em manter à distância. Distância íntima do ser falante com seu próximo.

Lacan lança a sua tese: “a lei moral se articula com a visada do real como tal, do real na medida em que ele pode ser a garantia da Coisa.”⁴³ Por trás desta sentença há um recurso que Lacan busca nos autores Kant e Sade, para demonstrar o vazio que fundamenta a noção de Bem supremo, principal ideal determinante das condutas morais na Europa dos séculos XVII, XVIII e XIX.

Ao trazer Kant para a discussão sobre ética e moral, temos que levar em conta o seu esforço para definir as condições que tornam o conhecimento possível⁴⁴ para em seguida examinar as condições de possibilidade da lei moral para o homem racional.⁴⁵ Neste último caso, o elemento crucial iluminado por Kant é o uso prático da razão que seguindo a lei moral torna-se a via para a liberdade.

Kant propõe uma moral que se destaca de toda referência ao objeto patológico, ou seja, objeto da razão. Nenhum bem de si ou do próximo deve entrar como finalidade da ação moral. A definição para ação moral dada por Kant é: faz de tal modo que a máxima de tua ação possa ser tomada como uma máxima universal. A ação só é moral se executada no sentido da máxima universal. A língua alemã permite a distinção entre o Bem (*Gute*) e o bem-estar, o sentir-se bem (*whol*)⁴⁶. Lacan⁴⁷ provoca “que fiquemos bem no mal”, para demonstrar que o bem, no sentido do bem-estar, só conhece a lei do princípio do prazer. O prazer e o bem-estar (*whol*) não são, por conseguinte, tributários do Bem; ao contrário, encontram-se separados dele.

O radicalismo de Kant vai até onde coloca a boa vontade como exclusiva da ação benéfica. O que Kant propõe é a consideração de uma máxima que regula nossa ação, a considerá-la como lei de uma natureza da qual teríamos que seguir. Dessa

⁴² LACAN, J. *O Seminário. Livro VII. A Ética da Psicanálise*. (1959-1960) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. p.96.

⁴³ Idem p. 97.

⁴⁴ Crítica da Razão Pura

⁴⁵ Crítica da Razão Prática

⁴⁶ Diferentemente da língua alemã, estes termos, no francês e no português, guardam entre si uma homonímia que dificulta a clareza do entendimento existente quando se conserva essa distinção entre *gute* e *whol*.

⁴⁷ LACAN, J. (1963) *Kant com Sade*.p.777.

forma, seríamos convidados a rejeitar os desígnios das próprias paixões e desejos que estas convocam.

Lacan⁴⁸ aponta que Kant não se refere a uma sociedade e sim a uma natureza. Ora, as sociedades não pactuam de leis comuns apesar de funcionar de acordo com uma lei, nesse sentido, as sociedades só podem prosperar pela transgressão à lei. Temos então a produção de uma natureza ordenada por leis de um objeto construído na ocasião em que se questiona a matéria de uma regra de conduta.

É por essa via que a aproximação à *Filosofia de Alcova* se dá. A proposição é de que Sade em suas práticas, segue critérios kantianos para justificar suas posições. É neste sentido que a *Filosofia da Alcova* “fornece a verdade da *Crítica*.”⁴⁹ Para isto, Sade conclama os franceses: “O republicano não deve se ajoelhar perante um ente imaginário ou vil impostor: seus deveres únicos serão, de agora por diante, a coragem e a liberdade.”⁵⁰ Temos então, assim como em Kant, a questão da ação, da liberdade, e de um imperativo – dever - que está para além dos vis impostores.

Entretanto o imperativo sadeano é o avesso do imperativo categórico. Ele não segue a lei moral, mas uma lei natural que não dá outra alternativa a não ser o que Lacan aponta como a seguinte articulação: “Tomemos como máxima universal de nossa ação o direito de gozar de outrem, quem quer que seja, como instrumento de nosso prazer.”⁵¹

É dessa forma, que está presente em Sade a coerência de uma lei, que uma vez universalizada, confere aos libertinos a livre disposição de todas as mulheres, segundo a vontade delas ou não. Em consequência dessa ação, elas estariam livres de todos os deveres que a sociedade civilizada as impõe nas relações conjugais, matrimoniais e etc.

Ao abrir essa possibilidade Sade acena com a solicitação da realização das exigências do desejo em seu campo imaginário. Assim, tal funcionamento dessa sociedade seguiria uma lei natural onde se aboliu os critérios das ações morais, ou seja, semelhante à prática kantiana. Se retirarmos da ação moral seu elemento de sentimento, o mundo sadeano é possível.

⁴⁸ LACAN, J. O *Seminário. Livro VII. A Ética da Psicanálise*. (1959-1960) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. p. 99.

⁴⁹ LACAN, J. (1963) *Kant com Sade*. p. 777.

⁵⁰ SADE, M. *A Filosofia na Alcova*. Tradução: Aloísio Costa. Brasília: Editora de Brasília LTDA, s/d. p. 115.

⁵¹ LACAN, J. O *Seminário. Livro VII. A Ética da Psicanálise*. (1959-1960) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. p.100.

Seguindo a leitura lacaniana, tanto em Kant quanto em Sade, há uma convergência aonde não se admite interferência de sentimentos nas determinações das condutas morais:

(...) quer a rejeição radical do patológico, de qualquer consideração por um bem, um paixão ou mesmo uma compaixão, ou seja, a rejeição pela qual Kant liberta o campo da lei moral, quer a forma dessa lei, que é também sua única substância, na medida em que a vontade só se obriga a ela ao rejeitar de sua prática toda razão que não seja de sua própria máxima.⁵²

Lacan aponta que ao buscarmos como ponto de assentamento e justificação uma referência no princípio de realidade, é aí que a ética encontra seu próprio impedimento. Justifica seu ponto de vista exemplificando casos de revolução que mesmo pregando ruptura, deixaram intactas as bases religiosas antes estabelecidas.

Kant admite um correlato sentimental à lei moral em sua pureza: a dor. Em suma, é a proposta de uma ética de renúncia ao prazer em que se obedece a “Lei-pela-Lei” em uma lógica de penar com o sentimento de prazer. Posição semelhante à de Sade, ao colocar a dor do outro, e igualmente a própria dor, como extremo do prazer, que permitiria forçar o acesso à *Das Ding*, mesmo que não a suportando. Ora, trata-se de uma censura da fantasia do lado kantiano, enquanto Sade marca a impostura que incomoda e que foge da fala que manifesta o mal-estar da construção viva. Lembremos, portanto da máxima freudiana sobre a neurose como negativo da perversão.

Lacan posiciona a lei moral encarnada nos mandamentos. Para melhor explicar, ele recorta dois dos dez mandamentos para deter-se sobre eles. A escolha foi feita tendenciosamente para os mandamentos que se referem à mentira, mais precisamente a mentira inconsciente comandada pelo princípio do prazer.

“Não mentirás” é o mandamento que Lacan aponta como o que tem a relação mais íntima com o laço do desejo em sua função estruturante com a lei. Em seu preceito negativo, este mandamento tem por função retirar do enunciado o sujeito da enunciação. Só se pode dizer não mentirás na medida em que se mente e recalca quem se é. Assim, fica incluída a possibilidade de mentira como desejo mais fundamental.

Surge então uma questão: como podemos reduzir a fala do sujeito a uma aplicação universalmente objetivante? A resposta está no fato de que a própria fala não sabe o que diz quando mente, além disso, na mentira ela fala algo da sua verdade. É nesta antinomia que na fala articulam-se desejo e lei.

⁵² LACAN, J. (1963) *Kant com Sade*. p. 781

O segundo mandamento usado por Lacan é: “não cobiçarás a mulher do próximo....” Mandamento que remete ao que é objeto fundamental de *Das Ding*. Trata-se do objeto que tem seu valor no fato de fazer com que todos os outros objetos tenham seus valores repousados em *Das Ding*, na medida em que a Coisa é o bem em que ele repousa.

Lacan acrescenta *Das Ding* como o próprio correlato da lei da fala em sua mais primitiva origem. É nesse sentido que *Das Ding* encontra-se lá no início, lá na primeira coisa que pôde separar-se de tudo o que o sujeito começou a nomear e a articular, que a própria cobiça em questão se dirige não a uma coisa qualquer do meu desejo, mas uma coisa na medida em que é Coisa do meu próximo. A distância da coisa e o seu valor estão resguardados pela distância que a fala impõe.

Só conhecemos a Coisa pela Lei. A idéia da concupiscência só ocorre na medida em que a Lei diz: não cobiçarás. A Coisa aproveitando-se da ocasião dada pelo mandamento da lei despertou as concupiscências. Até então, sem Lei a Coisa estava morta. Portando, diz Lacan: “Quando eu estava sem a Lei, eu vivia; mas, sobrevindo o mandamento, a Coisa recobrou vida, e eu morri. Assim, o mandamento que me devia dar a vida, conduziu-me à morte. Por que a Coisa, aproveitando da ocasião do mandamento, seduziu-me, e por ele me fez desejo de morte”⁵³.

Portanto, posto algumas considerações psicanalíticas a respeito da questão da ética e da moral, busco uma definição suficiente para os propósitos deste trabalho. Por moral, entendo a ação ou intenção. Ambas referendadas por um arcabouço de categorias valorativas que as balizam e ponderam. Na moral encontramos a avaliação, e aqui incluímos ação, intenção e objetos que as conformam.

Por ética, entendo a instância crítica da moral. No entanto, não como no sentido filosófico de uma regra geral de conduta, mas como um patamar elevado no sentido de coordenar os direcionamentos morais, ou medida da moral, a partir das coordenadas do supereu – no caso freudiano – e da Coisa, no caso lacaniano. O supereu como instância ética, estabelece as balizas para a moral através das primeiras identificações e seus deslocamentos para a cultura. Isto, não sem a presença da agressividade e amoralidade do Id. Do ponto de vista lacaniano, a primeira marca significativa que cinge a Coisa e possibilita as posteriores oposições significantes, é que será o substrato para a moral. Podemos ver que, em ambas as posições, a conduta moral

⁵³ LACAN, J. *O Seminário. Livro VII. A Ética da Psicanálise*. (1959-1960) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. p.106.

tem uma sobre-determinação proveniente de um lugar localizado além do que a fantasia de controle do próprio comportamento supõe. O excesso legislador do supereu aliado a selvageria amoral do Id ou a Coisa ligada às representações e aos significantes fazem o funcionamento da linguagem gerar sentidos que são, sobretudo, insuficientes e faltantes. Desta forma, um princípio ativo da questão ética e moral para psicanálise foi esboçado.

CAPÍTULO II

1. PANORAMA RUSSO DO SÉCULO XIX

Inicialmente, proponho uma breve incursão no espírito da época russo. O intuito aqui é chegar até o fértil terreno no qual a obra de Dostoiévski brotou. Adianto e ao mesmo tempo peço desculpas pelo caráter lacônico e resumido deste subcapítulo, pois, é sempre difícil a tarefa de aventurar-se por um terreno que não se domina, principalmente pela preocupação e o cuidado para não cometer injustiças históricas. Sendo assim, resolvi privilegiar o período ocorrido no século 19 de uma Rússia que já vinha em um processo histórico rico e marcado, sobretudo, pela grandiosidade tanto de sua nobreza, quanto da pobreza de seu povo.

Como resultado das sucessivas guerras ocorridas nos séculos XVII e XVIII a Rússia sofreu um alargamento do território que a tornou o país de maior extensão territorial do mundo. A Rússia passou a ser, então, caracterizada pela dimensão continental e pobreza econômica de sua população. Devido a esta grande dimensão estava sujeita a inúmeras pressões provenientes da Europa e da Ásia ocidental sem o devido controle destas pelo estado.

A cultura russa durante séculos sofreu influências das culturas bizantinas e em menor grau, das mongóis e otomanas. Dessa forma, tanto Bizâncio quanto a Rússia, tinham raízes comuns vindas da Ásia e da Europa.

Tragtenberg⁵⁴ destaca que, durante os séculos XVIII e XIX, o czar e a máquina estatal tiveram um papel preponderante diante da sociedade civil russa. Com um governo autocrata, cujo poder se concentrava na figura de um rei ou príncipe, o estado regulava diversos aspectos da vida humana. Esta herança autocrata tinha origem no pensamento político bizantino, no entanto, na prática esta autocracia não impedia a prática de uma oligarquia latifundiária que resistiu a ser incorporada ao estado.

O contexto de Petersburgo possui algumas peculiaridades em comparação ao restante da Rússia. Construída literalmente em cima da lama do rio Nievá, seu projeto data de 1703 sob o comando de Pedro I. Idealizada para ser uma mistura de base

⁵⁴ TRAGTENBERG, Maurício. *A revolução russa*. São Paulo: Atual, 1988, p.51.

naval e centro de comércio, os planos de Pedro I era de conceber uma “janela para Europa” nos moldes de uma capital moderna e avançada. Foi desta forma que este czar estabeleceu a capital da Rússia na nova e moderna Petersburgo que surgia.

Petersburgo e Moscou despontaram como dois lados de um mundo russo bem diferente. Marshall⁵⁵ chama atenção para como este dualismo possui um simbolismo rico e interminável. De um lado Moscou, com as tradições nativas e insulares, como um mundo anti-iluminista pendendo para o sagrado, o sangue e o solo. Moscou era uma espécie de coração da Rússia. Por outro lado, Petersburgo surgia como a cabeça da Rússia, com seus ideais iluministas, científicos e racionais, muitas vezes ateus, e com a miscigenação resultante da abertura para o mundo.

Sob a ordem de Pedro I, todos os pedreiros do império tiveram que se mudar para Petersburgo, junto com eles grande parte da nobreza. De acordo com Marshall⁵⁶, em três anos de construção cerca de 150 mil trabalhadores foram sacrificados ou arruinados fisicamente na construção da cidade.

Rapidamente Petersburgo tornou-se um símbolo de uma nova cultura. Pedro e os que o sucederam importaram e incentivaram matemáticos, teóricos políticos, juristas, engenheiros, fabricantes e economistas a fim de criar um suporte acadêmico sustentado pelo estado. O império russo trouxe nomes como Leibniz, Voltaire, Diderot, Bentham para serem consultados, traduzidos e subsidiados. Marshall⁵⁷ assinala que estes autores eram freqüentemente solicitados em São Petersburgo por uma série de imperadores a exemplo de Catarina, a Grande, com o intuito de construir fachadas racionais e utilitaristas para seus governos.

Nos impérios de Ana, Elizabete e Catarina, a cidade absorveu formas ocidentais de arquitetura cheias de simetrias e perspectivas clássicas. A padronização ocidental se tornou ordem social e o estilo tradicional russo – paredes de madeira, abóbadas, etc. - foi proibido para dar lugar a simetria e até mesmo as extravagâncias do barroco rococó. O apelo arquitetônico tinha a função de demonstração de um estilo de vida quase como um teatro político.

O que até então se configurou como uma abertura compulsória à modernidade, a partir de Nicolau I (1825-1855) se tornou um fechamento da tal janela para Europa que Marshall destacou. Os fatos mais proeminentes do governo deste

⁵⁵ MARSHALL, Berman. *Tudo que é sólido desmancha no ar – a aventura da modernidade*. Tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, p.201.

⁵⁶ Idem p.203.

⁵⁷ Idem p.203.

imperador foram a derrota em Sebastopol e a repressão aos dezembristas. Estes últimos perseguidos por uma polícia política, que caracterizou o estado de controle e repressão a idéias destoantes ao império cujas práticas iam desde julgamentos secretos até sentenças à morte.⁵⁸ O império de Nicolau I foi responsável pela manutenção da estagnação russa à revelia do que acontecia no ocidente. Os servos foram mantidos nas fazendas trabalhando em regime quase medieval. Enquanto a Europa e Estados Unidos impulsionavam suas economias de forma dinâmica e moderna, facilitando desenvolvimento nas linhas do capitalismo e da modernização, Nicolau I desencorajava os proprietários de terra no sentido contrário. Na Rússia a classe dominante assumiu uma postura defensiva de controle da estrutura civil e militar facilitando o controle dos nobres, burgueses e latifundiários sobre a classe rural.

Neste contexto, a classe servil russa servia como um prumo fundamental de regulação econômica. A servidão era um recurso que assegurava a estabilidade da arrecadação fiscal num país predominantemente agrícola com vastas terras e mão de obra escassa. Deste lugar, começou a haver organização em torno de propostas libertárias que culminaram em levantes camponeses contra os latifundiários, a aristocracia urbana, e os burocratas do estado.

Foi a partir disso que surgiu em 1825 o movimento dezembrista. Republicanos e anticzaristas, os dezembristas eram formados de parte da nobreza e da burguesia descontentes com o regime. Parte dos integrantes tinha vivido na França onde entraram em contato com regimes mais liberais. Este movimento foi fortemente reprimido pelo regime.

Segundo Tragtemberg⁵⁹, o movimento camponês russo tinha uma peculiaridade. Apesar dos protestos contra a servidão e autocracia do regime, os camponeses veneravam o czar como o pai do país. Esta figura paterna se devia à ação da burguesia e do clero russo encarregados da mitificação do czar. Dessa forma, o povo acreditava que ao se dirigir diretamente ao czar ele poderia ouvi-los e entender a exploração e sofrimento que eram submetidos e assim fazer justiça contra a classe dominante. No czar estava a promessa de salvação do povo sofrido contra os burocratas e latifundiários.

⁵⁸ A mais notória foi a condenação de Dostoiévski ao fuzilamento. Pena esta, revogada segundos antes da execução da ordem.

⁵⁹ TRAGTENBERG, Maurício. *A revolução russa*. São Paulo: Atual, 1988, p.55.

É no império de Nicolau I que Marshall⁶⁰ situa no nascimento da atmosfera obscura e espectral de Petersburgo.

Não é, portanto, de admirar que Petersburgo se firmasse como a cidade fantasma moderna arquetípica. Ironicamente, as mesmas incongruências resultantes da política de Nicolau – uma política de atrasos imposta em meio a formas e símbolos de modernização imposta – fizeram de Petersburgo a origem e a inspiração de uma forma de modernismo distintamente estranha, que poderemos chamar de o “modernismo do subdesenvolvimento.”⁶¹

Em 1860, inicia-se o começo de um novo tempo para Petersburgo. O ponto crucial é a libertação dos servos.

Após a derrota na guerra da Criméia⁶², Alexandre II, imperador seguinte a Nicolau I, constatou a dimensão do atraso russo em relação ao resto do mundo. A partir daí os primeiros anos do seu império foi marcado por um movimento de liberalização da cultura e da abertura das discussões políticas para o povo. Porém, apesar disto, a liberdade dos servos não se realizou na prática como uma efetiva melhoria. Assim como a abolição da escravatura no Brasil, a libertação dos servos gerou uma massa de pobres que: ou permaneciam aprisionados aos senhores por relações de trabalho desumanas ou faziam parte de uma massa de desempregados miseráveis amontoados nas ruas das cidades.

Em 1861, tiveram início reformas com aspectos similares às da revolução francesa. No entanto, enquanto na França a mudança partiu da base – do povo, na Rússia as reformas vieram de cima, do governo. A principal reforma foi a abolição da servidão. Inicialmente, em 1861, foram libertados os servos sob o poder dos senhores – burgueses, nobres, e latifundiários – dois anos depois, em 1863, foi a vez dos servos do czar.

Foi a partir desta liberação dos servos que a industrialização da Rússia pôde ocorrer, este processo ainda duraria trinta anos. O estado assumiu a responsabilidade, estimulando o processo através de aplicação de recursos, políticas tributárias, construção de estradas de ferro e treinamento de mão de obra. O investimento na

⁶⁰ MARSHALL, Berman. *Tudo que é sólido desmancha no ar – a aventura da modernidade*. Tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, p.218.

⁶¹ Idem p.219.

⁶² Conflito ocorrido, de 1853 e 1856, entre Rússia e a coligação formada pela França e Reino Unido para impedir a tomada da Turquia (Constantinopla). Com o intuito de derrotar definitivamente a Rússia, os aliados mantiveram a ofensiva sobre a península da Criméia e em 1854 iniciaram um cerco terrestre e naval a cidade de Sebastopol, onde se situava a frota russa no mar negro.

industrialização russa enfrentou obstáculos principalmente pelo baixo nível cultural e rebeliões contra os treinamentos disciplinares dos operários.

O operário russo contava com uma legislação trabalhista constantemente violada pelos patrões. Devido a esta condição podiam-se encontrar duas situações: os operários das pequenas e médias indústrias explorados e os operários de grandes indústrias que eram protegidos e alojados em casas pertencentes pelos patrões. Em ambos os casos o operário russo era reduzido a um pária urbano.

Paradoxalmente, em meio a tantos problemas sociais e a atmosfera obscura e melancólica que a sociedade russa adquiriu, começou a se formar uma intelectualidade fruto do amálgama entre nobres e plebeus que discutiam idéias liberais socialistas com formando “uma espécie de proletariado intelectual”⁶³, que serviram de semente para uma nova geração brilhante que se formava. Berlin⁶⁴ assinala que nos anos tenebrosos que se seguiram a 1848, onde predominou a ausência de direitos e liberdade, paradoxalmente proporcionaram a escritores russos a noção de antítese entre o seu país e as instituições relativamente liberais da Europa. Deste fato, nasceu um otimismo baseado na esperança de um destino unicamente russo.

O fracasso da revolução social na Europa criou, entre os democratas e socialistas idealistas um amargo sentimento de desespero de desilusão. Na Rússia, não houve uma revolução⁶⁵, o que poupou sua intelectualidade de certo desencanto, diferentemente da trajetória seguida na Europa ocidental. Como consequência, o fervor revolucionário e a crença na mudança através do povo se fortaleceram. Entretanto com os fracassos políticos e ideológicos das tentativas européias, a força da idéia de revolução política tornou-se pouco convincente.

Dessa forma, a intelectualidade russa voltou seu foco para a particularidade das questões internas do próprio país. Como resultado, um erro estratégico foi cometido. Modelos ocidentais, tomados como uma espécie de soluções prontas importadas do ocidente, foram enxertados às tais particularidades internas na tentativa de encontrar soluções e doutrinas adaptadas para Rússia. Os sistemas de pensamento de autores como Hegel, Conte, Benthan, Mill, Spencer, seriam transformados e ajustados às necessidades específicas do contexto russo.

⁶³ TRAGTENBERG, Maurício. *A revolução russa*. São Paulo: Atual, 1988, p.62.

⁶⁴ Idem p.28.

⁶⁵ Lembro que estamos falando de um período referente à segunda metade do século 19.

Dentre o proletariado existia um ramo intelectual que pensava as condições políticas e sociais: a *intelligentzia*. Nobres e plebeus formavam este grupo portador de uma postura laica que desde a revolta dezembrista formava um proletariado intelectual para debater idéias liberais e socialistas. A *intelligentzia* caracterizava-se por possuir um elevado grau de cultura, ser pobre, e por sua inquietação ante a alienação presente na realidade russo da época. Por se colocarem contra a autocracia e ortodoxia passam a ser suspeitos de movimentos revolucionários.

Berlin⁶⁶ situa a origem desta efervescência intelectual russa entre os anos de 1838 a 1848; período do surgimento da *intelligentzia* russa da qual inclusive Dostoiévski foi um assíduo participante até ser preso em 22 de abril de 1849. Nesta “década notável” surgiram nomes como Puchkin, Bielinski, Turgueniev, Dostoiévski, Tolstoi, Herzen, Bakunin, só para citar alguns. O contexto intelectual proveniente da *intelligentzia* estabeleceu o suporte ideológico do tipo de discurso e ação que teve como auge a revolução de 1917.

O particular meio sócio/histórico aliado aos conteúdos ideológicos que se misturavam geraram uma crítica social diferente das praticadas no ocidente. Segundo Berlin⁶⁷, “eles inventaram a crítica social”. O próprio historiador reconhece a ousadia desta afirmativa, no entanto, o intuito de Berlin é diferenciar a crítica social russa das demais. Para isso, Berlin assinala que não está se referindo a:

(...) padrões de julgamento que envolvem uma visão da literatura e da arte como algo que tem ou deve ter um propósito basicamente didático, nem àquele tipo de crítica desenvolvida pelos ensaístas românticos, sobretudo na Alemanha (...) Também não me refiro ao processo crítico (em que os franceses, em particular, demonstraram uma capacidade insuperada) que tenta reconstruir o processo da criação artística principalmente através do ambiente social, espiritual, psicológico, as origens e a posição econômica do artista, mais do que através de seus métodos, caráter ou específica qualidade artística, embora, até certo ponto, os intelectuais russos também tenham feito tudo isso.⁶⁸

A natureza da crítica russa remete ao método inventado por Bielinski em que a fronteira entre a vida e a arte, além de não ser claramente delimitada, obedece uma função expressando afetos tanto por formas artísticas quanto por personagens humanos delineados. “Os critérios em tais atitudes, consciente ou implicitamente, são

⁶⁶ Berlin além de dedica um capítulo inteiro aos idos de 1848, ele também nomeia a década de 1838 a 1848 de “Uma década notável”.

⁶⁷ BERLIN, Isaiah. *Pensadores russos*. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 125.

⁶⁸ Idem p.126.

iguais àqueles em cujos termos os seres humanos vivos são descritos ou julgados na vida cotidiana.⁶⁹ Este tipo de arte foi uma característica da *intelligentzia*.

A *intelligentzia*⁷⁰ dividia-se em dois grupos, os *filoeslavitas*⁷¹ e *ocidentalistas*. Enquanto o *filoeslavismo* defendia a Rússia rural, o modo de vida rural camponês russo como símbolo de uma “alma russa”, os *ocidentalistas* defendiam a abertura da Rússia ao que o ocidente poderia oferecer de melhor. De acordo com Isaiah Berlin⁷², *Intelligentzia* é uma palavra de origem russa inventada no século XIX e que adquiriu um caráter universal. Comumente confundida com intelectualidade, *intelligentzia* foi uma espécie de fenômeno cultural que deixou conseqüências históricas e, sobretudo, revolucionárias. Todavia, *intelligentzia* e intelectualidade não convergem para o mesmo sentido. A *intelligentzia* conserva uma característica mais simples que o interesse intelectual. Ela é uma dedicação devotada à divulgação de uma atitude específica em relação à vida, muito influenciada por características próprias da mística russa.

2. DOSTOIÉVSKI E O ROMANCE – Perspectivas

De posse desse panorama, tentarei traçar uma perspectiva geral de algumas questões a respeito dos aspectos da obra de Dostoiévski. Tal panorama não pretende mergulhar profundamente em técnicas de produção ou mesmo dá um enfoque sob o prisma da crítica literária. Este procedimento sairia tanto do campo no qual esta pesquisa se situa quanto da competência deste pesquisador; sendo assim, limitar-me-ei a apenas contextualizar alguns pontos que considero dignas de nota para o entendimento de *Crime e Castigo*. Para isto, partirei de alguns dados biográficos para, em seguida, entrar nos processos envolvidos na obra do autor.

⁶⁹ BERLIN, Isaiah. *Pensadores russos*. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p.126.

⁷⁰ TRAGTENBERG, Maurício. *A revolução russa*. São Paulo: Atual, 1988, p.62.

⁷¹ Alguns autores utilizam também a terminologia *eslavófilos*. Ambos os termos tem o mesmo significado.

⁷² BERLIN, Isaiah. *Pensadores russos*. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p.126.

3. DOSTOIÉVSKI – Dados biográficos

Em 30 de outubro de 1821 nasceu em Moscou Fiódor Dostoiévski, segundo filho do casal Mikhail Andriéievitch Dostoiévski e Maria Fiodórovna. Nessa época seu pai trabalhava como médico no hospital Mariínski destinado a indigentes, mesmo hospital no qual sua mãe foi internada para dar-lhe a luz.

Juntamente com seu irmão, Dostoiévski ingressou, em 1834, no internato Tchernák, lugar onde tradicionalmente eram ensinados grandes conhecimentos literários. Ainda no internato Dostoiévski lê a obra de Púshkin, e, ao saber da morte deste artista - em 29 de janeiro de 1837 -, fica profundamente consternado. Um mês depois – em 27 de fevereiro de 1837 - foi a vez de Dostoiévski encarar a morte de sua mãe Maria Fiodórovna Dostoiévskaja. No ano seguinte, Dostoiévski ingressa na Escola de Engenharia em Petersburgo, onde aprofunda seus conhecimentos sobre literatura russa, francesa, etc. Durante sua passagem na academia, seu pai morreu vitimado pela apoplexia de padecia há algum tempo.

A carreira literária de Dostoiévski inicia-se em 1844 com a tradução de *Eugênia Grandet* de Balzac, e da novela *A derradeira Aldini* de George Sand. No mesmo ano, Dostoiévski, em carta para seu irmão Mikhail, informa o término do seu primeiro romance intitulado *Gente Pobre*. Em 1845 os manuscritos de *Gente Pobre* chegam às mãos de Bielínski que entre outras coisa falou:

Nós outros, críticos e jornalistas, ficamos apenas argumentando, procuramos explicar isso por meio de palavras, mas o senhor, que é um artista, com um único traço aponta num tipo a própria essência, para que se possa apalpá-la com a mão, para que o leitor menos dado a pensar, de repente compreenda tudo!⁷³

Nesta época, Dostoiévski interessa-se pelos círculos revolucionários de Petersburgo e passa a freqüentá-los. Logo em seguida, é acusado de leitura e reprodução de material ofensivo à religião e ao governo⁷⁴. A respeito de sua prisão Dostoiévski escreveu:

⁷³ *Diário de um escritor*, 1877, janeiro, cap II Seção III apud Grossman.

⁷⁴ O referido material é uma carta “criminosa” de Bielínski que Dostoiévski leu nas reuniões de um círculo revolucionário e que pertencia a um escrito chamado “Conversa de soldado” de autoria de Grigóiev.

(...) Do que me acusam?... De eu ter falado de política, do Ocidente, da censura, etc. Mas quem, em nossos dias não falou e não pensou sobre essas questões? Para que então a ciência despertou em mim, suscitada pelo gosto de saber, se não tenho o direito de dizer minha opinião pessoal ou deixar de concordar com a opinião que por si já constitui autoridade? ... Mas, sem dúvida, este sistema é assim mesmo nocivo, em primeiro lugar pelo simples fato de ser um sistema; e, em segundo, por mais elegante que ele seja, é sempre uma utopia, das menos realizáveis.⁷⁵

Sentenciado a morte, momentos antes da execução, recebe a notícia de que sua pena foi comutada para quatro anos de trabalhos forçados e serviço militar nas fileiras russas da Sibéria como soldado raso. Nestas fileiras, Dostoiévski consegue uma promoção a suboficial. Na mesma época, conhece Mária Dmítrievna a quem ajuda financeiramente e logo em seguida casa-se. Três anos depois, o casal retorna a Petersburgo, onde Dostoiévski inicia com seu irmão um investimento em revistas. A primeira revista, a *Vriêmia* (data de 1861), tinha um programa que incluía seção de literatura, críticas e notas sobre livros russos, artigos científicos sobre economia, filosofia, finanças, seção de noticiário do país, panorama político, além de espaço para contos, folhetins, e artigos humorísticos.

É na *Vriêmia* que começa a ser publicados *Humilhados e ofendidos* e em seguida as *Recordações da casa dos mortos*. Este último romance é publicado completamente depois de aparecer pela primeira vez na revista *Rúski mir*. Em 1864, lança outra revista, intitulada *Epokha*, onde sai a primeira parte das *Memórias do Subsolo*. Em abril deste mesmo ano Dostoiévski perde sua então esposa Mária Dmítrievna, três meses depois perde seu irmão Mikhail.

Em 1866, Dostoiévski conhece Ana Grigoriévna, a estenógrafa procurada para taquigrafar a última parte de *Crime e Castigo*. Cinco dias depois do primeiro encontro dos dois, Dostoiévski pede a moça em casamento. Ela seria a sua derradeira, companheira estando ao seu lado até a hora de sua morte. Ana Grigoriévna, além de ajudar na publicação de *Crime e Castigo*, ainda teve participação fundamental na produção de *Um Jogador* (1866). Mesmo com essas duas obras recém publicadas Dostoiévski não conseguiu reverter dificuldades financeiras consequência de dívidas adquiridas. Por este motivo, em 1867 o casal teve de fugir para Europa.

Nesse período, foram produzidos *O idiota* (1868) e *O Eterno Marido* (1871). Lembremos que Dostoiévski fugiu para Berlin e de lá percorreu cidades como Dresden,

⁷⁵ GROSSMAN, Leonid. *Dostoiévski Artista*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., 1967, p.196.

Frankfurt, Baden, etc. justamente na época em que foi deflagrada a guerra Franco-prussiana (1869). Este período produziu ecos em obras como *O adolescente*; além disso, Dostoiévski retorna à Petersburgo anos depois de sua partida.

Sua última obra, *Os irmãos Karamázov*, foi publicada em 1880. Dostoiévski começou a escrevê-la após a morte de seu filho Aleksiéi, de três anos de idade, devido a um ataque de epilepsia em 1878. Após esse episódio Dostoiévski partiu para uma viagem pelo deserto de Óptima onde teve contato com o *stáretz*⁷⁶ Amvróssi.

No dia 28 de janeiro de 1881, devido a sucessivas hemoptises⁷⁷, Dostoiévski morre em sua casa após se despedir dos amigos e de sua família. O autor deixou vários projetos inconclusos como a continuação de *Os irmãos Karamázov*.

4. ASPECTOS DA OBRA DE DOSTOIÉVSKI

Adiante aos dados biográficos, podemos tratar agora de aspectos específicos que atravessam a obra e criação de Dostoiévski. Para isso, questionamo-nos sobre qual tipo de romance este autor produziu? Ou ainda onde sua obra se insere, qual a ascendência estética? Por último, como e quais elementos se cruzam na composição de sua obra?

O recorte pretendido por estas questões pretende contribuir para a contextualização da obra e do romance *Crime e Castigo*. Minha intenção não é me aprofundar no terreno da crítica literária, nem mesmo lançar um olhar crítico a sua obra. Assim, apesar de me valer de autores da crítica, afirmo meu olhar leigo enquanto crítico literário e até mesmo o destaque como um elemento que contribuirá para a posterior análise.

Dostoiévski é notavelmente um inovador. Sua obra, de diversas maneiras, é apontada como inaugural em termos de estilo e composição. Temos como tributários deste pressuposto três grandes estudiosos do autor que apontam suas inovações de maneiras diferentes: Bielínski, Groszman e Bakhtin.

⁷⁶ Segundo nota de Boris Schnaiderman, tradutor de *Dostoiévski Artista* - uma das biografias de Dostoiévski que utilizei neste trabalho - *stáretz* é um ancião, mas também na vida religiosa significa um monge sábio. Esta significação foi tomada emprestada da nota de número 53 da biografia mencionada.

⁷⁷ Doença que consiste na expectoração de sangue vindo dos pulmões e brônquios.

Como assinala Grossman⁷⁸, o tipo de romance escrito por Dostoiévski surgiu ainda em sua mocidade quando a crítica russa desenvolvia a teoria dos gêneros narrativos. Dessa forma, Dostoiévski participa do início de um estilo que afluía na Rússia. Bielínski⁷⁹ tinha como tese que este romance era a epopéia moderna que aliava a descrição de um acontecimento ao desenvolvimento do seu caráter dramático e a expressão da atitude lírica do autor em relação a tal caráter. No novo romance, fundem-se, de forma complexa e coesa, a epopéia, a poesia lírica e o drama. Estes elementos podem ser observados já desde o primeiro romance de Dostoiévski, *Gente pobre*. Segundo Bielínski⁸⁰, este romance reúne os três elementos do novo tipo de romance que surgia.

Este princípio tríplice da nova epopéia tornou-se a lei de composição do artista Dostoiévski. Em seus romances podemos observar três camadas: 1) o fundo realista tradicional da Escola Natural, com ensaios fisiológicos⁸¹, elementos de noticiários diários, folhetins, etc. 2) desvendamento de tensões e dramas sociais e individuais provenientes de questões ideológicas de uma Petersburgo pós-reforma em transição para um capitalismo, 3) luta interior e as meditações de indivíduos levados ao desespero e à destruição.

Há na estrutura desse sistema criador uma forte influência das obras-primas da tragédia, as quais Dostoiévski era assíduo leitor⁸². Puchkin, Shakespeare e Ésquilo estão entre os principais autores que marcaram a sua vida e obra.

Percebemos que Bielínski circunscreve a obra de Dostoiévski em um panorama literário, onde o autor inova, mas não sozinho, pois ele faz parte de um novo estilo. As inovações que Grossman e Bakhtin apontam são de outra ordem e pertencem somente a Dostoiévski, o que destaca ainda mais sua genialidade.

Grossman⁸³ chama atenção para a introdução no romance de uma nova forma, caracterizada pelo diálogo interior. Este tipo de diálogo consiste na dialética ocorrida internamente nos personagens, onde perguntas e respostas formam uma

⁷⁸ GROSSMAN, Leonid. *Dostoiévski Artista*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., 1967, p. 12.

⁷⁹ Idem p. 12 e 13.

⁸⁰ BIELÍNSKI apud GROSSMAN, *Dostoiévski artista* p. 13.

⁸¹ Segundo Schnaiderman em nota à tradução de *Dostoiévski artista* seriam crônicas de costumes de fundo social acerca das condições sociais de Petersburgo.

⁸² Informação confirmada por Schnaiderman em entrevista concedida em 04 de outubro de 2009.

⁸³ GROSSMAN, Leonid. *Dostoiévski Artista*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., 1967, p. 52.

discussão muda, que vai do auto-interrogatório aos depoimentos do mesmo personagem que fala.

Já Bakhtin, em seu rigoroso estudo sobre *Os problemas da poética de Dostoiévski*, levanta a tese do romance polifônico em Dostoiévski. Este tipo de romance é uma das maiores inovações no campo da forma artística. O tipo polifônico é totalmente novo e tem como característica principal a “multiplicidade de vozes e consciências independentes e imiscíveis e a autêntica polifonia de vozes plenivalentes⁸⁴”.

Como consequência, o tipo polifônico engendra uma relação de lugares absolutos, até mesmo entre o autor e o herói da trama. Este é um ponto crucial que diferencia o herói Dostoiévskiano dos heróis dos romances tradicionais. A consciência do herói do romance polifônico é “dada como a outra, a consciência do outro, mas ao mesmo tempo não se objetifica, não se fecha, não se torna mero objeto da consciência do autor”⁸⁵.

A tese de Bakhtin indica um estilo totalmente novo, e que não pode ser subordinado a nenhum esquema histórico-literário aplicado a outros romances da escola européia⁸⁶. O herói e o autor, nesta perspectiva, são independentes em termos filosóficos. A imagem do herói e sua voz não são intérpretes do autor que o produziu; dessa forma há uma independência na estrutura da obra, onde as vozes do autor e dos heróis estão lado a lado, coadunando-se com as vozes de outros heróis.

Levando-se em conta tanto o ponto de vista trágico apontado por Bielínsk, como o ponto de vista dialógico ou do diálogo interior, apontados por Bakhtin e Grossman, temos que considerar que quaisquer umas das três formas de inovações apresentadas vêm de algum lugar e se articulam até a forma final do romance. Nos parágrafos seguintes tentarei abordar alguns elementos que compõem a intensidade dos romances de Dostoiévski.

⁸⁴ BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Tradução de Paulo Bezerra. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997, p. 04. Em nota do tradutor, vozes plenivalentes são plenas de valor, que mantém com outras vozes do discurso uma relação de absoluta igualdade como participantes do grande diálogo.

⁸⁵ Idem p.05.

⁸⁶ É notável essa assertiva de Bakhtin principalmente se lermos uma interpretação da obra a partir do prisma tradicional como na introdução geral da edição das obras completas de Dostoiévski da Biblioteca de Autores Universais: “à luz dos conceitos clássicos da técnica romanesca, teremos que reconhecer que, a esse respeito, *se caracteriza por uma certa inabilidade*. Uma grande parte de suas obra foi escrita na primeira pessoa ou sob a forma de memórias, às vezes aparece também um narrador que toma parte da ação, mais como espectador.” P. 55. (grifo meu)

Como ponto de partida, escolhi um aspecto fundamental e desconcertante do humano com que Dostoiévski conseguiu “brincar” em sua obra: a paixão.

Ao falar de paixão, podemos recorrer ao desmedido da experiência humana, que move os heróis a cometerem atos de violência, de amor, de loucura – não é à toa a aproximação com as tragédias áticas pontuada por Grossman, Schnaiderman, e Paulo Bezerra. Os sentimentos aquecidos até o ato são, sobretudo, encarnados, ou seja, o corpo, a carne, em Dostoiévski, não é separado da alma humana. Diante disso, cito a posição de Boris Schnaiderman⁸⁷, em que ele cita o conhecimento, por parte de Dostoiévski, sobre filósofos alemães como Hegel e Kant, dos quais ele divergia justamente por considerar inseparáveis do corpo a razão, ou o espírito.

Obviamente, não é difícil encontrar exemplos na obra de Dostoiévski que justifiquem a opinião de Schnaiderman; a título de demonstração cito o próprio romance objeto deste trabalho, *Crime e Castigo*, em que o personagem vive por toda história uma relação angustiante e sufocante – também para o leitor, diga-se de passagem –, com o próprio corpo. Além deste romance, cito outros dois de minha preferência, *Memórias do subsolo*, e também *Os irmãos Karamázov*.

Toda a agudeza desmedida das paixões dos personagens, ao serem interrompidas ou atravessadas por relatos de fatos reais ou da crônica policial da época, produz a tônica do estilo desse autor. Foi esta a forma encontrada por Dostoiévski para fazer generalizações, onde o julgamento de sua época – burguesa e recém capitalista, proveniente da transição repentina e forçada para o estilo europeu– se transforma em sistemas éticos peculiares, em utopias paradoxais sobre o futuro da humanidade, compreendida como uma renovação moral e estética do mundo. A mística e moral, fortemente influenciada pelos místicos ortodoxos, o *sobornost*⁸⁸, em contraposição às concepções capitalistas do ocidente, a exemplo do utilitarismo de Bentham e John Stuart Mill, é um aspecto central no pensamento de Dostoiévski. Como destacou Pondé, “os ortodoxos usam a expressão “mística realista”, isto é, uma mística do *affectus* e não do *intellectus*”.⁸⁹

É no conflito do *intellectus* com o *affectus* que a tensão máxima dos heróis expõe a dimensão humana dos personagens. Toda a “psicopatologia” apresentada em seus livros nada mais é do que a demonstração de dilemas demasiados humanos,

⁸⁷ Entrevista concedida por Boris Schnaiderman em 04 de outubro de 2009.

⁸⁸ Doutrina que prega a conciliação

⁸⁹ PONDÉ, Luiz Felipe. *Crítica e profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 48.

engendrados pelo excesso, perda dos limites, transgressões, etc. Mais do que a busca da felicidade, dinheiro, ou amor, o que entra em jogo em personagens como Raskolnikóv, Dimítiri Karamázov, ou o homem do subsolo, é o limite da liberdade humana.

Grossman⁹⁰ reconhece que a aversão de Dostoiévski às idéias democráticas que invadiam a Rússia produziu na obra o tema do “subsolo espiritual”. O autor destaca que as fragmentações do pensamento, as excitações doentias, os crimes sexuais, os assassinatos e idéias fixas, são um abalo do pensamento lógico e da unidade do discurso.

Quando, em *Irmãos Karamázovi*, Dostoiévski questiona a existência de Deus⁹¹, a liberdade humana é posta em uma perspectiva onde se discute até que ponto as luzes da razão conseguem iluminar a estrada que conduz as ações humanas. O que Dostoiévski faz é mostrar as antinomias da alma através do embate que embaraça os impulsos, a moral e a razão, levando em conta os acontecimentos socioculturais ocorridos em sua volta. Schnaiderman, no prefácio de *Memórias do Subsolo*, chama atenção para este traço da obra muito bem representada pelo protagonista deste livro:

(...) ele é, também, o seu porta-voz no ataque ao racionalismo e à mentalidade positivista. E é ainda seu porta-voz na briga com os defensores do “princípio econômico” que propugnavam um desenvolvimento burguês na Rússia, enquanto Dostoiévski apontava para o que havia de anti-humanista nesta posição.⁹²

O homem inteligente, para o homem do subsolo é, fundamentalmente, um homem impedido de tornar-se algo. Para ele só os imbecis conseguem: “o homem inteligente do século dezenove precisa e está moralmente obrigado a ser uma criatura eminentemente sem caráter”⁹³. Ora, perder o caráter, nesse caso, é deixar o próprio incômodo transgressor que move os questionamentos da inteligência, rendidos às novas convicções burguesas que surgiam.

Produz-se, nesta luta, um homem deslocado do seu entorno, cheio de rumações e fragmentado em seus valores. A inovação que Grossman destaca – o

⁹⁰ GROSSMAN, Leonid. *Dostoiévski Artista*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., 1967, p. 109.

⁹¹ Questionamento presente ao longo de todo o livro. No entanto aqui escolhi dois trechos bem representativos para ilustração: "Se não há imortalidade da alma, então não há virtude, o que quer dizer que tudo é permitido." e "Mas então, que se tornará o homem, sem Deus e sem imortalidade? Tudo é permitido, por consequência, tudo é lícito?" DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Irmãos Karamázovi*. Trad. Natália Nunes e Oscar Mendes. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1971. Pp. 67 e 411 respectivamente.

⁹² DOSTOIÉVSKI, F. M. *Memórias do subsolo*. São Paulo: Editora 34, 2004, p. 08.

⁹³ idem p. 17.

diálogo interior –, entra como um recurso vertiginoso a serviço de temas fundamentais na obra de Dostoiévski: a cisão da consciência, a fragmentação dos heróis e a dialética interna, que arremessa os pensamentos contra a própria razão. Este problema, que contrapõe vontade e moral, diante de si mesmo, projeta um duplo que aparece na forma de outros personagens ou mesmo de alucinações.⁹⁴

Quando levanto o tema do duplo, em Dostoiévski, aponto para uma questão cara à psicanálise e a autores do século XVIII⁹⁵ e XIX: o mal imanente à natureza humana. Uma forma recorrente de como Dostoiévski aborda o tema é através do crime - de assassinato principalmente. Nesse sentido, destaco dois caminhos de entendimento desta questão: 1) uma natureza humana que comporta em seu princípio tanto o mal como o bem, e que por ser natural retira estas categorias – de bem e mal – do entendimento moral; 2) nos romances de Dostoiévski há uma espécie de travessia que enxerga o mal como necessário para se chegar ao bem; nesse sentido, fica evidente uma forma ética de Dostoiévski de pensar a experiência humana.

Quando nos referimos ao mal e ao crime, estamos lendo nos romances de Dostoiévski algo da ordem do impulso e das paixões, que impregnado de valores morais – ou questionadores de morais –, fazem surgir um destino trágico do humano onde, parafraseando Freud, seu ego não é senhor de sua própria casa⁹⁶.

Todavia, o mal, como parte do destino do bem - e com o crime em seu bojo - é interpretado de outra forma por Freud. Para o pai da psicanálise, este argumento de que “só um homem que passou pelas profundezas do pecado pode atingir o mais alto cume da moralidade”⁹⁷, dá margem para justificar o crime legalizado pela penitência, como o dos bárbaros das grandes migrações, e Ivan o Terrível, que Freud cita como exemplo. Mas, com relação a tal discussão, o próprio Freud aponta para a característica russa da transigência da moralidade como um traço a ser levado em conta.

⁹⁴ Tomo emprestado a leitura de Grossman para enumerar alguns duplos da obra dostoiévskiana, o autor cita: “o pensador Raskolnikóv esta refletido em “espelhos curvos”: Liebieziátnikov e Svidrigáilov; Stavróguin é dublado por Piotr Vierkhovênski e Fiedka, o Grilheta; a pernetá Liebiádkina estigmatiza o herói de Os demônios com apelidos de “Grishka Otriépiev” e “usurpador”. Smierdiákov e o Diabo completam e desmascaram Ivã Karamázov”. P. 142

Ainda, não poderia deixar de citar o conto chamado de O duplo – também traduzido como O sócia – que trata da questão do duplo de forma ainda mais ostensiva.

⁹⁵ Refiro-me, como exemplo paradigmático na literatura, ao Marquês de Sade, onde a felicidade no Mal é exposta de uma forma bastante enfática.

⁹⁶ “Mas a megalomania humana terá sofrido seu terceiro golpe, o mais violento, a partir da pesquisa psicológica da época atual, que procura provar ao ego que ele não é senhor nem mesmo em sua própria casa” FREUD, conferência XVIII de 1916 [1917]. Também encontramos esta afirmação no texto *Uma dificuldade no caminho da psicanálise (1917)* que dá continuidade a discussão desta conferência.

⁹⁷ FREUD, Sigmund. (1928[1927]) *Dostoiévski e o Parricídio*. ESB XXI, p. 205.

Considero que ambas as leituras contêm o questionamento sobre o estatuto dos valores do Bem e do Mal, e apresentam um ponto crucial concentrado no conflito da desmesura dos impulsos com os limites morais e legais. O crime, nesse panorama, demonstra *in loco* o movimento trágico semelhante à de obras como a *Trilogia tebana*, *Prometeu*, *Ajâx*, entre outras tragédias. Ao lançar mão destas obras como comparação, aponto para uma característica das tragédias destacada por Vernant⁹⁸, que é o imbróglio entre sujeito e lei, entre *hybris* e *nómos*, que situam a existência do indivíduo em um lugar de incerteza.

Novamente, o tema da liberdade entra em jogo, questionando até onde ela é permitida. A resposta indicada por Dostoiévski inclina-se para a religiosidade. Diante da liberdade, Pondé⁹⁹ aponta para duas posições existentes em Dostoiévski: a da autonomia e a da heteronomia. Tanto uma como outra posição reforçam o mal, todavia de formas diferentes. Na heteronomia, a liberdade é ofuscada pela alienação a qual o homem está sujeito ao tributar sua capacidade de decisão ao outro, ou seja, o problema da liberdade é transferido para o outro, que assume ou é investido desse poder para se responsabilizar pelo problema. Na autonomia ocorre o oposto, a liberdade é tomada como um princípio existente no próprio indivíduo.

Ainda no estudo de Pondé¹⁰⁰, podemos ler que Dostoiévski não aceitava a posição heterônoma na religião. Isso se dá, pois no campo religioso a heteronomia impede o homem de viver livremente na dúvida e incerteza inerente a sua condição humana. A figura do inquisidor resgatada do romance *Os Irmãos Karamázovi* ilustra como a palavra final, por ele proferida, é capaz de obturar as dúvidas e incertezas do homem através de uma determinação externa que mantém o homem sob jugo de um poder. Cito o Grande Inquisidor: “Há três forças, as únicas que possam subjugar para sempre a consciência desses fracos revoltados, a saber: o milagre, o mistério, a autoridade!”¹⁰¹ Dessa forma, considero interessante destacar a agonia presente nos personagens Dostoiévskianos, onde o desespero diante do conflito entre impulsos e moral, caminha para um processo de conciliação e superação das imagens de ídolos e verdades.

⁹⁸ VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, P. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Duas Cidades, 1977. p.84.

⁹⁹ PONDÉ, Luiz Felipe. *Crítica e profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. São Paulo: Editora 34, 2003. p.179 e 191.

¹⁰⁰ Idem p.191.

¹⁰¹ DOSTOIÉVSKI F. M. *Irmãos Karamázovi*. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1971, p. 191 e 192.

Segundo Pondé¹⁰², Dostoiévski defende Jesus justamente por ele não ter assumido este poder no mundo, e privado a humanidade do processo longo e doloroso, de descobrimento da necessidade de convivência com o próximo. Entretanto, Pondé¹⁰³ alerta para uma possível armadilha na compreensão da autonomia em Dostoiévski: apesar de o ser humano ter a capacidade de criar a si mesmo, ele não pode pensar que é capaz de fazê-lo. Nesta aporia, está contida a própria limitação humana de só ser capaz de conhecer o mundo através da razão, ou seja, seu conhecimento é parcial e limitado, o que introduz algo da ordem do impossível e inefável na lógica de sua existência.¹⁰⁴

Diante disto, duas formas de se colocar ante a problemática da religiosidade se diferenciam em Dostoiévski, segundo a concepção de Pondé¹⁰⁵. A primeira, que vive o conhecimento de forma autônoma, sem preocupar-se com ele; neste caso temos alguém que “navega no mar da polifonia, do mal, repetindo alegremente opiniões.”¹⁰⁶ No segundo caso, temos o indivíduo com a consciência de que se está aí e atravessa esse universo insatisfeito constantemente permanecendo na posição do embate, do conflito, da crítica, na agonística constante de personagens desviam do caminho da desagregação absoluta. Por este princípio de insatisfação, não há como ter garantias, e o impossível que move o conflito inerente ao humano é a dimensão sobrenatural e divina para Dostoiévski.

Entretanto, no campo político, a posição de Dostoiévski era mais inclinada à heteronomia, se pensarmos no fato de seu apoio ao czar. Em decorrência disso, há em seu pensamento uma forte resistência ao estrangeiro, principalmente à novidade materialista e utilitarista provenientes da Europa, e considerada por muitos na Rússia como a via para uma revolução sócio-política. Joseph Frank¹⁰⁷ destaca que foi nos artigos escritos para revista *Vrêmia* que Dostoiévski deu voz pela primeira vez a convicções messiânicas, de que a Europa estava condenada à destruição, e que cabia à Rússia harmonizar os conflitos nacionalistas da Europa dentro de uma nova ordem mundial pan-humana. Esta idéia, como aponta Frank, já era existente e vinha de

¹⁰² Idem p.192.

¹⁰³ Idem p.193.

¹⁰⁴ Abro aqui um parêntese para considerar que Dostoiévski, nesse sentido, emite mensagens que anos depois foram escutadas por Nietzsche em que o “tornar-se o que se é” se dá através da derrubada dos ideais ascéticos, destruição dos ídolos e ilusões de verdade para assim superar o véu de Maia e dizer sim a si mesmo.

¹⁰⁵ PONDÉ, Luiz Felipe. *Crítica e profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 194.

¹⁰⁶ Idem p. 194.

¹⁰⁷ FRANK, J. *Pelo Prisma Russo: Ensaios sobre Literatura e Cultura*. São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo, 1992. p.170.

especulações existentes na Rússia sobre a importância histórica e mundial do grandioso império russo.

Paulo bezerra, no prefácio para edição de *O idiota*, apresenta a tese de que estas idéias, afirmadoras da diferença entre Rússia e Europa, tanto no campo político como no religioso (para Dostoiévski o cristianismo russo é diferente do ocidental no que se refere à questão já colocada acerca do *intellectus* e do *affectus*), são provenientes de uma corrente político-filosófica denominada de filoeslavismo¹⁰⁸. Esta corrente defende uma via própria de desenvolvimento da Rússia, desvinculada das influências da Europa ocidental. Nela encontramos uma “concepção da exclusividade da história russa baseada em um modo de vida comunitário, na ausência de conquistas e luta social no início de sua história, na obediência do povo aos poderes da igreja ortodoxa como integridade viva”¹⁰⁹. Novamente, encontramos o conflito já referido em parágrafos anteriores, que destaca a defesa de Dostoiévski de uma mística do *affectus* e não do *intellectus*.

No entanto, o filoeslavismo de Dostoiévski é parcial. Frank faz uma distinção entre o filoeslavismo ortodoxo, e o do seguido por Dostoiévski, dizendo que o segundo aceita as transformações operadas na Rússia pela ocidentalização de Pedro, o Grande, enquanto o filoeslavismo ortodoxo olha para um passado mítico e idílico. O filoeslavismo de Dostoiévski tentava conciliar a “classe educada e do campesinato em uma nova nacionalidade russa que combinasse o iluminismo ocidental com os valores morais cristãos ainda existentes na raiz da vida russa.”¹¹⁰ Esta qualidade do filoeslavismo de Dostoiévski é, provavelmente, consequência da posição ingrata que Pondé¹¹¹ ao falar da divisão do autor russo entre a corrente progressista da sociedade russa e a do filoeslavismo ortodoxo. Como escritor e redator de um jornal, Dostoiévski tentava conciliar estas ideologias.

Longe de qualquer intenção de esgotar elementos da obra de Dostoiévski – missão que considero impossível! –, tentei abordar somente alguns elementos que me tocaram nas leituras tantos dos livros de Dostoiévski lidos por mim, quanto dos biógrafos, tradutores e estudiosos e que recorri como auxílio para minha compreensão. Sendo assim, afirmo que certamente foram deixados de lado inúmeros aspectos da obra

¹⁰⁸ Filoeslavismo é também chamado de eslavofilismo em outras obras com na de Joseph Frank. A título de convenção escolhi filoeslavismo para usar no texto deste trabalho.

¹⁰⁹ DOSTOIÉVSKI, F. M. *O idiota*. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 11.

¹¹⁰ FRANK, J. *Pelo Prisma Russo: Ensaio sobre Literatura e Cultura*. São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo, 1992. p.192.

¹¹¹ PONDÉ, Luiz Felipe. *Crítica e profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 129.

que, nesta altura do meu percurso, ainda não tenho condições de alcançar. Este fato só demonstra como o universo pouco explorado da alma humana foi magistralmente tratado por este gênio da literatura chamado Dostoiévski. Provavelmente, a inapreensão da totalidade de aspectos ocorrerá também com o objeto deste estudo, o romance *Crime e Castigo*, todavia, é por esta razão que apresentarei um recorte com pontos importantes para fundamentar a proposta deste trabalho.

5. CONSIDERAÇÕES GERAIS ACERCA DE *CRIME E CASTIGO*

Crime e Castigo é uma das grandes obras de Dostoiévski. Publicado em 1866, o romance representa a nova etapa dos grandes romances deste autor iniciada em 1862 com *Recordações da casa dos mortos*, *Crime e Castigo* (1866), *O Idiota* (1868), *Os Demônios* (1872), *O Adolescente* (1875) e *Irmãos Karamazov* (1880).

No dramatismo psicológico do romance há uma textura intensa, pois a narrativa se passa eminentemente no interior da mente do protagonista. A temática filosófica o faz, segundo Grossman¹¹², a “melhor obra de Dostoiévski, do ponto de vista da composição”.

O monólogo interior de Raskólnikov – personagem principal do romance - predomina em toda a extensão do livro. Apenas algumas poucas passagens saem do alcance do pensamento ou da influência do personagem. Esse aspecto torna a leitura “pesada” e, associada ao estilo Realista¹¹³ do autor, faz desse livro uma obra densa. Assim, temos em *Crime e Castigo* a união do filosófico/psicológico – e por que não do patológico –, do personagem com a fisiologia decadente da São Petersburgo do século XIX.

¹¹² GROSSMAN, Leonid. *Dostoiévski Artista*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., 1967, p. 118.

¹¹³ Na nota de rodapé de número 42 do livro de Leonid Grossman acima citado encontramos um comentário do próprio Dostoiévski a respeito do seu estilo literário. Esta anotação foi retirada de um caderno de apontamentos do autor e nela lemos: “Chamam-me de psicólogo: não é verdade, sou apenas um realista no sentido mais elevado, isto é, represento todas as profundezas da alma humana.” (p. 29. Grifo do tradutor).

Tanto Joseph Frank¹¹⁴ quanto Paulo Bezerra¹¹⁵ vêem as origens dessa obra no período em que Dostoiévski estava aprisionado nos campos de trabalhos forçados na Sibéria. Idéia esta corroborada no final do romance, por ocasião da condenação de Raskólnikov ao encarceramento em uma prisão com descrições semelhante as que Dostoiévski cumpriu pena na Sibéria. Joseph Frank levanta a hipótese de que a composição de personagens como Raskólnikov e Svidrigáilov é atravessada por influências de prisioneiros que Dostoiévski conheceu durante o cárcere.

O personagem Raskólnikov teria, então, características muito próximas ao prisioneiro Orlov, descrito por Dostoiévski¹¹⁶ como um homem orgulhoso, consciente de sua força, incapaz de demonstrar arrependimentos e que olha para os companheiros de prisão com a arrogância e o desprezo de quem está certo de sua superioridade.

Crime e Castigo é escrito na seqüência cronológica que sucede a escrita do romance *Memórias do subsolo*¹¹⁷. Cito esse romance por ele apresentar um personagem que adianta em alguns aspectos Raskólnikov. O “homem do subsolo” mostra algumas concepções e críticas presentes em *Crime e Castigo*, principalmente no que se refere à questão do valor da verdade presente na moralidade e na razão humana.

Ambos os personagens problematizam o racionalismo e a filosofia que serviram de sustentáculo teórico à Revolução Francesa e do iluminismo. Segundo Paulo Bezerra¹¹⁸, a “polêmica com as teses centrais do iluminismo tem com o pano de fundo a civilização burguesa oriunda desse movimento, que incorporou os piores exemplos de violência da história”.

Tanto o homem do subsolo quanto Raskólnikov estão modulados com essas críticas que expõem simultaneamente o refinamento intelectual da razão e os mais sofisticados atos sanguinários.

Em ambos os romances, podemos observar aspectos centrais que sintetizam este momento de produção de Dostoiévski. O limite humano é levado ao seu limite! A moral, a lei, o amor, a dor ou qualquer outro elemento existencial faz com que o homem se depare com este limite, e que desse encontro surja um dilema: parar diante da limitação imposta ao homem e igualar-se à massa medíocre ou ultrapassá-la, ir mais além?

¹¹⁴ FRANK, JOSEPH. *Dostoiévski 1865 a 1871 - os anos milagrosos*. São Paulo: Edusp, 2003, p. 100.

¹¹⁵ Tradutor do texto diretamente do Russo da edição utilizada para este trabalho.

¹¹⁶ Descrição apresentada em alguns fragmentos sem referência contidos na biografia *Dostoiévski 1865 a 1871 - os anos milagrosos* de Joseph Frank, p. 101.

¹¹⁷ *Memórias do subsolo* foi escrito em 1864 e *Crime e Castigo*, em 1866.

¹¹⁸ DOSTOIÉVSKI, F. M. *Crime e castigo*. São Paulo: Editora 34, 2001, p.11.

Como bem destaca Paulo Bezerra¹¹⁹:

(...) os homens de nervos fortes, de ação, isto é, os homens guiados pela razão, os homens da civilização burguesa, param diante do impossível, de um limite, e imediatamente se conformam. Esse limite é o muro das pedras, ‘naturalmente as leis da natureza, as conclusões das ciências naturais, a matemática.

A última escolha, a de ir além, é claramente vista nas duas obras, ainda que de formas diferentes. Nas “memórias” se paga o preço por certa ideologia particular da existência que atravessa o personagem: ele é a crítica ao iluminismo em estado cintilante, apesar de sua vida ser sem brilho. Em *Crime e Castigo*, o que podemos acreditar no que seria uma ideologia existencial similar a das “memórias” se apresenta – no final do romance - como um ato de crueldade em estado bruto e imotivado ideologicamente; mais ainda, a ideologia foi o engodo que serviu aos ingênuos e desatentos.

Há uma diferença sutil entre esses dois personagens aparentemente próximos. O homem do subsolo problematiza as concepções que sustentam o homem da razão, da ação, o burguês que pára diante do limite, das leis da natureza, da moral e da ciência, ou seja, de um homem guiado pela razão. A tese defendida é a do direito de viver segundo uma vontade própria¹²⁰. *Crime e Castigo* leva esta crítica mais além. Em nome desses ideais, desse bem maior que levará a uma nova ordem mais justa, é justificável matar.

Raskólnikov, dessa forma, pode ser pensado como o exemplo de perversão da moral em nome da ética. Exemplo que descreve bem a tradição judaico-cristã desde a Roma antiga, passando pela inquisição, até a própria revolução francesa – fatos históricos marcados, sobretudo pelo sangue.

Encontramos, em *Crime e Castigo*, uma crítica à modernidade marcada, sobretudo, pela racionalidade e pela técnica, como uma meta de eficácia para o indivíduo e para a sociedade. O que fica em suspenso é, pois, a questão da liberdade humana e as formas ideológicas com as quais ela é administrada em nome da moral. Tais questões nos levam a velhas perguntas como: o meio determina o indivíduo? Ou o indivíduo age conforme sua própria vontade? Ou mesmo, quais as vias de

¹¹⁹ Idem p. 11.

¹²⁰ A crítica aos ideais iluministas não é exclusividade de Dostoiévski. Há, desde o advento do Romantismo, uma profusão de expressões que falam de um homem dividido, impulsivo, sonhador, enfim, do *Páthos* que leva a desmesura do sofrimento e da ação.

singularização desse indivíduo, levando-se em conta sua constituição a partir do meio e do corpo próprio?

Dostoiévski nos provoca a pensar nessas questões a partir do crime, ou melhor, de um criminoso.

6. APRESENTAÇÃO DE *CRIME E CASTIGO*

Rodion Románovitch Raskólnikov, filho mais velho de Pulkhéria Raskólnikova, irmão de Dúnientcka Raskólnikova, é um ex-estudante universitário¹²¹ na Rússia czarista da metade do século 19 (a história se passa na década de 1860). De origem pobre, não tem condições de arcar com as despesas necessárias para continuar estudando. Sua ambição o fazia insistir em seus projetos intelectuais; para isso, Raskólnikov ganhava da mãe uma parte do dinheiro recebido como pensão do marido morto. Pulkhéria e Dúnientcka tinham um amor idealizado por Raskólnikov, amor esse que chegava às vias do sacrifício pessoal.

Raskólnikov é introspectivo, arredo, tenso, cerebral, assolado por uma torrente de idéias revolucionárias, um tipo intelectual pós-iluminismo insatisfeito e revoltado com a humanidade. Ainda jovem, publicou em um periódico um artigo cuja idéia principal fazia jus a seus ideais. A teoria de Raskólnikov é inspirada nos grandes homens da história da humanidade responsáveis por grandes feitos e realizações. Através dela, o autor propõe uma divisão da humanidade entre as pessoas ordinárias (inferiores) e as extraordinárias (os superiores).

Aos extraordinários, como Kepler ou Newton, seria reservado o “direito... ou seja, não o direito oficial, mas ele mesmo tem o direito de permitir à sua consciência passar... por cima de diferentes obstáculos, e unicamente no caso da execução de sua idéia (às vezes salvadora, talvez para toda humanidade) o exija”¹²². O protagonista argumenta que, se fosse preciso o sacrifício da vida de “um, dez, cem e mais homens,

¹²¹ Nesta época, ser estudante universitário na Rússia garantia um status social similar ao da nobreza; todavia, não garantia uma boa condição financeira ao estudante.

¹²² DOSTOIÉVSKI, F. M. *Crime e castigo*. São Paulo: Editora 34, 2001. p. 268.

que impediriam tais descobertas ou lhes seriam um obstáculo”¹²³, para que elas chegassem ao conhecimento da humanidade, este direito deveria ser reservado aos extraordinários. Raskólnikov ainda fundamenta sua proposta em grandes legisladores da história como Licurgo, Sólon, Maomé e Napoleão dizendo que todos eles, sem exceção, foram criminosos, pois, ao produzirem leis novas, violaram a lei antiga venerada pela sociedade muitas vezes de forma sacra - por serem provenientes dos ancestrais -, e ainda, não se detiveram nem diante do derramamento de sangue caso lhes fosse conveniente.

Não aceitando viver sob as mesmas exigências éticas dos homens comuns, Raskólnikov se vê impotente e impedido de colocar suas ambições em prática. Ao seu redor, uma Petersburgo pós-reforma¹²⁴ com uma nova fisiologia composta por “tuberculose nos apartamentos apinhados, úmidos e sem sol, a humilhação de mulheres jovens, por causa da fome e da miséria, do desemprego, a bebedeira infreme no meio inculto e exausto dos artesãos e operários”¹²⁵. Aparentemente, foi neste meio repugnante que Raskólnikov pôde dar forma a seus ideais grandiosos. Naquele ambiente a intoxicação de sua alma tornou-se presente. Insatisfeito e com asco do meio circundante, Raskólnikov sabe que a aristocrática e decadente sociedade russa não lhe proporcionará espaço para suas idéias. Ele tinha que arriscar um salto inicial, e a idéia de ultrapassar os limites nos quais os outros param estava articulada diretamente com o crime como fator de inovação.

Com a franca decadência moral exposta em todos os cantos de Petersburgo, Raskólnikov sente-se impelido a diferenciar-se do seu meio e superá-lo. A urgência de tal superação consiste em realizar na prática sua teoria através de si mesmo como agente de auto-afirmação como homem extraordinário. Com a ilusão de que terá um papel célebre na história, assim como Napoleão, ele mata a “velha usurária” e sua inocente irmã.

Logo, a história do romance sofre uma reviravolta. Ao se dar conta que seu crime nada tinha de grandioso, a luta principal de Raskólnikov passou a ser delineada pela possibilidade de ser descoberto. Apesar de não sentir culpa, ele pensa em se entregar a polícia, pois, fugir ou se matar ou mesmo ser capturado são destinos pouco

¹²³ Idem p. 268 e 269

¹²⁴ Reformas econômicas que originou o capitalismo russo e que deram o direito à liberdade aos servos pertencentes nobreza.

¹²⁵ GROSSMAN, Leonid. *Dostoievski Artista*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., 1967. p.15.

dignos para ele. Atordoado, retorna ao local do crime quase involuntariamente. Acometido por dores e sofrimentos do corpo, Raskolnikóv enfrentava ainda a sombra do fracasso de seu crime.

A trama do romance ainda é realçada com a articulação de tramas paralelas, que dão o tom da decadência moral e ética de São Petersburgo. Dentre as tramas, temos a da família do miserável e bêbado Marmieládov, homem que sustenta seu alcoolismo com o dinheiro fruto da prostituição de sua filha Sônia. Temos ainda Svidrigáilov, um tipo enigmático, paradoxal, cruel e lascivo, perseguidor sexual da irmã de Raskolnikóv e que, no entanto, a certa altura do romance demonstra valorosas atitudes, e surpreendentemente se mata, após uma febril noite de pesadelos nos quais possui sexualmente uma criança.

Ao final do romance Raskolnikóv entrega-se à polícia e vai voluntariamente a julgamento. Esse acontecimento deixa a fácil sensação de arrependimento que, no entanto, não se apresenta de fato. Raskolnikóv, diante de todos, relata todos os seus passos para assassinar a “velha usurária” e sua irmã. Logo, foi condenado à prisão na Sibéria.

Sônia o acompanha abnegadamente entre os dois havia uma cumplicidade e um acordo sentimental. Ela passa todo o tempo da pena visitando Raskolnikóv e esperando-o sair para assim poderem ficar juntos.

De posse desse panorama geral, selecionei um fio condutor para a linha de raciocínio adotada neste trabalho. Assim esta linha seguirá a questão do crime e sua legitimação subjetiva através da moral, até os percalços finais em que Raskolnikóv pôde encontrar o amor de Sônia.

7. A TEORIA DO CRIME E SEU CASTIGO EM *CRIME E CASTIGO*

O ato criminoso em *Crime e Castigo* é o eixo de toda a discussão apresentada em sua história. Para iniciar a apresentação da teoria do crime e os desdobramentos do crime de Raskolnikóv, decidi percorrer um caminho que se inicia com a apresentação de dois personagens que servem de espelho do protagonista. Em seguida apresentarei a teoria, as conseqüências do assassinato e o desfecho da história.

Logo no início do romance, Dostoiévski apresenta ao leitor o intrigante personagem Marmieládov. Funcionário público exonerado, decadente, alcoólatra e esfarrapado. É um senhor de bom nível cultural e destaca-se dos outros cidadãos pela sua eloquência e educação. No encontro entre os dois, Marmieládov pediu dinheiro emprestado a Raskólnikov para continuar bebendo, pois o seu acabara. Mais tarde, essa aproximação revela seu verdadeiro motivo: Marmieládov se aproxima de Raskólnikov, pois vê em seu rosto uma espécie qualquer de dor. Na conversa entre os dois, Marmieládov fazia um culto à miséria. Contava com certa dignidade orgulhosa detalhes de sua vida, como a surra que sua esposa levou do senhorio do apartamento em que mora, ou o fato de sua filha mais velha se prostituir para sustentar a família.

De forma peculiar, Marmieládov conta o processo de degradação sofrido pela sua esposa Catierina. Filha de um oficial superior, fina e culta, Catierina teve um primeiro casamento onde foi muito feliz com seu marido e três filhos. Ao ficar viúva Catierina caiu na miséria e teve que casar com Marmieládov. Até então, com um bom emprego, Marmieládov não conseguia satisfazê-la. A partir disso, Marmieládov perde o emprego e não consegue mais nenhum em que se fixasse. Segundo ele, era por sua própria culpa, pois, sua índole começou a se manifestar.

Na narrativa de Marmieládov há algo da ordem do espetáculo, um gozo mórbido, sentido ao contar como explorou a própria família. Ele “bebe” todo dinheiro que consegue, apesar de ter filhos, uma esposa tísica, e uma filha que se prostitui, inclusive para dar-lhe dinheiro. Diz Marmieládov: “eu bebo, porque é na bebida que eu procuro compaixão e o sentimento, não é a alegria, mas a dor que procuro... bebo porque quero exclusivamente sofrer!”¹²⁶

Sua condição miserável e humilhante encanta Raskólnikov. Neste encontro, Marmieládov contou sobre o dia em que foi acompanhar sua filha Sônia, na primeira vez em que ela foi tirar sua identidade amarela¹²⁷, a única garantia de renda que sua família possuía. Nesta noite, Marmieládov “bebera” todo dinheiro dado por sua filha para as provisões da família. Ao contar que consumiu em bebida todo o dinheiro de Sônia, Marmieládov ri e lança um olhar de malícia e desfaçatez.

Marmieládov é do tipo que procura a dor. O seu sacrifício funciona dentro de uma lógica bem justificada pelo argumento da salvação no dia do juízo final. Sua miséria é o operador do sacrifício de sua família e principalmente de Sônia. Segundo

¹²⁶ DOSTOIÉVSKI, F. M. *Crime e castigo*. São Paulo: Editora 34, 2001. p. 32.

¹²⁷ O documento de identidade em papel amarelo era, na Rússia até 1917, destinado à prostitutas.

ele, são tristeza e lágrimas que procura na bebida, e não a alegria. É bebendo a custa da degradação da filha que ele faz com que ela se sacrifique.

Algo entre Raskólnikov e Marmieládov se estabeleceu. Contrariando o costumeiro desdém pelo próximo, Raskólnikov ajudou a levar Marmieládov para casa. Chegando lá, toda a degradação amplamente falada a noite inteira se mostrou em fatos. Ao sair do local, deixou o restante de dinheiro que lhe restava no bolso, mas em seguida arrependeu-se e pensou: “que asneira foi essa que acabei de fazer? (...) Ora eles têm Sônia ao passo que eu mesmo estou precisando”.¹²⁸

Seguindo a apresentação, optei por destacar Svidrigáilov por sua importância para Raskólnikov. Como uma espécie de modelo de homem extraordinário, Raskólnikov alça Svidrigáilov a esta condição por pretender seduzir a sua irmã. Sua ousadia diante do protagonista é notável quando consideramos que Dúnia – irmã de Raskólnikov –, teve sua moral denegrada por culpa de Svidrigáilov, quando foi divulgado um caso extraconjugal entre os dois, em detrimento da esposa dele. Isso custou à humilhação pública para Dúnia.

No entanto, foi ao descobrir a responsabilidade de Svidrigáilov pela tortura e o suicídio de um empregado e de uma criança, com os quais se envolveu e mesmo assim nunca foi oficialmente acusado, que o respeito de Raskólnikov por ele se estabeleceu. Nesse primeiro momento dos dois personagens, há uma projeção em Svidrigáilov do que Raskólnikov pretendia para si, ou seja, alguém que foi além de qualquer determinação moral legiferada pela “massa medíocre”.

É na linha do usufruto do outro que esses dois personagens bem exemplificam. Seguirei agora para a apresentação da teoria do crime de acordo com a proposta Raskólnikoviana.

Através de um embate psicológico, Raskólnikov apresenta uma teoria sobre o crime a partir de uma discussão com os personagens Porfiri, Razumíkhin, Zamiótov. Tal teoria é apresentada em um momento de jogo de forças entre um juiz de instrução e um criminoso, ou seja, um representante da lei e um desafiador da mesma.

Na concepção socialista apresentada primeiramente, “o crime é um protesto contra a anormalidade do sistema social e só, e mais, e não se admitem quaisquer outras causas”¹²⁹. Seguindo a exposição, temos ainda o argumento de que o “indivíduo é vítima de seu meio”; logo a crítica feita a esse ponto de vista é a de que ele exclui o

¹²⁸ DOSTOIÉVSKI, F. M. *Crime e castigo*. São Paulo: Editora 34, 2001. p. 42.

¹²⁹ DOSTOIÉVSKI, F. M. *Crime e castigo*. São Paulo: Editora 34, 2001. p. 265.

fator humano e reduz a sociedade e uma fórmula matemática onde se pode chegar a um perfeito ajustamento da humanidade. Argumento este que iniciou a discussão, e que logo foi exposto como uma fórmula usada por Porfiri para manipular as pessoas.

Para situar a perspectiva socialista, é necessário salientar a crítica presente como um *leitmotiv* nos romances de Dostoiévski, a saber: conflito que põe de um lado a natureza humana, sua vontade e força e do outro, o meio decadente e impregnado de moralidade tanto religiosa quanto racionalista influenciadas pela modernidade. Mais ainda, em nota do tradutor, nos é trazido um contexto político e epistemológico no qual Dostoiévski se encontrava. Nesta época, o autor dialogava com a ética utilitarista de Jeremy Bentham, que pregava um desejo egoísta do indivíduo¹³⁰.

A perspectiva de Raskolnikóv foi apresentada em seguida. Para o protagonista, o crime é acompanhado de doença.

De acordo com sua teoria, a humanidade é dividida entre pessoas ordinárias e extraordinárias. O crime deveria ser permitido moralmente aos extraordinários, a eles seria reservado esse direito. Os ordinários, por possuírem tal condição, não têm o direito de infringir a lei. O direito dos extraordinários não é o oficial, mas, um direito que permite sua consciência romper barreiras para colocar em execução a sua idéia, que Raskolnikóv aponta como sendo potencialmente salvadora para toda a humanidade.

Para sustentar sua tese, o personagem questiona se Newton ou Kepler não deveriam ter o direito de ir mais além para colocar suas idéias caso fosse preciso; além disso, fornece os exemplos de Napoleão, Licurgo, Maomé como produtores de novas leis que romperam com as antigas e, portanto, eles são rigorosamente criminosos. Assim, o direito ao crime para os extraordinários seria uma forma de resguardar aqueles que trazem uma “palavra nova”, os que precisam desviar-se para encontrar novos rumos para eles e para os outros.

A divisão entre ordinários e extraordinários tem um apelo a uma suposta “lei da natureza”, que divide as pessoas em uma categoria de inferiores – formada por indivíduos que servem para criar semelhantes, pessoas conservadoras, corretas, que são e gostam de ser obedientes, sendo este o seu destino -, e uma categoria de superiores – dotados de talento e inteligência para ir além dos outros; estão nessa categoria todos que infringem a lei, os destruidores ou inclinados à destruição para alcançar algo melhor.

¹³⁰ Ver nota número 36 da página 162 do romance *Crime e Castigo*. Lembro que Jeremy Bentham será discutido mais a frente neste trabalho em um item específico.

A discussão sobre a defesa do direito ao crime subjaz no que diz respeito à questão da consciência tranquila ou consciência culpada. Os extraordinários, nesse caso, têm o direito a uma consciência livre e limpa, “ele pode se permitir, no seu interior, na sua consciência passar por cima do sangue”¹³¹. Aponto nesta proposta uma ética latente se pensarmos que tal ruptura ou inovação que o crime do extraordinário causa é sempre para melhorar a humanidade. Assim, temos uma proposta de precedência da maioria sobre a minoria; trocando em miúdos, é como se Raskolnikóv dissesse: que se permita, em nome do Bem da humanidade, sacrificar alguém. Esta é uma lógica de poder divino disposta a sacrificar o filho na cruz para salvar os homens. No entanto, a garantia de Raskolnikóv está em acreditar e testar a sua razão.

O direito à existência é garantido às duas categorias de humano, sendo que, uma é responsável pelo presente – ordinários –, e outra pelo futuro – extraordinários. A incumbência de agente do futuro é completada com a figura da Nova Jerusalém. Na Bíblia, as passagens¹³² sobre a Nova Jerusalém sugerem esta renovação, proveniente da vitória e triunfo para coroar uma nova humanidade.

A questão fundamental do direito ao crime está além da instância jurídica como representante da lei. Tal questão se concentra na consciência como um lugar operador de uma lei e capaz ou não de punir o sujeito. O termo consciência, portanto, é usado da maneira mais comum e popular, como bem se fala em consciência tranquila, ou consciência pesada, etc.

Essa tal liberdade para a consciência dos extraordinários parece ter ligação direta com a questão da vontade. Raskolnikóv pensa a respeito da razão pela qual há uma facilidade de se descobrir e se denunciar facilmente os crimes, além de se indicar, com tanta evidência, as pistas que levam aos criminosos. Sua conclusão não está na impossibilidade material de esconder as provas, nem no próprio crime; ela reside unicamente no próprio criminoso que, no momento do crime, sofre um embotamento da vontade e da razão, que, por sua vez, são substituídas por uma imprudência infantil,

¹³¹ DOSTOIÉVSKI, F. M. *Crime e castigo*. São Paulo: Editora 34, 2001. p. 270.

¹³² No livro do Apocalipse, na Bíblia Sagrada, depois dos flagelos, da queda da babilônia, da derrota da besta, do falso profeta, da prisão e posterior derrota definitiva do satanás advém a Nova Jerusalém: “Vi no céu e nova terra, pois o primeiro céu e a primeira terra passaram, e o mar já não existe. Vi também a cidade santa, a nova Jerusalém, que descia do céu da parte de Deus, ataviada como noiva adornada para seu esposo. (...) E aquele que está sentado no trono disse: Eis que faço novas todas as coisas.” No comentário feito para a tradução de *O sonho de um homem ridículo*, Paulo Bezerra chama atenção para a existência na obra de Dostoiévski de uma utopia social consequência de um processo histórico, esta utopia pode ser encontrada *Os demônios* – no sonho de Stavróguin, *O adolescente* – no sonho de Viersílov, e em *O sonho de um homem ridículo*. Lembro ainda que em *Crime e Castigo* há ainda o sonho do sangue contaminado presente no prólogo que aponta também para uma utopia social.

justamente no momento onde são mais necessárias. Isto sugere uma concepção de doença proposta por Raskolnikóv.

O embotamento da vontade dissemina-se como uma doença no momento do crime, e chega ao ponto máximo um pouco antes do ato, perdurando por um tempo após seu cometimento. Assim, surge outra questão: “é a doença que gera o crime ou o próprio crime, por sua natureza específica, de certa forma é sempre acompanhado de algo como uma doença?”¹³³

Analisando mais de perto a interrogativa, proponho três vias de raciocínio: a primeira é coerente com a concepção socialista exposta acima, onde o indivíduo como produto do meio é vítima da anormalidade social e se degenera. Na segunda via, a natureza do crime é a doença. Na terceira via, o crime depende de uma interpretação que só é possível quando o mesmo é descoberto. Assim, crimes não descobertos, ou crimes que – por seu caráter grandioso e inovador – não estariam na alça de mira da categorização moral não seriam assim considerados. Esta última forma seria então, a da ruptura ou palavra nova trazida pelos homens extraordinários.

O grande desafio do protagonista era justamente ultrapassar a fraqueza comum, e manter inalienáveis sua razão e vontade durante a execução do roteiro planejado para seu crime. As dificuldades existentes para o crime resumir-se-iam apenas às materiais e logísticas. O desafio de Raskolnikóv e para o criminoso extraordinário é o triunfo da vontade e da razão sobre uma vontade doente. Isso implicaria no crime sem doença, uma condição pura da vontade e da razão, que deixa de lado as fraquezas humanas.

Todavia, o triunfo da vontade não implica dizer que o criminoso está livre do sofrimento. Aliás, não se trata de permissão ou proibição para sofrer, trata-se de um direito. O homem extraordinário também sofre, o que os distancia da figura de um ser sem sentimentos e dotado de frieza. O sofrimento e a dor, na perspectiva de Raskolnikóv, são atributos de uma consciência ampla e de um coração profundo; para ele, “os homens verdadeiramente grandes (...) devem experimentar uma grande tristeza no mundo”¹³⁴.

Considerando as categorias da vontade, razão, sofrimento e dor - que em um extraordinário, apesar de presentes, trabalham de forma a conseguir uma prática em que a falha humana fique de lado -, podemos pensar nesta prática como um princípio regido

¹³³ DOSTOIÉVSKI, F. M. *Crime e castigo*. São Paulo: Editora 34, 2001. p. 85.

¹³⁴ DOSTOIÉVSKI, F. M. *Crime e castigo*. São Paulo: Editora 34, 2001. p. 274.

por uma vontade perfeita posta em prática por uma razão atenta e não infantilizada, como é no caso da doença do crime. Nesse sentido, ao pensarmos em um sujeito que sofre e sente as dores do mundo, e que, em nome de algo superior, como um novo projeto de sociedade, deve ter o direito – ter uma consciência que o autorize ao crime – de cometer, sem restrições, qualquer ato criminoso. Ainda em relação ao conhecimento sobre a dor pelos homens de alma profunda, é sugerida uma espécie de travessia, ou melhor, de alma aperfeiçoada. Se levarmos em conta as sensações de dor e prazer, a passagem no sentido dor para prazer sugere, na perspectiva de Raskolnikóv, um conhecimento possuído pelas almas extraordinárias. É como tivéssemos homens sábios das capacidades humanas, e que por isto são mais capazes.

É exposta, na teoria do crime, a dicotomia entre uma vontade pura e uma vontade adoecida. Todas as duas operacionalizadas por uma razão coerente com a intensidade da vontade. A dor e o sofrimento, neste caso, são agentes secundários que ora podem atrapalhar, quando associado à doença, ora podem enaltecer, quando ligados à sabedoria, sobre a condição do homem. Nesse sentido, parece que a proposta de Raskolnikóv é a de uma ultrapassagem de si mesmo, sendo esta, baseado no protótipo do homem extraordinário, que “vem de fábrica” com uma consciência livre de restrições.

O que se apresenta é um embate cuja vitória seria o domínio do corpo e da alma pela razão (e todos os seus projetos e ideais pré-estabelecidos ideologicamente). No entanto, o que podemos considerar como um projeto de afirmação de uma superioridade do homem extraordinário revela-se uma tentativa malograda justamente pela fenda que esse homem tenta suturar.

Raskolnikóv seguiu uma trajetória em que sua imagem ensimesmada era plasmada à imagem que ele projetava do homem extraordinário; a referência a Napoleão, assim como a do portador da “nova palavra”¹³⁵, exemplifica bem a assunção dessa imagem. Mas, ao recolocarmos a tal imagem do homem extraordinário modulada ao suposto sucesso do crime, e conseqüentemente, ao suposto sucesso de sua teoria, observaremos o auge e a amplitude da imagem que Raskolnikóv tinha de si e uma noção do seu projeto de homem extraordinário.

Entretanto, seu projeto sofre uma terrível queda quando ele descobre que foi descoberto pelo personagem Svidrigáilov: “Isso eu devia saber – pensava com um

¹³⁵ Considere-se a carga bíblica desse portador como um messias ou algo parecido.

sorriso amargo -, e como me atrevi, conhecendo a mim mesmo, *pressentindo* a mim mesmo, pegar o machado e derramar sangue?” A queda do ideal de Raskolnikóv segue com a rememoração das grandes conquistas de Napoleão:

Não, aqueles homens não foram feitos assim; o verdadeiro *soberano*, a quem tudo é permitido, esmaga Toulon, faz uma carnificina em Paris, esquece um exército no Egito, sacrifica meio milhão de homens na campanha da Rússia e se safa com um calembur em Vilna; e ao morrer é transformado em ídolo – logo tudo lhe é permitido. Não, pelo visto esses homens não são de carne, são de bronze^{136!137}

Finalmente Raskolnikóv conclui que não foi além, que apenas matou um princípio e nada mais¹³⁸.

A conclusão de Raskolnikóv, engendrada pela constatação da descoberta de Svidrigáilov, leva-o a um sonho em que ele revive o assassinato da velha. Contudo, apesar do sonho seguir a mesma seqüência de seu plano, Raskolnikóv, ao se deparar com sua vítima e golpeá-la com o machado, nada consegue, pois era como se a cabeça da velha fosse de madeira, tão dura que os golpes nem conseguiam mover sua cabeça. A velha dá gargalhadas, enquanto Raskolnikóv se desespera com os cochichos vindos da porta e com o escárnio da sua vítima.

Curiosamente, apesar de sua convicção de ser um extraordinário ter sido abalada, Raskolnikóv a recupera ao sintonizar-se ideologicamente com Svidrigáilov ao descobrir os seus feitos. Esta recuperação pode ser devido ao fato de Raskolnikóv ter sido descoberto e encoberto também por um assassino, responsável pela manipulação e indução ao suicídio de um empregado, além da humilhação a que ele submetera Dúnia, irmã do próprio Raskolnikóv.

Novamente, a vontade forte brilhou como possibilidade. Sua associação ideológica a outro assassino reergueu o homem extraordinário em busca da vontade forte. Todavia, o contato que Raskolnikóv teve com a sua falha não foi sem

¹³⁶ Suponho que a figura de Napoleão seja um deslocamento da figura de Pedro, o Grande, czar da Rússia de 1682 a 1725. Minha suspeita é devida justamente a citação exposta acima onde Raskolnikóv dá a Napoleão a consistência do bronze. Penso que esta seja uma alusão ao “Cavaleiro de Bronze”, poema de Púchkin que em seus versos retrata a estátua do czar Pedro que se desprende da pedra e persegue o pobre Ievgeni, cuja amada morreu numa enchente. Lembro também que Pedro foi o responsável pela construção de Petersburgo ao custo de centenas de milhares de vidas. Seu projeto era construir uma cidade moderna aos moldes dos valores e arquitetura européia, inclusive trazendo as influências iluministas e utilitárias. O projeto de Pedro, o Grande de realizar algo grandioso se deu de fato, e para isso foram sacrificadas vidas “menos” importantes – a dos servos.

¹³⁷ DOSTOIEVSKI, F. M. *Crime e castigo*. São Paulo: Editora 34, 2001. p. 284.

¹³⁸ Idem p.284.

consequências. Sua causa superior revelou um lado incontrolável, que mostrou o limiar da capacidade de sua razão.

Apesar de recuperar seu amor-de-si, Raskolnikóv revela um elemento intrigante, que aparenta uma revolução em seu pensamento. Ao aproximar-se de Sônia, curiosamente, ele exalta um interesse especial não pelos crimes contra os outros, mas pelo crime contra ela mesma. Autêntico exemplar de mulher que sofre todas as ignonímias possíveis de uma Petersburgo decadente e miserável do século 19, Sônia encantou Raskolnikóv justamente pela capacidade e “nível de evolução”, que a faziam permanecer em sua situação precária durante tanto tempo sem enlouquecer nem se matar.

De início, isto pode parecer uma identificação com uma suposta vontade digna de um extraordinário; porém, Sônia revela-se como uma possibilidade de salvar algo nela que ele já perdeu. Para isso, Raskolnikóv propõe-se a confessar seu crime a ela e a salvá-la de um destino ainda mais cruel. Neste ponto, parece haver uma reversão entre a vida sofrida e explorada de Sônia, em que ela não enlouqueceu ou se matou, e conseguiu se sustentar em uma firmeza que quase parece prescindir do próprio corpo, e Raskolnikóv, que desde o começo se propôs como um aspirante a Napoleão, possuidor de uma vontade dominada por uma razão eficaz, mas que chegou a seu limite.

A reversão proposta só indica o caminho da revolução no pensamento de Raskolnikóv. Revolução que podemos ler como re-evolução no que se refere ao movimento de sair de um ponto, seguir o percurso de uma volta e chegar ao mesmo lugar. Esta leitura baseia-se na busca, agora em outros termos, de uma vontade forte que o protagonista do romance procura. Assim, Sônia passou a ser o que ele antes via em Napoleão, mas agora de um modo reverso, pois sua ultrapassagem é pela via da passividade, do estoicismo diante de toda a infâmia do mundo. Petersburgo não corrompeu a alma de Sônia.

Salvar Sônia da possibilidade de se perverter era salvar sua própria esperança. Desta maneira, a motivação de se entregar – que antes parecia uma forma de mostrar às instâncias da lei a incompetência que as atravessava –, passou a ser a fórmula em que se submeter à lei e a assunção da culpa é condição para chegar a uma vontade forte similar a de Sônia.

A aproximação a Sônia gerou uma possibilidade de amor que parece ter colocado em suspensão a colusão entre o saber/poder/desejar que atravessou a alma de

Raskolnikóv por toda a história. Sua relação com Sônia proporcionou uma báscula do amor-próprio de Raskolnikóv que o permitiu amá-la.

Um ponto notável a ser apontado é que tal amor entre o protagonista e Sônia só se deu depois do assassinato. Se levarmos em conta a reviravolta que a história dá, podemos observar a mudança subjetiva de Raskolnikóv principalmente no que se refere a sua capacidade de amar. Além de Sônia, ele termina assumindo um afeto especial – que antes não parecia ter – por sua irmã e sua mãe. Articulado a esta mudança está a própria confissão do crime a Sônia. Ao contar o que houve, Raskolnikóv atravessou algo que, fatalmente, transmutou a tonalidade afetiva dele em relação ao mundo. Além do laço social através do amor – como já foi dito –, a sua posição subjetiva sofreu uma terceira mudança.

Nessa mudança, se instituiu uma condição de tensão entre dois pólos que antes parecia apagada. Se no começo Raskolnikóv considerava-se um homem extraordinário, depois, ao saber que tinha sido descoberto, ele foi para o pólo oposto – como ele mesmo disse: um piolho. Todavia, com esta restituição da palavra diante de Sônia, a possibilidade de ser apenas um homem surgiu como uma saída viável, principalmente quando pensada em uma vida junto com seu amor.

É notável que este processo culmine justamente com a submissão à lei como a via única para poder ficar com Sônia. Entregar-se à polícia e enfrentar a prisão na Sibéria se impôs como uma etapa antes de realizar a união com ela. Entretanto, mesmo submetido ainda é evidente a incidência de uma alma extraordinária de um Napoleão. Pelo visto, a tal tensão que se evidenciou na travessia é o cerne de uma condição trágica do personagem Raskolnikóv. Dessa forma, a aceitação do destino, ou seja, a assunção do quinhão próprio de cada um, parece ter resultado em uma autonomia afetiva singular que superou a heteronomia ensimesmada baseada no modelo extraordinário de homem.

O primeiro passo dado foi a confissão a Sônia para, em seguida, entregar-se a polícia.

Apesar de assumir como própria a vontade que o levou ao castigo, havia por trás dela uma verdade que ainda buscava superioridade. Raskolnikóv não se sente culpado, mais ainda, ele continua com o sentimento de superioridade. No entanto, é a vergonha que o assola, para ele era terrivelmente doloroso ser condenado por uma lei que não fosse a sua própria. É notável Raskolnikóv sentir vergonha e não culpa, pois, isto implicou no reconhecimento de seu ato, não pela dívida ao outro, que deveria ser

restituída pela pena, mas, pela vergonha, por se dar conta que não era bom o bastante para ocupar um lugar privilegiado diante da lei.

Ele sentia vergonha até de Sônia, que ele atormentava com o tratamento desdenhoso e grosseiro que lhe dispensava. Mas não era da cabeça raspada e dos grilhões que se envergonhava: seu orgulho estava fortemente ferido; era de orgulho ferido que estava doente. Oh, como seria feliz se pudesse acusar-se a si próprio! Ai suportaria tudo, até a vergonha e a humilhação. Mas ele fez um julgamento severo de si mesmo, e sua consciência obstinada não descobriu nenhuma culpa especialmente terrível no seu passado, a não ser uma simples falha que podia acontecer com qualquer um. Sentia vergonha precisamente de que ele, Raskolnikóv, havia se destruído de maneira tão cega, irremediável, vaga e tola, cumprindo alguma sentença do destino cego, e devia resignar-se e submeter-se ao “absurdo” de uma sentença qualquer se quisesse encontrar um mínimo de tranquilidade para si.¹³⁹

Cumprir a lei dos homens passou assim a ser a sentença qualquer que deveria cumprir enquanto pagava a verdadeira penitência: a da vergonha e humilhação diante de si mesmo. Raskolnikóv reconhece que, diferentemente dos homens extraordinários, homens que “agüentarem os seus passos e por isso estavam certos”¹⁴⁰, ele, ao contrário, não agüentou e por isso não tinha o direito de se permitir ir além.

Enfim, o caminho de Raskolnikóv seguiu com esse movimento pendular entre seu orgulho napoleônico – que tem como contrapartida sua vergonha – e seu amor por Sônia, que lhe restituía uma condição humana simplesmente humana. Por esta via, a do amor, é que o protagonista pôde engendrar um atravessamento da dialética racional. Raskolnikóv, na forma de uma queda de um ideal narcísico, passou a aceitação de uma autonomia afetiva.

Ademais, o que significavam todos esses, *todos* os suplícios do passado? Tudo, até o crime dele, até a condenação e o exílio, agora, no primeiro impulso, pareciam-lhe algum fato externo, estranho, até como se não tivesse acontecido com ele. Aliás, nessa noite ele não conseguia pensar de forma demorada e constante em nada, concentrar o pensamento em nada; demais, agora ele não resolveria nada de modo consciente; apenas sentia. A dialética dera lugar à vida, e na consciência devia elaborar-se algo inteiramente diferente.¹⁴¹

Essa apresentação tem como intenção fornecer um suporte para os principais pontos da abordagem a ser proposta. A seguir, segue as análises feitas por

¹³⁹ DOSTOIÉVSKI, F. M. *Crime e castigo*. São Paulo: Editora 34, 2001. p. 553.

¹⁴⁰ Idem p.554.

¹⁴¹ DOSTOIÉVSKI, F. M. *Crime e castigo*. São Paulo: Editora 34, 2001. p. 559.

Maria Rita Kehl e Julia Kristeva, do romance *Crime e Castigo*. Acompanhando cada resenha está uma discussão dos pontos de vista apresentados pelas autoras.

CAPÍTULO III

1. OUTROS OLHARES SOBRE *CRIME E CASTIGO*

Antes de apresentar uma leitura própria do romance *Crime e Castigo*, apresentarei duas outras leituras já feitas da obra de acordo com a perspectiva da psicanálise. A exposição dessas leituras só marca como é possível olhares diversos para um mesmo caso, sem que, no entanto, uma anule a legitimidade e o rigor da outra.

A. Julia Kristeva e o Raskolnikóv melancólico

A perspectiva de Julia Kristeva¹⁴² destaca a melancolia do personagem e sua conseqüente passagem ao ato criminoso. A autora indaga: “Como essa tristeza se transforma em crime?” Seguindo essa questão, Kristeva parte do princípio de que diante da oscilação entre o ego e o outro, projeta-se sobre o ego o ódio contra o outro e, ao mesmo tempo, sobre o outro recai a depreciação do ego.

Dessa forma, outra questão é apresentada: “O que existe primeiro, o ódio ou a depressão?” Lembrando que esta autora, em seu livro *O sol negro*, trata da obra de Dostoiévski como um todo, deixando um subcapítulo reservado à *Crime e Castigo*; no entanto, esta análise, mesmo feita no recorte deste romance está circunscrita em uma leitura que articula melancolia de Dostoiévski como autor e os ecos desta melancolia em sua obra. Assim, ao responder a última questão citada, a autora leva em conta o que, segundo ela, seria um privilégio da auto-humilhação e autodesvalorização que Dostoiévski coloca em seus personagens. Essa carga que se caracteriza como um masoquismo está diante do olhar de um superego precoce e tirânico. Partindo desse pressuposto, é o assassinato cometido por Raskolnikóv que o protege de seu suicídio, ou seja, o seu crime foi uma defesa contra a depressão.

A teoria do crime apresentada por Raskolnikóv compõe esta constelação de forma notável: a partir dela que surge a questão que leva o protagonista ao ato para simplesmente conferir se ele pertence ou não a uma das duas categorias – extraordinários ou ordinários – apresentada em sua teoria.

¹⁴² KRISTEVA, J. *Sol negro*. Trad. Carlota Gomes. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.

Para Kristeva, o ato assassino de Raskolnikóv foi responsável por tirá-lo – como depressivo – da passividade e do abatimento levando-o a confrontar-se com o objetivo de igualar-se ao que para ele era proibido, ou seja, a lei do mestre, o tornar-se Napoleão. Todavia, Raskolnikóv assassinou um ser desprezível, o que o elevou a mesma insignificância. Como consequência, uma ruminação instalou-se em seu pensamento: quem agora é o verme, ele próprio ou sua vítima?

Ainda no encaço da relação entre o ego e o outro, de acordo com os pólos reversíveis de depreciação e ódio, a atuação, para Kristeva, afirma uma posição paranóica que forclui o sofrimento e a lei concomitantemente. Para servir como neutralizante para este movimento, a autora considera que Dostoiévski recorreu ao sofrimento e ao perdão, percebidos pela “lucidez sonambúlica, pelo artista e... pelo leitor”¹⁴³.

Chama atenção da autora a ambivalência de sentimentos de Raskolnikóv em relação à mãe e à irmã. Ora amadas, ora odiadas, para Kristeva elas servem de catalisadores ou mesmo de origem para uma paixão ambígua que se confunde com o próprio ódio sentido pela sua vítima. Matar, nesse caso, seria o meio de resguardar sem partilhar o segredo do seu amor incestuoso.

Diante do já cometido assassinato, o perdão surge como o trajeto da idealização que recalca sua paixão sensual. Sônia, uma prostituta miserável que, no entanto, é quase uma santa, segue Raskolnikóv abnegadamente até o fim. Para Kristeva, ela é a própria reconciliação com a mãe amante e infiel que aparece como possibilidade do protagonista reconciliar-se com si mesmo, abrindo o espaço para uma auto-aceitação fora da jurisdição tirânica de um dono. Kristeva pontua: “A mãe perdoada e que perdoa torna-se uma irmã ideal e substitui... Napoleão”¹⁴⁴.

a. Raskolnikóv seria melancólico?

Inicialmente, temos um problema que vejo ser comum nas leituras psicanalíticas de Dostoiévski, o furor interpretativo. Este problema coloca em evidência uma sobreposição de categorias psicanalíticas na obra antes mesmo de deixar os ecos do romance chegarem aos ouvidos. Ou seja, parte-se já de uma *diagnosis*, onde a tarefa

¹⁴³ KRISTEVA, J. *Sol negro*. Trad. Carlota Gomes. Rio de Janeiro: Rocco, 1989, p.181.

¹⁴⁴ Idem p.182.

seguinte é enquadrar a obra estudada. Assim, quando Kristeva parte do pressuposto da melancolia de Dostoiévski, ela acaba melancolizando todos os personagens de sua obra. Deste movimento decorrem duas conseqüências.

Devo a primeira delas à observação de Boris Schineiderman. O tradutor de Dostoiévski aponta a perda do caráter social da obra. Pode, a partir disto, surgir a velha questão em meio a distinção entre realidade factual e realidade psíquica. Portanto, levar em conta a articulação entre o social e o psíquico como termos distintos é uma estratégia pedagógica de abordar o assunto sem se perder em um sociologismo ou um psicologismo. Desta forma, afasto-me da leitura de Kristeva quando esta autora interpreta auto-humilhações ou autodesvalorizações, ou ainda um masoquismo diante de um superego tirânico, pois considero que não se leva em conta nesta via a discussão sobre o estatuto dos conflitos humanos que Dostoiévski coloca em pauta.

O segundo problema está na própria forma de diagnóstico. A autora tem uma tese: Dostoiévski e seus personagens são melancólicos. Conseqüentemente, Raskolnikóv também. Kristeva vê o assassinato cometido pelo personagem como responsável por colocá-lo em movimento, em atividade, quando antes só lhe restava a inércia pela opressão da lei do mestre.

A autora menciona muito o excesso de sofrimento e a volúpia em torno dele. Muito bem colocada está a questão da mística russa onde o sofrimento é engendrador de purificação; nisto há uma visão de mundo da religião ortodoxa russa diferentemente do cristianismo ocidental onde a evitação do pecado é o mote principal. Entretanto, enxergar nisso um aspecto melancólico pode ser perigoso. Poder-se-ia daí interpretar que toda cultura russa seguidora da mística é melancólica. Seria uma espécie de sintoma social, ou patologia social. Kristeva resvala em uma questão crucial em Dostoiévski, mas não a aproveita. Seguindo a linha de pensamento do sofrimento voluptuoso a autora coloca:

O transgressor, esse “super-homem” Dostoiévskiano que se procura, por exemplo, através da apologia do crime em Raskolnikóv, não é niilista, mas um homem de valores. A prova é o sofrimento, que resulta em uma permanente procura do sentido.¹⁴⁵

Neste pequeno trecho, onde Kristeva escreve, influenciada pela leitura de *Crepúsculo dos Ídolos* de Nietzsche, o sofrimento sobrepõe-se a um questionamento

¹⁴⁵ KRISTEVA, J. *Sol negro*. Trad. Carlota Gomes. Rio de Janeiro: Rocco, 1989, p.165 e 166.

pulsante presente na obra tanto de Dostoiévski quanto de Nietzsche: qual o valor dos valores morais?¹⁴⁶ Portanto, se o sofrimento é uma procura de sentido e só somos humanos através de sentidos, por que a volúpia do sofrimento é melancolia?

Kristeva tem no sofrimento um vetor dos escritos Dostoiévskianos. É interessante notar como as citações da obra de Dostoiévski recortadas pela autora “batem nessa tecla”, as vezes deixando de lado aspectos peculiares de certos momentos da vida de Dostoiévski, como em uma carta de 27 de maio de 1869¹⁴⁷ em que o autor realmente demonstra uma grande tristeza. Todavia, como estar alegre se neste período Dostoiévski estava em exílio, era seguidamente mal tratado pelos que o hospedavam na Alemanha, se ele tinha fugido da Rússia cheio de dívidas, e acabado de ter sua obra roubada por um editor?

Diante de tantas perdas há um luto ou uma melancolia? Aqui se faz necessário revisitar Freud. Em *Luto e melancolia*, Freud descreve como traços mentais da melancolia o desânimo profundamente penoso, a cessação de interesse pelo mundo, a perda da capacidade de amar, a inibição de toda e qualquer atividade, a diminuição de sentimentos de auto-estima a ponto de se auto-recriminar, auto-envilecimento que pode chegar à expectativa de punição. Os mesmos traços são considerados para o luto, com exceção da diminuição da auto-estima.

Obviamente se trata de uma descrição ao nível do fenômeno. No entanto, já podemos colocar a questão da auto-estima em cheque. Ora, se há uma característica presente em Raskolnikóv, pelo menos na primeira metade do romance, é a auto-estima. Esta levada aos limites do orgulho quase tirânico, em que o outro é visto como coisa. Temos então um ponto crucial que destaca a melancolia do luto: enquanto na primeira o ego se esvazia, no segundo é o mundo que se torna pobre¹⁴⁸. Seguindo este raciocínio Freud alerta para a tarefa infrutífera, do ponto de vista terapêutico e científico, de contradizer o paciente nas suas acusações contra seu ego. Pensando nisto podemos nos perguntar se Raskolnikóv faz acusações contra seu ego? A resposta é não, pelo contrário, volto a chamar atenção para a inflação de seu ego tomando como suporte a razão e o intelecto. A prova disso é seu intuito de realização – de um grande ato, da

¹⁴⁶ O questionamento do valor dos valores morais é feito formalmente por Nietzsche. Quanto a Dostoiévski é uma leitura pessoal que, no entanto, considero coerente.

¹⁴⁷ GROSSMAN, Leonid. *Dostoiévski Artista*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., 1967. p. 162.

¹⁴⁸ Em *Luto e melancolia* Freud diz: “no luto, é o mundo que se torna pobre e vazio; na melancolia, é o próprio ego.” Cf. FREUD, Sigmund. (1917) *Luto e melancolia*. ESB XIV, p.278.

palavra nova, ou da nova Jerusalém - para confirmar a natureza extraordinária de que é ascendente.

Assim, se seguirmos a linha da identificação do ego com o objeto abandonado proposta por Freud¹⁴⁹ “não encontraremos chão” para continuar a leitura. Se – como Freud pontua – “não podemos (...) ver claramente o que foi perdido, sendo de todo razoável supor que também o paciente não pode conscientemente perceber o que perdeu” e se não podemos encontrar nem as auto-recriminações nem o objeto amado ao qual Raskolnikóv supostamente se identifica, considero uma tarefa difícil sustentar o diagnóstico do personagem de outra forma que não seja pela identificação do sofrimento à melancolia.

A tese principal de Kristeva é “o crime é uma reação de defesa contra a depressão: o assassinato do outro protege do suicídio”. O que está em jogo é a oscilação do ódio entre o ego e o outro e o retorno contra o outro da depreciação do ego. Por esta lógica entendemos que Raskolnikóv projeta seu ódio de si na vítima e mata para não se matar. No entanto, se há um ódio de Raskolnikóv contra si mesmo ele só surge quando lido por esta linha de pensamento de Kristeva e mesmo assim só pode ser considerado depois do seu angustiante encontro com a velha. Antes disso, apesar da monomania, o personagem demonstra a prepotência e o desprezo pela Petersburgo decadente. Há uma questão cronológica posta. No tempo anterior ao assassinato, Raskolnikóv não pensa em suicídio, somente depois.

Recorrendo a Lacan¹⁵⁰ para falar do suicídio na melancolia, vemos que o psicanalista francês identifica o objeto “a” ao objeto que Freud se refere em *Luto e Melancolia*. A angústia proveniente deste objeto faz com que para lidar com “a” o melancólico ataca i(a) – imagem especular do eu - o que pode resultar no suicídio, seguindo o raciocínio da auto-recriminação do eu falada por Freud. O suicídio melancólico recorre à fantasia, ou seja, se o objeto perdido ou destruído tem sua sombra projetada no eu, isto pode levar à destruição do próprio eu por identificação ao objeto. A questão do suicídio em *Crime e Castigo* é bem presente. Nos momentos em que Raskolnikóv pensou em se matar ele termina desistindo por ver neste ato uma qualidade covarde, uma desistência da condição extraordinária como podemos perceber diante do suicídio de Svidrigáilov. Este, um representante aristocrata respeitado e odiado por Raskolnikóv, ao se matar demonstrou fraqueza; – o momento em que Raskolnikóv

¹⁴⁹ FREUD, Sigmund. (1917) *Luto e melancolia*. ESB XIV, p.281.

¹⁵⁰ LACAN, J. *Seminário. Livro X. A Angústia*. (1963) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p.364.

pensou em se atirar ao Nievá, ele pensou no suicídio de Svidrigáilov e desistiu. No entanto, estes aspectos da natureza do suicídio são bem diferentes dos pensados por Kristeva, pois não se trata do ataque a i(a), mas das conseqüências da perda de sua referência.

A seguir será apresentada a leitura da psicanalista Maria Rita Kehl, que diversamente de Julia Kristeva, vê em Raskolnikóv um homem ressentido.

B. Maria Rita Kehl e o Raskolnikóv Ressentido

A leitura que Maria Rita Kehl faz de *Crime e Castigo* é parte integrante do seu livro sobre o *Ressentimento*. Como não poderia ser diferente, Kehl conserva neste livro o seu estilo claro e fluido de escrita que, contudo, mantém a complexidade e o rigor que o tema merece. Em *Ressentimento*, a autora analisa este afeto à luz da psicanálise tentando aproximar este conceito – que não pertence a este campo – das categorias próprias da teoria freudiana e lacaniana. Para auxiliá-la neste desafio, Kehl recorre à filosofia, mais precisamente Nietzsche – autor que possui uma teoria do ressentimento – para fornecer zonas de contato para as suas aproximações. Obviamente, o desafio é vencido por Kehl com propriedade e clareza e o resultado é digno de nota.

Crime e Castigo integra o capítulo ressentimento na literatura e é especificamente sobre esta parte que me deterei aqui. Logo no início, no título do subcapítulo já encontramos a tônica que Kehl dará ao romance: *Crime e Castigo*, a vingança deslocada. O seu comentário sobre a obra começa já identificando Raskolnikóv à figura do ressentido. Segue-se então uma breve descrição do personagem para depois ser evidenciado o forte investimento materno no único filho homem de sua mãe que, por sua vez, alimenta elevadas pretensões. A sua mãe e sua irmã parecem ignorar que por esta característica Raskolnikóv até já tinha saído da universidade e, além disso, recusava trabalhos por estes não serem dignos de suas habilidades.

A história ocorre, de acordo com Kehl, em um contexto sociopolítico em que a Rússia encontra-se atrasada em relação à Europa e principalmente à França. Neste panorama ocorre o drama de personagens alienados e de mentalidades provincianas, que, contudo, possuem pretensões cosmopolitas guiadas pelos vetores morais da modernidade.

O ressentimento de Raskolnikóv surge do confronto entre o plano do atraso russo e da aspiração à modernidade. Entre a determinação do atraso político e cultural e a realização de um destino moderno, Raskolnikóv vê-se incapaz de alcançar suas pretensões. Logo, a dívida em relação a seus ideais começa a corroer seu espírito e produzir “o ressentimento da sociedade russa conservadora, tiranizada, provinciana, diante dos novos ares vindo de uma Europa que já se modernizava desde o século anterior.”¹⁵¹

Kehl coloca que a miséria e a confusão moral dos personagens são conseqüências das condições adversas da vida em São Petersburgo. A autora apresenta o paradoxo histórico de uma Petersburgo construída para ser uma “janela para Europa”, mas teve sua modernização emperrada pelo regime czarista. É notável o argumento apresentado por Kehl baseado no conflito entre um regime conservador e o desejo de acompanhar a modernidade. Entendo que este conflito é transferido para as camadas sociais e produtor de ressentimento devido à frustração e toda a carga de atraso que Petersburgo carregava.

A autora mostra uma espécie de movimento que vai da infelicidade, tristeza e expectativa resultando no ressentimento como um afeto corrosivo. Raskolnikóv é identificado à égua espancada até a morte em seu sonho pré-assassinato; esta identificação para Kehl se dá pois ambos – Raskolnikóv e a égua – sucumbiram diante da exigência de trabalho acima de suas forças. Neste sentido, tanto a exigência demasiada de trabalho quanto a correspondência às expectativas da mãe geraram em Raskolnikóv um sentimento de privação – antecipação simbólica que cinge o Real e instaura a falta - ao qual Kehl articulou com o ressentimento no primeiro capítulo do livro.

Dessa forma, o ressentimento de Raskolnikóv institui uma dívida em relação ao ideal sustentado pela mãe e da qual ele espera uma promessa de reconhecimento. Descrito como ao mesmo tempo fraco e pretensioso, sua vida oscila entre a realização de grandes feitos e a mesquinhez de sua existência, sua recusa ao trabalho é um artifício para não confrontar a distância entre a realidade e os seus ideais.

Após ouvir em um bar uma conversa que tinha como argumento principal o de que a vida de um gênio vale mais do que a de dezenas de mediocridades, Raskolnikóv identifica-se com a figura do gênio incompreendido que por uma razão

¹⁵¹ KEHL, M. R. *Ressentimento*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004 (Coleção clínica psicanalítica), p.161.

superior é autorizado a matar um pobre diabo inferior a ele. Daí vem a idéia de matar a velha usurária.

Após todas as torturas, dúvidas e hesitações, o assassinato é cometido. Kehl destaca o fato de Raskolnikóv não aproveitar nada do roubo que cometeu depois de matar sua vítima, ela enxerga neste fato um caráter patético e inútil do ato. A tese da autora é que o “assassinato covarde e gratuito é uma vingança fora de lugar: Raskolnikóv o pratica para provar uma ousadia que não possui, num ato privado do qual não saberá tirar proveito algum”¹⁵².

Em seguida, Kehl faz um breve comentário à teoria de Raskolnikóv em que ele divide a humanidade em pessoas ordinárias e extraordinárias. Para ela, esta teoria é uma defesa a moralidade moderna. Para a autora, este artigo revela um pensamento confuso onde Raskolnikóv se representa como um “Napoleão sem exército, gênio sem obra, rebelde sem causa”.

Aqui eu reescrevo os questionamentos de Kehl: “se Raskolnikóv se vinga de sua condição miserável, podemos considerá-lo um ressentido? Como o assassinato cometido de verdade pode se constituir em uma vingança imaginária? Pois é imaginária”¹⁵³.

De acordo com a autora, o crime de Raskolnikóv não atinge as suas condições de miséria e a mediocridade. Segundo esse raciocínio, o crime é colocado como uma ação reativa onde se tentou compensar o ressentimento, mas que, no final das contas, não conseguiu combatê-lo nem mesmo obter algum reconhecimento pela sua genialidade. Ou seja, Raskolnikóv matou para “não enfrentar o que o oprime”.

Mais adiante, o personagem Svidrigáilov, pela sua falta de ilusões morais, é posto como contraponto de Raskolnikóv. A Svidrigáilov é incumbida a responsabilidade por ter desvelado a falta de genialidade de Raskolnikóv. Kehl afirma:

(...) a oposição entre Svidrigáilov e Raskolnikóv não representa, em Dostoiévski, a oposição nietzscheana entre o trágico e o ressentido (apesar do suicídio de um e das lamúrias do outro) e sim a oposição moral entre o canalha consumado e aquele que se arrepende.¹⁵⁴

Esta oposição é emparelhada à análise de Freud a respeito do próprio Dostoiévski em que o talento genial conflitava com o vício ao jogo e a necessidade de

¹⁵² KEHL, M. R. *Ressentimento*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004 (Coleção clínica psicanalítica), p.165.

¹⁵³ Idem p.166.

¹⁵⁴ Idem p.167.

punição de um desejo parricida colocada em prática toda vez que ele perdia nos jogos. No texto, seguem algumas considerações sobre Dostoiévski baseadas no texto *Dostoiévski e o parricídio*. A hipótese entendida por Kehl é que Dostoiévski é um típico delinqüente por sentimento de culpa e, acometido por seu masoquismo moral, cometia o crime buscando o castigo. Esta culpa poderia ter levado Dostoiévski a, no final da vida, entregar-se à religião e apoiar o czar.

Em seguida, a autora faz uma objeção a Freud com relação à universalidade das regras morais. Para isso, ela segue o questionamento nietzscheano que pergunta “qual o valor dos valores morais” para questionar, por exemplo, a que servem preceitos que condenam as moções inconscientes de assassinato simbólico do pai? A uma inibição ou a uma expansão da vontade de poder¹⁵⁵?

A cura do ressentimento de Raskolnikóv é posta em questão. Como ela se deu? Não pela superação das condições que limitavam sua vontade de poder, nem por um ato de afirmação da vida, mas pela via do arrependimento cristão, no entendimento de Kehl: “Não há vontade de potência em Raskolnikóv, há apenas pretensão.”¹⁵⁶

A cura tem início quando Sônia influencia Raskolnikóv a entregar-se à polícia. Há neste ponto duas questões: o amor de Sônia e o castigo. Para Kehl, a mulher em *Crime e Castigo* representa a religiosidade e um mundo arcaico de valores tradicionais ameaçados pela modernidade. Dessa forma, é por Sônia que Raskolnikóv se religa com os valores e tradições de sua província natal.

Nesta leitura, a cura de Raskolnikóv deu-se mediante ao restabelecimento de um estado anterior. Ou seja, a ordem estabelecida pela tradição provinciana do personagem foi estremecida pela invasão de pretensões baseadas em valores modernos que o iludiram a ser o que ele não conseguiria. Restabelece-se a ordem no momento em que se instaura o arrependimento e a fé cristã dissolve o ressentimento: “A Rússia arcaica triunfa sobre os anseios de modernização”¹⁵⁷.

A autora sintetiza a sua análise do ressentimento em *Crime e Castigo* apontando os conflitos subjetivos do protagonista e seu assassinato “covarde e sem objetivo”. A autotortura de Raskolnikóv é tomada como uma passagem do

¹⁵⁵ Adotei o termo “vontade de poder” como tradução de *Der Wille zur Macht*, por considerá-la mais fiel e também por ser esta a utilizada nas traduções dos livros de Nietzsche da editora Companhia das Letras usadas por mim neste trabalho. Indico que Maria Rita Kehl adotou em seu livro *Ressentimento*, a tradução “vontade de potência”, que foi conservada nas citações diretas da autora.

¹⁵⁶ KEHL, M. R. *Ressentimento*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004 (Coleção clínica psicanalítica), p.169.

¹⁵⁷ KEHL, M. R. *Ressentimento*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004 (Coleção clínica psicanalítica), p.171.

ressentimento à má consciência. Seu ato de ousadia – o assassinato – é interpretado como uma submissão a um “confuso imperativo superegóico”. Para Kehl, Raskolnikóv só deixa de ser escravo, para Dostoiévski, aparentemente pela aceitação de Deus, sugerindo um triunfo da cultura provinciana sobre ideais revolucionários modernos.

b. Há ressentimento em *Crime e Castigo*?

Apesar de considerar a leitura de Kehl excelente, não sou tributário do seu ponto de vista. Em Dostoiévski, a crítica ao pensamento moderno que invadia a Rússia com promessas revolucionárias era vista com desconfiança e resistência. Entretanto, isso não quer dizer que aja nesta atitude um conservadorismo. Temos que lembrar que Dostoiévski era sim um crítico fazendo parte de um grupo político que discutia o regime e suas ações. Participação, aliás, que lhe rendeu a prisão por conspiração. Dessa forma, o aparente conservadorismo de Dostoiévski parece ser, antes de tudo, uma prudência ante as maravilhas da Europa ocidental “mais civilizada” e que décadas antes foi palco da sangrenta revolução francesa guiada pelas luzes da razão e da liberdade.

Ainda em relação à transição política russa, a questão da religião é fundamental e indissociável. O cristianismo russo, e por consequência, o de Dostoiévski, é essencialmente diferente do ocidental. Fato esse analisado com rigor por estudiosos como Joseph Frank, Luiz Felipe Pondé, etc. A base dessa doutrina reside em uma forma mais dócil¹⁵⁸ e mística por parte dos russos que, com a condução da igreja ortodoxa, pregava um cristianismo mais afetivo e menos racional, exaltando a experiência mística que coloca a conciliação e a impossibilidade de apreensão dessa mística pela razão como elementos centrais.

Quando Dostoiévski declara apoio ao regime czarista é por considerar o czar um escolhido pela providência¹⁵⁹ e por enxergar nessa heteronomia algo preferível às verdades ocidentais. Mesmo assim, Dostoiévski conservou um “caráter herético”¹⁶⁰ onde, ao ser interpelado se preferiria a verdade ou o Cristo, respondeu preferir o Cristo¹⁶¹, o que descentra o Cristo da verdade – o que seria um sacrilégio – mas também

¹⁵⁸ Devido à doutrina *Sorbonost* que prega uma unidade orgânica de pessoas livres. Esta doutrina se contrapõe ao catolicismo ocidental por considerá-lo autoritário.

¹⁵⁹ PONDÉ, Luiz Felipe. *Crítica e profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. São Paulo: Editora 34, 2003, p.193.

¹⁶⁰ Devo esta observação a Boris Schnaiderman e entrevista concedida por Boris Schnaiderman em 04 de outubro de 2009.

¹⁶¹ Fato destacado por Joseph Frank e por Schnaiderman.

descentra a própria verdade do seu lugar divinatório. Dessa forma, reitero a importância de levarmos em conta tais diferenças, principalmente considerando algumas especificidades culturais, para que o elemento social da obra de Dostoiévski não se perca nas franjas de um conflito entre a modernidade e o ruralismo russo.

A tese de Kehl baseia-se na busca de realização de um ideal grandioso de um Raskolnikóv medíocre. O desequilíbrio entre o ideal-de-eu de Raskólnikov e sua realidade é engendrador de ressentimento. A síntese do argumento é que um ex-estudante medíocre de uma Rússia atrasada quer ser mais do que pode e, ao tentar, se arrepende-se e encontra castigo e consolo em Deus. Mais ou menos como uma criança que depois da fase do *Fort-da* passa a testar a autoridade dos pais para em seguida se submeter a ela.

Ora, temos aí uma tríade neurótica composta por ressentimento/transgressão/culpa. Aproximar o ressentimento da neurose não é tarefa difícil¹⁶². Dessa forma, poderíamos considerar Raskolnikóv um ressentido? Sim, assim como qualquer personagem neurótico da literatura. No entanto, identificar o ressentimento à neurose como uma categoria diagnóstica traz um problema: a doença para Nietzsche é essencialmente o ressentimento; em seu catálogo de doenças só existe um item, o do ressentimento. Considerando que esta é a afecção do escravo, logo questionamos se Raskolnikóv seria um escravo.

Na análise de Kehl, ele é um escravo que, através da má consciência, se entrega ao conformismo da religião. Consideremos dois pontos: 1) Raskolnikóv é um jovem em conflito, um tipo que aglutina críticas ao alcance da razão em relação à experiência humana, até o final do romance ele realmente acredita ser um Nobre¹⁶³, ao final da história ele se entrega, mas não se arrepende¹⁶⁴. Dessa forma seria Raskolnikóv um nobre que virou escravo ou um nobre que afirmou a impossibilidade de domínio do castigo dos ressentidos, pois, o verdadeiro aprisionamento não é do corpo, mas da alma? 2) houve realmente um conformismo pela religião? Se levarmos em conta as considerações a respeito das diferenças entre o cristianismo russo e o ocidental¹⁶⁵, o argumento do conformismo não seria uma interpretação ocidentalizada da mística ortodoxa? São dois pontos que levanto diante da análise de Kehl.

¹⁶² Tarefa feita por Assoun em ASSOUN, Paul-Laurent. *Freud e Nietzsche*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

¹⁶³ Que afirma sua verdade dizendo sim a si mesmo e exteriorizando o instinto de conservação

¹⁶⁴ Fato destacado pelo próprio Dostoiévski na primeira parte do epílogo de *Crime e Castigo*.

¹⁶⁵ Cf. nota sobre a *Sobornost*.

Há ainda a questão do reconhecimento. Kehl sugere que Raskolnikóv buscava reconhecimento materno, social e superegótico. Obviamente, está implícita nesta perspectiva a dialética do reconhecimento do Outro a qual o neurótico está sujeito. Diga-se de passagem, que tal dialética do reconhecimento é uma adaptação feita por Lacan para a psicanálise da dialética do senhor e do escravo de Hegel. Logo, nos vem outro problema: Nietzsche também utiliza as categorias de senhor e do escravo para falar de afirmação e negação da vida. Todavia, poderíamos sugerir um contraponto, em Nietzsche, que dá margem a uma possível indisposição teórica com Hegel¹⁶⁶. O Senhor em Hegel é sempre escravo, pois ele busca o reconhecimento, ou seja, sua força afirmadora é, na verdade, reativa. Vale ressaltar que a dialética do desejo postulada por Lacan segue também o princípio onde o Senhor, no lugar do agente, é aquele que espera o Outro – o saber do Outro – para ser o mestre, ou seja, ela é aquele para quem o outro trabalha para que ele seja agente. Dessa forma, também teríamos uma lógica de reação, mesmo que dentro da relação de oposição dos significantes, o que nos restringiria a só uma categoria diagnóstica possível, a do ressentido. Além disso, temos ainda em Hegel a revolução do escravo, não para inverter a relação senhor/escravo, mas para superar a desigualdade.

A proposta de Nietzsche baseia-se na imanência e na afirmação. Nietzsche fala em vontade de poder, força afirmadora da vida e sempre positivada, mesmo quando a serviço da negação da vida. Por esse caminho, Nietzsche afasta-se da negatividade inerente às oposições da dialética hegeliana e, por consequência, a um desejo fundado pela negatividade engendrada pela perda do objeto como podemos ler em Lacan. Além disso, não encontraremos em Nietzsche nenhuma pista indicadora de um caminho no sentido da igualdade, pelo contrário, neste filósofo a afirmação da diferença é um aspecto crucial.

¹⁶⁶ Sobre a referida indisposição teórica entre Hegel e Nietzsche existem estudos de grande lastro. Talvez o mais conhecido e possivelmente o mais extenso tenha sido feito por Deleuze em o *Anti-Édipo*. Neste livro o autor vê na filosofia nietzscheana uma aniquilação da dialética de Hegel. Por outro lado, o estudo de Robert R. Williams (WILLIAMS, Robert. Hegel e Nietzsche: reconhecimento e relação senhor/escravo. In: DOTTI, Jorge E. et al. *Estado e Política: A Filosofia política de Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.) faz a aproximação entre Hegel e Nietzsche além de uma crítica rigorosa a perspectiva deleuziana. Portanto ao indicar o problema epistemológico entre Hegel, Nietzsche e Lacan estou, antes de tudo, pontuando uma questão aberta e, sobretudo espinhosa ainda não resolvida, mas merecedora de cuidado. Pessoalmente vejo problemas na aproximação da dialética do reconhecimento com uma posição a partir de Nietzsche. No entanto isto não implica em uma leitura deleuziana, mas baseia-se principalmente na noção de Nobre encontrada em Nietzsche. Para melhor compreensão sugiro a leitura do capítulo intitulado *O que é Nobre* do livro *Além do Bem e do Mal*.

Além disso, temos que considerar também que Raskolnikóv é tomado por um orgulho bem compacto. Ele passa toda a narrativa sem se interessar pelas pessoas e inclusive a sua mãe. A única meta dele é provar um ponto de vista que o equipararia a Napoleão através desse desafio à ordem estabelecida. Raskolnikóv não queria se alinhar com o mundo, ele queria superar a massa, ser parte dos poucos que podem governá-lo; Napoleão é sim um ideal, mas um ideal que representa os homens extraordinários aos quais Raskolnikóv sempre acreditou pertencer. Nesse sentido, o assassinato reativo, na visão de Kehl, que identifica a velha tanto a própria miséria do protagonista quanto a de sua própria história não se sustenta, pois não se trata de um ato reativo, mas de um ato afirmativo¹⁶⁷ que, posteriormente, encontrou limites na própria realidade. Raskolnikóv conclui: “Por acaso eu matei a velhota? Foi a mim que eu matei, não a velhota!”¹⁶⁸. Ou seja, o que morreu foi o próprio ideal narcísico que ele acreditava pertencer; entretanto, a lógica de seu argumento permaneceu intacta: “aqueles homens agüentaram os seus passos e por isso estavam certos, mas não agüentei e, portanto, não tinha o direito de me permitir esse passo.”¹⁶⁹

O escravo ressentido nietzscheano é necessariamente reativo, sua vontade é negadora por isso. Surge então outro problema. O objetivo do escravo não é se igualar ao nobre, mas igualar o nobre ao escravo. A diferença apresenta-se no fato de o escravo não querer ir além, mas querer que o nobre recue, embote a afirmação da vida. O crime, para Raskolnikóv, é gerado pela doença da vontade ou é somente acompanhado por uma doença?¹⁷⁰ Para Nietzsche, o criminoso é o “tipo de homem forte sob condições desfavoráveis, um homem forte transformado em um homem doente”¹⁷¹. Concepção fortemente influenciada por Dostoiévski¹⁷². Levando-se isso em conta, o Raskolnikóv da primeira metade de *Crime e Castigo* seria um nobre e não um escravo. Como que ele poderia tirar proveitos mesquinhos do roubo ocorrido após o assassinato se o fez para afirmar a si?

O crime de Raskolnikóv, na visão de Kehl é uma reação de vingança imaginária a ao que ele não podia ser. Ora, então Raskolnikóv vingou-se dele mesmo projetado na velha? Até esse ponto do romance ele não tinha sofrido abalos em seu

¹⁶⁷ “Escuta: quando eu fui à casa da velha naquele momento, eu só fui experimentar... Fica sabendo!” Cf. *Crime e Castigo* p. 428.

¹⁶⁸ DOSTOIÉVSKI, F. M. *Crime e castigo*. São Paulo: Editora 34, 2001, p. 428

¹⁶⁹ Idem p.554.

¹⁷⁰ Idem p.85.

¹⁷¹ Como podemos ler em *Crepúsculo dos Ídolos* no parágrafo 45 do capítulo: O que devo aos antigos.

¹⁷² Cf. § 45 do capítulo “Incursões de um extemporâneo” de *Crepúsculo do Ídolos*.

orgulho, e um possível sentimento de injustiça não é mencionado. Até aí o que o protagonista acreditava era em seu ato criador, na “palavra nova” de que estava encarregado. Mesmo parecendo delirante, esse seu projeto não parecia reativo.

A má consciência na análise de Kehl é identificada à culpa. Para isso, ela lança mão de dois elementos: o primeiro é a vida de Dostoiévski analisada por Freud e a segunda é o texto *Criminosos por sentimento de Culpa*, de Freud.

O argumento de Freud, em ambos os casos, é o mesmo. O de que o criminoso – Dostoiévski – comete crimes para ser punido, para entrar na ordem da lei. Minha objeção a Freud e conseqüentemente a Kehl não está no mecanismo propriamente dito, mas na análise de Dostoiévski. O argumento da veracidade dos eventos biográficos de *Dostoiévski e o parricídio* são fortemente discutidos por Joseph Frank¹⁷³ – fato que compromete também a leitura de Kehl. Freud, ao escrever este texto, não possuía dados biográficos de Dostoiévski suficientes que se fossem levados em conta alterariam algumas bases do seu entendimento. Ou seja, a tese freudiana deste texto, no que se refere a questões biográficas, tem um forte contraponto, que, se levados em conta, tornaria problemática a aproximação de Raskolnikóv a aspectos da vida de Dostoiévski.

Kehl identifica o crime de Raskolnikóv à rebelião escrava na moral que torna o ressentimento criador de valores, como podemos ler em Nietzsche, o “ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira ação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação”¹⁷⁴. Mas, considerando que para Nietzsche é o nobre capaz da verdadeira ação, podemos questionar então qual a qualidade da ação de Raskolnikóv na forma do crime. Se a rebelião dos escravos faz do ressentimento criador de novos valores, por que Raskolnikóv lutou para retornar aos antigos valores como na análise de Kehl? Pela lógica de Nietzsche só nasceria ressentimento em Raskolnikóv se ele não matasse a velha e sim a deixasse viver e transformasse todo ódio a ela em novos valores. Assoun¹⁷⁵ afirma que a diferença do olhar de Nietzsche sobre o crime é que ele o vê de acordo com a ótica do criminoso e não do juiz. Dessa forma, penso que é por essa via também que devemos abordar o crime de Raskolnikóv, se quisermos falar de ressentimento. Ainda de acordo com

¹⁷³ FRANK, J. *Pelo Prisma Russo: Ensaios sobre Literatura e Cultura*. São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo, 1992.

¹⁷⁴ NIETZSCHE, W. F. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p.29.

¹⁷⁵ ASSOUN, Paul-Laurent. *Freud e Nietzsche*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989, p.242.

Assoun¹⁷⁶, existe na criminologia nietzscheana uma “relativização do Bem, do Mal, em uma analogia do crime, doença e loucura”, e o *Crime e Castigo* é um “desafio à concepção limitada e fixista da moral, que teve por destino ilustrar o imoralista nietzscheano no que lhe é atribuído ingenuamente de sangrento.”

Considerando a opinião de estudiosos de Dostoiévski, que postulam que nos seus personagens há críticas justamente a valores ocidentais e, além disso, alguns desses personagens (como Raskolnikóv, por exemplo) jogam com essa cisão de um sujeito dividido por possuir traços representativos desses valores em conflito com os aspectos mais dóceis da mística russa, não vejo como deixar de enxergar em Raskolnikóv alguém que traz o Nobre e o Escravo dentro de si e em conflito.

Para finalizar, a respeito da cura do ressentimento de Raskolnikóv, afasto-me da leitura de Kehl, quando ela afirma que “não há vontade de potência¹⁷⁷ em Raskolnikóv, há apenas pretensão”¹⁷⁸. Vontade de poder, de acordo com Nietzsche, é sempre uma força positiva, mesmo quando usada para negação da vida; nesse ponto há um equívoco no entendimento da autora em sua leitura desse conceito. Outro ponto é que a pretensão de Raskolnikóv facilmente pode ser confundida com as qualidades do Nobre. Ora, quando Nietzsche faz sua genealogia dos valores morais ele demonstra justamente como os valores “pretensiosos” dos aristocratas foram transformados em valores modestos e mais adequados a moral de rebanho. Logo, os crimes cometidos por um pretensioso e seu posterior castigo devido à culpa poderiam sugerir também a contaminação do Nobre pelos novos valores do ressentimento e da má consciência. Todavia, reitero o fato de Raskolnikóv não sentir culpa, e sim vergonha. Além disso, na tal aceitação da fé cristã em detrimento aos anseios modernos existe algo mais além em jogo, há a demonstração visceral de que esses ideais modernos não dão conta de maneira nenhuma da experiência humana, *leitmotiv* recorrente em Dostoiévski.

¹⁷⁶ Idem p.243.

¹⁷⁷ Vontade de potência e Vontade de poder são traduções possíveis para *Der Wille zur Macht*. Adotei neste trabalho Vontade de poder, pois é a tradução feita por Paulo César de Souza das obras de Nietzsche.

¹⁷⁸ KEHL, M. R. *Ressentimento*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004 (Coleção clínica psicanalítica), p. 169.

CAPÍTULO IV

1. RASKOLNIKÓV ALÉM DO PRINCÍPIO DO PRAZER E DA MORAL

Freud coloca, em *Dostoiévski e o parricídio*, este autor como neurótico, moralista e pecador contraposto com seu estatuto de artista criador.

Tal contraposição, unida com a idéia apresentada em “escritores criativos”, destaca a fantasia como elemento através do qual revelamos o que nos dá felicidade e nos faz sofrer. Por isso, os limites comparativos entre uma narrativa revelada de uma pessoa doente e a de uma saudável ficam borrados.

Além do que, podemos esperar da obra de um neurótico, moralista e pecador – diga-se de passagem, que são atributos bastante interessantes e férteis para o campo onde nascem os conceitos da psicanálise – considero como fato na obra dostoiévskiana e mais precisamente no romance *Crime e Castigo* o cunho conflituoso entre a instância ética e a instância metafísica – a religiosidade, a salvação, e Deus são temáticas recorrentes nos romances de Dostoiévski - que determinam as ações do homem. Expor essas dimensões engendra uma discussão – a partir da escrita de um romance – acerca dos valores humanos, ou mesmo da ausência desses valores.

Deste modo, podemos apreender a temática filosófica¹⁷⁹ no bojo do texto de forma que adianta questionamentos levantados anos depois por Nietzsche e em seguida Freud. Ou seja, falando “nietzscheamente”, o questionamento do valor dos valores morais que determinam a ação do homem e os jogos de forças pelos quais se sucedem as hierarquias dessas forças.

A contraposição das dimensões ética e metafísica em *Crime e Castigo* traz consigo a discussão sobre a moral e a ação guiada pela moral. No romance é evidente o apelo a uma moral que ancora as ações no mundo, mas que é constantemente fustigada pelo apelo de impulsos inconscientes que se apresentam como um embate entre bem e mal. No entanto, tal embate não se apresenta na forma de um maniqueísmo que controla o herói através de cordões puxados como em um fantoche; esta luta é ainda mais

¹⁷⁹ GROSSMAN, Leonid. *Dostoiévski Artista*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., 1967. p. 115

trágica, pois se apresenta no interior do personagem de forma que nada garante uma vitória ou mesmo a escolha de um caminho certo.

É desta forma que a fé ou o amor surgem como vias propostas por Dostoiévski para a cura¹⁸⁰ (*Sorge*) dos seus heróis. No entanto, no percurso dessa cura fica exposto o abismo que fende a alma humana e expõe suas contradições e conflitos mais fundamentais, o que se apresenta como uma espécie de travessia realizada pelo personagem na própria ravina que o divide.

Deus e a moral são as âncoras que seguram os impulsos do homem. A liberdade humana é posta em questão quando a conduta do herói é amarrada à moralidade ou ao apelo cristão. O crime como ato de libertação, é também passagem para o insuportável, pois as amarras morais são as vias pelas quais o herói pode se reconhecer.

A ação de Raskolnikóv condensa o saber, o poder e o desejo. O saber na forma de um conhecimento que proporcionaria um mundo melhor e mais justo – onde os ordinários e os extraordinários terão seu lugar e condição respeitados. Ao se adiantar na ação, fica pressuposta uma liberdade ilimitada e por isso mesmo despótica que ele acreditava possuir e que configura o seu poder. O desejo é o impulso que regula os outros elementos, incluindo a parte irracional deles. Assim, podemos dizer que existe em Raskolnikóv uma *Hybris* que estabelece uma relação íntima entre o saber e o desejo, formando uma espécie de tirania cujo maior desafio é provar seu mérito através da ação de um crime.

Em *Irmãos Karamázovi*¹⁸¹, a questão da liberdade é novamente colocada de maneira parecida, a liberdade e a escolha do reino do céu geram angústia e descontentamento, enquanto o resto da humanidade se satisfaz com o pão do terrestre:

Mas tu não quiseste privar o homem da liberdade e recusaste, estimando que era ela incompatível com a obediência comprada por meio de pães. Replicaste que o homem não vive somente de pão; mas sabes que, em nome desse pão terrestre, o espírito da terra se insurgirá contra ti, lutará e te vencerá, que todos o seguirão, gritando: ‘Quem é semelhante a esse animal?’ Ele nos deu o fogo do céu! Séculos se passarão e a humanidade proclamará pela boca de seus sábios e intelectuais que não há crimes e, por conseguinte, não há pecado; só há famintos.

¹⁸⁰ A palavra cura proveniente do termo alemão *Sorge* foi usado no mesmo sentido que Heidegger adota em *Ser e Tempo*, ou seja, de um cuidado que remete a estruturação de uma presença e indica a constituição ontológica do ser. cf. sexto capítulo de HEIDEGGER M. *Ser e Tempo*. São Paulo: Vozes, 2002.

¹⁸¹ DOSTOIÉVSKI F. M. *Irmãos Karamázovi*. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1971, p. 189.

Escrito anos depois de *Crime e Castigo*, *Os irmãos Karamazóvi* traz o questionamento das conseqüências de uma possível falência da regulação legislativa e moral de Deus. Dimítri, ao questionar: “Mas então, que se tornará o homem, sem Deus e sem imortalidade? Tudo é permitido, por conseqüência, tudo é lícito?” situa uma instância repressora – nesse caso de natureza metafísica – responsável pela contensão do “tudo é permitido, tudo é lícito”. No entanto, o que se apresenta com Raskolnikóv é um aspecto mais sofisticado: a capacidade de subverter a instância repressora para tornar o ilícito lícito dentro de uma coerência moral. O limite tenso entre o homem moralmente regulado e o homem a que tudo é permitido fica dependente das miragens racionais investidas pelas pulsões.

2. ENTRE A LEI E O IMPULSO

A *hýbris*¹⁸² é um termo grego usado para se referir ao excesso, a desmesura, o exagero, a violência, orgulho, impetuosidade, etc. Tanto mitologia quanto na epopéia e nas tragédias a *hybris* é tida como um pecado capital cometido pelo herói por desafiar a lei dos deuses em nome do triunfo de sua auto-afirmação¹⁸³.

Desde a epopéia, poesia lírica até as tragédias áticas, a *hybris* mantém seu caráter de subversão das leis divinas através de um orgulho desmedido e prenunciador de uma nova realidade. Na epopéia e na Mitologia, temos heróis excepcionais distanciados das características humanas¹⁸⁴, a *hybris* do herói épico é sua insurreição aos deuses, enquanto a *hybris* do trágico é a do tirano ou a do herói, que também se insurge contra os deuses para fazer valer sua própria lei¹⁸⁵. Apesar dessas diferenciações, a *hybris* trata de um mesmo aspecto: a insurgência contra a lei que rege a realidade do mundo e a tentativa de impor uma nova lei que modificaria esta realidade, uma lei engendrada pelo pecado da *hybris*.

¹⁸² Os significados da palavra *hybris* foram retirados de leituras dos livros “os gregos e o irracional” de E. R. Dodds e “Mito e tragédia na Grécia antiga” de Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet.

¹⁸³ DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. Lisboa: Gradiva, 1988, p.58.

¹⁸⁴ Enquanto na Epopéia e na poesia lírica temos o legado à mitos e heróis em que as virtudes são exaltadas, nas tragédias é o conflito que é posto em questão. Dessa forma, na tragédia grega temos o uso dos elementos épicos e mitológicos para tratar de questões humanas éticas e jurídicas.

¹⁸⁵ Na tragédia, devemos considerar um indivíduo dividido entre a lei dos deuses e a lei dos homens. Esta é uma característica cultural específica da época em que surge este gênero estético literário.

É também a palavra da qual deriva o termo “híbrido”, que segundo o dicionário Houaiss é composto de elementos diferentes, heteróclitos, disparatados, ou seja, misturados. Nesse ponto, destaco dois aspectos radicais da *hybris*: a sua ordem impetuosa e sem medidas e o desafio à lei. O pecado da *hybris* é insistir em ser uma força híbrida, una, que resiste à divisão imposta pela lei dos deuses (*nómos*). O herói encontra seu destino quando, impelido pela *hybris*, desafia os limites impostos pelos deuses. Tal desafio tem um caráter de substituição, de uma criação de uma nova ordem.

Ora, temos nessa insurgência, uma tentativa de se igualar aos deuses. O impulso da fantasia de uma excelência (*areté*) capaz de se sobrepor aos deuses – responsáveis pela ordem que legifera no mundo.

Chasseguet-Smirgel analisa esta relação de desafio à lei a partir das religiões e seus desafiantes (Satã, Lúcifer, Sade etc.). O que a autora coloca em jogo é a subversão das leis divinas onde há uma tentativa de substituir Deus para tornar-se o próprio Criador. A autora coloca a perversão como o modelo desse conflito entre *hybris* e *nómos*: “O mundo da perversão nos parece ser o da *hybris*, ao mesmo tempo, que a indiferenciação à qual leva, produz a abolição da lei ou sua total subversão”¹⁸⁶.

Chasseguet-Smirgel¹⁸⁷ sustenta ainda que, toda lei fundada na separação é essencialmente paterna, explicando a indivisão como base do conflito entre lei do pai e a perversão. Aponto aqui que a lei da separação é chamada de *nomos*. Etimologicamente, este termo grego dá origem à palavra nome – índice mais fundamental de diferenciação do ser humano. Assim, a *hybris* em seu impulso à hibridação, pode ser compreendida como um impulso ao caos original.

Própria do período pré-genital, a indiferenciação situa-se ainda quando o “menino encara a mãe como sua propriedade”¹⁸⁸ na relação erótica, em que, até então, a criança não teve chances de se deparar com as falhas dessa mãe.

Assim, partindo do princípio de uma idealização de si, a série de perturbações ocorridas nesse período tem íntima relação com o que Freud descreve a respeito da relação do narcisismo e ideal de ego em *Sobre o narcisismo: uma introdução* em 1914:

¹⁸⁶ CHASSEGUET-SMIRGEL, JANINE. *Ética e estética na perversão*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1991, p.214.

¹⁸⁷ Idem p.224.

¹⁸⁸ FREUD, Sigmund (1924). *Dissolução do Complexo de Édipo*. ESB XIX, p.217.

Como acontece sempre que a libido está envolvida mais uma vez aqui o homem se mostra incapaz de abrir mão de uma satisfação que outrora desfrutou. Ele não está disposto a renunciar à perfeição narcisista de sua infância.¹⁸⁹

A perfeição narcísica projeta à frente um ideal que se torna o destino do narcisismo; “assim o narcisismo, momento em que o ego era para si mesmo seu próprio ideal, cede lugar a relação objetal”¹⁹⁰. Freud, na conferência de 1932, intitulada *Ansiedade e vida instintual*, explica os vários períodos de angústia correspondentes com os de evolução: angústia pelo abandono psíquico e despertar do ego, medo de perder o objeto, característico da falta de independência da primeira infância, medo da castração e por último do superego. Esse processo de separação do objeto cria o afeto da angústia que mediará toda relação de objeto, inclusive o objeto narcísico.

O mito de Narciso¹⁹¹ conta a história de um jovem de extrema beleza que se apaixona pelo reflexo de sua própria imagem. Este jovem despreza o amor de Eco¹⁹² e por isso é condenado a conhecer um amor não correspondido. Em um determinado dia, Narciso cansado e com sede debruça-se numa fonte, vê sua imagem refletida e apaixona-se por ela. A história tem como desfecho seu definhamento até a morte.

Existem na história alguns pontos que destaco. De acordo com Marcuse¹⁹³, há em Narciso um amor antagônico em relação a Eros, um amor que despreza os outros seres humanos. Temos, nessa observação, dois elementos interessantes: 1- Narciso, ao se antepor a Eros, recusa um desejo proveniente de uma alteridade, o que permite pensar em um desejo ainda não mediado pelo outro ou mesmo a recusa dessa mediação. 2- O fato de Narciso não ter ciência de que a imagem por que se apaixonara era, na verdade, a sua. Nesse segundo ponto está presente uma posição de Narciso similar ao da constituição da imagem de si, onde o júbilo por uma imagem vira alvo de investimento em um processo constitutivo do ser. É, nas palavras de Ovídio, um “apaixonamento por uma imagem sem corpo”.

Dessa forma, apresento duas questões fundamentais para o que se seguirá adiante: 1- o movimento constitutivo na direção de um amor de si mesmo, principiado pelo narcisismo primário e seguido do narcisismo secundário, e 2- a alienação a uma

¹⁸⁹ FREUD, Sigmund (1914). *Narcisismo: uma introdução*. ESB XIV, p.111.

¹⁹⁰ CHASSEGUET-SMIRGEL, JANINE. *Ética e estética na perversão*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1991, p.109.

¹⁹¹ BULFINCH, Thomas - *O livro de ouro da Mitologia: (A idade da fábula) Histórias de deuses e heróis*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000, 11ª ed.

¹⁹² Além do amor de Eco, Narciso despreza o amor de todas as ninfas.

¹⁹³ MARCUSE, H. *Eros e a Civilização*. São Paulo: Círculo do Livro, S/D, p. 146.

imagem que reflete um ideal mortificante para o sujeito e que serve de medida tanto para o recalque como para o seu contorno através do desmentido.

Aqui se faz necessário uma breve digressão para esclarecimentos sobre o narcisismo e ideal de eu.

A. Do narcisismo ao ideal de eu

Narcisismo é um conceito metapsicológico que surge pela primeira vez na obra de Freud nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, em uma nota acrescentada em 1910¹⁹⁴. Nesta ocasião, Freud teoriza que a escolha do objeto sexual dos invertidos, parte de uma base narcísica onde estes procuram um objeto que pareça com eles próprios e a quem eles possam amar como eram amados por suas mães. No mesmo ano da nota nos três ensaios, em seu artigo sobre Leonardo da Vinci (1910), aparece uma referência mais extensa ao conceito de narcisismo, na qual Freud relaciona o homossexualismo a um tipo de escolha de objeto narcísica, simultânea a um retorno da libido ao auto-erotismo. Desta forma, o menino teria como destino identificar-se com a figura materna e escolher parceiros que representariam o seu duplo.

Contudo, a formulação sobre o narcisismo adquire força como elemento fundamental relacionado às pulsões no estudo sobre Schreber. Neste momento, o narcisismo passa a ocupar um lugar entre o auto-erotismo e o amor objetal e deixa de ser equivalente ao auto-erotismo:

Pesquisas recentes dirigiram nossa atenção para um estágio do desenvolvimento da libido, entre o auto-erotismo e o amor objetal. Este estágio recebeu o nome de narcisismo. O que acontece é o seguinte: chega uma ocasião, no desenvolvimento do indivíduo, em que ele reúne seus instintos sexuais (que até aqui haviam estado empenhados em atividades auto-eróticas), a fim de conseguir um objeto amoroso; e começa por tomar a si próprio, seu próprio corpo, como objeto amoroso, sendo apenas subseqüentemente que passa daí para a escolha de alguma outra pessoa que não ele mesmo, como objeto. Essa fase equidistante entre o auto-erotismo e o amor objetal pode, talvez, ser indispensável normalmente; mas parece que muitas pessoas se demoram por tempo inusitadamente longo nesse estado e que muitas de suas características são por elas transportadas para os estádios posteriores de seu desenvolvimento.¹⁹⁵

¹⁹⁴ FREUD, Sigmund. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. ESB VII p. 145.

¹⁹⁵ FREUD, Sigmund. ([1911] 1967). *Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia*. ESB XII p.82 e 83.

Dois anos mais tarde, em *Totem e Tabu*, Freud avança na formalização do conceito, afirmando que, diferentemente do que se pode ler acima, o narcisismo não é uma fase evolutiva, um estágio passageiro na história libidinal do sujeito, e sim uma estrutura permanente que continua a existir apesar das reestruturações libidinais posteriores. O narcisismo está envolvido na estruturação do eu, unificando as pulsões parciais e auto-eróticas. Assim, o investimento libidinal da imagem do sujeito como objeto privilegiado permite a relativa unificação da fragmentação pulsional. Desta maneira, existiria um momento mítico, posterior ao auto-erotismo, que precederia o investimento do objeto como diferente do sujeito, que seria o narcisismo:

Tendo em mente as fixações patológicas dessa nova fase, que se tornam observáveis mais tarde, demos-lhe o nome de ‘narcisismo’. O sujeito comporta-se como se estivesse amoroso de si próprio; seus instintos egoístas e seus desejos libidinais ainda não são separáveis pela nossa análise. Embora ainda não estejamos em posição de descrever com exatidão suficiente as características dessa fase narcisista, na qual os instintos sexuais até então dissociados se reúnem numa unidade isolada e catexizam o ego como objeto, já temos motivos para suspeitar que essa organização narcisista nunca é totalmente abandonada. Um ser humano permanece até certo ponto narcisista, mesmo depois de ter encontrado objetos externos para a sua libido.¹⁹⁶

Seguindo o desenvolvimento do narcisismo, Freud escreve seu principal texto sobre o tema: *Narcisismo: uma introdução*¹⁹⁷, de 1914. Aqui, Freud aprofunda a questão do investimento libidinal do Eu e apresenta formulações que permitem a existência simultânea da libido do Eu e a libido do objeto. Uma vez que o Eu passou a ser investido de libido, os pólos de tensão do conflito psíquico deixam de funcionar em oposição – pulsões do Eu vs pulsões sexuais, princípio do prazer vs princípio de realidade, processos primários vs processos secundários, etc.

Destacam-se, no caminho da formalização do conceito, dois tipos distintos de narcisismo que permitem dar conta tanto de um processo constitutivo, quanto de um processo que permite pensar na retirada de libido dos objetos e seu reinvestimento nos objetos da fantasia já com o Eu constituído. Estes tipos são, respectivamente, o narcisismo primário e o narcisismo secundário.

¹⁹⁶ FREUD, Sigmund. (1913 [1913-14]). *Totem e tabu*. ESB XIII, p.112.

¹⁹⁷ Utilizei neste trabalho, tanto o texto do narcisismo das obras completas editada pela Imago, quanto a recente tradução coordenada por Luiz Alberto Hanns, também publicada pela Imago. Sendo assim, ora me referirei ao texto *Narcisismo: uma introdução*, ora ao texto *À Guisa de introdução ao Narcisismo*, ficando o leitor ciente de que se trata de traduções diferentes do mesmo texto escrito por Freud em 1914.

O narcisismo primário estrutura-se nas primeiras relações do bebê com as figuras parentais, o que contribui para a onipotência primária da criança. É a herança do ideal narcísico dos pais, ou seja, a criança passaria a ocupar o que foi perdido na vida dos pais. É investido nela a possibilidade de recuperar o que foi renunciado ou não realizado nos pais: “sua majestade o bebê”.

Repousam neste ponto as escolhas anaclíticas, ou seja, os primeiros objetos sexuais eleitos derivados das primeiras experiências de satisfação. Entretanto, Freud observa outra modalidade de escolha que não é a dos objetos de amor, mas a escolha de si mesmo, esta é a escolha objetal narcísica. Tal escolha está sempre presente:

Estamos afirmando que o ser humano possui dois objetos sexuais primordiais: ele mesmo e a mulher que dele cuida, e com isso estamos pressupondo que em todo ser humano há um narcisismo primário, que eventualmente pode manifestar-se de maneira dominante em sua escolha de objeto.¹⁹⁸

Já no narcisismo secundário, a partir de observações sobre o delírio de grandeza na esquizofrenia, Freud aponta que ocorre um refluxo da libido dos objetos para o Eu:

A libido retirada do mundo externo foi conduzida para o eu e assim surgiu uma atitude que podemos chamar narcisismo. Mas o delírio de grandeza não é uma criação nova, como sabemos, é a ampliação e o desdobramento de um estado que já existia antes. Isso nos leva a conceber o narcisismo que nasce da retirada dos investimentos objetais como um narcisismo secundário que se edifica sobre a base do outro, primário.¹⁹⁹

Dessa forma, o narcisismo secundário é resultado de um retorno para o Eu dos investimentos feitos nos objetos externos. Entretanto, Freud postula também que nem toda libido do Eu passa para os objetos. Uma quantidade de libido permanece no Eu, ou seja, mesmo com o amor objetal desenvolvido, o narcisismo de certa maneira e quantidade permanece.

Assim, na nossa concepção, o indivíduo progride do narcisismo para o amor objetal. Não cremos, porém, que *toda* a sua libido passe do ego para os

¹⁹⁸ FREUD, Sigmund. (1914) *À Guisa de introdução ao Narcisismo*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. 1. Rio de Janeiro: Imago, 2004, p. 108.

¹⁹⁹ Idem, p. 98.

objetos. Determinada quantidade de libido é sempre retida pelo ego; mesmo quando o amor objetual é altamente desenvolvido, persiste determinada quantidade de narcisismo. O ego é um grande reservatório, do qual flui a libido destinada aos objetos e para o qual regressa, vinda dos objetos. A libido objetual era inicialmente libido do ego e pode ser outra vez convertida em tal. Como ilustração dessa situação, podemos pensar em uma ameba, cuja substância viscosa desprende pseudópodes, prolongamentos pelos quais se estende a substância do corpo, os quais, contudo, podem retrair-se a qualquer momento, de modo que a forma da massa protoplásmica seja restaurada.²⁰⁰

Surge, nesta concepção, um problema: de certa forma, fica implícita neste curso teórico, uma oposição entre libido do eu e libido do objeto, o que torna conflituosa a relação entre pulsões do Eu e pulsões sexuais. Freud questiona-se sobre “O que aconteceu à libido do eu? Devemos supor que toda ela converteu-se em investimentos objetais?”²⁰¹. Para tentar responder esta questão que Freud utiliza as noções de Eu Ideal e Ideal de Eu²⁰², direcionando sobre o segundo conceito o Amor de Si como um ideal ao qual é remetido um gozo vivido na infância.

O amor por si mesmo que já foi desfrutado pelo Eu verdadeiro na infância dirige-se agora a esse Eu-ideal. O narcisismo surge deslocado nesse novo Eu que é ideal e que, como o Eu infantil, se encontra agora de posse de toda a valiosa perfeição e completude. Como sempre no campo da libido, o ser humano mostra-se aqui incapaz de renunciar à satisfação já uma vez desfrutada. (...) Ele procurará recuperá-lo então na nova forma de um ideal-de-Eu. Assim, o que o ser humano projeta diante de si como ideal é o substituto do narcisismo perdido de sua infância, durante a qual ele mesmo era seu próprio ideal.²⁰³

Assim, temos nas noções de ideal a designação de um estado narcísico de onipotência infantil e um modelo que, diferenciado do Eu, funciona como um ideal que se busca alcançar. Isso possibilita a Freud conciliar o Eu como agente de recalque e o Eu como objeto investido de libido.

²⁰⁰ FREUD, Sigmund. (1917) *Uma dificuldade no caminho da psicanálise*. ESB XVII, p. 173.

²⁰¹ FREUD, Sigmund. (1914) *À Guisa de introdução ao Narcisismo*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. 1. Rio de Janeiro: Imago, 2004, p. 111 e 112.

²⁰² Segundo a nota 79 do texto *À Guisa de introdução ao Narcisismo*, da tradução brasileira coordenada por Luiz Alberto Hanns, Freud em “À guisa da introdução ao narcisismo”, “emprega *das ideale Ich* no modo descritivo, precedendo o substantivo de um adjetivo, tal como se faz comumente em português (“o Eu ideal”), diferente, portanto, do termo compacto *idealich*, que remete a um quase-conceito, grafado aqui por “Eu-ideal”. O tradutor lança ainda, nessa nota, uma observação sobre a distinção desses termos feita por Lacan no seminário de 1953-1954, onde afirma que a leitura atenta do psicanalista francês “alçou os termos “Eu ideal” [*Idealich*] e “Ideal de Eu” [*Ichideal*] à categoria de conceitos diferentes entre si, gerando uma ampla e importante teorização que influenciou grande parte da psicanálise contemporânea”. Dessa forma, achei por bem introduzir mais adiante a delimitação conceitual lacaniana entre Eu Ideal e Ideal de Eu.

²⁰³ FREUD, Sigmund. (1914) *À Guisa de introdução ao Narcisismo*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. 1. Rio de Janeiro: Imago, 2004, p. 112.

Nos Três ensaios (1905), Freud teoriza que a criança não possui uma organização das pulsões em um só sentido, suas pulsões parciais ligam-se às várias zonas erógenas do corpo sem que aja a predominância de uma forma em especial. Esta organização, chamada de pré-genital, funciona em um estado anárquico onde cada zona funciona como se as outras não existissem, causando uma desordem na economia pulsional.

Ao modular essa economia pulsional, o Eu surge como um centralizador. Este Eu é constituído em um processo de relação com o outro. Nesta relação com o outro – os pais, na maioria das vezes – há algo da ordem da antecipação das figuras parentais na criança, como Freud observa, "Ao repararmos na atitude de pais afetuosos para com seus filhos, seremos forçados a reconhecer que se trata de uma revivescência e de uma reprodução de seu próprio narcisismo, há muito abandonado."²⁰⁴

É da antecipação de expectativas precipitadas em um projeto de Eu que há uma reatualização do narcisismo dos pais no narcisismo primário da criança, ou seja, há uma reatualização na criança do ideal-de Eu²⁰⁵ dos pais. Este ponto é explorado por Lacan, através do Estádio do espelho. Neste texto, o autor lança uma luz sobre a passagem do auto-erotismo para o narcisismo, através da formação de uma representação de um corpo unificado através da identificação como a imagem do outro. Como Lacan assinala:

(...) o estágio do espelho é um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência à antecipação – e que fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, as fantasias que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo, até uma forma de sua totalidade que chamaremos de ortopédica.²⁰⁶

O domínio ilusório da imagem do espelho é um domínio ideal – é o eu-ideal – que organiza um desejo despedaçado reconhecido na imagem do outro²⁰⁷. Ora, o que

²⁰⁴ Idem p.110.

²⁰⁵ Para fins de delimitação conceitual, e seguindo a observação de Luiz Alberto Hanns expressa na nota acima deste texto, percorrerei, de forma breve, a diferenciação feita por Lacan dos termos Ideal de Eu e Eu ideal.

²⁰⁶ LACAN, J. *O Seminário. Livro I. Os escritos técnicos de Freud.* (1954-1955) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p.100.

²⁰⁷ Idem p.173.

Lacan enfatiza no estágio do espelho é o processo formador do Eu²⁰⁸, onde de um magma indissociado do ambiente se designa um eu-ideal através da assunção jubilatória da imagem especular. Tal processo precipita uma matriz simbólica da forma primordial do Eu onde se ancorará a dialética das identificações.

Anos depois de escrever sobre o estágio do espelho, Lacan tenta simplificar e ampliar este processo recorrendo ao esquema ótico do buquê invertido²⁰⁹. Sem entrar em maiores detalhes acerca do experimento, ponto que nele é dada ênfase à imagem – do corpo, do espelho, enfim a uma constituição através do imaginário – e que a imagem real²¹⁰, ou seja, a imagem do narcisismo primário abre uma possibilidade noética original que tem como modelo fundamental a relação com o outro e que introduz o narcisismo secundário²¹¹.

Dessa forma, “é essa imagem que se fixa, eu ideal, desde o ponto em que o sujeito se detém como ideal de eu”²¹². O eu, ao cair no jogo de impotência da captura imaginária, mascara sua duplicidade. “A consciência com que ele garante a si mesmo uma existência incontestável, não lhe é imanente, mas transcendente, uma vez que se apóia no traço unário do ideal de eu”²¹³. Este jogo transcendental, por si mesmo relativizado, encontra-se imerso no desconhecimento em que se inauguram as identificações do eu.

Assim, de acordo com a leitura que Lacan e Leclaire²¹⁴ fazem do texto “introdução ao narcisismo”, podemos entender o ideal de eu como uma instância que comanda as vicissitudes das relações com o outro. Estão em jogo nessas relações a estruturação imaginária e libidinal que permitem ao homem se situar enquanto ser.

²⁰⁸ O Eu ao qual Lacan se refere é o “Je” - sujeito do inconsciente. Em seus *Escritos*, o Eu é grafado entre colchetes na forma [eu], para diferenciar do eu – sem colchetes – que se refere ao “moi” - função imaginária do eu.

²⁰⁹ Podemos encontrar a análise desse Esquema ótico tanto no Seminário de 1953-1954 quanto no texto “*Observação sobre o relatório de Daniel Lagache*”. O esquema ótico é, segundo o próprio Lacan, retirado da obra “*L’Optique et Photométrie dites géométriques*” de Bouasse. Referência que podemos encontrar no texto “*Observação sobre o relatório de Daniel Lagache*” contido nos *Escritos* p. 679.

²¹⁰ Imagem real é, na ótica, a imagem presente no espelho. É importante não confundirmos com a imagem virtual, que é a imagem vista fora do espelho.

²¹¹ LACAN, J. *O Seminário. Livro I. Os escritos técnicos de Freud*. (1954-1955) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p.148.

²¹² LACAN, J. (1960) *Subversão do sujeito e dialética do desejo*. p. 823.

²¹³ Idem p. 823.

²¹⁴ Seminário 1 nos capítulos IX, X, XI sobre a tópica do imaginário.

Freud²¹⁵ observou no ideal de eu um mecanismo de idealização a serviço do recalque. É deste ideal que o sujeito mede seu eu atual. Logo, esta instância ideal é a medida do eu presente em relação ao eu passado e do eu futuro.

Temos em relação à escolha objetal conforme o tipo narcísico, o amor dirigido: 1 – ao que se é (si mesmo); 2- ao que se foi, 3 – ao que se gostaria de ser; 4 – e a pessoa que outrora fez parte do próprio si mesmo. Ainda, conforme o tipo de escolha anaclítica temos: o amor à mulher que nutre e ao pai que protege.

O ideal de eu, então, desponta como bússola apontada para o futuro que se pretende. Esta interpretação permite compreender o ideal de eu como herdeiro dos modelos de escolha de objetos apresentados por Freud em seu texto sobre o narcisismo de 1914. Assim, entendo que o que foi passado, ou seja, o eu ideal, é o que Freud designa como a projeção do narcisismo dos pais sobre a criança. Narcisismo este que, ao renascer, traz consigo a possibilidade de satisfazer o que os pais nunca realizaram: “tornar-se um grande um grande homem e herói no lugar do pai, ou despontar um príncipe, a título de indenização tardia à mãe²¹⁶”.

Na passagem do auto-erotismo para o narcisismo, o sujeito abre mão da satisfação de que um dia desfrutou. É através do ideal de eu que se dará a tentativa de recuperação, projetando diante de si um substituto narcísico perdido na infância quando ele próprio era seu ideal. No entanto, sendo um modelo projetado à frente, e que promete a satisfação de um passado - eu ideal – chamo atenção para não superdimensionarmos²¹⁷ o estatuto dessa recuperação da satisfação no ideal de eu. Lembro que esta instância oriente o recalque.

O ideal de eu é também formado pela influência crítica dos pais e, posteriormente, pelas admoestações do ambiente (educação, opinião pública, etc.). Nesse sentido, é preciso estar atento ao fato de que, enquanto o ideal de eu cristaliza representações (*erstellung*) provenientes do narcisismo, as pulsões libidinais também provenientes dessa fase não necessariamente são sublimadas.

Em relação à tentativa de zelar pela satisfação narcísica, Freud especula sobre a existência de uma instância que age a partir do ideal de eu. Tal instância tem

²¹⁵ Compreensão que podemos conferir em *À Guisa de introdução ao Narcisismo* (1914), ou em *O EU e o Id* (1923).

²¹⁶ FREUD, Sigmund. (1914) *À Guisa de introdução ao Narcisismo*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. 1. Rio de Janeiro: Imago, 2004, p.110.

²¹⁷ Tal alerta se presta a evitar um possível entendimento de que, ao tentar recuperar a satisfação do Eu ideal, o Ideal de Eu seja uma espécie de modelo ou medida de satisfação a qualquer custo. Lembro que no Ideal de Eu abre-se mão de uma satisfação para de tentar recuperá-la através de um ideal que incorpora limites, censuras e outras delimitações que impedem a recuperação da satisfação.

características semelhantes ao que costumamos chamar de “consciência moral” e regula o eu a partir da medida referenciada pelo ideal de eu.

A “consciência moral”, de forma análoga ao recalque, é um obstáculo, a princípio, externo. Esta intrusão hostil do mundo externo gera uma reação contra a instância censora na tentativa de se desvencilhar das influências parentais, sociais, enfim, da consciência moral. O que se busca nessa empreitada é o recolhimento de libido homossexual dessas áreas de influência. Freud destaca que, na formação do ideal de eu narcísico, grandes quantidades de libido homossexual foram mobilizadas. Dessa forma, as atividades necessárias à conservação do ideal de eu estão a serviço do escoamento e da satisfação dessa libido.

O suporte da imagem do ideal de eu é o que Lacan aponta como paradigma de todas as formas da semelhança²¹⁸. Ou seja, este paradigma projetará nos objetos a transformação da imagem narcísica, dando a eles um toque de hostilidade, através da diferença entre a imagem narcísica e a imagem do diferente. O “azáfama jubilatório” do estádio do espelho transforma-se em escoadouro da mais íntima agressividade, na ocasião do seu confronto com o semelhante.

O ideal de eu, ponto de fixação a partir do eu-ideal, coloca o eu em função de domínio, devido ao jogo de impotência e rivalidade. A natureza imaginária do eu mascara seu caráter duplo. Na mediada em que a consciência lhe garante uma existência incontestável, o eu necessita do suporte transcendente do ideal de eu como apoio para as identificações. Este processo faz do ideal de eu uma miragem reguladora do eu e que, como conseqüência, fornece a este eu uma função social de mediador do conflito entre a íntima agressividade e as identificações.

Podemos observar, durante boa parte da história de Raskolnikóv, que duas figuras persistiram como principais identificações: Napoleão e a idéia de homem extraordinário. Obviamente, Napoleão é o paradigma do homem extraordinário, mas resolvi citá-los separadamente, pois Napoleão não tinha consistência de ídolo e sim de par, fazendo parte dessa concepção de homem superior juntamente com o próprio Raskolnikóv.

Temos, então, três pontos de destaque: o eu identificado ao próprio ideal de eu, a agressividade com o semelhante, e o limite. Quando falo em um eu identificado ao ideal de eu não me refiro a uma relação direta, mas à identificação com a imagem

²¹⁸ LACAN, J. (1960) *Subversão do sujeito e dialética do desejo*.

narcísica transformada que, no entanto, não deixa o eu à míngua, na busca de uma correspondência com um ideal distante. A dimensão transcendente do ideal de eu parece ficar mais próxima do eu. Esta compreensão se baseia na convicção de Raskolnikóv de que realmente era superior. Sua hostilidade em relação ao próximo revela-se na superioridade com que ele se coloca. Dentro da Petersburgo decadente, Raskolnikóv é uma ilha de nobreza.

Se entendermos o eu como uma espécie de modulador da hostilidade com o outro devido à diferença entre a imagem narcísica amada e o objeto diferente encontrado, podemos compreender melhor a soberba raskolnikoviana. Lembro que seu projeto era de uma sociedade onde os extraordinários teriam direitos que não dependiam da lei escrita, mas sim de uma escolha pessoal. Ou seja, a vontade é a própria lei.

B. O Orgulho e a Vergonha como faces da ação

Lembremos que uma das acepções da *Hybris* é a do pecado do orgulho que desafia a lei dos deuses. Ora, nesta disposição temos o desafio a uma ordem heterônoma por uma ordem de caráter pessoal, ou seja, a tentativa de transgredir uma lei é também ordenada por uma legislação seja de outro deus, de si mesmo, ou da natureza.

O orgulho e a auto-elevação de Raskolnikóv sugerem justamente esta possibilidade de possuir um “direito... ou seja, não o direito oficial, mas ele mesmo tem o direito de permitir à sua consciência passar... por cima de diferentes obstáculos, e unicamente no caso da execução de sua idéia (às vezes salvadora, talvez para toda humanidade) o exija.”²¹⁹

O sentido pecaminoso do orgulho segue na tradição cristã com a mesma conotação de insurgência diante do divino e em nome da autoglorificação. Destaco como grande referência ao orgulho, a construção cristã que vem do papa Gregório Magno e que culmina em Santo Tomás de Aquino, quando este escreve sobre os sete pecados capitais.

Dentre os sete pecados, o orgulho²²⁰ é considerado o maior dos pecados. É a falta de medida do homem na busca pela glorificação, é o excesso e “vício da soberba (*superbia*), que, como o próprio nome indica, é superar (*superbire*) a própria medida de

²¹⁹ DOSTOIÉVSKI, F. M. *Crime e castigo*. São Paulo: Editora 34, 2001. p. 268.

²²⁰ Em Santo Tomás de Aquino orgulho e soberba são sinônimos.

desejo de superioridade”.²²¹ Este pecado trata basicamente da mesma coisa da *hybris*: de desafiar a lei divina em nome de si mesmo. Mais adiante, em sua explanação, Santo Tomás de Aquino afirma que o “efeito da soberba é não se submeter à norma de quem é superior, o que faz todo aquele que peca ao não se submeter à lei de Deus”.²²²

A soberba é, para Santo Tomás de Aquino, colocada ao lado da vaidade como afecções do bem buscado pela alma. O filósofo fala que “onde houver um caso especial de atração/repulsão, aí haverá um vício capital diferente dos outros”.²²³ Assim, na busca pelo bem da alma, o homem pode se desvirtuar pelos pecados da soberba e da vaidade procurando um bem a si mesmo.

Orgulho e a auto-idealização de Raskolnikóv terminam assumindo um caráter de virtude diante dos outros personagens, que disfarçam seu “pecado”. O personagem Dimitri Prokófitch nos fornece uma dimensão mais precisa da altivez de Raskolnikóv:

Eu conheço Rodión há um ano e meio: carrancudo, sombrio, soberbo e altivo; ultimamente (ou talvez bem antes) anda cismado e hipocondríaco. É magnânimo e bom. Não gosta de externar seus sentimentos e antes prefere uma crueldade a fazer falar o coração. Às vezes, porém, não tem nada de hipocondríaco, mas é simplesmente frio e insensível até a desumanidade, palavra, como se nele se alternassem dois caracteres opostos. Às vezes é terrivelmente taciturno! Nunca tem tempo pra nada, tudo o atrapalha, mas vive deitado sem fazer nada. Não faz galhofa, e não porque lhe falta graça, mas é como se não lhe restasse tempo semelhante para futilidades. Não ouve até o fim o que os outros falam. Nunca se interessa pelo que todos os outros estão interessados em dado momento. Tem um conceito terrivelmente alto de si mesmo e, parece, não deixa de ter certo direito a isso.²²⁴

Monzani pontua que “nas virtudes subjazem os vícios, esse seria um motor básico do ser humano, onde o amor-próprio tenta fazer com que as coisas e as pessoas girem em torno de suas conveniências”,²²⁵ ou seja, “somos todos idólatras de nós mesmos”.²²⁶

O orgulho, na ótica de Hobbes²²⁷, “torna os homens sujeitos à cólera”. Quando a sabedoria, a honra ou alguma outra virtude é contrariada, a veemência da verdade com que sustenta essas qualidades transforma-se em raiva ou fúria e, assim, ocorre o desejo de vingança para com o próximo. Nela, o homem obedece aos

²²¹ AQUINO, S. T. *Sobre o ensino (de magistro): Os sete pecados Capitais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p.80.

²²² Idem, p. 82.

²²³ Idem, p.78.

²²⁴ DOSTOIÉVSKI, F. M. *Crime e castigo*. São Paulo: Editora 34, 2001, p.226

²²⁵ MONZANI, R. L. *Desejo e prazer na idade moderna*. Campinas: Editora da Unicamp, 1995, p.101.

²²⁶ Idem, p.102.

²²⁷ HOBBS, T. *Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, 1999. (Coleção Os pensadores), p. 75.

propósitos do seu próprio desejo e interesse. A paz social, nessa perspectiva, é um contrato em benefício próprio, que previne a destruição pelo outro, mas que também cobra ao homem abrir mão de seu próprio desejo de destruição.

O caminho hobbesiano na construção do orgulho é descrito em sua análise sobre as paixões na obra *Leviatã*. Este caminho inicia-se com a alegria proveniente da glorificação. Quando esta glorificação tem como fundamento algo falso, vira vanglória, como podemos ler na seguinte passagem:

Mas quando se baseia na lisonja dos outros, ou é apenas suposta pelo próprio, para deleitar-se com suas conseqüências, chama-se vanglória²²⁸. Nome muito apropriado, porque a confiança bem fundada leva à eficiência, ao passo que a suposição do poder não leva ao mesmo resultado, e é portanto justamente vã. (...) A vanglória, que consiste na invenção ou suposição de capacidades que se sabe não possuir, é extremamente freqüente nos jovens, e é alimentada pelas narrativas verdadeiras ou fictícias de feitos heróicos.²²⁹

Ainda na concepção Hobbesiana²³⁰ de orgulho, veremos que este vem da lisonja de si ou dos outros baseados na suposição de poder. O orgulho é identificado à vanglória, que é vã por consistir na invenção de capacidades que não se sabe possuir.

Pode-se dizer que tais qualidades do orgulho estão a serviço do domínio do eu. Podemos, assim, supor contendas entre a posição que o orgulho tenta sustentar e o desejo que o faz mancar, como observamos no trecho em que Ernst Lanzer, em sua análise com Freud, cita um trecho de Nietzsche:

Eu o fiz”, diz minha lembrança. “Eu não posso ter feito isto”, diz meu Orgulho²³¹, e permanece inexorável. No final ... a Lembrança cede.²³²

Uma via possível para entendermos o orgulho pode ser seguida a partir da questão da idealização. Em *Introdução ao narcisismo*, Freud fez a distinção entre sublimação de idealização. Nesta diferenciação, podemos encontrar aspectos fundamentais para compreendermos o orgulho de Raskolnikóv. A sublimação diz respeito à pulsão, a idealização é do objeto. Cito Freud:

²²⁸ Segundo Hobbes, a vanglória “vulgarmente se chama orgulho” (p.75).

²²⁹ HOBBS, T. Op. Cit., p.61.

²³⁰ Idem p.61.

²³¹ Orgulho do original em alemão *Stolz*, retirado do texto “Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose“ (1909a). In: *Gesammelte Werke*. Band 8. Frankfurt: Fischer, 1941.

²³² FREUD, Sigmund. (1909) *Notas sobre um caso de neurose obsessiva*. v. X. p.187.

A sublimação é um processo que ocorre na libido objetal e consiste no fato de a pulsão se lançar em direção a outra meta, situada em um ponto distante da satisfação sexual; a ênfase recai sobre o afastamento e desvio do que é sexual. Quanto à idealização, este é um processo que ocorre com o objeto e por meio do qual o objeto é psiquicamente engrandecido e exaltado, sem sofrer alteração em sua natureza. A idealização pode ocorrer tanto no campo da libido do Eu quanto no da libido objetal. Por exemplo, a supervalorização sexual do objeto é de fato uma idealização do objeto.²³³

Neste texto, Freud aponta o quanto à questão dos ideais nos obriga a pensar tanto a sublimação quanto a idealização. A sublimação diz respeito à pulsão, mas a uma pulsão que se desviou de seu objetivo, ou ainda, a uma pulsão inibida quanto ao seu objetivo, dessexualizada. A idealização, por sua vez, diz respeito ao objeto e, portanto está referida diretamente à sexualidade. E se o ideal do eu pressupõe o mecanismo de idealização, o mesmo não se pode afirmar com relação à sublimação. Os mecanismos são independentes, e eventualmente podem ser vinculados.

A idealização, neste sentido, recai sobre o objeto da paixão. No texto *Psicologia das massas*, este processo em relação ao o líder, o hipnotizador. No mesmo texto, Freud diz que do estado de estar amando à hipnose é apenas um curto passo.

A idealização fornecerá componentes para as instâncias ideais propostas por Freud. Tais instâncias têm por função fornecer os parâmetros do eu em relação aos "eus" idealizados do passado e do futuro. Esta função apontaria tanto para um passado perdido de felicidade e um futuro de felicidade a ser almejado. Se tomarmos somente o ideal do eu – dimensão ideal de medida do eu -, teremos todo o corolário dos modelos de escolha objetal apresentada em *Introdução ao narcisismo*.

Ora, aquilo que fui, o eu ideal, segundo Freud é a projeção do narcisismo dos pais sobre Sua Majestade o bebê, contém também as figuras parentais. Aquilo que gostaria de ser também inclui a fórmula paradoxal que Freud aponta em *O Eu e o isso*:

(...) o supereu não é apenas um resíduo das primeiras escolhas objetais do Id; ele representa também uma enérgica formação reativa contra essas escolhas. Sua relação com o Eu não se esgota na advertência: “Você deve ser assim (como seu pai)”, mas engloba também a proibição: “Você não pode ser assim (como seu pai).”²³⁴

²³³ FREUD, Sigmund. (1914) *À Guisa de introdução ao narcisismo*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. 1. Rio de Janeiro: Imago, 2004. p.112 e 113.

²³⁴ FREUD, Sigmund. (1923) *O EU e o Id*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. 3. Rio de Janeiro: Imago, 2004. p. 44.

Na idealização, os atributos do objeto idealizado resultam de uma fantasia capaz de ocultar e revelar os atributos de uma imagem, fornecendo a ela consistência ou não – ser ou não como o pai. Esta consistência é o índice que diferencia uma imagem especular, da que se fixa como uma imagem possuidora de atributos capazes de revelar a “função de domínio, jogo de impotência, rivalidade constituída”²³⁵, e que pressupõe uma subjetividade, valores intelectuais, éticos, que aprofundam psiquicamente o sentido da imagem. Idealizar é dar consistência ao Outro através de si, em um processo proveniente da alienação paranóica que data a passagem do eu especular para o eu social²³⁶.

Na construção da idealização, temos uma série de modelos do passado provenientes das primeiras identificações e que formam a construção fantasmática de cada indivíduo. Esta construção apóia-se em uma imagem cuja consistência varia em relação à realidade. Esta variação em relação à realidade assume sua consistência alinhando-se a estes dois aspectos do supereu – ser como pai, não ter direito de ser como ele. Assim, a soberba e o orgulho sugerem a assunção que tende mais para o “ser como o pai”, mas vivendo com a sombra tanto da punição do “não deve ser como o pai” quanto com a constatação no nível real de que não corresponde a este modelo. Assim, a medida do orgulho segue a lógica descrita acima por Hobbes²³⁷: “consiste na invenção ou suposição de capacidades que se sabe não possuir, é extremamente freqüente nos jovens, e é alimentada pelas narrativas verdadeiras ou fictícias de feitos heróicos.”

O orgulho, como representante da idealização de si, traz em si uma contrapartida: a vergonha. É ela a responsável pela fissura, questionamento e até a intrusão da realidade na auto-elevação narcísica. Diante a possibilidade de erro no planejamento do assassinato, Raskolnikóv pensou: “Por que, por que, por que eu resolvi isso com tanta certeza?” Estava esmagado, de certa forma até humilhado.”²³⁸

A vergonha é um afeto cuja qualidade e a intensidade indica um ameaça ou efetiva perda do controle da imagem que sustenta o orgulho. É a ferida narcísica.

Na sua relação com a *hybris*, a vergonha é a mácula deixada pela falta da *timê* (consideração pública, para além da boa consciência, é o maior bem que o herói trágico pode possuir, é o reconhecimento pelo seu heroísmo). A vergonha é engendrada pelo castigo dos deuses (*atê*), proveniente da tensão entre o impulso individual e a

²³⁵ LACAN, J. (1960) *Subversão do sujeito e dialética do desejo*. p.823.

²³⁶ LACAN, J. (1949[1936]) *O estádio do espelho como formador da função do eu*.p.101.

²³⁷ Citação de Hobbes.

²³⁸ DOSTOIÉVSKI, F. M. *Crime e castigo*. São Paulo: Editora 34, 2001. p. 86.

ordem social. A vergonha é, assim, a mancha no orgulho do herói, a mácula em seu ideal que retira a glória de seu ato. A indiferenciação, que sofre os desígnios da lei, por sua vez, mancha o ideal do herói posicionando-o como mais um. O ato da *atê* é de violência, criador de angústia pela ameaça dos limites impostos à *hýbris*.

Freud entende a vergonha como um afeto cuja função é a defesa. Em *Estudos sobre a Histeria* ele conclui:

Pude formar com facilidade uma opinião sobre isso, pois já dispunha de algumas análises concluídas em que viera a conhecer exemplos de representações que eram patogênicas e que tinham sido esquecidas e expulsas da consciência. A partir desses exemplos, reconheci uma característica universal de tais representações: eram todas de natureza aflitiva, capazes de despertar afetos de vergonha, de autocensura e de dor psíquica, além do sentimento de estar sendo prejudicado; eram todas de uma espécie que a pessoa preferiria não ter experimentado, que preferiria esquecer.²³⁹

Nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, a vergonha pode ser entendida como uma formação reativa contra algo causador de sofrimento: “A força que se opõe à escopofilia, mas que pode ser por ela sobrepujada (de maneira paralela ao que vimos anteriormente no caso da repugnância) é a *vergonha*.”²⁴⁰ Ainda neste texto, ela pode, juntamente com os escrúpulos e o nojo, ser entendida como dique da moralidade que tem como medida os ideais estéticos e morais²⁴¹.

Podemos então, ao retomarmos o ego como agente passível de julgamentos éticos e estéticos pelo supereu, pensar acerca das medidas e das ações do ego, que deixa a imagem que o sustenta passível de danos. Neste sentido, há uma exigência, principalmente no caso do orgulho, pois é o ideal de eu que serve de medida do ego para o supereu. Se o orgulho aproxima o eu do ideal de eu, a vergonha revela a tensão entre estas instâncias que pode variar de acordo com o dano narcísico.

Ante a isso, temos uma distinção útil com relação à questão da culpa. Esta distinção nos é dada pela diferença de funções entre o supereu e o ideal de eu. Nos comentários editoriais²⁴² da *Standard Edition of Complete Psychological Works of Sigmund Freud* é apresentado como estes conceitos, antes sinônimos, foram seguindo destinos diferentes. No supereu predominou o aspecto de instância compelidora e inibidora, enquanto no ideal de eu predominou o aspecto de instância que dita a medida

²³⁹ FREUD, Sigmund. (1893-1895). *Estudos sobre a Histeria*. v. II. p.325.

²⁴⁰ FREUD, Sigmund. (1905). *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. v. VII. p. 159

²⁴¹ Idem p.181.

²⁴² Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. 3. Rio de Janeiro: Imago, 2004, p.18.

modelo para o eu-real. O editor ainda nos lembra de uma distinção – que retoma a original – apresentada na conferência XXXI das *Novas Conferências Introdutórias*, que atribui ao supereu a função de agir como veículo do ideal de eu pelo qual o eu se mede. Este é um ponto importante, pois o superego, como herdeiro do complexo de Édipo, estabelece um conflito com o eu que engendra a culpa; a vergonha também viria da relação entre supereu e o eu como um sentimento de inferioridade; no entanto, Freud marca a dificuldade dessa separação pela pouca atenção dada pela psicanálise às delimitações desses conceitos.

Todavia, partindo do pressuposto de que as raízes do sentimento de inferioridade são eróticas e que a criança se sente inferior quando não é amada²⁴³ – sugerindo assim uma inferioridade fruto de um pênis atrofiado -, podemos pensar que, diferentemente da culpa, o eu em conflito com o ideal de eu sofre as penas da vergonha quando se mostra aquém do ideal.

Raskolnikóv, ao se dar conta de que havia sido descoberto, tem seu orgulho abalado e conseqüentemente sofre as conseqüências do afeto da vergonha por não se reconhecer mais como um Napoleão:

E súbito ele sentiu com repugnância como estava fraco, fisicamente fraco. “Isto eu devia saber – pensava com um sorriso amargo -, e como me atrevi, conhecendo a mim mesmo, pressentindo a mim mesmo, pegar o machado e derramar sangue? Eu tinha a obrigação de saber de antemão... E! É isso, eu sabia mesmo de antemão!”... – sussurrou em desespero.

Aqui e ali detinha-se imóvel ante algum pensamento:

Não, aqueles homens não foram feitos assim; o verdadeiro soberano a quem tudo é permitido, esmaga Toulon, faz uma carnificina em Paris, esquece um exército no Egito, sacrifica meio milhão de homens na campanha da Rússia e se safava com um calembur em Vilna; e ao morrer é transformado em ídolo – logo tudo é permitido. Não, pelo visto esses homens não são de carne, são de bronze!²⁴⁴

Radmila Zygouris coloca que “encobrendo a vergonha, existe a angústia. Afeto básico, digamos, já que funda toda relação de objeto, do primeiro objeto de necessidade ao objeto de amor, quando este corre o risco de ser perdido ou atingido”.²⁴⁵ Apesar do encobrimento, existe uma ruptura operada pelo advento da linguagem que separa o medo da perda do primeiro objeto do outro, a angústia de separação e as angústias primordiais. Segundo a autora, os qualificativos linguageiros fornecem a capacidade de distinguir entre o “bom” e o “mau”, o si próprio e o outro. A angústia

²⁴³ FREUD, Sigmund. (1933[1932]) *A dissecção da personalidade Psíquica*. v. XXII. p.85.

²⁴⁴ DOSTOIÉVSKI, F. M. *Crime e castigo*. São Paulo: Editora 34, 2001. p. 283 e 284.

²⁴⁵ ZYGOURIS, RADMILA. *Ah! As belas lições*. São Paulo: Escuta, 1995, p.163.

encena-se a dois: mãe-bebê, para a vergonha é necessário que haja um terceiro percebido pela criança.

É interessante notar que a vergonha de Raskolnikóv ocorre justamente diante de um terceiro que abala sua identidade extraordinária. Partindo do princípio de que identidade é a substantivação do idêntico, o ideal de homem extraordinário era o idêntico de Raskolnikóv, imagem que o defendia da angústia, mas que por isso mesmo a provocava. A função do terceiro como gatilho da vergonha é desempenhada por Porfiri de acordo com a seguinte passagem:

Napoleão, as pirâmides, Waterloo – e uma viúva de resgistrador, sórdida, descarnada, velha, usurária, com o bauzinho vermelho debaixo da cama – ora, como é que isso iria ser suportado até mesmo por um Porfiri Pietróvitch?!... Onde é que ele iria suportar?!... A estética atrapalha: será, diria ele, que um Napoleão iria meter-se debaixo da cama da ‘velha’?!²⁴⁶

A função do terceiro é posteriormente incorporada, ao final da história, sua autocrítica assume esta função submetendo Raskolnikóv a um princípio de realidade marcado pela vergonha:

Mas não era a cabeça raspada e dos grilhões que se envergonhava: seu orgulho estava fortemente ferido; era de orgulho ferido que estava doente. (...) Sentia vergonha precisamente de que ele, Raskolnikóv, havia se destruído de maneira tão cega, irremediável, vaga e tola, cumprindo alguma sentença do destino cego, e devia resignar-se e submeter-se ao “absurdo” de uma sentença qualquer se quisesse encontrar um mínimo de tranqüilidade para si.²⁴⁷

Em Raskolnikóv, o orgulho e a vergonha oscilam como facetas ligadas por uma tensão narcísica. Ao ser preso, sua vergonha residia não só a falha como homem extraordinário, mas também a submeter-se às conseqüências apropriadas aos ordinários, a saber, subordinar-se à lei comum. Dessa forma, temos uma chave de entendimento que estabelece de um lado a auto-elevação sustentada por um ideal, que encontra nos ídolos e nas ideologias, uma forma de suporte para a mentira identitária, e do outro, o atravessamento do terceiro, ou seja, tanto do olhar, quanto do próprio poder da letra da lei comum a todos.

²⁴⁶ DOSTOIÉVSKI, F. M. *Crime e castigo*. São Paulo: Editora 34, 2001. p. 284

²⁴⁷ Idem p. 553.

Zygouris constata que o advento da capacidade de mentir é simultâneo ao reconhecimento do nome próprio. O nome como índice de diferenciação²⁴⁸ é um sinal de separação do outro, de delimitação. Assim, diz Zygouris: “tanto a denegação quanto a mentira consciente estão aí para preservar e pôr a salvo a parte secreta de si próprio, que quer continuar amando e, principalmente, quer ser amada em toda impunidade, e isto sejam quais forem os julgamentos em questão”²⁴⁹.

Portanto, Raskolnikóv encontra meios morais para driblar os julgamentos em questão cujos fundamentos encontram-se na cultura, nos argumentos ideológicos vigentes em Petersburgo, na convocação à ação diante da miséria da própria família. Nesta senda, a discussão ideológica entre o socialismo e o utilitarismo surge como apoio moral para Raskolnikóv:

Foi o princípio que eu matei, mas além eu não fui, permaneci do lado de cá... o único que eu soube fazer foi matar. Demais, nem isso eu soube, como se está verificando... O princípio? Por que o bobalhão do Razumíkhin xingava os socialistas há pouco? Uma gente laboriosa e mercadora; cuidam da ‘felicidade geral’... Não, a vida me é dada uma vez, e ela nunca mais voltará, do contrário o melhor seria não viver. E então? Eu apenas não queria passar diante da minha família faminta, apertando o meu rublo no bolso à espera da ‘felicidade geral’. ‘Levo, diz-se, um tijolinho para a felicidade universal, e por isso sinto paz no coração’ Ah-ah! Por que me deixaram entrar? É que eu só vivo uma vez, é que eu também quero... Ora veja, eu sou um piolho estético, nada mais.²⁵⁰

Há pouco, falei da consciência moral como reguladora referenciada no ideal de eu. Se retomarmos a leitura lacaniana de supereu²⁵¹, não só como instância repressora dos impulsos, mas também, como uma voz que impele para o gozo, podemos avaliar na em *Crime e Castigo* a consequência da ação quando a consciência moral legisla a partir da impostura de uma lei subvertida. A lei que conduziu a ação de Raskolnikóv era uma lei própria, mas diretamente inspiradas em preceitos morais. Seu orgulho não foi abandonado depois da condenação, mas a vergonha de ter falhado o acompanhou:

É claro que foi cometido um crime comum; é claro que foi violada a letra da lei e derramado sangue, mas tome a minha cabeça por letra da lei... e basta!

²⁴⁸ Relembramos a palavra grega *nómos* que significa partilhar, dividir, segundo a lei dos deuses.

²⁴⁹ ZYGOURIS, RADMILA. Op. Cit., p.165

²⁵⁰ DOSTOIÉVSKI, F. M. *Crime e castigo*. São Paulo: Editora 34, 2001. p. 284, 285.

²⁵¹ LACAN, J. *O Seminário livro 18. De um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1998.

Claro, neste caso até muitos benfeitores da humanidade, que não herdaram mas tomaram o poder, deveriam ser executados ao darem seus primeiros passos. No entanto, aqueles homens agüentaram seus passos e por isso estavam certos, mas eu não agüentei e, portanto, não tinha o direito de me permitir esse passo.²⁵²

Lembro que, para Raskolnikóv, sua ação foi ética, baseava-se em princípios formulados a partir de finalidades de melhoria social e em uma racionalidade afiada. O seu crime obedeceu a uma concepção regulada por uma lei moral. De acordo com Paulo Bezerra²⁵³, em Petersburgo eram correntes as idéias utilitaristas de Jeremy Bentham. A filosofia utilitária aparece tanto no argumento de Raskolnikóv quanto nas características do personagem Lújin, um dos seus duplos na história. Sugiro uma breve incursão no pensamento de Bentham para compreendermos melhor a lógica da casuística de Raskolnikóv.

3. JEREMY BENTHAM²⁵⁴ E UM PRINCÍPIO UTILITÁRIO PARA MORAL

Publicada em 1789 a obra *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação* sofreu uma grande concorrência quanto à instauração de um projeto de sociedade: a revolução francesa. Talvez essa seja uma boa razão para esta obra de Jeremy Bentham não ter causado mais impacto. No entanto, apesar de muito menos mencionada do que a revolução francesa, sua influência na cultura – principalmente nas doutrinas liberais – é muito forte.

Tratando-se de uma proposta para um projeto de sociedade e escrita por um autor reconhecidamente inteligente²⁵⁵, essa obra visava, sobretudo, o funcionamento e o aperfeiçoamento do Estado. A intenção de melhorar a sociedade tem como pressuposto a concepção individualista de que não há direito natural da comunidade, pois esta

²⁵² DOSTOIÉVSKI, F. M. *Crime e castigo*. São Paulo: Editora 34, 2001. p. 554.

²⁵³ Cf. Nota 36 p.162 de *Crime e Castigo*.

²⁵⁴ Juntamente com Jeremy Bentham, John Stuart Mill é o outro grande autor do utilitarismo. No entanto, neste estudo só tratarei do primeiro autor, pois é a ele que, segundo Joseph Frank em *Pelo prisma russo* p. 198, “Dostoiévski detestava e que atacou, obra após obra, desde o início da década de 1860”. Deixo aqui revelado minha intenção de estudar o pensamento de John Stuart Mill em um trabalho futuro por razão da interlocução estabelecida por Freud com este autor ainda nos escritos ditos pré-psicanalíticos.

²⁵⁵ Jeremy Bentham foi fundador da University College London, inventor da previdência social, do sistema panóptico para prisões.

“constitui um corpo fictício, composto por pessoas individuais que se consideram como constituindo os seus membros²⁵⁶.” Assim, o interesse da comunidade é a soma dos interesses dos indivíduos que a integra.

Dessa forma, é a ação humana em sua individualidade que forma a célula constituinte da sociedade. O conjunto das ações humanas pode melhorar ou piorar o Estado; logo, estas ações têm como visada um Bem maior para que o Estado caminhe para seu desenvolvimento: a felicidade do maior número possível de cidadãos. É importante aqui salientar um princípio natural regulador dessa ação humana. A este princípio a moral deve estar subordinada. São eles a Dor e o Prazer. É em torno deles que “a norma distingue o que é reto do que é errado, e, por outra, a cadeia das causas e dos efeitos²⁵⁷.”

Logo, notamos o espírito hedonista do utilitarismo de Bentham. Se o certo e o errado são valores baseados na dor e no prazer, o bem e mal são interpretados em termos não-morais nestas sensações – bem para o prazer e dor para o mal - que redundam em uma naturalização da moral. É dessa forma que se assenta o “princípio da utilidade”, que mais tarde foi chamado pelo próprio autor de “princípio da maior felicidade”, eixo central do utilitarismo.

Este princípio tem uma máxima: “o princípio estabelece a maior felicidade de todos aqueles cujo interesse está em jogo, como sendo a justa e adequada finalidade da ação humana, e até a única finalidade justa, adequada e universalmente desejável (...)”²⁵⁸. Como bem salienta Bentham, este princípio tem como objetivo a construção do edifício da felicidade através da razão e da lei.

Mas qual a razão da utilização de dois termos que não necessariamente são convergentes em seus sentidos como utilidade e felicidade? A palavra utilidade não tem ligação direta com dor ou prazer, nem a palavra felicidade com ações ou coisas úteis. Nesse sentido, é preciso ressaltar que no texto de Bentham utilidade e felicidade, apesar de não serem sinônimos, são duas categorias irmãs que não podem ser pensadas de forma dissociadas em sua teoria. Ou seja, a união das propostas que felicidade e utilidade engendram formam o núcleo duro do utilitarismo.

²⁵⁶ BENTHAM, J. *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p.10.

²⁵⁷ Idem p. 09.

²⁵⁸ BENTHAM, J. *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 09.

Logo, o termo felicidade traz consigo além da associação direta com o prazer ou a dor – desprazer – carrega também um sentido quantitativo presente no utilitarismo, como podemos ver na máxima do princípio utilitário quando fala em maior felicidade a todos que tem interesse em jogo, ou finalidade universalmente desejável. Outro ponto em relação ao caráter quantitativo da felicidade é que quanto maior a quantidade de felicidade proporcionada pela ação e quanto mais pessoas ela atingir, mais legitimação ela terá; isto nos leva a pensar a própria produção da lei ou das normas reguladoras da ação humana.

O utilitarismo dá um caráter pragmático à maneira de pensar a sociedade. Nele não há espaço para conjecturas ficcionais, pois sua ênfase está na ação. A utilidade é designada como uma propriedade existente nas coisas funcionando em virtude da tendência que o objeto tem de produzir benefícios, vantagens, prazer, bem-estar ou felicidade. Bentham postula que a ação está ou não em conformidade com o princípio da utilidade quando ela tende a aumentar ou a diminuir a felicidade. “Em se tratando de uma ação que é conforme ao princípio de utilidade, podemos sempre afirmar ou que ela deve ser praticada, ou, no mínimo, que não é proibido praticá-la²⁵⁹”.

Precavendo-se de possíveis ações inconseqüentes, temos ainda o cuidado que liga a idéia da aprovação ou desaprovação de um ato às possíveis conseqüências que ele pode ter. Esta articulação constitui o julgar e agir através de reflexões sobre as questões: “o seu modo de pensar deve ser considerado como norma do reto e do errado para todos os outros homens? Ou será que a convicção de cada um tem o mesmo privilégio de constituir uma norma-padrão?²⁶⁰”

Uma resposta afirmativa para as questões podem levar ao despotismo e anarquismo respectivamente. A resposta negativa leva a uma série de questionamentos sobre pontos particulares aos quais se voltaram à reflexão. Assim, se estes pontos foram voltados à utilidade do ato, é preciso perguntar: isso significa ou não adotar um sentido próprio – do indivíduo - em relação àquele combatido? Se a pessoa adotar em parte o princípio da utilidade e em parte seu próprio sentido é necessário saber até que ponto ela o faz. Quando isto estiver determinado, a pessoa deve se perguntar o que justifica a adoção de cada princípio – o próprio e/ou o da utilidade – e por que não adotá-los totalmente.

²⁵⁹ BENTHAM, J. *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 11.

²⁶⁰ Idem p.12.

Desses questionamentos podemos entender a dependência dos direitos de cada indivíduo em relação à sociedade. O direito individual é na medida em que suas ações visam o bem social. A subordinação das ações humanas ao interesse coletivo engendra automaticamente a renúncia de aspectos egoístas, ou melhor, a conciliação do individual com a sociedade através da submissão destes aspectos.

Uma introdução aos princípios da moral e da legislação é a principal obra de Jeremy Bentham. Através da aplicação do princípio da utilidade, o filósofo indaga os fundamentos da conduta humana, tanto no sentido individual quanto no social, indagando os sentimentos, as ações e condutas que devem ser preferidas ou preteridas, sempre levando em consideração a questão da satisfação, ou seja, a modulação das sensações de dor e prazer. Como artifício para avaliar tal modulação, Bentham sugeriu um cálculo utilitário, que consiste em fazer um balanço do prazer e da dor, a partir de sete circunstâncias: *intensidade, duração, certeza ou incerteza, proximidade no tempo ou longinquidade, fecundidade e pureza* para cada pessoa.

Se o balanço final dessas circunstâncias:

(...) for favorável ao prazer, assinalará a tendência boa geral do ato, em relação ao número total ou à comunidade dos indivíduos em questão. Se o balanço pesar para o lado da dor, teremos a tendência má geral, com respeito à mesma comunidade.²⁶¹

Dessa forma, podemos perceber, através do balanço das circunstâncias, uma ética baseada no ato. O fiel da balança desta ética é justamente o princípio da felicidade – ou da utilidade – onde se pretende a felicidade para o maior número de pessoas. Os atos são avaliados pelas conseqüências e ambos são objetos da vontade humana. Para Bentham, conhecer ou desconhecer as conseqüências dos atos só pode ser feito através da consciência, ou seja, ter consciência ou não das conseqüências. Assim, a consciência pode e deve avaliar a qualidade da boa ou má intenção de uma ação a partir do seu motivo e conforme as possibilidades das conseqüências.

Logo, a consciência ocupa-se da tríade intenção/motivo/conseqüência utilizando a inteligência. À intenção podem ser atribuídos os qualificativos Bom e Mau; no entanto, esta operação está subordinada à suposição elaborada da natureza do motivo. Contudo, nem sempre há simetria entre a qualidade da natureza e a qualidade da intenção. Isto quer dizer que um ato pernicioso pode ser praticado com intenção e

²⁶¹ BENTHAM, J. *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 24.

natureza boa, ou vice-versa. Podemos dizer, ainda, que uma intenção possa ser boa independente do motivo, ou que a intenção pode ser boa quando tanto a natureza como a consequência do ato foram más. Ou ainda que uma intenção má desse origem a um motivo bom e culminou em conseqüências boas.

Todavia, Bentham²⁶² adverte sobre a inexistência de motivos constantemente bons ou constantemente maus. Diante desta observação, o autor indaga: “não existirá nada na pessoa, que possa ser denominado bom ou mau quando, nesta ou naquela ocasião, a pessoa admite ser dirigida por este ou aquele motivo?”²⁶³

Para dar conta de uma resposta, Bentham discorre sobre as disposições humanas. Ele conceitua disposição como:

(...) uma espécie de ente fictício, criado para a conveniência do discurso, com o objetivo de exprimir o que se supõe ser permanente na estrutura ou inteligência de uma pessoa, onde, nesta ou naquela ocasião, ela foi influenciada por este ou por aquele motivo a praticar um ato que se apresentava a ela com esta ou aquela conseqüência.²⁶⁴

A disposição da pessoa pode ser encarada sob os pontos de vista da felicidade própria ou da felicidade dos outros. Tendo em vista estes dois aspectos, a disposição pode ser dominada pela parte boa, pela parte má, ou depravada em casos explícitos. Dessa forma, há uma força de tensão nas disposições que podem levar o indivíduo a um ato bom ou a um ato criminoso.

Bentham chama esta força de *força de tentação*²⁶⁵. Esta força depende da relação entre a força exercida pelos motivos sedutores de um crime ou uma má ação e a força exercida por motivos preservadores provocados pelas circunstâncias do caso. Quando o prazer ou a vantagem fazem sombra ao incômodo ou ao perigo avaliado pelo juízo do criminoso é porque a tentação é forte. Caso contrário, a tentação é fraca, quando ao juízo as vantagens são pequenas em relação ao perigo. A força de tentação não depende do conjunto de motivos, mas da ocasião e oportunidade em que o incômodo diante do perigo diminui. Ou seja, a ocasião faz o ladrão.

As mensurações dos graus de maldade de um ato observado de acordo com os motivos, intenções, conseqüências e disposições colocam em questão o outro lado.

²⁶² Idem p.37.

²⁶³ Idem p.56.

²⁶⁴ BENTHAM, J. *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p.56.

²⁶⁵ Idem p. 61.

As instâncias julgadoras das ações más também estão sujeitas à distinção entre motivos, intenções, conseqüências e disposições. Dessa forma, Bentham também elabora uma série de passos racionais para os limites da aplicação penal baseados em caso em que se deve ou não se punir, ou mesmo avaliando a proporcionalidade entre as punições e crimes.

A punição é, desde o princípio, um ato pernicioso, pois vai de encontro ao princípio da felicidade. No entanto, ele é exceção quando se leva em conta a evitação de um mal maior. Deste modo, o utilitarismo benthiano indaga sobre quais os castigos e recompensas que induziriam o indivíduo a realizar ações benéficas e produtoras de felicidade e quais os motivos determinantes das ações humanas, com seus respectivos valores morais.

Diante dessa breve visão do pensamento utilitarista, exposto em *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*, podemos notar o forte caráter racionalista desta corrente filosófica. Desde o cálculo da moral e dos atos, passando pela naturalização da mesma, através da dor e do prazer, o utilitarismo afasta valores inerentes ao humano, ao mesmo tempo em que propõe a subordinação da conduta a regras planejadas racionalmente. Partindo do pressuposto do cálculo das conseqüências dos atos, tendo sempre em vista a felicidade para a maioria, o utilitarismo propõe o cálculo do comportamento e da ação mediante os possíveis impactos por eles gerados. Sem dúvida é um pensamento interessante, principalmente quando o levamos em conta como projeto de sociedade, mas, perde força quando tenta calcular o vir-a-ser humano como algo determinável por uma meta estabelecida previamente. Assim, como pensar nas conseqüências de um ato antes mesmo de ele ser cometido? Ou quais as garantias de que as supostas conseqüências serão de fato as que se realizarão?

O cálculo utilitário estabelece uma relação direta entre causa – ação –, e efeito – a conseqüência do ato. Mas, pensar nesta relação no âmbito da complexidade dos afetos humanos estabelece um problema lógico. Se um ato X causa Y, e Y causa Z, logo X causa Z. O que nos leva a pensar que a ação X é causa de Z. Assim como avaliar as conseqüências devidas de certa causa? Ou melhor, se Z é conseqüência de X ou Y, como determinar qual dos dois é mais responsável? Se a resposta for X e Y, pensemos então nesta lógica em termos reais do ser humano. Estaríamos diante de uma infinita cadeia associativa de causas e conseqüências que tornaria impossível a própria proposta utilitária.

De posse dos aspectos expostos sobre o utilitarismo podemos fazer um paralelo entre o apelo à racionalidade feita por Raskolnikóv e a ética utilitarista de Jeremy Bentham. À sua maneira, Dostoiévski faz uma leitura do utilitarismo na forma de uma crítica contida em seus romances a partir de 1860. Além de Raskolnikóv, em *Crime e Castigo*, podemos contar ainda com as condutas de Lújin, onde encontramos formulações semelhantes às que levaram Raskolnikóv ao crime.

A proposta crítica desses personagens possui a idéia de que está assegurada ao indivíduo uma reação social positiva e humanitária quando o indivíduo pensa em si, ou seja, em uma situação onde o indivíduo se sinta pessoalmente injustiçado, ele, ao lutar por uma reparação, luta também pela liberdade coletiva. Dessa forma, o individual e o coletivo entram em comunhão, confundindo suas fronteiras.

Em *Crime e Castigo*, a dimensão da ignonímia individual dimensionada para o social é um traço marcante. Marmieládov exemplifica isto ao diferenciar pobreza de miséria:

(...) pobreza não é defeito, e isto é uma verdade. Sei ainda mais que bebedeira não é virtude. Mas a miséria, meu caro senhor, a miséria é defeito. Na pobreza o senhor ainda preserva a nobreza dos sentimentos inatos, já na miséria ninguém o consegue, e nunca. Por estar na miséria um indivíduo não é nem expulso a pauladas, mas varrido do convívio humano a vassouradas para que a coisa seja mais ofensiva; o que é justo, por que na miséria eu sou o primeiro a estar pronto para ofender a mim mesmo.²⁶⁶

Marmieládov, personagem que tanto intriga Raskolnikóv, apresenta um princípio que diferencia pobreza e miséria pela atitude individual. É perante esta atitude que o indivíduo pode se diferenciar em termos de valor. No entanto, a luta individual precisaria mais que uma atitude para causar ruptura mais coletiva. Assim, o crime entra como o ponto culminante da crítica Dostoiévskiana ao “egoísmo racional” do utilitarismo.

Na ocasião da discussão sobre o crime²⁶⁷, Raskolnikóv observa que o que há de surpreendente na dúvida de que se existe ou não o crime é justamente a questão social. No bojo desta discussão, a idéia de que o indivíduo é ou não vítima do seu meio e que sendo assim seria possível pensar em uma sociedade em que a natureza do homem

²⁶⁶ DOSTOIÉVSKI, F. M. *Crime e castigo*. São Paulo: Editora 34, 2001, p.30.

²⁶⁷ Idem terceiro capítulo.

pode ser suprimida por aparatos e dispositivos²⁶⁸ reguladores, para que assim não existam mais crimes. Teríamos então uma instância reguladora que ditaria e aplicaria as leis, além de uma instância passiva que as obedece.

Quando Raskolnikóv divide humanidade em extraordinários e ordinários, ele divide também suas atribuições. Enquanto os primeiros são responsáveis pela criação, ruptura e governo, os segundos têm direito a somente viver suas vidas de acordo com as regras. Existe um ponto crucial na proposta de Raskolnikóv que marca uma diferença com o utilitarismo. Enquanto no utilitarismo o “despotismo do útil”²⁶⁹ reside no princípio de controle do estado, em Raskolnikóv este princípio pode ser encarnado por homens extraordinários como Napoleão, Licurgo, Maomé, Pedro O Grande, por exemplo.

O principal argumento de Raskolnikóv é que o dinheiro da velha serviria para ajudar milhares de famílias. Ora, lembremos que a história se passa em uma Petersburgo pós-reforma com as ruas apinhadas de ex-servos miseráveis. Como exemplo paradigmático, temos a família Marmieládov com um marido alcoólatra, uma esposa tísica, uma adolescente prostituta e duas crianças sem perspectivas, todos eles acometidos pela pobreza. Neste cenário, onde a aristocracia pouco ajudava, Raskolnikóv idealiza um grupo de pessoas capazes de causar ruptura no sentido de uma sociedade melhor. Tais pessoas deveriam ter o direito a ações geniais que salvariam os demais.

Se questionarmos que as ações dos extraordinários são criminosas – como um assassinato, por exemplo – lembremos então do critério de legitimação ou normatização de um ato: se ele for benéfico para maior número de pessoas, logo será um Bom ato. Quando Raskolnikóv indaga se o crime é natural ou social²⁷⁰, ou mesmo conjectura sobre o direito natural dos extraordinários²⁷¹, ele está subordinando – assim como Bentham – a moral à natureza. Ou seja, o caráter ficcional da moral fica de lado quando a ação engendradora de um Bem baseado na maioria surge.

Ou seja, segue-se o princípio utilitário da felicidade para a maioria, que podemos ler de forma sintética nas palavras de Lujín:

²⁶⁸ Lembro do cálculo da felicidade, do cálculo do comportamento criminoso e as respectivas penas que a cada um pode ser prescrita e também do panóptico como dispositivo jurídico, pedagógico e social de controle das condutas humanas.

²⁶⁹ O despotismo do útil é o título de um estudo de Jacques-Alain Miller sobre o panóptico criado por Bentham.

²⁷⁰ DOSTOIÉVSKI, F. M. *Crime e castigo*. São Paulo: Editora 34, 2001, p.265.

²⁷¹ Idem p.269.

Se a mim, por exemplo, disserem até hoje: “ama teu próximo”, e eu amei, o que resultou daí? (...) Resultou que eu rasguei o cafetã ao meio, dividi-o com o próximo e ambos ficamos pela metade nus, seguindo o provérbio russo: “Quando se caçam muitas lebres ao mesmo tempo não se paga nenhuma”. Já a ciência diz: ama acima de tudo a ti mesmo, porque tudo no mundo está fundado no interesse pessoal. Se amas apenas a ti mesmo, realizas teus negócios da forma adequada e ficas com o cafetã inteiro. Já a verdade econômica acrescenta que quanto mais negócios privados organizados houver numa sociedade e, por assim dizer, cafetãs inteiros, tanto mais sólidos serão seus fundamentos e tanto mais organizada será a causa comum. Logo, ao adquirir única e exclusivamente para mim, precisamente dessa forma eu adquirei como que para todos e levo a que o próximo receba um cafetã um tanto mais rasgado porém não mais de favores privados isolados e sim como resultado do avanço geral.²⁷²

É por essa mesma via que o personagem Lujín aparece como uma espécie de espelho que reflete a lógica utilitária raskolnikoviana. A partir do motivo do casamento da irmã de Raskolnikóv que, ao invés de um assassinato, implica em um auto-sacrifício em nome da felicidade da família. O personagem Lujín apresenta uma proposta quase comercial de matrimônio que segue, de maneira semelhante a de Raskolnikóv, o princípio utilitário:

E mesmo que o senhor Lujín fosse feito todo do mais puro ouro ou de brilhante inteiro, nem assim ela aceitaria tornar-se concubina legítima do senhor Lujín! Por que está aceitando agora? Em que consiste essa coisa? Em que consiste a adivinhação? A coisa é clara: não se vende em proveito próprio, por conforto, nem para escapar da morte, mas se vende por proveito do outro! Se vende por uma pessoa querida, por uma pessoa adorada! É nisso que consiste toda essa nossa coisa: pelo irmão, pela mãe ela se vende! Vende tudo!²⁷³

Ambos os personagens representam a nova juventude russa que absorvera a sua maneira, as idéias modernas do ocidente. Enquanto Raskolnikóv representa o jovem intelectual, pós-iluminista, Lujín é apresentado como “um homem de negócio e racional, (...) tem dois empregos e partinha das convicções das nossas gerações mais novas.”²⁷⁴

Outro aspecto interessante tem a ver com a força de tentação proposta por Bentham. O crime cometido por Raskolnikóv tinha, além de outras coisas, o intuito de provar um ponto de vista: o de que é possível cometer um crime sem deixar evidências, desde que ele seja bem racionalmente planejado e controlado. A ocasião juntou o

²⁷² DOSTOIÉVSKI, F. M. *Crime e castigo*. São Paulo: Editora 34, 2001, p. 162

²⁷³ DOSTOIÉVSKI, F. M. *Crime e castigo*. São Paulo: Editora 34, 2001, p.59.

²⁷⁴ Idem p.56.

planejamento à ação. Ou seja, a intenção e o motivo, ao encontrarem a ocasião, levaram à ação. Lembro que a força de tentação não depende do conjunto de motivos, mas da ocasião e oportunidade em que a ameaça do perigo diminui. Assim, parece que há uma denúncia de contradição dentro do sistema benthiano mostrado pelo cálculo utilitário de Raskolnikóv no planejamento do crime e na força de tentação ocorrida no momento oportuno. Se o cálculo utilitário mede boas ações e a força de tentação tende para as más ações, logo, surge um impasse apresentado por Raskolnikóv.

O argumento de Raskolnikóv é uma questão aritmética. Ele começa a elaborá-lo quando escuta uma discussão entre dois oficiais sobre o valor da vida da velha em um exemplo ilustrativo de um argumento que segue o princípio utilitário.

(...) forças jovens, frescas, sucumbem em vão por falta de apoio, e isso aos milhares, e isso em toda parte! Cem mil boas ações e iniciativas que poderiam ser implementadas e reparadas com o dinheiro da velha destinado ao mosteiro. Centenas, talvez milhares de existências encaminhadas; dezenas de famílias salvas da miséria, da desagregação, da morte, da depravação, das doenças venéreas - e tudo isso com o dinheiro dela. Mate- e tome-lhe o dinheiro, para com sua ajuda dedicar-se depois a servir a toda humanidade e a uma causa comum: o que você acha esse crime ínfimo não seria atenuado por milhares de boas ações? Por uma vida – milhares de outras vidas salvas do apodrecimento e da degradação. Uma morte e cem vidas em troca – ora, isso é uma questão de aritmética. Aliás, o que pesa na balança comum da vida dessa velhota física, tola e má? Não mais que a vida de um piolho, de uma barata, e nem isso ela vale por que a velhota é nociva.²⁷⁵

Seguindo uma inspiração utilitária própria, mas que remete às formulações de Bentham, Raskolnikóv comete um crime. Mais tarde, ele conclui que seu ato nada teve de grandioso, pelo contrário, foi medíocre e imotivado racionalmente. Assim ele deduz que matou um princípio, talvez, o princípio benthiano ou iluminista/ racional. Entretanto até se dar conta disso, Raskolnikóv agiu colocando um argumento moral de acordo com a lei de seu próprio desejo.

²⁷⁵ DOSTOIÉVSKI, F. M. *Crime e castigo*. São Paulo: Editora 34, 2001, p.80.

4. A CISÃO DA EXPERIÊNCIA MORAL

Até o impacto provocado por Freud, ao propor um estudo partindo da sexualidade infantil, tínhamos um julgamento baseado na noção de uma sexualidade normal fundado em um princípio natural das coisas. Esta naturalidade incorpora as finalidades ditas “da natureza” e servem de medida para tal julgamento. Neste discurso fundaram-se concepções teológicas que postulam inclinações naturais para o comportamento humano que tem como pano de fundo a legitimação de valores morais do que é Bem e Mal²⁷⁶. Dessa forma, o Bem é o que vem da natureza. Há neste princípio uma concepção de natureza (*physis*) aliada a Deus como causa primeira - herança teológica aristotélica - que mais tarde foi identificada ao Deus cristão para definir justamente tais valores. Assim, o que é da natureza é marcado por Deus, portanto bom, e o que vai contra a natureza e contra Deus é mau.

Seguindo essa linha epistemológica, São Tomas de Aquino²⁷⁷ qualifica certas práticas sexuais como contra a ordem da razão, alegando uma finalidade que busca a conservação do gênero humano. Assim, todo ato sexual que desvie da ordem da razão e da finalidade da reprodução – finalidade naturalmente determinada - será qualificado como vício capital ou pecado. A transgressão da ordem que submete as práticas sexuais para Tomás de Aquino é, sobretudo, uma transgressão à lei de Deus, que ao ter o prazer corporal imperando sobre a razão gera: a cegueira da mente, a irreflexão, a inconstância, a precipitação, o amor de si, o ódio a Deus, o apego ao mundo, e desespero em relação ao mundo futuro.

A psicanálise, ao lançar um novo olhar proveniente de um jogo de forças pulsionais, dentro de uma dinâmica, objetiva qualidades diferentes às instâncias psíquicas constituídas no sujeito. Esta nova compreensão coloca no mesmo estatuto o normal e o patológico, pois não enxerga nessa distinção um caminho frutífero. Aliás, é só através do patológico que podemos entender o normal.

Suponho que a crítica contida em *Crime e Castigo*, encarnado no personagem Raskólnikov, venha a se assentar no ir além, na ultrapassagem do limite obedecendo a uma ordenação moral. O recalque, mecanismo predominante na neurose,

²⁷⁶ Bom, mau, bem, ou mal, enfim valores morais que, entre outros tantos, servem ao juízo das atitudes humanas.

²⁷⁷ AQUINO, S. T. *Sobre o ensino (de magistro): Os sete pecados Capitais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p.108.

é o modulador da sexualidade humana. Assim, na sexualidade regida principalmente pelo recalque, há primeiramente uma construção da cultura baseadas em certos valores e uma uniformidade pactuada pelos níveis de aceitação em relação ao comportamento humano. Deste modo, temos na cultura uma idéia do que se “pode” e do que não se “pode”, como uma espécie de gradação de condutas balizadas pelo limite da lei. Encerra-se então, um triunfo moral que serve de contenção e censura para disposição humana à destruição.

A vontade humana é, então, posta em questão. Raskólnikov mostra-se tributário da idéia de doença como embotamento da vontade humana²⁷⁸. Nesse sentido, ele se questiona se é a doença que gera o crime ou se o crime é sempre acompanhado pela doença que empobrece a vontade. Aqui, temos novamente a produção de uma ética própria por Raskólnikov. Nas entrelinhas do seu questionamento e acompanhado pelos ecos do iluminismo, ele critica os operadores de modulação moral da sociedade postulando uma ética dos extraordinários que se opõe à ética que legifera, causando a doença ao que é fundamental no indivíduo: a vontade.

“Vontade” - termo trabalhado também por Schopenhauer e posteriormente Nietzsche²⁷⁹ - encontra-se na formulação de Raskólnikov como o que dá o direito ao homem ir mais além, ou seja, uma espécie de impulso capaz de fazer de um ato criação. Nesse sentido Raskólnikov adianta de certa maneira a Vontade de Poder nietzscheana, por possuir características semelhantes como: ser princípio criador, ser uma força que diante de uma hierarquia (de forças) impõe sua direção, e ser um princípio afirmador da vida²⁸⁰.

A negação do homem a essa vontade dá-se justamente pela via do ascetismo – religioso, científico, etc. Dessa forma, até mesmo o adoecimento do homem para suplantar a vontade de poder é, no final das contas, vontade de poder. Entretanto, em Raskólnikov, encontramos um argumento que se fundamenta na certeza de uma natureza superior dos extraordinários, mas que, na prática, não tem caráter nem intenção de transformação – como no pensamento de Nietzsche. Mais ainda, o que Raskólnikov

²⁷⁸ Dostoiévski adianta uma concepção que será desenvolvida anos depois por Nietzsche.

²⁷⁹ Restrinjo a comparação sobre a “Vontade” à concepção de Nietzsche por este filósofo ter sido diretamente influenciado pela obra de Dostoiévski, tendo até mesmo tecido considerações a respeito do crime de forma parecidas a presente no pensamento do personagem Raskólnikov.

²⁸⁰ “Antes de tudo o vivente quer dar vazão a sua força – a própria vida é vontade de potência”. NIETZSCHE, F. Além do bem e do mal In: *Nietzsche*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os pensadores), p. 271, § 13.

demonstra é a obediência cega a algo que se disfarça de princípios morais para legitimar a ação criminosa:

(...) sua casuística estava afiada como uma navalha, e em si mesmo ele já não encontrava objeções consciente. (...) O último dia, que começara tão por acaso e resolvera tudo de uma só vez, agia sobre ele de maneira quase inteiramente mecânica: como se alguém o segurasse pelo braço e o arrastasse, de forma irresistível, cega, com uma força antinatural, sem objeções.²⁸¹

Diferentemente da proposta por Nietzsche, não era a de “desviar o olhar²⁸²”, mas sim a de obedecer a um princípio moral cegamente.²⁸³

Na proposição de Raskólnikov surge, desde a construção de sua casuística até a suposta redenção cristã, uma determinação - seja ela por Deus ou por sua natureza extraordinária. Para isto, ele teria que possuir uma vontade e uma razão imbatíveis:

(...) a causa principal não está tanto na impossibilidade material de ocultar um crime quanto no próprio crime; já o próprio criminoso, e quase todo indivíduo, no momento do crime passa por um certo abatimento da vontade e da razão (...) no caso dele, essas reviravoltas mórbidas não poderiam acontecer, que a razão e a vontade permaneceriam nele, inalienáveis.²⁸⁴

Percebemos, nesta passagem, uma sombra kantiana aonde Raskólnikov pretende uma purificação da vontade ao rejeitar o objeto patológico que tornaria sua vontade débil. Kant pensa um objeto próprio da vontade livre que segue o princípio do bem *Das gute*²⁸⁵, este objeto indica que a razão prática pode ser determinada *a priori* através de uma vontade guiada por um objeto supra-sensível. Tal objeto é o princípio da conduta racional e da ação moral. Lacan nos diz que a “lei moral não é outra coisa que o

²⁸¹ DOSTOIÉVSKI, F. M. *Crime e castigo*. São Paulo: Editora 34, 2001. p. 85.

²⁸² Refiro-me em tal desvio à concepção de Amor *fati* proposta por Nietzsche: “Amor *fati*’ [amor ao destino]: seja este, doravante, o meu amor” Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que minha única negação seja ‘desviar o olhar!’” NIETZSCHE, F. Gaia Ciência, São Paulo: Companhia das Letras, 2001, §276.

²⁸³ Cegamente no nível egóico. É interessante lembrar que Raskólnikov chega a conclusão após o assassinato de que matou um princípio.

²⁸⁴ DOSTOIÉVSKI, F. M. *Crime e castigo*. São Paulo: Editora 34, 2001. p. 85.

²⁸⁵ Na *Crítica da Razão prática* páginas 108 e 109 encontramos a seguinte distinção: correspondendo com o Bom ou *bonum* no latim as palavras *Güte* e *Whol*; para o Mal ou *malum*, as palavras *Böse* e *Übel* (ou *Weh*). Os pares *Güte* e *Böse* formam pares de sentido diversos de *Whol* e *Übel* (ou *Weh*). *Whol* e *Übel* são referências do desejo, pressupõe uma relação unívoca com o estado de satisfação ou desagrado. O objeto relacionado à *Whol* e *Übel* tem como referente somente a sensibilidade e o sentimento de prazer ou dor. Já o Bem e Mal traduzidos por *Güte* e *Böse* estão relacionados à vontade quando esta é determinada pela lei da razão. Conseqüentemente, partindo deste princípio, temos uma vontade independente dos objetos e suas representações; é uma compreensão de vontade como “faculdade de fazer, mediante uma regra da razão e para si mesma.” Dessa forma, *Güte* e *Böse* dizem respeito, sobretudo a uma ação engendradora do objeto e não a uma ação ou objeto referentes ao mundo sensível. Kant conclui então que se algo tivesse de ser totalmente Bom ou Mal, este seria apenas pelo modo de agir, pela máxima da vontade, e conseqüentemente a própria pessoa operante. Neste caso, não se aplicaria denominar uma coisa como boa ou má.

desejo em estado puro”²⁸⁶, isto implica dizer que ele vê na vontade purificada proposta por Kant, a mesma qualidade do desejo puro que move o desejo imajado pelo objetos²⁸⁷. Retomando a última citação notamos que Raskolnikóv apresenta a faceta de uma pessoa que deve ser assujeitada a Lei e, por esta via, excluir-se dos desígnios dos objetos patológicos.

A lei moral kantiana pressupõe um amor à lei e sua cega obediência. A versão lacaniana para isso é *Das ding*, ou seja, a Coisa que insiste como estranho para além das identificações assumidas pelos objetos e que dá as coordenadas do Outro absoluto através do princípio do prazer. *Das Ding* é o que há de segredo no princípio de realidade. Lembremos que a Lei não é a Coisa, mas só tomamos conhecimento dela através de desta Lei. Mais ainda, a Lei marca a proibição de acesso a *Das ding*: “É na medida em que proíbe esse desejo que a lei impõe do desejá-la, pois, afinal, a mãe não é, em si mesma, o objeto mais desejável.”²⁸⁸

A própria transgressão dessa lei, por si mesma, já seria um reconhecimento dela. Para entendermos melhor podemos trazer Sade para conversa. O desafio sadeano segue uma obediência cega à lei, bem como no imperativo categórico. Disto Lacan entende que: “Mesmo na perversão, na qual o desejo se dá como aquilo que serve de lei, ou seja, como uma subversão da lei, ele é, efetivamente, o suporte de uma lei.”²⁸⁹ Lembremos então que Raskolnikóv, no dia do assassinato:

(...) agia sobre ele de maneira quase inteiramente mecânica: como se alguém o segurasse pelo braço e o arrastasse, de forma irresistível, cega, com uma força antinatural, sem objeções. Como se uma nesga de roupa tivesse caído debaixo de uma roda de máquina e esta começasse a tragá-lo.²⁹⁰

A figura do “sem objeções”, que funciona como se fosse tragado por uma máquina é bastante sugestiva de um executor de uma Lei que funciona sem qualquer questionamento, ou seja, no automatismo situado entre um ego empírico e uma Lei moral.

²⁸⁶ LACAN, J. (1963) *Kant com Sade*. p. 780 e Sem 07 p. 247.

²⁸⁷ A aproximação feita por Lacan marca uma época específica de sua teorização cuja crítica apontava para um desejo alienado à lógica narcísica do imaginário. A proposta de final de análise, nesta época, era a identificação do sujeito ao desejo puro desprovido de conteúdo imaginário no qual podemos ler a Lei moral kantiana ou a lei fálica do pai para Lacan.

²⁸⁸ LACAN, J. *O Seminário. Livro X. A Angústia*. (1963) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. p.120.

²⁸⁹ Idem p. 166.

²⁹⁰ DOSTOIÉVSKI, F. M. *Crime e castigo*. São Paulo: Editora 34, 2001. p. 85.

Para Lacan, Sade dá a verdade da *Crítica da Razão Prática*, ou seja, Sade é o recalco de Kant. É importante pensar neste aspecto, lembrando que Kant e Sade são filhos das luzes e autores fundamentais para pensar a moral. Lacan entende que “a máxima sadéana é, por ser pronunciada pela boca do Outro, mais honesta do que o recurso à voz interior, já que desmascara a fenda, comumente escamoteada, do sujeito.”²⁹¹. Esta voz que enuncia a Lei pela boca do Outro em Sade, possui um representante, a Madame Saint-Ange: “Olha aí sua puta, vou dizer de uma vez. Trata-se de uma vítima que nos foi enviada pelo carrasco do seu marido: aqui sofrerás vosso destino, nada salvará dele.”²⁹² Em Raskólnikov, esta voz aparece ao afirmar, entre outras coisas, que:

Mas se um deles, para realizar sua idéia, precisar passar por cima ainda que seja de um cadáver, de sangue, a meu ver ele pode se permitir, no seu interior, na sua consciência passar por cima de sangue.²⁹³

Assim, como quando Sade dá a entender que os franceses não queriam o povo no poder, mas sim matar o rei, Raskólnikov não queria o bem da humanidade e sim matar a velha.

Até aqui, três aspectos foram destacados: 1) a execução cega da Lei, 2) o assujeitamento à Lei para retirar o sujeito do campo dos objetos patológicos, 3) o representante que enuncia a lei. Estes pontos, aglutinados no personagem Raskólnikov, revelam que a “bipolaridade pela qual se instaura a Lei moral não é nada além da fenda do sujeito”²⁹⁴ sendo que, esta Lei é o avesso do desejo. Dessa forma, estes aspectos colocam em exposição, a cisão própria da experiência moral.

O Outro lacaniano é inconsciente, neste sentido, a Lei em seu caráter externo, ganha a forma de uma alteridade radical. Tanto Kant como Sade parecem defender uma relação inerente entre Lei e consciência. Enquanto Kant conclui²⁹⁵ que a razão pura é prática – que prescreve a ação - e faculta ao humano uma lei universal que chamamos de lei moral, Sade, pela voz de Dolmancé, diz que: “da natureza nós

²⁹¹ LACAN, J. (1963) *Kant com Sade*. p. 782.

²⁹² SADE, M. *A Filosofia na Alcova*. Tradução: Aloísio Costa. Brasília: Editora de Brasília LTDA, s/d. p.171.

²⁹³ DOSTOIÉVSKI, F. M. *Crime e castigo*. São Paulo: Editora 34, 2001. p. 270.

²⁹⁴ LACAN, J. (1963) *Kant com Sade*. p. 781.

²⁹⁵ KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, s/d. (Coleção Universidade). p. 66.

retiramos os princípios devassos que utilizamos em nossas ações, (...) a natureza (...) tem tanta necessidade dos vícios como das virtudes (...). Dessa forma, não estamos agindo mal quando nos entregamos a tais impulsos.”²⁹⁶

A diferença entre Kant e Sade é que, para Sade, o Outro é a natureza. É ela que goza através dos atos libertinos, ela é o Outro que goza. A natureza é assim um poder supremo absoluto, como uma pulsão de destruição. É através dela que Sade restaura o ser supremo no malefício. Em Raskolnikóv, que também acredita em uma lei da natureza, isto aparece na seguinte versão:

Ela consiste precisamente em que os indivíduos, por lei na natureza, dividem-se geralmente em duas categorias: uma inferior (a dos ordinários), (...) e propriamente o indivíduos, ou seja, os dotados de dom ou talento para dizer a seu meio a palavra nova.”²⁹⁷ No entanto, essa lei natural só privilegia poucos com o direito de afirmar e seguir com consciência limpa, a prática de crimes. Todavia, a “apologia do crime impele-o apenas ao reconhecimento indireto da Lei.”²⁹⁸

A questão freudiana do crime como fundador da civilização encontra aqui um paralelo. Assim como o pai da horda, o “homem extraordinário” tem foro privilegiado em seu gozo. Quando Raskolnikóv mata, ele não só tenta se igualar ao pai primevo, como ele falha e se depara com a vergonha por sua inapetência. Sua incapacidade, que é justamente seu lugar na dimensão do objeto patológico, já era anunciada desde antes do assassinato:

Observemos a propósito uma peculiaridade no tocante a todas as decisões definitivas já tomadas por ele nessa questão. Tinham elas uma qualidade estranha: quanto mais definitivas se tornavam, mais repugnantes, mais absurdas ficavam até aos olhos dele. Durante todo esse tempo, apesar de toda a sua angustiante luta interior, jamais pôde, um momento sequer, crer na exequibilidade dos seus projetos.”²⁹⁹

Dessa forma, Raskolnikóv nos fornece uma espécie de operação de construção do princípio de realidade que vai da soberba narcísica, até a restituição de uma imagem precível.

Neste trajeto, através de Raskolnikóv é enunciada uma Lei que precisa de um executor. É por esta senda que ele passa pela identificação do sujeito ao objeto de

²⁹⁶ SADE, M. *A Filosofia na Alcova*. Tradução: Aloísio Costa. Brasília: Editora de Brasília LTDA, s/d. p.173.

²⁹⁷ DOSTOIÉVSKI, F. M. *Crime e castigo*. São Paulo: Editora 34, 2001. p.269.

²⁹⁸ LACAN, J. (1963) *Kant com Sade*. p.802.

²⁹⁹ DOSTOIÉVSKI, F. M. *Crime e castigo*. São Paulo: Editora 34, 2001. p. 84.

gozo do Outro da Lei. Colocando-se como o executor da lei, Raskolnikóv posiciona-se com uma mediatriz entre o vértice de um eu empírico e a base do mandamento da Lei (Outro da Lei). Ao executar automaticamente a Lei, excluindo qualquer desvio que o impulso empírico possa fazer, ele obedece ao representante desse Outro da Lei.

Por esta via, Raskolnikóv equipara-se ao que Lacan nos fala de Dolmancé: “executor da experiência sádica quando sua presença se resume, em última instância, a não ser mais do que seu instrumento”³⁰⁰ do gozo do Outro. Assim, ao tentar negar o desejo, Raskolnikóv permanece ligado às escolhas particulares de objeto. Mais tarde, ao se dar conta do próprio argumento que motivou sua ação ele cai na realidade da lei do próprio desejo conforme o trecho grifado:

- Cala-te, Sônia, eu não estou rindo coisa nenhuma, é que eu mesmo sei que foi o diabo que me arrastou. Cala-te, Sônia, Cala-te! – repetiu com ar sombrio e insistente. – Eu sei tudo. Já pensei, repensei e sussurrei tudo isso cá comigo quando estava deitado no escuro naquele momento... Eu mesmo me dissuadi de tudo isso cá comigo, até o último e mais ínfimo detalhe, e estou sabendo de tudo, tudo! E como me saturou, como me saturou naquela ocasião toda essa conversa fiada! Eu queria esquecer e recomeçar, Sônia, e parar com essa conversa fiada! Será que tu pensas que eu fui para lá como um imbecil, de modo irrefletido? Eu fui como um homem inteligente, e foi isso mesmo que me pôs a perder! Será que tu pensas que eu não sabia ao menos, por exemplo, que, se já havia começado a me perguntar a me interrogar – tenho ou não o direito de ter poder? – é que eu, então, não tinha o direito de ter poder? Ou se eu me fazia a pergunta” o homem é um piolho? – é que, portanto, o homem não era um piolho para mim mas era um piolho para aquele q quem isso não entra na cabeça e vai em frente sem fazer perguntas... E se eu passei tantos dias sofrendo por saber: Napoleão o faria ou não? – então eu já percebia claramente que não sou Napoleão... Eu suportei todo, todo o tormento dessa conversa fiada, Sônia, e desejei arremessá-la toda de cima de meus ombros: Sônia, eu **quis matar sem casuística, matar para mim, só para mim, só para mim! A esse respeito eu não queria mentir nem a mim mesmo! Não foi para ajudar minha mãe que eu matei – isso é um absurdo! Eu não matei para obter recursos e poder, para me tornar um benfeitor da humanidade. Absurdo! Eu simplesmente matei; matei para mim, só para mim:** agora, quanto a eu vir a ser benfeitor de alguém ou passar a vida inteira como uma aranha, arrastando todos para a rede e sugando a seiva viva de todos, isso, naquele instante, deve ter sido indiferente para mim!³⁰¹

Nesta passagem chamo atenção para a figura do *diabo*.

A figura do diabo aparece como o impulso à tentação. “O diabo que me arrastou”, ou seja, a ação em que Raskolnikóv permanece como instrumento da Lei, pode ser também lida como a tentação demoníaca que o levou ao pecado³⁰². Raskolnikóv transforma-se naquele que negou seu eu para tornar-se puro instrumento da

³⁰⁰ LACAN, J. (1963) *Kant com Sade*. p. 784.

³⁰¹ DOSTOIÉVSKI, F. M. *Crime e castigo*. São Paulo: Editora 34, 2001. p. 427. Grifo meu.

³⁰² Lembremos do pecado da *Hybris* e da leitura de Chasseguet-Smirgel onde ela coloca entre outros, satã e Lúcifer como desafiadores da Lei e representantes da *Hybris*. Cf. CHASSEGUET-SMIRGEL, JANINE. *Ética e estética na perversão*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1991, p.214.

Lei, demonstrando que o verdadeiro sujeito da experiência moral, é na verdade o objeto de gozo do Outro. Neste sentido, é a lei que age e goza através dele, pois o diabo e o homem possuem partes em comum: “*Satanas sum et nihil humani a me alienum, puto.*”³⁰³. O diabo aparece de maneira formidável em *Irmãos Karamázov*, justamente como um interlocutor que discorre sobre a tentação, a lei, e a consciência moral. O diabo de Dostoiévski professa:

Na minha opinião não é preciso destruir nada a não ser a idéia de Deus no espírito do homem: eis por onde é preciso começar. Oh! Os cegos não compreendem nada! Uma vez que a humanidade inteira professe o ateísmo (e creio que essa época, à maneira das épocas geológicas, chegará a seu tempo) então por si mesma, sem antropofagia, a antiga concepção do mundo desaparecerá, e sobretudo a antiga moral. Os homens se unirão para retirar da vida todos os gozos possíveis, mas neste mundo somente. O espírito humano se elevará até um orgulho tirânico e isto será a humanidade deificada. (...) Deus e a imortalidade não existem, é permitido ao homem novo tornar-se um homem-deus, seja ele o único no mundo a viver assim. (...) Para Deus não existe lei. Em toda parte onde Deus se encontra, está em seu lugar! Em toda parte em que me encontrar, será o primeiro lugar... tudo é permitido, um ponto, é tudo.³⁰⁴

O diabo de Dostoiévski expõe, logo em seguida, o lugar de impostura da verdade na experiência moral: “Tudo isso é muito gentil; somente, se se quer trapacear, de que serve a sanção da verdade? Mas nosso russo contemporâneo é assim feito: não se decidirá a trapacear sem essa sanção, tanto ama ele a verdade...”³⁰⁵ Ou seja, o homem precisa da verdade para trapacear. Anos mais tarde, em relação à mesma discussão do Deus morto como argumento para liberação dos desejos, Lacan dirá: “Deus está morto, nada mais é permitido.”³⁰⁶

A posição de Lacan é clara: como declínio da imago paterna, o significante do nome do pai retorna com mais força. Lógica cuja novidade foi anunciada em *Totem e Tabu* com a instauração da lei simbólica como consequência do assassinato do pai e o acordo comum de contensão dos excessos devido ao mesmo fato.

Dessa forma, a confissão de que matou por que quis sugere um novo posicionamento subjetivo. Ali, Raskolnikóv reconhece seu auto-engano e sua condição apática de executor de uma Lei. O ato de confessar o permitiu rescindir com a

³⁰³ “Sou Satanás e nada do que é humano reputo alheio a mim.” *Irmãos Karamázov*, p.444.

³⁰⁴ DOSTOIÉVSKI F. M. *Irmãos Karamázovi*. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1971, p. 452.

³⁰⁵ Idem p. 452.

³⁰⁶ LACAN, J. (1950) *Introdução teórica às funções da psicanálise em criminologia*. p.132.

imediatividade do seu orgulho, colocando um princípio de transcendência³⁰⁷ que permite a ele se reconhecer como sujeito da lei. Ao deslocar o orgulho – não mais como contrapartida da vergonha, mas para uma imagem cuja consistência não é tão regredida narcisicamente – Raskolnikóv pode reconhecer que sua ação foi má e por isso colocar sua diferença em relação a ela. A Lei e a ação podem assim, dissociar-se uma da outra e sua consciência pode agir querendo que a Lei reconheça a não conformidade do assassinato com o Ideal de eu, que assume efetivamente sua função de abrir mão da satisfação, para tentar recuperá-la através de um ideal que incorpora a lei, os limites e a censura.

Dostoiévski, através de Raskolnikóv, na ocasião da sua entrega e confissão de culpa à lei, revela uma antinomia ideológica que reflete a dimensão singular e social do mal-estar. Diante disto, Raskolnikóv exhibe a maneira hipostasiada de pensar a ética através do equívoco articulado entre um *zeitgeist*³⁰⁸, que possibilitou colocar em prática sua destrutividade de forma bruta, e o curso do seu próprio desejo. O auge da crítica de Dostoiévski apresenta-se no momento em que, graças à assunção da responsabilidade pelo crime, Raskolnikóv rompe com os ideais totalizantes e totalitários (apoios do seu orgulho na forma de uma razão perfeita ou Napoleão) e abre uma dimensão transcendente (o evangelho de São Lázaro) que permitiu a ele, reconhecer-se diante da Lei de seu desejo. É distinguindo sua ação como inocuamente má, que ele pode abrir uma nova perspectiva, a de diferenciar-se de sua própria ação.

5. DO PRINCÍPIO DA RAZÃO EM RASKOLNIKÓV...

O exercício racional de Raskolnikóv surge como uma reação à estagnação sócio/cultural russa. O protagonista da história coabita a mesma atmosfera de inércia e decadência de Petersburgo, onde há uma espécie de engessamento da ação em relação à própria vida.

O contraste deste ambiente com o processo racional e sua conseqüente ação sugere dois campos para situarmos subjetivamente Raskolnikóv: o nível das idéias - da teoria, e o nível da ação – a prática do ato. Entre estes dois campos, o impulso subverte

³⁰⁷ Refiro-me a qualidade transcendente que o ideal de eu possui em relação ao eu. Este aspecto é assinalado por Lacan em *Subversão do sujeito e dialética do desejo*. p.823.

³⁰⁸ Ao pensar no espírito da época (*Zeitgeist*) me refiro às idéias correntes e o clima social em Petersburgo.

a razão transformando-a em desrazão quando, na medida em que a razão tenta denegar os impulsos perde de vista uma dimensão inerente da vontade. No centro da guerra entre razão e impulso está a questão levantada por Raskolnikóv sobre a doença geradora de crime, do crime acompanhado por uma doença e do crime de ruptura da ordem, cujo agente do ato não sofre de embotamento da vontade e, portanto, afirma-a engendrando algo novo.

A proposição dessa perspectiva raskolnikoviana sugere a possibilidade de controle efetivo da relação entre impulsos desmedidos e razão. A vontade, portanto, seria uma vontade “pura” que, quando regulada pela razão, consegue estabelecer uma eficácia quase aritmética das ações humanas, excluindo o erro. Temos, então, alguns pontos para esclarecer. Raskolnikóv deixa claro uma relação que há muito não é segredo: a definição da razão de acordo com sua relação com os impulsos humanos. Outro ponto fundamental é de que forma a relação razão/impulso aparece em *Crime e Castigo*. Existem dois pontos fortes que merecem ser marcados: a astúcia da inteligência e a moralidade.

Estes pontos aparecem de maneiras bem marcantes. A inteligência na forma de discussão e afirmação de uma legitimidade dos argumentos do protagonista. Para isto, ele recorre à justificativa ética utilitária para fundamentar sua ação em motivos que são coerentes com as ideologias ocidentais como as do iluminismo, ou o liberalismo. Aliás, diante da obscura Petersburgo, a luz da casuística de Raskolnikóv parece uma espécie de provocação estética sutil de Dostoiévski. A moral adiciona a discussão sobre Bem e Mal, elementos da intelectualidade deslocando estas categorias morais para o terreno desconcertante da utilidade, da felicidade e do valor que estes valores têm tanto individualmente quanto socialmente.

Temos, diante desses aspectos, colocadas as questões da interferência da razão na dimensão da vontade, ou seja, do condicionamento dos afetos no campo da inteligência e da razão inibidora dos desejos. Neste ponto, Dostoiévski é um grande filósofo, pois, ao colocar a relação razão/impulso precipitados nos campos da inteligência e da moralidade, ele traz dois pontos cruciais para se pensar o estatuto do humano, a saber, verdade e liberdade.

O autor russo nos convida a pensar estes dois aspectos a partir da situação desconcertante de um crime. Em Raskolnikóv, vemos uma racionalidade que, apesar de tentar obliterar os afetos, não percebe a própria situação de erro. O que temos é uma falsa consciência de se estar fazendo o que é certo – conjecturas da inteligência -, e de

uma heteronomia na forma de uma ordem projetada no modelo de homem extraordinário. Assim, o que se produz é um conjunto de argumentos racionais/morais definindo a razão de modo a permitir liberar os impulsos destrutivos.

Aqui cabe uma breve digressão, para definir melhor o sentido da palavra impulso. A escolha de usar este termo, até o presente momento, tem como intenção fornecer um campo introdutório com um termo mais comum. Além disso, penso que impulso possui uma conotação trágica, no sentido mesmo da *hybris*³⁰⁹. Entretanto, deixo claro que o sentido pretendido aqui é sinônimo do conceito psicanalítico de pulsão. Por sinal, ambos os termos são traduções possíveis para a palavra *Trieb* do alemão. Desta forma, ao mencionar a relação razão/impulso, baseio-me no modelo de aparelho psíquico da segunda tópica que considera o indivíduo um Id psíquico e inconsciente sobre cuja superfície assenta-se o Eu.³¹⁰ Este Id é justamente o reservatório das pulsões. Cito Freud:

O Eu se empenha em fazer valer a influência do mundo externo junto ao Id e aos propósitos deste, bem como tenta substituir pelo princípio de realidade o princípio de prazer – que reina no Id sem restrições. O papel da percepção no Eu é análogo ao da pulsão no Id. O Eu representa aquilo que podemos chamar de razão e ponderação, ao contrário do Id, que contém as paixões.³¹¹

Sobre o Eu, fica a responsabilidade da razão e da ponderação, além de fazer a mediação entre mundo externo e as pulsões. Voltando a *Crime e Castigo*, parece haver a possibilidade de distorção das ponderações do Eu, em que, coerente com valores morais e argumentos inteligíveis, pode-se tomar uma ação como via de atuação das pulsões. Neste caso, uma espécie de falsa consciência garantiria ao Eu uma luz da razão identificada tanto a uma verdade quanto a uma moral. Diferentemente de uma psicose, Raskolnikóv conserva uma ligação com a realidade. Apesar de vez ou outra Dostoiévski mencionar delírios, estes são esporádicos e me parece consequência da febre e da fome que atravessa toda a história, e não de uma constituição psíquica.

A articulação do Eu com o mundo externo pode erigir defesas. Aqui é preciso lembrar novamente de que, na Petersburgo de 1860, este mundo externo é uma sociedade decadente, com ruas cheias de servos recém libertados, muita fome,

³⁰⁹ Como vimos no item 2 do capítulo IV, intitulado *Entre a Lei e o Impulso*, neste mesmo trabalho, a *hybris* era entendida pelo gregos como termo grego usado para se referir ao excesso, a desmesura, o exagero, a violência, orgulho, impetuosidade, etc.

³¹⁰ FREUD, Sigmund. (1923) *O EU e o Id*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. 3. Rio de Janeiro: Imago, 2004, p.37.

³¹¹ Idem, p.38.

exploração, falta de perspectiva e uma invasão de idéias liberais utilitárias que perpassavam, inclusive, a história recente da cidade³¹². Assim, diante das contingências externas, o Eu pode recuar da percepção e dos pensamentos, ou colocá-los em prática.

O que entra em jogo, ante o recuo ou a ação, é justamente a modulação entre os princípios do prazer e de realidade. A questão de Raskolnikóv era: parar diante da limitação imposta ao homem e igualar-se à massa medíocre ou ultrapassá-la, ir mais além? Como já disse, a liberdade e a verdade do homem, e de si mesmo, ficam em xeque. A distorção ocorre no nível das percepções internas e externas, e nas precipitações do pensamento, onde o princípio do prazer consegue driblar o princípio de realidade.

Poderíamos questionar se este processo se trata de um desmentido (*Verleugnung*) da realidade, que encontraria uma saída perversa. O mecanismo do desmentido é fundamental para pensarmos em como se processam as subversões. No entanto, advirto que tal mecanismo não é um critério diagnóstico para a perversão. Mas, a referida distorção implica em desmentir a realidade? Se retomarmos *A Cisão do Eu no Processo de Defesa*³¹³, veremos que o desmentido (*Verleugnung*) se dá entre as reivindicações pulsionais e as objeções da realidade. Disso, resultam duas conseqüências: ou se rechaça a realidade e rejeita as proibições, ou reconhece o perigo proveniente da realidade, absorve esse medo e faz sintoma. O ocorrido em *Crime e Castigo* parece não ser bem este caso, pois, a distorção modifica também a própria realidade em que se vive, ou melhor, Dostoiévski mostra que a própria realidade é por si mesma distorcida.

Quando falo em drible do princípio do prazer no princípio de realidade, refiro-me a uma lógica interna, pulsional, que se sobrepõe às percepções externas, de modo a falseá-las em seu favor. As categorias observáveis do mundo, que no caso específico do romance *Crime e Castigo* são sugeridas como as instituições – política, família, estado, jurídico -, a moral, a ética, o pensamento corrente em Petersburgo, e a sociedade decadente passam a ser compreendidas de acordo com o próprio “interesse pulsional” do personagem. Ou seja, as coisas do mundo não são vistas como são em si

³¹² Refiro-me à construção de Petersburgo por Pedro o Grande, onde milhares de servos morreram e foram ali mesmo enterrados para completar o projeto da cidade. Lembro que o projeto tratava-se da realização arquitetônica e cultural de ideais ocidentais aos moldes de cidades como Londres e Paris. Sobre a construção de Petersburgo podemos encontrar mais detalhes em *Petersburgo: o modernismo do subdesenvolvimento* de Marshall Berman.

³¹³ FREUD, Sigmund. (1938) *A Cisão do Eu no Processo de Defesa*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. 3. Rio de Janeiro: Imago, 2004, p.173 e 174.

mesmas³¹⁴. O Eu de Raskolnikóv, como responsável pela faculdade do seu pensar e pelas sínteses dos conteúdos dos processos mentais, parece evitar determinada parte de uma realidade e se proteger contra ela substituindo a realidade desejada por uma mais em sintonia com seus desejos.³¹⁵ Assim, não só fica evidente o comprometimento do entendimento, mas também a própria impostura da realidade assume dependente da conciliação entre os impulsos singulares e as regras culturais.

Neste sentido, os elementos imaginários – principalmente os destacados acima como categorias do mundo – são percebidos de modo que é como se o Id se encarregasse deles, deixando o Eu vendido ao engano da promessa de um ideal. Obviamente há um caráter primitivo nessa relação com o mundo, principalmente quanto à disposição à destruição e à íntima agressividade despertada no encontro com o outro. Todavia, os sinais pelos quais o Eu levanta suas defesas, direcionando essa agressividade para direções civilizadas através da sublimação, vem contraditoriamente da própria realidade exterior. Assim, é como se uma “realidade pulsional” tomasse frente de modo a se tornar invisível, justamente por borrar os contornos com o mundo real, colocando-os a serviço dos caprichos do princípio do prazer.

Retomando *As formulações sobre os dois princípios do acontecer psíquico* (1911), temos o princípio do prazer e o princípio de realidade como dois processos de regulação da psique. O princípio do prazer é mais primitivo e trabalha para obtenção de prazer; além disso, trabalha evitando o desprazer e para isso usa o recalque como mecanismo de defesa. O princípio de realidade é o regulador psíquico que trabalha no processo secundário desviando, substituindo, renunciando à satisfação do princípio do prazer. O princípio de realidade é uma modificação³¹⁶ do princípio do prazer a fim de passar da alucinação às circunstâncias reais do mundo externo.

Partamos do pressuposto de que há no princípio do prazer uma crueldade inerente aos desígnios pulsionais; refiro-me principalmente às pulsões de morte – de destruição. A distorção da razão e da realidade faz com que o Eu, ao invés de ser um

³¹⁴ Colocar este “em si mesmas” é um recurso proposital, pois, sugere uma razão pura kantiana, cuja prática está de acordo com a Lei moral. No entanto, o que se revela em Raskolnikóv é justamente a crítica que Nietzsche faz anos depois ao próprio Kant, a de que há sempre um interesse sexual da vontade. Refiro-me à crítica feita por Nietzsche a Kant e Schopenhauer quanto à estética. Enquanto Nietzsche defende uma estética que contempla uma dimensão sensual, Kant e Schopenhauer defendem que o belo deve ser dissociado do caráter sexual da vontade. Para melhor compreensão sugiro a leitura do aforismo 06 da terceira dissertação da *Genealogia da Moral* escrita por Nietzsche.

³¹⁵ Cf. FREUD, Sigmund. (1924) *A Perda da Realidade na Neurose e Psicose*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. 3. Rio de Janeiro: Imago, 2004, p.130.

³¹⁶ Conclusão pertencente à quarta conseqüência da instauração do princípio de realidade presente no texto *As formulações sobre os dois princípios do acontecer psíquico* p.68.

aglutinador de identificações responsável pela mediação com o mundo, fique ausente de si mesmo seguindo a lógica da execução cega da Lei demonstrada no capítulo anterior. Em consequência, ele se perde na desrazão da crueldade pulsional plasmada à identificação a um ideal impossível, apesar de filosoficamente plausível.

Mas, se estamos falando da ação de pulsões, temos que pensar nas resistências que ela sofre em seu percurso. Ora, disto trata o recalque, que tem como função a “ação de repelir algo para fora do consciente e de mantê-lo afastado deste.”³¹⁷. O Eu fica no entreposto do exterior com o interior da vida psíquica, mediando os estímulos do mundo externo com as moções pulsionais. É dessa forma que idéias e representações servem como avatares das investidas pulsionais, transmutando vivências primitivas das pulsões em impulsos atualizados.

A distinção entre realidade interior e exterior é mediada pelo Eu. Esta diferenciação se dá a partir do processo de recepção do objeto do mundo externo e a introjeção dos que causam prazer. Assim, o Eu-real pode diferenciar o interno do externo através de marcas objetivamente distinguidas de onde se deriva em seguida, um Eu-prazer. Como consequência, temos um mundo externo dividido entre uma parte prazerosa incorporada e uma outra estranha (*Fremd*)³¹⁸. Por meio da percepção consciente, a realidade do mundo externo – sintetizada pelo Eu – submete regiões do Id. Este é o mecanismo de transformação da energia livre do Id em energia ligada, responsável pela interpolação entre: exigência do instinto e sua ação de satisfação, a atividade de pensamento que pondera e orienta a ação no presente ante a avaliação de experiências anteriores que, por isso, se esforça mediante ações experimentais, por calcular as consequências possíveis. Deste modo, o Eu é o juiz da ação, julga se ela deve ou não ser levada a cabo, enquanto o Id contém as paixões. Temos então a tensão entre o princípio do prazer e o princípio de realidade.³¹⁹

A introjeção do Bom consiste também na determinação de se algo já afirmado pode ser reencontrado no mundo externo, na certificação de sua existência, para assim, poder apossar-se dele. Freud considera como condição para a instalação da prova de realidade que tenham sido perdidos os objetos que trouxeram originariamente a satisfação real, ou seja, o resto da experiência de satisfação. É por esta via que Lacan

³¹⁷ FREUD, Sigmund. (1915) *O Recalque*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. 1. Rio de Janeiro: Imago, 2004, p.178.

³¹⁸ FREUD, Sigmund. (1915) *Pulsões e destinos da Pulsão*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. 1. Rio de Janeiro: Imago, 2004, p.158.

³¹⁹ FREUD, Sigmund. (1923) *O Eu e o Id*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. 3. Rio de Janeiro: Imago, 2004, p.38.

fala da Coisa. A prova de realidade tem que levar em conta uma falta no campo da representação para evitar a satisfação alucinatoria. O complexo do objeto, como é denominado, é dividido em duas partes: 1) A Coisa (*Das Ding*) - elemento isolado como *Fremde*, o estranho, para sempre perdido, mas que, paradoxalmente, sempre retorna como parte fundamental do complexo. Não está submetido às leis que regulam o funcionamento do aparelho e esquivava-se à função do juízo. 2) A outra parte refere-se a tudo aquilo que pode ser formulado como atributos. Estes estão submetidos à função do juízo e presentes na atividade do pensamento, que visa à identidade e indicação da realidade.

Em *A negativa*, Freud nos diz que a função do juízo é saber se algo que está disponível na forma de uma representação psíquica no Eu pode ser reencontrado também na esfera da realidade. Ele nos lembra que todas as representações mentais originaram-se de percepções, de modo que, a princípio, a própria existência de uma representação já seria uma garantia de sua realidade. A oposição entre o subjetivo e o objetivo só se estabelece porque o aparelho psíquico presentifica a percepção do objeto (alucina) sem que ele esteja efetivamente presente no mundo externo, o que resulta em desprazer. Dessa maneira, o objetivo do juízo – que nesse artigo chamado *teste de realidade* - não é encontrar na percepção um objeto correspondente à recordação, mas reencontrá-lo, certificar-se de que ele ainda permanece presente. Por fim, Freud acrescenta que "o teste de realidade só entrará em cena quando e se os objetos, que outrora trouxeram satisfação, já tiverem sido perdidos."³²⁰.

Neste ponto, sugiro retornarmos para a oposição entre orgulho e vergonha. Talvez possamos tomar a construção da identidade napoleônica extraordinária de Raskolnikóv como um sinal. Em que consiste a *Verneignug*? Freud nos diz que ela é "uma maneira de tomar conhecimento do recalcado em um plano apenas intelectual."³²¹. Na descrição que Dostoiévski faz de um encontro entre a velha e Raskolnikóv, ele destaca o asco e a perturbação quase inominável, fruto desta ocasião. Ainda angustiado Raskolnikóv entra em uma taberna e pensa: "Tudo isso é um absurdo (...) e não havia nenhum motivo para eu ficar perturbado! Era apenas uma indisposição física!"³²². Podemos supor que o objeto do mundo externo causador de desprazer é a velha, além

³²⁰ FREUD, Sigmund. (1925) *A Negativa*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. 3. Rio de Janeiro: Imago, 2004, p.149.

³²¹ Idem p. 148.

³²² DOSTOIÉVSKI, F. M. *Crime e castigo*. São Paulo: Editora 34, 2001, p. 26.

disso, ela parece ser gatilho do reencontro de uma representação causadora de angústia proveniente de uma percepção traumática do passado.

Esta percepção traumática é sugerida em um sonho que contém fatos da infância do protagonista. É o sonho de um massacre de uma égua. Nele, Raskólnikov seguia com seu pai por uma estrada que leva ao cemitério. Sempre que passavam por ali, o garoto sentia-se amedrontado com os gritos e as confusões ocorridas em uma taberna; além disso, ele sempre se impressionava com os grandes e poderosos cavalos puxadores de cargas; para ele parecia que estes cavalos não faziam esforço algum para puxar as pesadas cargas, eles possuíam crinas longas, patas grossas e fortes e andavam com muita graciosidade. A movimentação na taberna espanta o garoto Raskólnikov, ele aperta a mão do seu pai e vê uma coisa estranha. Agora uma grande telega³²³ estava atrelada a uma pequena égua velha em pele e osso, uma telega enorme que obviamente estava muito além das forças do animal. As rodas da carroça atolavam na lama enquanto chicoteavam o pequeno animal dolorosamente no focinho e nos olhos. Os camponeses saem da taberna aos gritos e apostando que a égua velha não agüentaria puxar a telega. Seu dono afirma que sim e convida a todos a subirem, o pobre animal não agüenta e seu dono a mata a pancadas diante do frenesi dos camponeses. Raskólnikov corre abrindo caminho pela turba abraça e beija a égua nos olhos e beiços ensangüentados, em um ataque de fúria ele investe contra o dono do animal, mas seu pai consegue agarrá-lo e tirá-lo dali dizendo que não era da conta deles.

É importante mencionar que em nota, o editor da obra destaca que este é um sonho autobiográfico de Dostoiévski. O editor traz alguns escritos do material preparatório do romance em que, em um deles, Dostoiévski diz: “A primeira ofensa pessoal que eu sofri foi com um cavalo de um estafeta.”³²⁴. O termo “ofensa pessoal” usado por Dostoiévski merece destaque, pois remete ao que Freud observou em *Alguns tipos de caráter encontrados no trabalho psicanalítico* no capítulo sobre *As ‘exceções’*. Neste texto, Freud apresenta uma peculiaridade dos pacientes que se consideram exceções, a saber, o fato de suas neuroses estarem ligadas a fatos ou experiência de sofrimento ocorridos na primeira infância diante dos quais eles sabiam não ter culpa e encaravam como uma desvantagem injusta imposta a eles³²⁵.

³²³ Antiga carroça de carga na Rússia, puxada por bois ou cavalos

³²⁴ Cf. *Crime e Castigo* nota do editor número 27. p. 70

³²⁵ FREUD, Sigmund. (1916). *Alguns tipos de caráter encontrados no trabalho psicanalítico*. v. XIV. p.353.

No caso de Raskolnikóv, a “ofensa pessoal” sugere o elemento da percepção traumática que institui a vergonha. Esta se une à condição de exceção engendrando um “estado de exceção” subjetiva operacionalizado intelectualmente. Ao usar “estado de exceção” incorro propositalmente no sentido político deste termo, ou seja, em um estado onde se abre uma exceção dentro da lei para se efetuar outra ordem privilegiada. Freud apresenta em *As ‘exceções’*, o exemplo de Ricardo III e sintetiza:

A Natureza me causou um doloroso mal ao negar-me a beleza das formas que conquista o amor humano. A vida me deve uma reparação por isso, e farei tudo para consegui-la. Tenho o direito de ser uma exceção, de desprezar os escrúpulos pelos quais os outros se deixam tolher. Posso fazer o mal, já que a mim foi feito mal.’ Agora, sentimos que nós mesmos poderíamos ficar como Ricardo; que em pequena escala, realmente, já somos como ele. Ricardo é uma enorme ampliação de algo que encontramos em nós mesmos. Todos nós pensamos que temos motivo para repreender a Natureza e o nosso destino por desvantagens congênicas e infantis; todos exigimos reparação por antigos ferimentos ao nosso narcisismo, ao nosso amor-próprio.³²⁶

Raskolnikóv sonha com o acontecimento ocorrido em sua infância no intervalo de tempo após o encontro angustiante com a velha e logo antes de matá-la. Este sonho perturbador tem como elementos principais um garoto assustado e desprotegido em um mundo hostil e uma égua. Aqui é necessário destacar que as características físicas da égua massacrada são semelhantes à velha que Raskolnikóv matará em seguida. Dostoiévski descreve a velha como: “uma velhota pequena, descarnada (...). O pescoço fino e longo como um pé de galinha (...).”³²⁷ A égua é descrita como “uma pangaré camponesa baia, pequena, em pele e osso (...).”³²⁸

Assim, o encontro com a velha sugere, na verdade, o reencontro com a percepção traumática, cuja representação está ligada ao dano narcísico, a imagem a qual o Eu se mede. No sonho, temos alguns elementos que merecem ser destacados, como o pai de Raskolnikóv que não consegue protegê-lo, o dono da égua que comanda o massacre, a égua, e os outros cavalos que de maneira oposta, eram admirados por Raskolnikóv pelos atributos físicos de tamanho, força, crinas longas e patas grossas. Dessa forma, Raskolnikóv parece manter uma tensão entre duas identificações principais. Primeiro identifica-se com a égua, que fisicamente injuriada, foi espancada pelo dono – que neste caso estaria no lugar do pai – até a morte. Raskolnikóv, ao tentar

³²⁶ FREUD, Sigmund. (1916). *Alguns tipos de caráter encontrados no trabalho psicanalítico*. v. XIV. p.355.

³²⁷ DOSTOIÉVSKI, F. M. *Crime e castigo*. São Paulo: Editora 34, 2001, p. 23.

³²⁸ Idem p. 71.

salvar a égua do seu destino, estaria então tentando salvar-se, na perspectiva de uma projeção de um possível destino de não ser amado ao qual ele se identificou. Segundo, identifica-se com os cavalos fortes que, juntamente com o agressor da égua, são elementos importantes para pensar tanto na identificação a um objeto de amor admirado, quanto na figura daquele que pune quem não corresponde a esta medida ideal de beleza e força dos cavalos.

Lembro que Zygoris nos diz sobre a vergonha que: “tanto a denegação (*Verneignug*) quanto a mentira consciente estão aí para preservar e pôr a salvo a parte secreta de si mesmo, que quer continuar amando e, principalmente, quer ser amada em toda impunidade, e isto sejam quais forem os julgamentos em questão.”³²⁹ Em Raskolnikóv, a identificação ao homem extraordinário busca justamente o tal “estado de exceção” subjetiva que garante uma impunidade diante da lei. Para Raskolnikóv é uma questão de autorização da consciência moral que garante uma ação moral mesmo dentro do crime:

“o homem extraordinário tem o direito... ou seja, não o direito oficial, mas ele mesmo tem o direito de permitir à sua consciência passar por cima de diferentes obstáculos e unicamente no caso em que a execução da sua idéia (às vezes salvadora, para toda humanidade) o exija.”³³⁰

Há nisto um processo intelectual envolvido no qual age a pulsão de destruição e que levará a um assassinato. Neste sentido, é interessante pensarmos na compreensão de Hyppolite³³¹ sobre a *Verneignug* como forma do instinto de destruição. No dizer de Hyppolite, há aí “um modo de apresentar o que se é à maneira do não ser”³³². Dessa forma, podemos pensar na suspensão (*Aufhebung*) do recalque³³³ que Freud nos fala em *A negativa* para entendermos o “estado de exceção” que permite a Raskolnikóv a autorização moral para matar.

Proponho então retornar ao estado crítico de Raskolnikóv ao encontrar a velha. Para isto, convido a pensar em alguns elementos. Até ocorrer o encontro, temos como articulação das idéias correntes em Petersburgo com o personagem, a teoria do crime e suas bases utilitárias. A ação de ruptura, além de se tornar um ato de diferenciação do meio decadente, torna-se também na condição ética de salvação social.

³²⁹ ZYGOURIS, RADMILA. *Ah! As belas lições*. São Paulo: Escuta, 1995, p.165.

³³⁰ DOSTOIÉVSKI, F. M. *Crime e castigo*. São Paulo: Editora 34, 2001, p.268.

³³¹ HYPOLITE, Jean. Comentário Falado sobre a *Verneinung* de Freud. In: LACAN, J. *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

³³² Idem 895.

³³³ FREUD, Sigmund. (1925) *A Negativa*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. 3. Rio de Janeiro: Imago, 2004, p.148.

A pobreza da mãe e a irmã, praticamente vendida como um adorno, compõem o cenário. Na ocasião do encontro com sua vítima, uma reação de “aversão irresistível” que lhe rendeu uma “idéia estranha que lhe beliscava a cabeça como o pinto dentro do ovo”. É digna de nota a fase supersticiosa de Raskolnikóv, destacada por Dostoiévski. Se pensarmos na superstição como um pensamento distorcido da realidade, que gera um trabalho racional intenso e que tem como conseqüência ações – não passar embaixo de escadas, segurar o pé de coelho, bater três vezes na madeira, etc -, poderemos até aproximá-los a rituais obsessivos, cuja conexão com a realidade permanece, mas de forma alterada e que levam às ações.

Assim, podemos pensar em uma espécie de desorganização das relações entre pensamento – conseqüentemente a consciência, o Eu, o princípio de realidade e os processos secundários -, e os processos internos – Id, pulsões, princípio do prazer e processos primários. Neste campo de relações, os mecanismos de defesa do Eu – refiro-me principalmente ao recalque e a denegação - ficam a serviço da distorção da realidade no conflito fundamental da neurose entre o Eu e o Id. Assim, a razão, tão potente no personagem, movida pelo desejo, trabalha intensamente, mas sem estabelecer uma ligação real entre sua casuística e seu ato. Aliás, o trabalho da razão é ligar de forma distorcida e bem justificada à realidade, o ato criminoso e seus motivos, fazendo uma correlação falseada através de valores morais, ideológicos, e filosóficos, em nome de um Bem maior. É por isso que ele busca uma consciência limpa para matar através de um direito justificado.

Destaquei o recalque e a denegação, devido ao movimento apresentado pelo personagem, que vai do seu isolamento ao crime. Talvez possamos pensar na ação do recalque, a partir das conseqüências vistas na sua monomania e na racionalização. Ambos os casos, acompanhados de um intenso desconforto físico, como se algo estivesse contido prestes a explodir. Quanto à denegação, não vejo outra forma mais eficaz de colocar a razão a serviço dos impulsos e subverter a moral a partir de suas próprias categorias.

Deste modo, ao modular uma casuística aos processos primários, esquivando-se do princípio de realidade, a insatisfação é posta em xeque pela colusão do saber/poder/desejar, retirando-a do dado de realidade característico da substituição do princípio do prazer pelo princípio de realidade. As forças dos processos primários comandam, agora, um terreno que consiste na *“isenção de contradição mútua, o processo primário (mobilidade das catexias), a intemporalidade e a substituição da*

*realidade externa pela psíquica*³³⁴”. A saber, o terreno característico dos processos inconscientes. Novamente, encontramos uma crítica feita, em forma de alusão estética, por Dostoiévski à dicotomia entre as luzes da razão e escuridão domada dos impulsos. Isto é representado o tempo todo pelo jogo de forças entre razão e impulso.

Quando Raskolnikóv recorre ao argumento utilitário para justificar o assassinato de um “piolho”, fica evidente como o próprio mundo externo e sua percepção arrebatam o seu Eu e ativam as defesas para transformar a objetividade do pensamento a favor do princípio do prazer.

Nunca podia, por exemplo, imaginar que um dia parasse de pensar, se levantasse e simplesmente caminhasse para lá... Até mesmo aquele seu ensaio recente (isto é, a visita que fizera com a intenção de estudar definitivamente o lugar) ele apenas esboçara, mas nem de longe para valer, fizera por fazer: “deixa eu ir lá, articulou ele, experimentar, por que ficar nesse devaneio!?” – e no mesmo instante não se conteve, mandou tudo às favas e saiu de supetão, furioso consigo mesmo. Enquanto isso, porém, parecia que já havia concluído toda análise do sentido da solução moral da questão: sua casuística estava afiada como uma navalha, e em si mesmo ele já não encontrava objeções consciente. Mas no último caso ele simplesmente não acreditava em si mesmo e procurava de modo obstinado e servil objeções por todos os lados e às apalpadelas, como se alguém o forçasse e o arrastasse para tal. O último dia, que começara tão por acaso e resolvera tudo de uma só vez, agia sobre ele de maneira quase inteiramente mecânica: como alguém o segurasse pelo braço e o arrastasse, de forma irresistível, cega, com uma força antinatural, sem objeções. Como se uma nesga de roupa tivesse caído debaixo de uma roda de máquina e esta começasse a tragá-lo.³³⁵

O Eu, à revelia de sua própria dimensão e da percepção externa, age através da identificação com ideal extraordinário. A identificação a este ideal age como suporte da capacidade crítica de Raskolnikóv. Sua condição napoleônica lhe garante o direito, não legislativo, mas moral, de agir. Neste sentido, não há tentação do pecado a ser evitada. O que existe é o impulso à própria tragédia.

Se relembarmos que a concepção freudiana de crime baseia-se na culpa inconsciente por uma ação correlata aos crimes de incesto e parricídio, veremos como Dostoiévski inverte esta equação. O pacto social fundador da civilização nasce do assassinato do pai primevo. A culpa que retorna estabelece um acordo de evitação de excessos, ou seja, a tentação de matar o pai e desposar a mãe tem que ser rechaçada por uma censura que contém os pecados através de uma lei simbólica. Logo, a moral, para Freud, consiste em não sucumbir aos desejos primitivos e pecaminosos.

³³⁴ FREUD, Sigmund. (1915) *O Inconsciente*. ESB XIV, p.214.

³³⁵ DOSTOIÉVSKI, F. M. *Crime e castigo*. São Paulo: Editora 34, 2001, p.85.

De acordo com a observação de Aurora Bernardini³³⁶, os personagens Dostoiévskianos pecam para posteriormente se purificarem. Neste caso, parece haver uma semelhança com os pecados dos heróis trágicos como Ajáx, Agamenon, Penteu, e o próprio Édipo, etc. Todos eles marcados pelo orgulho e por uma razão destoante da própria realidade.

Assim como os heróis trágicos, Raskolnikóv possui este orgulho. Seu ideal de eu parece absorvê-lo de tal forma, que a dimensão do seu Eu fica à sua sombra. Daí podermos falar de *Hybris*. O excesso da *Hybris* é responsável pelo enlouquecimento narcísico dos heróis trágicos. É deste modo que o Eu, plasmado ao ideal de eu, não consegue bascular o duplo que evidencia o jogo de impotência e rivalidade. O caráter transcendente que Lacan³³⁷ dá ao ideal de eu, no caso do protagonista de *Crime e Castigo*, transforma-se na própria assunção da loucura narcísica, distorcendo a regulação dos processos secundários. Em nome do Bem, matou-se a velha. Bem este determinado de forma a colocar o Eu no lugar de impotência em que, o desejo próprio de Raskolnikóv, foi absorvido pela demanda do Outro, como uma afânise³³⁸. A falta de liberdade fica posta na impossibilidade de desvencilhamento do efeito afanísico, onde o sujeito poderia advir em uma autonomia em relação ao Outro.

O radical do nome Raskolnikóv é *Raskól*, que em russo quer dizer: cisma, cisão, fragmentação. O que fica evidente é, justamente, esta divisão do sujeito que, ao tentar obturar a “escuridão da alma”, através da luz da razão, acaba ficando cego pelo excesso da própria iluminação. Raskolnikóv, a respeito do fracasso do crime, propõe que:

(...) a causa principal não está tanto na impossibilidade material de ocultar um crime quanto no próprio crime; já o próprio criminoso, e quase todo indivíduo, no momento do crime passa por um certo abatimento da vontade e da razão, que, ao contrário disso, são substituídos por uma fenomenal imprudência infantil.³³⁹

Nesta opinião, fica clara a tentativa de busca por esta razão eficaz e, conseqüentemente, a negação da dimensão irracional do homem. Entretanto, o que Raskolnikóv consegue é provar o contrário. Sua visão de mundo não passava de uma

³³⁶ BERNARDINI, Aurora. O século 19 na Rússia e os ícones da prosa mundial. In: *Cult.* São Paulo: Editora Bregantini, 2009, número 132, p.46.

³³⁷ LACAN, J. (1960) *Subversão do sujeito e dialética do desejo*, p.823.

³³⁸ Afânise, na concepção de Lacan, é o apagamento do sujeito diante do desejo do Outro. É a alienação que faz oposição a separação. Lacan fala da afânise no seminário 11 nas seções XVI e XVII.

³³⁹ DOSTOIÉVSKI, F. M. *Crime e castigo*. São Paulo: Editora 34, 2001, p.85.

consciência enganada por uma racionalização que reforça defesas do Eu contra uma injúria narcísica.

Laplanche³⁴⁰ define racionalização como um processo pelo qual uma explicação coerente e lógica, aceitável do ponto de vista moral, para uma atitude ou ação, idéia ou sentimento de cujos motivos reais não são percebidos. A racionalização apóia-se diversas vezes em ideologias, religiões, posicionamentos políticos etc. O processo de racionalização implica em atribuir aos afetos motivações mais plausíveis e verdadeiras, mediante justificativas de ordem racional ou ideal. Nesta senda, Laplanche nos fornece o exemplo precioso do comportamento sádico que, em tempo de guerra, se justifica através do amor à pátria ou ao cumprimento do dever.

O diálogo que Dostoiévski trava, tanto com o utilitarismo quanto com as influências iluministas que invadiam a Rússia, é representado pela agudeza com que Raskolnikóv aparece em *Crime e Castigo*. É como se ele pudesse falar diretamente que estas concepções ético/filosóficas vindas do ocidente liberal não dão conta da experiência humana; e mais, elas escorregam na própria vaidade narcísica que a razão fornece como verdade. Neste caso, o homem não é tão livre quanto pensa, nem as boas intenções da “felicidade para o maior número de pessoas” são eficazes. Nas palavras de Raskolnikóv, depois de se dar conta que seu ato nada tinha de grandioso, nem muito menos de superioridade racional: “eu queria ultrapassar o limite o quanto antes... eu não matei uma pessoa, eu matei um princípio!”³⁴¹

É importante salientar que a morte do princípio ao qual Raskolnikóv estava alienado veio com a efetivação do processo de enamoramento com Sônia. Assim, há um estremecimento no narcisismo do personagem que começa a gradualmente ser erodido pelo amor. Mas como o amor pode deslocar o narcisismo de Raskolnikóv e situá-lo em uma realidade afetiva cujo centro não seja sua própria imagem?

³⁴⁰ LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J. B. *Vocabulário da Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1986, p. 316, 543 e 544.

³⁴¹ DOSTOIÉVSKI, F. M. *Crime e castigo*. São Paulo: Editora 34, 2001, p.284.

A. ... Para um princípio do amor

Freud³⁴² nos diz que ser amado eleva o autoconceito e reenriquece o Eu. A princípio, pensar esta situação diante de Raskolnikóv pode parecer uma bomba narcísica que, já inflada, aumentaria ainda mais. Entretanto, temos que considerar um elemento fundamental: a entrada de outro na equação que antes só tinha uma variável. Freud, na mesma ocasião citada, nos diz também que amar, “por envolver anelo e privação, rebaixa o autoconceito”. A libido investida no Eu do personagem está baseada no eu ideal, ponto de fixação do ideal de eu. Ou seja, a identificação do Eu extraordinário de Raskolnikóv é causa da distorção na relação entre as realidades interna e externa devido às afecções que o narcisismo primário causava no Eu.

A saída pelo amor, presente em *Crime e Castigo*, sugere a possibilidade de desenvolvimento do Eu, a partir do distanciamento do narcisismo primário e o seu anseio a recuperá-lo³⁴³. Obviamente, temos que considerar que não estamos tratando de um sujeito que está se constituindo na sua infância. Mas considero a assertiva freudiana útil para pensarmos na situação de uma regressão do personagem, e conseqüentemente, no adoecimento de sua alma através das articulações do vivente com a cultura. O distanciamento do narcisismo primário e a tentativa de retorno ficam bem evidentes no epílogo da obra. A vergonha, para Raskolnikóv, era o grande fardo, ou seja, a mácula do seu autoconceito. No epílogo podemos ler:

Mas não era da cabeça raspada e dos grilhões que se envergonhava: seu orgulho estava fortemente ferido; era de orgulho ferido que estava doente. Oh, como seria feliz se pudesse acusar a si próprio! Aí suportaria tudo, até a vergonha e a humilhação. Mas ele fez um julgamento severo de si mesmo, e sua consciência obstinada não descobriu nenhuma culpa especialmente terrível em seu passado, a não ser uma simples falha que poderia acontecer com qualquer um.

Neste trecho ainda podemos perceber o caráter napoleônico de Raskolnikóv. Sua doença é do orgulho, ou seja, sua dor é por ter que se submeter à mesma ordem dos demais, pois são os outros que o acusam por um ato ao qual ele não enxerga motivos para tal. Entretanto, ao final, Dostoiévski narra uma travessia da idealização racional de

³⁴² FREUD, Sigmund. (1914) *À Guisa de introdução ao Narcisismo*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. 1. Rio de Janeiro: Imago, 2004, p.117.

³⁴³ FREUD, Sigmund. (1914) *À Guisa de introdução ao Narcisismo*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. 1. Rio de Janeiro: Imago, 2004, p.117.

Raskolnikóv, não em direção ao irracional da *Hybris*, mas de um afeto que passa por uma elaboração.

(...) nessa noite ele não conseguia pensar de forma demorada e constante em nada, concentrar o pensamento em nada; demais, agora ele não resolveria nada de modo consciente; apenas sentia. A dialética dera lugar à vida, e na consciência devia elaborar-se algo inteiramente diferente.³⁴⁴

Mas por que Sônia? Por que esta jovem frágil e explorada tinha que estabelecer com Raskolnikóv uma conexão afetiva?

Uma resposta precipitada poderia procurar semelhanças entre a mãe do personagem e Sônia para justificar um deslocamento do amor edípico. Esta resposta não seria incoerente, e até mesmo poderíamos ligar pontos comuns entre as duas. Todavia, estes pontos poderiam ser ligados também a todas as outras personagens femininas da história. Além disso, encontramos ainda dificuldades de não podermos dispor de dados detalhados e numerosos a respeito da infância do personagem com o intuito de comentar seu complexo de Édipo de forma mais precisa. Diante disso, escolhi um episódio que chamou minha atenção.

Introduzida na história gradualmente, Sônia inicialmente não chama a atenção de Raskolnikóv. Talvez, absorto pelos seus planos, não lhe sobrasse tempo para olhar para outras coisas a não ser o que remetia a si mesmo – como suas idéias e seus duplos. Sônia ganha um grande peso quando o amor filial entre ela e seu pai fica mais evidente. Como aquela jovem sofrida poderia amar tanto um pai que a explorava e submetia sua família a sérias dificuldades? Uma concepção de amor já começa a ser esboçada. Só quando Raskolnikóv se dá conta que seu ato foi uma ridícula afirmação de nada que ele se entrega a Sônia, ocasião esta em que ele a escolhe para confessar. Neste episódio, encontram-se o protagonista e uma frágil menina, mas agora em condições trocadas. Toda força extraordinária parece agora estar em Sônia, e ela “domina” Raskolnikóv quase como uma mãe domina seu filho.

O amor de Raskolnikóv por Sônia oscila entre uma passividade de entrega e o sadismo de submetê-la. Esta forma corresponde a uma das relações de opostos que Freud³⁴⁵ define no amar, a saber, por amar/ser amado. A transformação ocorrida entre o amar e o ser amado obedece aos efeitos de polaridade entre atividade e passividade.

³⁴⁴ DOSTOIÉVSKI, F. M. *Crime e castigo*. São Paulo: Editora 34, 2001, p.559.

³⁴⁵ FREUD, Sigmund. (1915) *Pulsões e destinos da Pulsão*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. 1. Rio de Janeiro: Imago, 2004, p.162.

Além disso, podemos ainda apontar a seção de um quantum pulsional pressuposta no amar, pois, neste caso, é preciso investir a pulsão em um objeto externo. Assim, no caso de Raskolnikóv, fica sugerido um restabelecimento das pulsões com o mundo externo, através de um objeto outro que não o seu Eu narcísico.

No momento em que Raskolnikóv percebe-se um homem “ordinário” que cometeu um ato inócuo, seu Eu, inflado pela ilusão de correspondência ao ideal, sofre uma queda narcísica. Neste momento, a possibilidade de amar Sônia se abre, e decerto, realmente foi só depois da entrada dessa dimensão realista a respeito de si mesmo que a história de amor entre os dois se deu. Freud escreve: “amaremos aquilo que fomos e deixamos de ser ou aquilo que possui qualidades que nunca teremos. Uma fórmula paralela a anterior seria: será amado aquilo que possui uma qualidade que falta ao Eu para chegar ao Ideal³⁴⁶.” Ambos carregavam um sofrimento pesado na alma; no entanto, Raskolnikóv, ao contrário de Sônia, sucumbiu aos engodos de uma ideologia condensada na razão utilitária. O que antes parecia a iluminação da escuridão da alma – elemento de diferença entre ele e os outros – revelou-se um engano. A verdadeira fortaleza estava em Sônia, que não só não deixou contaminar sua alma, mas também não se enganou pelos encantos narcísicos de ir além por ser extraordinário. No momento crucial da efetivação do amor entre os dois podemos ler:

Raskolnikóv recuou e olhou para ela com um sorriso triste:

- Como és estranha, Sônia, me abraças e beijas quando eu te conto sobre aquilo. Estás fora de si.

- Não, agora não há mais ninguém mais infeliz do que tu neste mundo! – exclamou como quem delira, sem ouvir a observação dele, e subitamente começou a chorar aos soluços como um acesso de histeria.

Um sentimento que ele já não conhecia há muito tempo desabou como uma onda em sua alma e a abrandou de uma vez. Ele não lhe ofereceu resistência: duas lágrimas rolaram dos olhos e ficaram suspensas nos cílios.

- Então vais me deixar, Sônia? – falou, olhando-a quase com esperança.

- Não, não; nunca e em nenhum lugar! – exclamou Sônia.³⁴⁷

Temos, nesta situação, não só uma confissão. Essa relação entre os dois sugere uma cura pelo amor nos moldes sugeridos por Freud em *Delírios e sonhos na Gradiva de Jensen*³⁴⁸, quando diz que Jensen: “estabelece uma íntima ligação entre o desvanecimento do delírio e o ressurgimento da ânsia de amar, preparando o caminho

³⁴⁶ FREUD, Sigmund. (1914) *À Guisa de introdução ao Narcisismo*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. I. Rio de Janeiro: Imago, 2004, p.118.

³⁴⁷ DOSTOIÉVSKI, F. M. *Crime e castigo*. São Paulo: Editora 34, 2001, p.420 e 421.

³⁴⁸ FREUD, Sigmund. (1907[1906]). *Delírios e sonhos da Gradiva de Jensen*. v. IX. p. 90

para o inevitável desenlace amoroso”. Neste caso, o delírio a que Freud se refere não é o paranóico que, em um sentido psiquiátrico, implica em degenerescência psíquica. Freud explica³⁴⁹ que o delírio que o autor menciona tem como característica pertencer a um grupo patológico que não produzem efeitos sobre o corpo e é caracterizado pelo fato de que nele as fantasias ganham efeito de primazia, transformam-se em crença e influenciam as ações. Assim, Freud esclarece que tais delírios teriam de ser escritos como delírios histéricos. Mais tarde³⁵⁰, Freud dirá ainda sobre a cura pelo amor que, o Eu empobrecido, ao procurar meios de realizar seu ideal de eu, buscará um ideal sexual, em consenso com o tipo narcísico e com qualidades que lhe pareçam inalcançáveis. Lacan retoma o amor como cura em *Direção do tratamento e os princípios do seu poder*³⁵¹ e no Seminário *A Transferência*.³⁵² Nestas ocasiões, ele fala que “o amor é dar o que não se tem”, é bem verdade que se seguirmos o ensino freudiano encontraremos a tentativa de restituir o dano ao autoconceito.

Mas o que Raskolnikóv não tinha e queria dar a Sônia e vice-versa? Um saber entra em jogo como ponto de ligação entre os dois. E é justamente a chance de restituição narcísica que um prometia ao outro. No caso de Raskolnikóv, salvar aquela jovem maltratada pela vida, filha de um pai explorador – um dos seus duplos que tanto lhe encantou -, e cuja força refletiu a própria fraqueza do protagonista. Já Sônia, tinha diante de si um homem que considerava muito além dela, mas que agora estava desmoronando. Neste ínterim, o que um supunha saber do outro para salvá-lo e salvar-se surgiu como uma saída. “Aquele a quem suponho o saber, eu o amo.”³⁵³

Diferentemente de Freud, Lacan deduz que não é o complemento sexual que se procura, mas uma parte de si perdida para sempre. Como vivente sexual, o sujeito já não é mais imortal. O objeto de amor entra como o que impele o sujeito à relação sexual e à satisfação pulsional. O caráter parcial da pulsão já representa em si mesmo o quinhão da morte, mas também de criação. Lembro que no seminário da Ética, Lacan³⁵⁴ propõe um monismo pulsional por entender que toda pulsão é pulsão de morte, na medida em que ela contém tanto a vontade de destruição, quanto a vontade de criação e

³⁴⁹ Idem p. 51 e 52.

³⁵⁰ *À Guisa de Introdução ao Narcisismo* p.119 e também em *Mal-estar na civilização* p.101.

³⁵¹ LACAN, J. (1958) *A direção do tratamento e os princípios de seu poder*. p.624.

³⁵² LACAN, J. *O Seminário. Livro VIII. A Transferência*. (1960-1961) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992, p.41.

³⁵³ LACAN, J. *O Seminário. Livro XX. Mais, ainda*. (1972-1973) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p.91.

³⁵⁴ ³⁵⁴ LACAN, J. *O Seminário. Livro VII. A Ética da Psicanálise*. (1959-1960) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, lição de 04 de maio de 1960.

recomeço. Isto implica na repetição da história, registrada na cadeia significante e suspenso à existência.

Na história de Raskolnikóv, ao ser restituída a possibilidade da libido ser investida em um objeto externo, temos como efeito o assujeitamento do seu desejo ao desejo do Outro, imajado em Sônia. Cito os pensamentos de Raskolnikóv ao final da história: “Será que agora as convicções dela podem não ser também as minhas convicções? Os seus sentimentos, as suas aspirações, ao menos...”³⁵⁵

Quando falo na cura pelo amor, estou apenas me referindo à possibilidade de uma condição autônoma do desejo de Raskolnikóv. O assujeitamento do seu desejo corresponde ao atravessamento do mundo imaginário dos objetos pela via de uma lei simbólica³⁵⁶. Esta é uma proposta de final de análise postulada em um momento específico da teoria laciana³⁵⁷. A cura pelo amor, em *Crime e Castigo*, fica expressa na condição que o enamoramento entre Raskolnikóv e Sônia dá para uma gradual transformação.

Ela sempre lhe estendia a mão com timidez, às vezes nem lhe estendia, como se temesse que ele a rejeitasse. Ele sempre lhe segurava a mão com um quê de aversão, sempre a recebia como quem está agastado e às vezes calava obstinadamente durante toda a visita dela. Acontecia de ela tremer diante dele e ir embora em profunda aflição. Mas agora as suas mãos não se separavam; ele a olhou de passagem e rápido, não disse nada e baixou a vista para o chão. Estavam a sós, ninguém os via. A essa altura a escolta havia voltado.

Como isso aconteceu nem ele mesmo sabia, mas de repente alguma coisa pareceu o impelir e lançá-lo aos pés dela. Ele chorava e lhe abraçava os joelhos. No primeiro momento ela levou um terrível susto, e todo o seu rosto ganhou uma palidez mortal. Ela se levantou de um salto e pôs-se a fitá-lo trêmula. Mas de imediato, no mesmo instante ela compreendeu tudo. Em seus olhos brilhou uma felicidade infinita; ela compreendeu, e para ela já não havia dúvida, que ele a amava, a amava infinitamente, e que enfim chegara esse momento...

Eles quiseram falar, mas não conseguiram. As lágrimas estavam em seus olhos. Os dois eram pálidos e magros; mas nestes rostos doentes e pálidos já raiava a aurora de um futuro renovado, pleno de ressurreição e vida nova. O amor os ressuscitara, o coração de um continha fontes infinitas de vida para o coração do outro.³⁵⁸

³⁵⁵ DOSTOIÉVSKI, F. M. *Crime e castigo*. São Paulo: Editora 34, 2001, p.561.

³⁵⁶ Aqui faço referência à questão da cura na psicanálise laciana. Até o seminário VII, a cura está indissociada da revelação de um “desejo puro”. A partir deste seminário, a cura passou a obedecer a uma estratégia que consiste na travessia do imaginário dos objetos através de uma abertura à Lei simbólica. Isto consiste na percepção do sujeito de que ele não desejava objetos, mas sim lugares vazios determinados por esta Lei e preenchidos por objetos. Assim, a redução a esta Lei que regula o desejo implica no atravessamento da dimensão imaginária onde reina a fascinação do objeto (fantasia).

³⁵⁷ Podemos situar essa proposta na época em que Lacan direcionava suas pesquisas para o registro simbólico, mas já começava a formular a noção de gozo e a importância do registro do real. Especificamente no seminário da *Ética* e em *Kant com Sade* encontraremos essa discussão principalmente pelo diálogo com Kant.

³⁵⁸ DOSTOIÉVSKI, F. M. *Crime e castigo*. São Paulo: Editora 34, 2001, p.558 e 559.

O desejo autônomo é sugerido a partir da sua desobrigação a corresponder ao modelo do Ideal de eu. Neste sentido, a cura reside no atravessamento da fascinação do objeto narcísico, para um amor que implica o domínio do não-ter. Abre-se então a possibilidade de reconhecimento da condição do próprio desejo. Freud³⁵⁹ destaca que o processo de cura pelo amor é realizado por uma reincidência dos diversos componentes do instinto sexual. É dessa forma que Sônia se enquadraria em um objeto que ocupa um lugar vazio, mas que é revelador de uma Lei simbólica desprovida de fundamentação e de conteúdo empírico/ moral.

A Lei simbólica, no caso de Raskolnikóv, revela o pendor religioso de Dostoiévski de uma forma sofisticada. Ao final do romance, sua transformação após o pecado e pelo amor, se dá com uma referência a ressurreição de Lázaro³⁶⁰. O apóstolo sepultado há três dias e a quem já não havia mais esperança de salvação foi ressuscitado por Jesus. A fé incondicional no filho de Deus é o grande ensinamento desta passagem. Se considerarmos a religiosidade de Dostoiévski, poderemos aproximar a salvação de Raskolnikóv ao reconhecimento da Lei simbólica, uma Lei irreduzível do desejo, que talvez pudéssemos chamar de forma mais precisa de ética das pulsões.

Retomando um ponto colocado no capítulo sobre os aspectos da obra de Dostoiévski, indico a particularidade da religiosidade russa em relação ao cristianismo ocidental. Pondé³⁶¹ chama atenção para a diferença entre o que seria uma mística do *affectus* – ou do *páthos* – e de uma mística do *intellectus*. Como vemos, se tomarmos *intellectus* como sinônimo de razão, temos novamente uma crítica de Dostoiévski ao apelo ocidental para a excelência do homem racional. O *affectus* surge ao final de *Crime e Castigo* como uma travessia da ilusão narcísica baseada nesta razão.

Neste caso, poderíamos dizer que em *Crime e Castigo* é uma proposta de passagem de uma ética utilitária para uma ética dos afetos, ou das pulsões. Um ponto crucial para esta proposta é que a mística do *intellectus*, assim como as ideologias ocidentais – iluminismo, utilitarismo, liberalismo -, baseiam-se na objetificação do desejo através de imagens metabolizadas intelectualmente. Na posição do *affectus* defendida por Dostoiévski, a Lei simbólica continua, mas como um lugar vazio no qual o sujeito se posiciona diante de objetos sem tomá-los como ilusão de verdade.

³⁵⁹ FREUD, Sigmund. (1907[1906]). *Delírios e sonhos da Gradiva de Jensen*. v. IX. p. 92.

³⁶⁰ Evangelho segundo João capítulo 11, versículos 01 a 44.

³⁶¹ PONDÉ, Luiz Felipe. *Crítica e profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 57.

Poderíamos questionar se Dostoiévski, através de Raskolnikóv, segue a mesma lógica que Lacan³⁶² aponta na estratégia kantiana de criticar as representações empíricas da faculdade de desejar, a fim de levar o sujeito a se reconhecer na pura forma da Lei moral. Estratégia essa que não anula o desafio perverso aos moldes sadeanos. É uma questão espinhosa, mas acho que o desafio sadeano fica de fora quando observamos o esvaziamento imaginário da proposta presente em Raskolnikóv. Durante todo *Crime e Castigo*, existe um apelo imaginário: o ideal extraordinário, a nova Jerusalém, a velha infame, enfim, uma argumentação intelectual com dados imagéticos para fundamentá-la. Na medida em que o apelo à imagem sugere um *penisneid* enquanto imaginarização de um furo que é real e que é de estrutura, a sua queda impossibilita o argumento sadeano de uma lei natural, cujas práticas são expostas tediosamente na recorrência dos exercícios sexuais.

Fica ainda a questão do ser enquanto objeto de gozo do Outro. Na *Filosofia da alcova*, este é um direito assegurado pela lei natural. No entanto, esta posição sadeana é semelhante à kantiana, no que se refere à relação entre o homem e a Lei moral. Para ilustrar esta relação tentarei reproduzir uma frase que o professor Renato Mezan proferiu em uma das orientações deste trabalho: Kant, ao falar da liberdade, mostra como é bom o sujeito ser seu próprio patrão, mas esquece de falar sobre as conseqüências de ser seu próprio empregado³⁶³.

Em Kant, o Outro é o da razão pura; neste caso poderíamos perguntar se o Outro da Lei moral kantiana não ocupa o mesmo lugar do Deus na referência bíblica dada por Dostoiévski. Em ambos se recorre a um argumento transcendental; contudo, se em Kant há um apelo à exclusão das paixões, em Dostoiévski o apelo é justamente para não recuar diante delas, ou seja, é pelo pecado que podemos nos salvar. O patológico em Dostoiévski é uma condição inerentemente humana; não podemos pensar na sua experiência sem vivê-lo. Arrisco até a dizer que o universal dostoiévskiano é o patológico. Ao contrário de Kant, cujo universal assenta-se na razão pura que regula a Lei moral, único caminho para a liberdade do homem. São submissões diferentes, diria que no caso proposto em *Crime e Castigo*, não é uma questão de submissão, mas de

³⁶² LACAN, J. O *Seminário. Livro VII. A Ética da Psicanálise*, lição 23 de dezembro de 1959 e em *Kant com Sade*.

³⁶³ Podemos encontrar uma leitura paralela a esta no aforismo 19 de *Além do Bem e do Mal* de Nietzsche: “Aquilo que se denomina livre-arbítrio é essencialmente o afeto de superioridade em relação àquele que deve obedecer. (...) Um homem que quer, ordena algo dentro de si, que obedece, ou que ele julga que obedece.”

conciliação³⁶⁴. A submissão é posta de forma estrategicamente interessante e que nos permite um contraponto entre as duas posições. Ela – a submissão – é expressa na entrega a lei, a justiça na ocasião da confissão do crime; no entanto, não é por esta via que ocorre a transformação, mas pelo amor. O castigo de *Crime e Castigo* sugere em relação à subjetividade do protagonista, dois níveis: o aprisionamento e a liberdade. Apesar de preso Raskolnikóv se liberta, pois dessa forma, pode reencontrar o amor.

A conciliação entra como liga, ou ponto de reconhecimento de mundos interno e externo, cuja cisão é submetida pela linguagem. Cito Freud:

Os sintomas de um delírio — tanto as fantasias como as ações — na verdade são produtos de uma conciliação entre as duas correntes mentais, e numa conciliação são levadas em conta as pretensões das duas partes, mas cada parte precisa renunciar a uma parcela do que quer alcançar. Só através de uma luta é que se alcança essa conciliação — no caso presente, através do conflito que presumimos entre o erotismo suprimido e as forças que o mantinham em repressão.³⁶⁵

O vivente só pode se reconhecer assim, ao passo em que pode pensar. Entretanto, conciliar os desígnios da carne com a sua incidência no plano na razão é um grande desafio que fica exposto em Raskolnikóv.

A verdade como função³⁶⁶, apesar de continuar na relação com o Outro transcendente, agora leva em conta a condição necessária do corpo. Neste ponto está o afastamento da proposta kantiana da liberdade pela Lei moral. Esta proposta admite que “a razão pura possa encerrar em si um fundamento prático, suficiente para a determinação da vontade, então há leis práticas, mas se não se admite o mesmo, então todos os princípios práticos serão meras máximas.”³⁶⁷ Ora, se os desejos, impulsos, ou qualquer objeto da faculdade de desejar forem condições para o princípio da regra prática, logo, o princípio será empírico e não lei prática, pois não haverá unidade nem incondicionalidade do agir, e assim, não garantirá a autonomia. Deleuze aponta³⁶⁸ que

³⁶⁴ Ao usar a palavra “conciliação” faço alusão à doutrina *Sobornost*, desenvolvida por Aleksey Stepanovich Khomyakov, que defendia a conciliação. Segundo *O Concise Oxford Dictionary of World Religions*, *sobornost* vem da palavra russa derivada do *soborny* eslavo, que significa “católico” no credo, e relacionado com a palavra de um conselho (*sobor*). Sua raiz etimológica é a *sbrat* verbo “reunir”. Do termo, entende-se “união” e caracteriza, nos ortodoxos, a compreensão da unidade da Igreja, uma unidade orgânica de pessoas livres provocada pelo Espírito Santo, em contraste com o autoritarismo do catolicismo romano e do individualismo do protestantismo. Lembro que Dostoiévski foi tributário de um eslavismo mais liberal e menos rural, que aceitava mais abertamente o desenvolvimento da Rússia.

³⁶⁵ FREUD, Sigmund. (1907[1906]). *Delírios e sonhos da Gradiva de Jensen*. v. IX. p. 58.

³⁶⁶ Uso função no sentido matemático, ou seja, da relação entre variáveis que segue leis.

³⁶⁷ KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, s/d. (Coleção Universidade), p.45.

³⁶⁸ DELEUZE, Gilles. *A Filosofia crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70, 1968, p.37.

quando a lei moral é a lei da vontade, esta se acha inteiramente independente das condições naturais de sensibilidade que ligam a causa a uma causa anterior. Desta forma, a lei moral deve independer da experiência.

A vontade livre independe da determinação da própria matéria. Ela é autodeterminada e independente de qualquer causalidade empírica, sem preocupar-se com prazer ou dor que a ação possa provocar. A moral desviada da vontade livre cai no egoísmo, pois é proveniente de causas empíricas. Sendo assim, a vontade livre está de acordo com princípios materiais pertencentes ao princípio universal do amor a si mesmo, da felicidade própria.

Ao colocar em jogo a conciliação da vontade com as próprias pulsões e levar o próprio *páthos* à condição de elemento essencial para pensar na experiência humana, Dostoiévski estabelece uma ética diferente de um princípio de racionalidade pura, mas também de um princípio de utilidade como faz Bentham.

A razão em Bentham segue um princípio inteligível baseada na finalidade/utilidade. O Bem está na ação que visa o prazer para a maioria, o Mal está na ação egoísta. Mas quando nos deparamos com o princípio inteligível finalístico/utilitário da ação, surgem duas questões: qual a causa primeira da ação e como o homem pode esquecer esta causa primeira, na medida em que não se pensa nela quando a ação se presentifica?

A crítica presente no personagem Raskolnikóv revela justamente como este Eu baseado na vontade e na razão eficaz na contenção da natureza dos impulsos aparece como uma espécie de *Deus ex machina*³⁶⁹, que arruma a anarquia pulsional do Id em uma construção coerente onde reina o princípio de realidade. Sua importância é funcional³⁷⁰, mas suas forças dependem das paixões do Id. A tentativa deste Eu eficaz revela que o homem age com uma confiança cega, mas orientada pela bússola da relação lógica; entretanto esta bússola que este Eu se orienta, só o conduz para a direção que seu cavalo – o Id³⁷¹ - quer ir.

³⁶⁹ “Deus surgido da máquina” era um artefato usado como recurso nas tragédias gregas, principalmente em Eurípedes, cuja função era solucionar uma situação onde a trama se encontrava confusa. Este recurso amarrava as pontas soltas da história resolvendo uma situação em que a lógica interna da história se perdia. Assim, através de um Deus que descia por um guindaste, subitamente a história entrava novamente em um eixo coerente, ou encontrava uma solução tolerável.

³⁷⁰ FREUD, Sigmund. (1923) *Eu e o Id*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. 3. Rio de Janeiro: Imago, 2004, p.38.

³⁷¹ “Tal como o cavaleiro, que, não querendo se separar de seu cavalo, freqüentemente não tem outra escolha a não ser conduzir o cavalo para onde este queira ir, da mesma forma também o Eu habitualmente converte a vontade do Id – como se fosse a sua – em atos e ações.” Cf. FREUD, Sigmund. (1923) *Eu e o Id*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. 3. Rio de Janeiro: Imago, 2004, p.38.

De modo paradoxal, a transgressão à lei é colocada como elemento de ruptura. Primeiro, na forma do crime, que seguindo justamente os princípios postulados a partir de valores morais, ou racionais, tem como consequência a dominação e destruição do outro. Segundo, como o pecado que serve de aperfeiçoamento do homem, que segue uma concepção moral diferente da que Freud defendeu: o da resistência à tentação. Em *O Futuro de uma ilusão* Freud fala:

A introspectividade russa atingiu o máximo ao concluir que o pecado é indispensável à fruição de todas as bênçãos da graça divina, de maneira que, no fundo, o pecado é agradável a Deus. Não é segredo que os sacerdotes só puderam manter as massas submissas à religião pela efetivação de concessões tão grandes quanto essas à natureza instintual do homem. Assim, concluíram: só Deus é forte e bom; o homem é fraco e pecador. Em todas as épocas, a imoralidade encontrou na religião um apoio não menor que a moralidade. Se as realizações da religião com respeito à felicidade do homem, susceptibilidade à cultura e controle moral não são melhores que isso, não pode deixar de surgir a questão de saber se não estamos superestimando sua necessidade para a humanidade e se fazemos bem em basearmos nela nossas exigências culturais.³⁷²

Não tenho como afirmar se o entendimento de Freud sobre a introspectividade russa abrangia também Dostoiévski, mas considero que umas das marcas do autor russo e que é um dos principais *leitmotifs* de *Crime e Castigo*, parte do mesmo princípio ativo de *O Futuro de uma ilusão*, a saber, o questionamento do estatuto do valor – da “verdade” religiosa para Freud e da “verdade” iluminista/utilitária para Dostoiévski.

A subjetividade de Raskolnikóv ilustra a tal parcela da “natureza incontrolável” da vida psíquica de que Freud fala em *Mal-estar na civilização*³⁷³; mais ainda, através da conciliação é sugerida uma passagem da hostilidade contra a civilização³⁷⁴ para a ética, baseando-se justamente na insatisfação imposta pela civilização. O mal-estar inerente que observamos no crime de Raskolnikóv, suas justificativas, o questionamento da vontade e da lei, remetem ao tema sadeano da felicidade no mal. Quando Freud observa que: “uma pessoa se torna neurótica por que não pode tolerar a frustração que a sociedade lhe impõe, a serviço de seus ideais culturais, inferindo-se disso que a abolição dessas exigências resultaria num retorno a possibilidades de felicidade³⁷⁵”, ele coloca em jogo a forma como a dimensão dos

³⁷² FREUD, Sigmund. (1927) *O Futuro de uma Ilusão*. ESB XXI, p.51.

³⁷³ FREUD, Sigmund. (1930[1929]). *O mal-estar na civilização*. ESB XXI, p.105.

³⁷⁴ Idem, p.106.

³⁷⁵ Idem, p.106 e 107.

desejos – natureza incontrolável – articula-se com os valores em função de uma verdade que possibilite a felicidade. As conseqüências desta articulação podem ir tanto para o lado de uma modulação com o acordo comum contra os excessos, como pela subversão, que age usando os próprios valores como via de fruição dos excessos.

No final da contas, trata-se de quem manda e quem obedece, tanto no nível da cultura, quanto no nível da psique. As formulações de verdade presentes na moral são reveladas como meios de doutrinar o sujeito e suas relações com o corpo e o mundo. Assim, o princípio do prazer que se diferencia em parte em um princípio de realidade, revela como há um envolvimento libidinal presente nas formas de mediação entre realidade externa e realidade interna dadas pelos juízos sintéticos do Eu. É neste caso que Raskolnikóv denuncia a “erótica” presente na relação com as formas moralistas/racionalistas de verdade, demonstrando como através delas há uma ilusão de sutura do desejo, que serve como véu de Maia ante ao princípio do prazer que trabalha em tempo integral.

Apesar do diálogo dostoiévskiano se voltar para as idéias correntes do utilitarismo, por essa perspectiva apresentada até aqui, podemos ampliar a sua crítica no sentido de levar em conta um sujeito descentrado e “desconfiar” da eficácia dos discursos de verdade.

Em nota³⁷⁶, os editores observam que a hora crepuscular presente na imagem do sol se pondo é uma alusão ao estado de espírito dos personagens de Dostoiévski. “Em *Crime e Castigo*, o dourado do poente vence a poeira e o calor do verão de Petersburgo, e a melancolia que ele provoca em Raskolnikóv contribui para a sua purificação moral.³⁷⁷” Sem recorrer à psicopatologia da melancolia e suas especificidades, tomo emprestado um trecho de *Luto e Melancolia* que suponho ser adequado como síntese:

(...) sua autocrítica desmedida, se descreve como um ser humano mesquinho, egoísta, pouco sincero, sem autonomia, que sempre se empenhou em esconder as fraquezas do seu ser, ele pode (...) estar bastante próximo do autoconhecimento, mas nos perguntamos por que é preciso primeiro ficar doente para poder enxergar esta verdade.³⁷⁸

³⁷⁶ Cf, Nota número 42 presente na página 435 do romance *Crime e Castigo*.

³⁷⁷ Idem p. 435.

³⁷⁸ FREUD, Sigmund. (1917) *Luto e melancolia*. ESB XIV, p.106.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para Freud³⁷⁹, Dostoiévski, além de um genial artista, é um neurótico, moralista e pecador. Não discuto como estes aspectos se coadunam na produção do escritor, mas, sem dúvida eles fazem parte de sua obra e conseguem impressionar pela forma como questões humanas são expostas. Deixando de lado a genialidade, os outros três predicados de Dostoiévski normalmente não fariam parte do que se espera de uma figura, cuja genialidade pressupõe um grande homem. Talvez a maior genialidade de Dostoiévski tenha sido descentrar este homem antropofornizado, a partir do narcisismo que o erige no centro do universo.

O moralismo, o pecado, e conseqüentemente a neurose são elementos fundamentais na cultura, seja de que forma eles apareçam. Antes de Nietzsche, Dostoiévski declara seu amor pela “doença”, pelo *Páthos*, através de seus personagens. Em *Memórias do subsolo*, o homem do subsolo afirma, “Sou um homem doente... Um homem mau”, em *Sonho de um homem ridículo*, o homem ridículo diz “Eu sou um homem ridículo”, em *O Idiota*, o príncipe Míchkin é considerado um idiota por encarnar a ipseidade tida como uma falha de caráter pelos senhores da verdade. Raskolnikóv, também aglutina estas características em sua batalha pela própria alma, mas evidenciando de forma mais explícita e pungente – através de um crime – como a tensão entre os impulsos, o narcisismo, e os valores morais estabelecem verdades como ídolos.

A partir destes ídolos, pode-se matar, pode-se autorizar a consciência moral a transgredir. A questão principal não é recuar ou ir além da lei, mas expor a impostura do desejo na forma da razão e da moral. Concordo plenamente com Freud sobre Dostoiévski ser um moralista. No entanto, ainda acrescento outra opinião de peso, a de que ele foi um psicólogo, o único, diga-se de passagem, do qual Nietzsche³⁸⁰ afirma ter tido algo a aprender.

Investigar a problemática da questão moral em *Crime e Castigo* impôs alguns desafios. O maior deles foi lidar com a amplitude e riqueza presente neste romance, muito rico para qualquer área das humanidades. Ao evidenciar a relação entre

³⁷⁹ FREUD, Sigmund (1928[1927]) *Dostoiévski e o Parricídio*. ESB XXI, p. 205.

³⁸⁰ “o testemunho de Dostoiévski é relevante – de Dostoiévski, do único psicólogo, dito *en passant*, do qual tive algo a aprender: ele pertence aos mais belos casos de sorte de minha vida, mais mesmo do que a descoberta de Stendhal.” Cf. NIETZSCHE, W. F. *Crepúsculo dos Ídolos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, p.103.

impulsos e a racionalidade terminamos por definir este estudo nos limites entre a filosofia moral e da psicanálise.

No campo da filosofia moral, as questões da verdade, liberdade, ação e lei se destacaram como elementos de superfície comportamental próprios das inter-relações humanas. Quanto à psicanálise, sua atuação esteve a serviço de um olhar para a dobra que esta superfície faz, de maneira que os elementos próprios dos juízos não podem ser compreendidos fora de um campo que funciona além do princípio do prazer. Assim, entraram neste trabalho como pontos fundamentais para a interpretação do romance, aspectos metapsicológicos: como ideal de eu, narcisismo, pulsão, além de alguns outros aspectos que, apesar de não serem conceitos psicanalíticos delimitados, foram abordados pela sua relevância, a saber, o orgulho e a vergonha.

Muitos elementos envolvidos no personagem Raskolnikóv revelaram algumas perspectivas que no futuro merecem uma atenção mais cuidadosa. Obviamente, os temas abordados não foram esgotados, pois as limitações deste pesquisador ditaram as dimensões deste estudo. Por isto mesmo, tenho certeza que diversos outros aspectos poderiam ter sido tocados, ou mesmo os que foram, podem servir de ponto de partida para estudos posteriores. Esta dissertação deixou indicado alguns caminhos que no futuro pretendo percorrer. Dentre diversas possibilidades, aponto a necessidade de um estudo mais aprofundado sobre a vergonha, bem como suas reverberações na construção da realidade, como correlato contrário ao orgulho, e as implicações que ela tem com a agressividade e a culpa. Freud, na Conferência XXXI de 1933, fala de um sentimento de inferioridade³⁸¹ separado do sentimento de culpa, que talvez possamos considerar como um complemento erótico do sentimento moral de inferioridade. Ele ainda observa que a psicanálise deu pouca atenção a delimitação entre os conceitos de sentimento de inferioridade e sentimento de culpa, sendo eles diferentes, mas muito próximos. Vejo a aproximação da pista deixada por Freud sobre o sentimento de inferioridade e a vergonha como um caminho viável para exploração em um trabalho futuro.

Outra indicação é a articulação das leituras de Dostoiévski com a obra de Nietzsche. Vejo nesta aproximação a possibilidade de tomar o autor russo como uma possível chave de leitura do filósofo alemão, tarefa que não encontrei paralelo durante as prospecções deste trabalho.

³⁸¹ FREUD, Sigmund. (1933[1932]) *A dissecção da personalidade Psíquica*. v. XXII. p.85.

Ao final desse estudo pude não só compreender, mas experimentar o que Freud quis dizer ao chamar atenção para o caráter tosco da ciência, quando comparado a maneira como a arte toca em certas matérias cujo interesse é compartilhado por ambas. Atravessar um percurso com *Crime e Castigo* foi uma jornada ora angustiante, ora prazerosa, mas sempre enriquecedora.

Dos autores utilizados aqui, Dostoiévski, Nietzsche, Freud e Lacan formam um conjunto – nem sempre harmonioso – que balizou o meu curto percurso. Mesmo nas eventuais diferenças que elas possam ter, ainda não sinto urgência em declarar uma filiação teórica; mais ainda, estes autores me acompanham em uma caminhada desconfiada, curiosa, e insatisfeita que faz do questionamento uma ferramenta que impulsiona uma caminhada própria.

Ars longa, vita brevis! Esta constatação me impõe o ato de marcar um ponto final; mas por enquanto... Somente desta dissertação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.*

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo, Martins Fontes, 4ª ed. 2000.

AQUINO, S. T. *Sobre o ensino (de magistro): Os sete pecados Capitais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004

ARISTÓTELES. *Os pensadores: Aristóteles Vol. II. Poética. Tradução de Eudoro de Souza*. São Paulo: Abril Cultural, 1987.

ASSOUN, Paul-Laurent. *Freud e Nietzsche*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Tradução de Paulo Bezerra. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

BENTHAM, J. *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

BERLIN, Isaiah. *Pensadores russos*. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

BERNARDINI, Aurora. O século 19 na Rússia e os ícones da prosa mundial. In: *Cult*. São Paulo: Editora Bregantini, 2009, número 132.

Bíblia Sagrada. Traduzida em Português por João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2ª Ed. Barueri - SP: Sociedade Bíblica do Brasil.

BULFINCH, Thomas - *O livro de ouro da Mitologia: (A idade da fábula) Histórias de deuses e heróis*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000, 11ª ed.

CHASSEGUET-SMIRGEL, JANINE. *Ética e estética na perversão*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1991.

DELEUZE, Gilles. *A Filosofia crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70, 1968.

DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. Lisboa: Gradiva, 1988.

DOSTOIÉVSKI, F. M. *Crime e castigo*. São Paulo: Editora 34, 2001.

DOSTOIÉVSKI F. M. *Irmãos Karamázovi*. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1971.

DOSTOIÉVSKI, F. M. *O idiota*. São Paulo: Editora 34, 2003.

*Mais do que referências diretas citadas aqui, contei com leituras que foram verdadeiras companhias de percurso e que, apesar de não estarem efetivamente no texto, estão no meu olhar, na minha compreensão. Além disso, para mim foram referências também as experiências, as insônias, as angústias, os risos, as saudades. Cada uma, do seu modo, compõe um traço que, mais ou menos aparente, está neste trabalho. São todas elas parte da sombra deste andarilho.

DOSTOIÉVSKI, F. M. *Memórias do subsolo*. São Paulo: Editora 34, 2004.

FRANK, JOSEPH. *Dostoiévski 1865 a 1871 - os anos milagrosos*. São Paulo: Edusp, 2003, p. 100.

FRANK, J. *Pelo Prisma Russo: Ensaio sobre Literatura e Cultura*. São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo, 1992.

FREUD, Sigmund. (1972). Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago.

_____. (1950 [1895]) *Projeto para uma psicologia científica*. v. I.

_____. (1893-1895) *Estudos sobre a Histeria*. v. II.

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

_____. (1907[1906]). *Delírios e sonhos da Gradiva de Jensen*. v. IX.

_____. (1908[1907]) *Escritores criativos e devaneios*. v. IX.

_____. (1909) *Notas sobre um caso de neurose obsessiva*. v. X.

_____. ([1911] 1967) *Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia*. v. XII.

_____. (1913 [1913-14]) *Totem e tabu*. v. XIII.

_____. (1914) *Narcisismo: uma introdução*. v. XIV.

_____. (1915) *O Inconsciente*. v. XIV.

_____. (1915) *Reflexões para os tempos de guerra e morte*. v. XIV.

_____. (1916) *Criminosos em conseqüência de um sentimento de culpa* v. XIV.

_____. (1916) *Alguns tipos de caráter encontrados no trabalho psicanalítico*. v. XIV.

_____. (1916-1917)[1915-1917]) *Conferências introdutórias sobre psicanálise: conferência XVIII*.v. XVI.

_____. (1917) *Luto e melancolia*. v. XIV.

_____. (1917) *Uma dificuldade no caminho da psicanálise*. v. XVII.

_____. (1919) *O estranho*. v. XVII.

- _____. (1924) *Dissolução do Complexo de Édipo*. v. XIX.
- _____. (1927) *O Futuro de uma Ilusão*. v. XXI.
- _____. (1928[1927]) *Dostoiévski e o Parricídio*. v. XXI.
- _____. (1930[1929]). *O mal-estar na civilização*. v. XXI.
- _____. (1933[1932]) *A dissecação da personalidade Psíquica*. v. XXII.
- _____. (1939[1934-38]) *Moisés e o Monoteísmo*. v. XXIII.
- _____. (1911) *Formulações sobre os Dois Princípios do Acontecer Psíquico*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. 1. Rio de Janeiro: Imago, 2004.
- _____. (1914) *À Guisa de introdução ao Narcisismo*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. 1. Rio de Janeiro: Imago, 2004.
- _____. (1915) *Pulsões e destinos da Pulsão*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. 1. Rio de Janeiro: Imago, 2004.
- _____. (1915) *O Recalque*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. 1. Rio de Janeiro: Imago, 2004.
- _____. (1917) *Luto e Melancolia*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v.2. Rio de Janeiro: Imago, 2004.
- _____. (1923) *O EU e o Id*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. 3. Rio de Janeiro: Imago, 2004.
- _____. (1924) *A Perda da Realidade na Neurose e Psicose*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. 3. Rio de Janeiro: Imago, 2004.
- _____. (1925) *A Negativa*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. 3. Rio de Janeiro: Imago, 2004.
- _____. (1938) *A Cisão do Eu no Processo de Defesa*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. 3. Rio de Janeiro: Imago, 2004.
- GROSSMAN, Leonid. *Dostoiévski Artista*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., 1967.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. São Paulo: Vozes, 2002.
- HOBBS, T. *Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, 1999. (Coleção Os pensadores).
- HYPPOLITE, Jean. Comentário Falado sobre a *Verneinung* de Freud. In: LACAN, J. *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

Loureiro, I. Sobre algumas disposições metodológicas de inspiração freudiana. In: QUEIROZ, E. F; SILVA, A R (Org.). *Pesquisa em psicopatologia fundamental*. São Paulo: Escuta, 2002b.

KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, s/d. (Coleção Universidade).

KEHL, M. R. *Ressentimento*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004 (Coleção clínica psicanalítica).

KRISTEVA, J. *Sol negro*. Trad. Carlota Gomes. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.

LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. (1949[1936]) *O estádio do espelho como formador da função do eu*.

_____. (1950) *Introdução teórica às funções da psicanálise em criminologia*.

_____. (1958) *A direção do tratamento e os princípios de seu poder*.

_____. (1960) *Observação sobre o relatório de Daniel Lagache*.

_____. (1960) *Subversão do sujeito e dialética do desejo*.

_____. (1963) *Kant com Sade*.

_____. *O Seminário. Livro I. Os escritos técnicos de Freud*. (1954-1955) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. *O Seminário. Livro VII. A Ética da Psicanálise*. (1959-1960) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. *O Seminário. Livro VIII. A Transferência*. (1960-1961) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

_____. *O Seminário. Livro X. A Angústia*. (1963) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. *O Seminário. Livro XI. Os Quatro conceitos fundamentais da Psicanálise*. (1964) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. *O Seminário livro XVIII. De um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1998.

_____. *O Seminário. Livro XX. Mais, ainda*. (1972-1973) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

LALANDE, André. *Vocabulário técnico de crítico de filosofia*. São Paulo, Martins Fontes, 3ª ed. 1999.

LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J. B. *Vocabulário da Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

MARCUSE, H. *Eros e a Civilização*. São Paulo: Círculo do Livro, S/D.

MARSHALL, Berman. *Tudo que é sólido desmancha no ar – a aventura da modernidade*. Tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

MEZAN, Renato. *Tempo de muda: ensaios de Psicanálise*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

MEZAN, Renato. *Freud, o pensador da cultura*. São Paulo, Companhia das Letras, 7ª ed., 2006.

MONZANI, R. L. *Desejo e prazer na idade moderna*. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.

NIETZSCHE, W. F. *Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, W. F. *Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, W. F. *Crepúsculo dos Ídolos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

NIETZSCHE, W. F. *Além do Bem e do Mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, W. F. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, W. F. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Martin Claret, 2003.

NIETZSCHE, W. F. *Nietzsche*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os pensadores).

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

SADE, M. *A Filosofia na Alcova*. Tradução: Aloísio Costa. Brasília: Editora de Brasília LTDA, s/d.

SCHNAIDERMAN, B. [04 de outubro de 2009] São Paulo. Entrevista concedida a Sérgio Prudente.

The Concise Oxford Dictionary of World Religions. ed. John Bowker. Oxford University Press, 2000.

TRAGTENBERG, Maurício. *A revolução russa*. São Paulo: Atual, 1988.

VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, P. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Duas Cidades, 1977.

WILLIAMS, Robert. Hegel e Nietzsche: reconhecimento e relação senhor/escravo. In: DOTTI, Jorge E. et al. *Estado e Política: A Filosofia política de Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

ZYGOURIS, RADMILA. *Ah! As belas lições*. São Paulo: Escuta, 1995.