



**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS**

Programa de Pós-Graduação Doutorado em Psicologia

Ângela Buciano do Rosário

**ÉTICA E SUBJETIVIDADE:**

**JUVENTUDE E VIOLÊNCIA NO *ETHOS* CAPITALISTA.**

Belo Horizonte  
2014

Ângela Buciano do Rosário

**ÉTICA E SUBJETIVIDADE:  
JUVENTUDE E VIOLÊNCIA NO *ETHOS* CAPITALISTA.**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Psicologia.

Orientadora: Prof. Dra. Jacqueline de Oliveira  
Moreira

Belo Horizonte  
2014

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

R789e Rosário, Ângela Buciano do  
Ética e subjetividade: juventude e violência no *ethos*capitalista / Ângela  
Buciano do Rosário. Belo Horizonte, 2014.  
151 f.

Orientadora: Jacqueline de Oliveira Moreira  
Tese (Doutorado)- Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.  
Programa de Pós-Graduação em Psicologia.

1. Violência. 2. Juventude. 3. Psicanálise. 4. Narcisismo. 5. Reconhecimento  
(Psicologia) I. Moreira, Jacqueline de Oliveira. II. Pontifícia Universidade  
Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. III. Título.

Ângela Buciano do Rosário

**ÉTICA E SUBJETIVIDADE: juventude e violência no *ethos* capitalista.**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Psicologia.

---

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Jacqueline de Oliveira Moreira (Orientadora) – PUC Minas

---

Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin (UFMG / FAJE)

---

Prof. Dr. Elton Vitoriano Ribeiro (FAJE)

---

Prof. Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro (PUC-MG)

---

Prof. Dr. Roberto Pires Calazans Matos (UFSJ)

Belo Horizonte, 23 de maio de 2014.

*“O que a memória ama fica eterno. Te amo com a memória imperecível.” (Adélia Prado)*

Para minha mãe, Neide, em memória,  
que me ensinou a ver e viver a vida com leveza  
e alegria.

## **AGRADECIMENTOS**

À Jacqueline, minha orientadora, pela confiança em acolher este trabalho, pela orientação competente, interessada e, sobretudo, afetuosa.

Ao professor Carlos Roberto Drawin que, em seus seminários, despertou meu interesse em compreender a violência como errância do desejo e da liberdade.

Ao Christian Dunker, em pleno espírito honnethiano de solidariedade, pela valiosa contribuição no exame de qualificação desta tese.

Ao meu marido Fuad, meu principal incentivador, agradeço pelo amparo e cuidado nos momentos difíceis no percurso deste trabalho e de nossa vida.

Aos meus filhos, Carol e Pedro, que, cada um a seu modo, suportaram a distância que o trabalho me impediu de minimizar.

Aos meus familiares, em especial minha irmã Daniela, pela presença alegre e incentivo constante que ultrapassam as distâncias.

À Maria Helena e ao Paschoal, pelo apoio constante.

À Lurdinha, meu braço direito, pelo carinho e cuidado de sempre.

Aos meus alunos e ex-alunos que, por meio de seus questionamentos, me convocam sempre a buscar novas respostas.

Aos meus colegas do programa de pós-graduação, pelos encontros e discussões.

Aos jovens, por demonstrarem que a luta por reconhecimento traz a expectativa renovada de uma sociedade mais justa.

À FAPEMIG, pelo apoio financeiro para o desenvolvimento deste trabalho e das atividades acadêmicas.

## RESUMO

No presente estudo discute-se o problema dos atos violentos protagonizados por jovens no contexto da brasilidade. Para tanto, busca-se a compreensão de como a violência, em um *ethos* capitalista, se insere nos processos de subjetivação da juventude brasileira. A noção de violência é apreendida como elemento constitutivo da cultura e tem seus significados alterados no contexto sócio-histórico. Nessa perspectiva, a violência adquire nova configuração com as formas recentes de um capitalismo caracterizado pelo consumo de massa e o advento de uma cultura individualista que tem como correlato subjetivo aspectos narcisistas presentes nos laços da juventude brasileira. A psicanálise é tomada como base teórica para a compreensão da inter-relação entre narcisismo e violência, mas o trabalho não permanece restrito a esse campo. Diante da complexidade do problema, são realizadas mediações com outras áreas do saber, especificamente com autores da sociologia e da filosofia interessados na questão da alteridade. Para enodar tais leituras de forma proveitosa, optou-se pelo método hermenêutico. A problemática da alteridade convoca a apreensão do conceito psicanalítico de narcisismo. Com base nessa noção, a violência presente nos atos da juventude é tomada por duas vias de interpretação na atualidade, que se catalisam em torno da dialética do reconhecimento, do conceito de narcisismo e o campo da demanda. Na primeira acepção, evidencia-se o bloqueio da dialética do reconhecimento devido ao caráter de objetificação do outro. A segunda revela a gramática da violência no campo de uma demanda não reconhecida pelo sujeito contendo a possibilidade de modificação social e, portanto, de uma alteração da *praxis* entre *ethos* (morada) e *ethos* (costume). Interessa a este trabalho a primeira acepção da violência, tomada como hipótese interpretativa de que os jovens que a praticam estariam em um registro de uma *consciência-para-si*, presente na filosofia hegeliana. Esse registro seria correlato à experiência subjetiva de um narcisismo primário. Finalmente, lança-se o desafio de considerar uma *praxis* que considere o indispensável reconhecimento desses jovens como sujeitos políticos, a fim de possibilitar a reconstrução da dialética do reconhecimento como via de surgimento de novas versões do laço social.

Palavras-chave: Violência. Juventude. Psicanálise. Narcisismo. Reconhecimento.

## ABSTRACT

This study discusses the problem of violent acts performed by young people in the context of Brazil. In order to do so, we tried to understand how violence, in a capitalist *ethos*, is inserted in the processes of the Brazilian youth subjectivation. The notion of violence is apprehended as a constitutive element of the culture and has its meanings altered in the social-historical context. Through such perspective, violence acquires a new configuration with the current ways of a capitalism characterized by the mass consumption and by the advent of an individualist culture which correlates with the narcissist aspects present in the Brazilian youngster's ties. The psychoanalysis is used as the theoretical basis to understand the relation between narcissism and violence although this paper is not restricted to that field. Due to the complexity of the issue, we opted to make mediations with other fields, specific with authors from sociology and philosophy who are interested in the question of alterity. To link those readings in a profitable way we opted to use the hermeneutical method. The problem of alterity requires the understanding of the psychoanalytic concept of narcissism. Based on that notion, the violence present in the youth's acts is taken through two ways of interpretation in the current days, which catalyze around the dialectics of recognition, the concept of narcissism and the field of the demand. The first meaning demonstrates the block of the recognition dialectics due to its character of objectification of the other. The second reveals the grammar of violence in the field of a demand not recognized by the subject, containing the possibility of social modification and thus the possibility of an alteration of the *praxis* between *ethos* (dwelling place) and *ethos* (custom). This paper focuses on the first meaning of violence, taken as an interpretation hypothesis the fact that the young people who practice violence would be in register of Self-consciousness present in Hegel's philosophy. This register would be correlative to the subjective experience of a primary narcissism. Finally it is launched the challenge to take into account a praxis which considers the indispensable recognition of those youngsters as political subjects, to enable the reconstruction of the recognition dialectics as a way of emerging new versions of the social ties.

Keywords: Violence. Youth. Psychoanalysis. Narcissism. Recognition.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	9
<b>SOBRE O MÉTODO</b> .....	22
<b>PARTE 1 - VIOLÊNCIA E CULTURA</b> .....	28
<b>CAPÍTULO 1 - ETHOS E VIOLÊNCIA</b> .....	31
1.1 Agressividade e violência.....	32
1.2 O conceito de cultura e seu núcleo moral – <i>ethos</i> .....	37
1.2.1 Origem semântica do termo <i>ethos</i> .....	39
1.3 Uma ilustração do caráter cambiante do <i>ethos</i> e a emergência de um <i>ethos</i> narcisista.....	43
<b>CAPÍTULO 2 - ÉTICA: OS IMPASSES DO INDIVIDUALISMO</b> .....	49
2.1 Autonomia e liberdade como valores modernos .....	52
2.2 A dialética da autoridade.....	59
2.3 <i>Ethos</i> capitalista? .....	62
<b>CAPÍTULO 3 - VIOLÊNCIA COMO ELEMENTO CONSTITUTIVO DA CULTURA</b> ..68	
3.1 Narrativas da violência.....	69
3.2. Violência: sintoma social?.....	75
<b>2ª PARTE – VIOLÊNCIA E SUBJETIVAÇÃO</b> .....	86
<b>CAPÍTULO 4 - A TEORIA FREUDIANA DO NARCISISMO E SUA RELAÇÃO COM A VIOLÊNCIA</b> .....	87
4.1 O conceito de objeto para a psicanálise e sua relação com a violência .....	89
4.2 O narcisismo nos processos contemporâneos de subjetivação: novos arranjos para o desamparo?.....	94
4.3 Figuras da violência no discurso freudiano.....	102

## **CAPÍTULO 5 - VIOLÊNCIA, RECONHECIMENTO E OS NOVOS LAÇOS**

<b>SOCIAIS</b> .....	111
5.1    Dialética do desejo e dialética do reconhecimento .....	111
5.2    Duas vias de interpretação da violência.....	118
5.2.1    Violência como gramática da objetificação do outro.....	119
5.2.2 <i>Performance</i> e consumo da violência.....	123
 <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	 133
 <b>REFERÊNCIAS</b> .....	 140

## INTRODUÇÃO

Nosso questionamento acerca da violência presente nos atos da juventude brasileira iniciou após a dissertação de mestrado<sup>1</sup>. Essa pesquisa dissertava acerca dos modos de subjetivação de adolescentes autores de ato infracional que cumpriam medida socioeducativa privativa de liberdade em uma instituição paulista<sup>2</sup>.

Apesar de a questão da violência não ter sido o objeto desse estudo, ela emergiu em diversos pontos do trabalho e se mostrou como um problema relevante. Assim surge nosso interesse acerca do problema da violência, uma vez que a pesquisa foi realizada após o ato violento cometido pelo adolescente, ato que o colocou em condição de confinamento.

Nesse sentido, o que nos interroga neste momento é uma questão anterior à institucionalização do adolescente, ou seja, sobre quais condições, anteriores à intervenção institucional, levaram o adolescente a cometer o ato? Existe um solo social que contribui para esse fato?

A partir dessas questões, buscaremos inserir um olhar distanciado no universo do concreto. Trata-se de um olhar reflexivo do fenômeno da violência representada nos atos desses sujeitos.

Diferente da agressividade, presente nos homens e animais<sup>3</sup>, a violência é um fenômeno que indica quebra, ruptura. Trata-se daquilo que rompe com algum espectro de ordenamento, ou seja, estilhaça uma imaginável ordenação prévia. A ideia de estilhaços nos remete a cacos, pedaços. Serão com esses fragmentos que buscaremos construir, a partir de nossa apreensão de um fenômeno vastamente interpretado, um mosaico, cujas tesselas são as figuras de violência na atualidade e sua incidência nos modos de subjetivação do adolescente/jovem inseridos autores de atos violentos.

Embora entendamos que a violência faz parte da cultura e é constitutiva do humano, buscamos compreender sua manifestação na contemporaneidade. No entanto, a abordagem da violência é bastante genérica, ainda que delimitada nos

---

<sup>1</sup> ROSÁRIO, Ângela Buciano do. *Ato infracional e reconhecimento: vicissitudes do adolescente no contato com o outro*. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2008.

<sup>2</sup> Unidades de Internação (UI) e Internação Provisória (UIP) da Fundação Estadual do Bem-Estar do Menor (Febem), do município de Guarujá, São Paulo.

<sup>3</sup> Trataremos com mais detalhes a diferenciação entre agressividade e violência no item 1.1 do Capítulo 1.

dias atuais. Assim, o campo da pesquisa será circunscrito a partir de um fenômeno que torna visível a violência estrutural de nossa sociedade e aponta de maneira incisiva para a trágica realidade brasileira: a violência que acomete sobremaneira a juventude do país.

Para avançar em um campo do conhecimento tão híbrido como este, é necessário convidar outros olhares para não incorreremos no risco de encontrar elementos muitos semelhantes no contexto da interpretação. Desta forma, embora tenhamos como *locus* privilegiado desta interlocução a psicanálise, consideramos que a hermenêutica de Gadamer (2012) nos oferece subsídios necessários para um diálogo profícuo por intermédio da confecção de um mosaico que se constitui numa expressão abstrata das ideias para o concreto dos atos violentos incorridos na juventude.

Partindo da premissa hermenêutica de que todo fenômeno é passível de interpretação e de que todo dado já é preliminarmente interpretado, nosso estudo do fenômeno da violência busca a compreensão de como se sustentam as figuras de violência no Brasil contemporâneo, em um recorte que circunscreve a temática do jovem autor de ato infracional.

Assim, sairemos da perspectiva do adolescente na realidade institucional e imergiremos em um novo nível de interpretação, ou seja, a compreensão de como a violência, nos dias atuais, se insere nos processos de subjetivação notavelmente visível na juventude brasileira<sup>4</sup>. Nota-se que nos afastamos da perspectiva da adolescência e ampliamos para a categoria genérica de juventude<sup>5</sup>.

Ao inserirmos um olhar distanciado e reflexivo no universo concreto dos jovens autores de atos violentos, a teoria escolhida preliminarmente ganhará relevância e consistência ao ser o espaço de mediação entre o concreto e o abstrato. Por isso, entendemos que a proposta filosófica da hermenêutica de Gadamer pode nos auxiliar na interpretação de conceitos que nos permitirão

---

<sup>4</sup> Promulgada em 5 de agosto de 2013, a Lei n. 12.852 regulamenta o Estatuto da Juventude em âmbito nacional e dispõe sobre os direitos dos jovens que, para os efeitos dessa lei, são consideradas as pessoas com idade entre 15 e 29 anos. No parágrafo § 2º do artigo 1º do Estatuto encontramos a ressalva da faixa etária incluída nessa legislação, os adolescentes com idade entre 15 e 18 anos. Nesses casos, segundo o Estatuto, aplica-se a Lei n. 8.069/90 - Estatuto da Criança e do Adolescente - e, excepcionalmente, o Estatuto da Juventude, quando não conflitar com as normas de proteção integral do adolescente (BRASIL, 2013).

<sup>5</sup> Embora saibamos as especificidades que abarcam o conceito de adolescência tradicionalmente utilizado pela psicologia e pela psicanálise, em que as alterações corporais incidem de modo contundente na subjetivação, optamos pelo designo juventude por ser mais amplo e por possuir um atravessamento mais abrangente de temas sociais, culturais, políticos, econômicos entre outros.

percorrer os caminhos da experiência e realocar essa experiência de maneira mais refletida, mediatizada.

Desta forma, nos deslocaremos da experiência prática vivenciada na pesquisa anterior com os adolescentes autores de ato infracional em situação de confinamento e tomaremos um distanciamento reflexivo. Ou seja, para compreendermos a prática, não basta permanecermos no nível da prática. É necessário nos posicionarmos em um horizonte maior (DRAWIN, 2011). Há, portanto, um componente dialético nessa proposição.

Interessante a definição do período da adolescência por Dadoun. Esse autor a descreve como uma encruzilhada de violências que se manifestam desde as transformações da puberdade em que o corpo é o palco: “*O corpo é violência: o adolescente é a prova, frequentemente patética e traumatizante.*” (DADOUN, 1998, p. 55-56). Entendemos que a juventude inclui e transcende esse período e traz a ideia de força, vigor, energia, presentes na etimologia da palavra violência (*vis*).

A aproximação de juventude e violência é frequente na história de movimentos políticos e sociais. A apropriação da referida “energia juvenil” nos discursos e práticas autoritárias é um exemplo dessa aproximação, como o hino fascista *Giovinezza*, os *guardas vermelhos* do ditador chinês Mao-Tse-Tung, composto por estudantes e outros jovens, além da Juventude Hitlerista. Esta teve no Brasil a maior filial de um partido nazista fora da Alemanha, contando com 2.900 integrantes, presente em 17 estados brasileiros em todas as regiões do país, entre os anos de 1928 e 1938 (DIETRICH, 2011).

Sabemos que a violência está presente na história da humanidade em diferentes configurações. Ao buscarmos uma definição para o termo, recorreremos ao *Dicionário do pensamento social do século XX* que revela: “Não existe uma definição consensual ou incontroversa de violência”. Isso porque, ainda segundo o dicionário, “o termo é potente demais para que isso seja possível.” (ARBLASTER, 1996, p. 803). Adentramos em uma seara complexa, pois ao entendermos que ações violentas são praticadas por sujeitos, devemos considerar a perspectiva ética que tal ação implica.

Com efeito, o fenômeno da violência está presente na história da humanidade e teve seus significados alterados ao longo do tempo. Como fenômeno humano, porém não natural, compreendemos que a violência se inscreve no campo da cultura. É na cultura, portanto, que ela se manifesta e o caráter cambiante das

relações humanas, que se alteram no tempo e na história, conduz a diversas interpretações desse fenômeno.

Importante ressaltar que as categorias sociais de infância e juventude emergem na modernidade. Ariès (1981), em seu estudo *História social da criança e da família*, destaca que tais categorias emergem no mundo moderno com o processo de escolarização. Esse processo implica a separação dos seres em formação dos seres adultos e culminou na cristalização social das idades da vida. Isso porque, segundo o autor, diferentemente da escolarização, o aprendizado refere-se à iniciação ao trabalho e encerra precocemente a infância, indicando a entrada na vida adulta. É, portanto, devido à expansão da escolarização que a categoria social juventude emerge e ganha evidência na sociedade moderna. Destarte, com a difusão da escolarização e com o prolongamento da idade escolar dos alunos, a infância e, depois, a juventude emergem como categorias sociais.

Em pesquisa recente sobre perfil e opinião dos jovens brasileiros<sup>6</sup> encontramos, em declaração espontânea sobre quais problemas mais preocupam os jovens da atualidade, a questão da violência em primeiro lugar (citada por 43% dos jovens). Tal fato, analisam os pesquisadores, corrobora para a constatação do quanto essa experiência se configura como constitutiva dessa geração.

Embora no Brasil da atualidade a juventude seja mais vítima do que autora de atos violentos<sup>7</sup>, a criminalidade juvenil se mostra como um fenômeno que torna visível a violência histórica e estrutural de nossa sociedade. Entendemos esse tipo de manifestação como uma das figuras da violência presentes no atual sistema capitalista brasileiro.

Nesse viés, colocamo-nos a pensar em como a variação histórica das estruturas sociais pode afetar a subjetividade. Inferimos que a sociedade contemporânea encontra-se submetida a uma economia libidinal balizada pelo mercado. Trabalharemos, inicialmente, com a hipótese de que há um novo paradigma da violência no mundo atual.

---

<sup>6</sup> Pesquisa realizada por um conjunto de consultoras e aplicada entre abril e maio de 2013, com coordenação geral de Gustavo Venturini, e de responsabilidade da Secretaria Nacional da Juventude (SNJ) da Secretaria Geral da Presidência da República, insere-se nas atividades do Participatório – Observatório Participativo da Juventude.

<sup>7</sup> Em 2011, os adolescentes foram responsáveis por 1,8 mil homicídios. No mesmo ano, 4,3 mil jovens entre 12 e 18 anos incompletos foram assassinados. Segundo o *Mapa da Violência: Juventude no Brasil* (WAISELFISZ, 2013), a taxa de homicídios juvenis em 2011 foi de 53,4 por 100 mil jovens. Esse número duplica a taxa nacional de 27,1 por 100 mil habitantes, registrada no mesmo ano. Importante ressaltar que a taxa considerada epidêmica é de 10 por 100 mil.

Com relação ao novo paradigma da violência, o sociólogo Wiewiorka (1997) faz uma reflexão dialética acerca da violência e o poder do Estado. O autor lembra a célebre fórmula weberiana na qual o Estado é definido pela violência física que exerce e reivindica o monopólio da violência física legítima para seu próprio benefício. O novo paradigma da violência, segundo o autor, se caracteriza em sua manifestação em um Estado neoliberal, cujo enfraquecimento do Estado-nação corrobora para o aumento de uma violência intersticial, pulverizada. Trata-se da privatização da violência nas diversas camadas da sociedade, manifestas na violência urbana e no sentimento de insegurança. É deste modo que nos apropriamos do termo *ethos* para afirmar que o sujeito da atualidade está inserido em um novo *ethos*, e a manifestação da violência pode revelar tal mudança.

Com Vaz (2004), entendemos como *ethos*, de maneira geral, os traços característicos de um grupo, ou sociedade, compostos por hábitos e costumes que se modificam no tempo e na história. Tais características incluem também o sistema de vida de determinada cultura, suas regras, normas e punições às transgressões, o sistema econômico e social. Contém, portanto, os atos humanos e a interpretação oferecida a eles. A premissa de que a violência acompanha o homem em diferentes momentos na cultura exige uma reflexão acerca do solo em que está amparada.

É nesse contexto que conceitos caros a uma sociedade ocidental contemporânea, como os de autonomia e liberdade ganham contornos particulares ou interpretações que visam seus interesses.

No âmbito de nosso estudo, entendemos a subjetividade contemporânea marcada por um *ethos* que une a universalidade do costume à singularidade da *práxis*, determinada por hábitos prioritariamente individualistas.

Embora tenha como *telos* o Bem, o *ethos* possui um caráter histórico que se revela na *práxis* humana a partir de hábitos e costumes. Segundo Vaz (2004), o termo *ethos* possui duas acepções: a primeira se vincula à ideia de morada do homem e, portanto, de produção de costumes; a segunda se refere a hábito ou àquilo que se repete no costume. A mediação entre essas duas dimensões ocorre na *práxis*. Assim, os novos hábitos, ao serem criados, interferem nos costumes e tal interferência altera a *práxis*, a ação, os atos.

Ilustraremos a mudança de direção do *ethos* a partir da análise do mandamento cristão “Ama a teu próximo como a ti mesmo”. Tal mandamento alude à condição do *ethos* que inclui diferentes concepções. Em um primeiro aspecto, a

perspectiva desse mandamento, do ponto de vista da filosofia kantiana, é de um *ethos* orientado pela razão. E, em um segundo aspecto, o ponto de vista desse mesmo mandamento, a partir da leitura freudiana, aponta para uma direção narcísica do *ethos*.

A psicanálise, como herdeira do Iluminismo, só poderia ser inventada em um *ethos* cuja emergência de valores de autonomia e liberdade se tornam preeminentes. Lembramos do posicionamento de Freud (1930/1996), acerca do mandamento cristão tal transformação do *ethos*, que revela o incremento de uma subjetividade fortemente marcada por ideais narcísicos.

Nas sociedades individualistas o valor encontra-se no indivíduo, um ser moral independente, autônomo, portador de valores supremos. Nessas sociedades igualitárias a hierarquia é negada e valoriza-se o indivíduo humano elementar (DUMOND, 1985). A liberdade e a autonomia são princípios da concepção moderna de sujeito, permitindo que o indivíduo seja submetido a ele mesmo.

No entanto, como parte da cultura, o individualismo sofreu modificações ao longo da história. O conceito de liberdade, um dos pilares do individualismo, por exemplo, acompanha o comportamento moral dos sujeitos e modifica-se nos diferentes momentos históricos. Vinculado inicialmente ao domínio da razão em Kant (1788/2002), o conceito de liberdade é relacionado ao de autonomia para esse filósofo. Autonomia, por sua vez, associa-se à ideia de liberdade como obediência à lei moral, ou seja, o agir por dever é uma ação livre, na medida em que se autodetermina.

Na atualidade, ou do ponto de vista de uma sociedade individualista hedonista, a ideia de autonomia indica o sentido de independência ou autossuficiência (Renaut, 1998). Já a ideia de liberdade aproxima-se da corrente teórica do liberalismo, em que o indivíduo é valor supremo, possui a primazia da esfera privada e dos interesses individuais. Atribui-se um sentido de defesa da liberdade individual movida pelo prazer. Se considerarmos a perspectiva atual dos termos, é plausível prescindir do outro, visto que um sujeito autofundante não necessita do outro para suas realizações, o que corrobora para o desvanecimento da dimensão alteritária.

Desta forma, com o incremento do individualismo, valores como os de liberdade e autonomia ganham novas roupagens. Isso se deve ao caráter cambiante do *ethos*, que se revela na *praxis* a partir de sua mediação entre o *ethos* costume e

o *ethos* hábito. Procuraremos com esse percurso figurar as transformações da cultura e seus efeitos na subjetividade, amparadas em solo individualista, o qual viabiliza a manifestação de atos violentos evidenciados na juventude brasileira, comumente relacionados a uma crise de autoridade.

No entanto, entendemos com Sennett (2012) os atos de violência protagonizados por jovens, como gramáticas de autoridade que se transformam. A juventude, com efeito, é um momento propício para a observância desses movimentos. Na juventude encontramos a potência, o vigor, a força de transformação. Nela podemos visualizar, de maneira contundente, os conflitos com as instâncias de autoridade. Referimo-nos aos aspectos psicológicos, que consistem no processo de reorganização do mundo pulsional, que surge por ocasião das transformações corporais advindas na puberdade. Se é a partir da inserção na dialética social que tal processo se encerra, tal término não ocorrerá de outra maneira que não seja ruidosa.

Reservada as peculiaridades inerentes ao processo da adolescência, especialmente do ponto de vista da economia pulsional, incluímos a juventude nesse cenário, já que entendemos que o processo de elaboração psíquica, bem como o caráter de onipotência narcísica encontram-se em evidência nesse momento da vida.

Assim, entendemos a violência que se manifesta nos atos da juventude de hoje calcada em uma morada em que as noções de individualismo, liberdade e autonomia se fazem presentes de forma incisiva e determinam a formação da subjetividade contemporânea e dos laços sociais. Embora a violência seja uma dimensão constitutiva do humano, ela adquire nova configuração com o surgimento do capitalismo e o advento de uma cultura individualista / narcisista. Essas dificuldades se agravam com as formas recentes de um capitalismo caracterizado pelo consumo de massa e a ascensão do indivíduo autônomo. Apreendida como elemento constitutivo da cultura, as narrativas da violência serão discutidas como possível sintoma social.

É nesse sentido que as manifestações truculentas da juventude podem apontar para um movimento de transformação da autoridade. Tal modificação, contudo, nem sempre inclui uma demanda consciente de mudança do mundo e questionamento da autoridade. Alguns atos violentos praticados por jovens podem ter como solo uma demanda ainda não reconhecida, mas, como qualquer demanda,

aponta para um apelo ao olhar do outro.

Com efeito, a exacerbação dos ideais individualistas, fomentados por uma sociedade capitalista hedonista, conduz a um novo modo de enlaçamento social. A psicanálise, por intermédio do conceito de narcisismo, que corresponde a uma importante etapa da constituição do Eu e fundamental para o estabelecimento dos laços sociais, nos auxilia na apreensão dessa forma contemporânea de enlaçamento. Laços que, na atualidade, indicam os modos de relação com o outro que o exclui de sua diferença radical e sugere o narcisismo como forma dominante de escolha objetal.

A discussão que vincula violência e narcisismo no campo da psicanálise é apreendida de diversas maneiras. Birman (2009) refere que a condição igualitária entre os cidadãos que caracteriza a sociedade moderna contraposta ao Antigo Regime, em que a figura soberana do Rei detinha a totalidade do poder, é delineada, no discurso freudiano, em *Totem e Tabu* (1912/1996). O autor considera que uma ordem social que preconiza um alto grau de responsabilidade para a totalidade dos indivíduos, uma vez que o primado da força não pode prevalecer em uma sociedade democrática, aposta na negociação como instrumento para o exercício da política e configuração das relações sociais.

No entanto, a Modernidade não conseguiu realizar o que prometeu. O retorno da força nas formas de guerra e destruição evidenciou a impossibilidade de sustentação do diálogo e da negociação. O autor assevera que a descrença da promessa iluminista acarretou a queda do capital simbólico da esperança e expectativas sobre o futuro, “na medida em que a modernidade prometera uma igualdade entre os cidadãos que não cumprira” (BIRMAN, 2009, p. 99). Com a precária regulação simbólica, a passagem ao ato é uma realidade cada vez mais presente na atualidade. Birman analisa a subjetividade de hoje com uma virtual iminência para a passagem ao ato, em que o sujeito ocupa a posição do pai onipotente, “na medida em que o pai simbólico não pôde sustentar seu lugar e sua promessa de ser a mediação dos laços sociais” (BIRMAN, 2009, p. 103).

Destarte, na sociedade contemporânea encontra-se um conjunto de sujeitos marcados, do ponto de vista narcísico, pela descrença em qualquer projeto de futuro. Tal fato corrobora, segundo Birman (2009), para a explosão agressiva que se revela no gesto brutal da delinquência e violência gratuita, em uma ação absoluta que afirma a soberania em ato.

Costa (1988) apresenta a *cultura narcísica da violência*, que nutre-se da decadência social e do descrédito da justiça e da lei. Nessa apreensão da violência, também se tem o futuro como algo negado ou representado como ameaça de aniquilamento ou destruição. Tal fato se deve ao conjunto de itens materiais e simbólicos que maximizam imaginariamente os efeitos da *Ananké* e forçam o eu<sup>8</sup> a ativar os automatismos de preservação face ao recrudescimento do desamparo. A saída apresentada no cenário dessa cultura é a fruição imediata do presente e a oposição a qualquer projeto de mudança que implique cooperação social e negociação não violenta de interesses particulares.

Ainda segundo o autor, são diversos os traços da cultura da violência, entre eles a razão cínica, que pertencem ao campo dos valores e à cultura da delinquência que se inclui na órbita dos comportamentos sociais. Este último se instaura devido ao desaparecimento da figura do ideal coletivo, culminando no surgimento da figura do fora-da-lei como imagem do eu ideal.

Como imagem narcísica, regido pela aspiração totalizante e imediatista da completude, o eu ideal delinquente não se sustenta pela dinâmica dos ideais de eu. Costa (1988) acrescenta que esse “eu delinquente” vive alternadamente como absolutamente impotente ou onipotente. No primeiro caso, assevera o autor, o comportamento delinquente encarna o modelo de subserviência voluntária. Trata-se da figura do burocrata servil<sup>9</sup>, o subserviente que sobrevive “renunciando a qualquer desejo que possa nomear.” (COSTA, 1988, p. 171).

No segundo caso, o polo oposto ao burocrata servil, encontra-se a arrogância onipotente, em que a desobediência à lei é lei. A delinquência arrogante é o absoluto

---

<sup>8</sup> Optamos pelo designo “eu” em vez de “ego” para nos referirmos ao dispositivo constitutivo da personalidade por meio do qual o sujeito se revela. Tal opção se justifica por entendermos que “ego” faz referência a um dispositivo interno, enquanto o “eu” diz acerca de uma totalidade do sujeito, ainda que imaginária, mostrando a impossibilidade de se separar o sujeito de suas instâncias psíquicas. Essa opção estende-se nas indicações de eu ideal, ideal de eu, supereu, ainda que diversa da adotada por alguns autores que dialogam no percurso do trabalho. Pelo mesmo motivo, também nas distintas edições da obra de Freud utilizada neste trabalho substituímos o termo “ego” por “eu”.

<sup>9</sup> Nessa apreensão da violência, não podemos deixar de mencionar as impressões de Arendt (1999) ao acompanhar o julgamento do nazista Adolf Eichmann, ocorrido em 1961, em que a filósofa se surpreende ao encontrar, em vez de um monstro sanguinário, responsável pelo planejamento e operacionalização da chamada “solução final”, um burocrata, pronto para obedecer qualquer voz imperativa e incapaz de refletir sobre seus atos. Obediente, Eichmann agia conforme ordem legal vigente na Alemanha daquela época, o que faz com que Arendt se deparasse com a *banalidade do mal* na confluência entre a capacidade de destruição e a burocratização da vida pública. Ver em: ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

desprezo pelo estatuto de pessoa do outro, ilustrada no ato de tirar a vida por qualquer motivo banal. A onipotência delinquente a que se refere Costa se revela na imagem de eu ideal do delinquente e evita a dependência inevitável do outro “recusando-lhes o papel de fonte de desejo, prazer e dor, no jogo do convívio humano” (COSTA, 1988, p. 171).

Nossa apreensão do problema da violência evidenciada nos atos da juventude também diz respeito à questão do narcisismo como modo de relação privilegiado na contemporaneidade. Concordamos com esses autores no que se refere aos efeitos subjetivos que culminaram com a passagem para a Modernidade.

Nossa reflexão, todavia, aborda a problemática do incremento do individualismo que se revela nos valores das sociedades capitalistas hedonistas, em especial as noções de liberdade e autonomia. Presentes como fundamento da Modernidade, tais valores, forjados nos ideais iluministas, sofreram transformações nas sociedades democráticas da atualidade e se confluíram em formas de existências voltadas para si mesmo em detrimento de um interesse para o coletivo. Com efeito, tal mudança de *ethos* concorrerá para o incremento do narcisismo primário como modo privilegiado de enlaçamento, o que pode corroborar para nossa interpretação da violência presente nos atos da juventude brasileira.

Nesse contexto, com Hegel (1806/2008) a parábola dialética da servidão e dominação evidencia o percurso da historicidade do homem em que o fundamento da dominação é, antes de tudo, um desejo. É esse desejo que funda o movimento de reconhecimento. É nesse sentido que o drama do reconhecimento emerge como condição de possibilidade do surgimento da *consciência-de-si*, que corresponde à condição de uma consciência que é *em si* (consciência sensível, restrita ao mundo exterior) e *para-si* (consciente de si e do outro como outro para si). A *consciência-de-si* requer reconhecimento mútuo, o reconhecimento de outra *consciência-de-si* ressaltando a importância da alteridade na constituição do sujeito.

A própria constituição subjetiva contém um caráter agressivo, uma vez que o encontro com o outro implica luta por reconhecimento e, portanto, nunca pode ser pacífico. Será somente no encontro conflitivo entre duas consciências que o reconhecimento se fará efetivo, sairá do registro do *para-si*, cujo outro é objetificado, e alcançará o de *consciência-de-si*, que contém a possibilidade de reconhecimento de si mesmo na diferença do outro.

De maneira análoga, a constituição subjetiva proposta pela psicanálise também tem como eixo o conflito como condição de possibilidade do fazer-se sujeito. A apropriação imaginária do outro, apreendida no estágio do espelho (LACAN, 1949/1998), revela o aspecto conflitivo de toda relação dual, a rivalidade especular com o semelhante.

Tanto na apreensão hegeliana quanto na perspectiva psicanalítica temos o conflito e a alteridade como condições de ser sujeito, permeados pela presença inquietante do outro semelhante. Ao nos remetermos à problemática da alteridade, não podemos deixar de considerar o conceito de narcisismo. Tal conceito nos interessa por ser reconhecido por Freud (1914/2004) como etapa fundamental do processo de constituição do eu que necessariamente implica o encontro alteritário.

Com base nessa noção, a violência presente nos atos da juventude é tomada por duas vias de interpretação na atualidade, que se catalisam em torno da dialética do reconhecimento, do conceito de narcisismo e o campo da demanda. A fim de discutir tal problemática, lançamos mão dessas interpretações da violência a partir de fragmentos de notícias, veiculadas na grande imprensa, de atos violentos de autoria de jovens.

O conceito de narcisismo interessa-nos, sobretudo, em suas vertentes primária e secundária. Isso porque, como hipótese interpretativa, evocamos a ideia hegeliana do segundo nível de historicidade do homem, isto é, o registro da *consciência-para-si* como correlato à experiência subjetiva de um narcisismo que tem como ideal o eu.

Trata-se da primeira acepção, em que evidencia-se o bloqueio da dialética do reconhecimento. Diz respeito à interpretação que fornecemos sobre a violência como gramática de objetificação do outro. Nessa acepção de violência, revelada nos atos da juventude brasileira, inferimos que o sujeito estaria identificado ao eu ideal, configurado em uma forma de narcisismo primitivo, não castrado e, portanto, sem condições de reconhecer o outro em sua alteridade.

No entanto, não sendo possível o reconhecimento do outro, o sujeito permanece em um registro de *consciência-para-si*. De modo dialético, entendemos que o sujeito não reconhece o outro porque também não foi reconhecido, permanecendo em um registro no qual o outro é objetificado. Esse tipo de violência, articulada aos atos delinquentes, indica uma quebra do espelho, portanto, um maior potencial no registro imaginário.

A segunda acepção revela a gramática da violência no campo de uma demanda não reconhecida pelo sujeito contendo a possibilidade de modificação social e, portanto, de uma alteração da *praxis* entre *ethos* (morada) e *ethos* (costume). Trata-se da interpretação dos atos violentos protagonizados pela juventude brasileira, que tal como na primeira acepção, também a violência se apresenta como demanda não reconhecida pelo sujeito.

Nessa segunda acepção, as formas de violência se organizam no campo do pedido de reconhecimento. Tomamos como exemplo os movimentos recentes protagonizados por jovens realizados simultaneamente em diversas capitais do país, em especial as táticas Black bloc. Tais atos, ainda que de modo performático, indicam uma orientação de seus adeptos, em que os sentimentos anticapitalistas se configuram como ideal identificatório de seus manifestantes.

O caráter histriônico das manifestações sugere a gramática da demanda e, portanto, a falta. Nesse aspecto é possível conjecturar que esse espaço vazio pode ser ocupado por qualquer proposta, inclusive aquelas que originalmente são alvos de protestos. Com efeito, também a violência é apropriada pelo capitalismo sob forma de espetáculo.

O que difere da primeira abordagem é que nesse tipo de violência o narcisismo se encontra marcado pelo recrudescimento da própria imagem. Nessa abordagem da violência, também encontramos uma demanda não reconhecida por seus atores. O lugar desse espaço vazio, por vezes, pode ser apropriado pelos signos do capitalismo e do consumo, e a violência passa também a ser consumida por seus atores.

Em ambas as abordagens tem-se a problemática da dialética do reconhecimento e o narcisismo como eixos de discussão. Ao tomarmos o conceito de narcisismo como norteador teórico de nossa construção, na primeira interpretação foi possível traçar pontos de convergência com relação à modalidade primitiva de narcisismo, em que, tal como no registro da *consciência-para-si*, o sujeito tem o eu como ideal, assim como o eu infantil, que se encontra de posse da completude e onipotência.

Entendemos que a ação violenta protagonizada por jovens e adolescentes pode ser escutada não somente na clínica psicanalítica, mas também nas diversas manifestações sociais. Consideramos a reconstrução do reconhecimento como condição de possibilidade do surgimento de novas versões do laço social. É nessa

perspectiva que, com este trabalho, lançamos um convite para uma *praxis* capaz de considerar não somente a luta por reconhecimento presente nos atos violentos de jovens, mas também de reconhecer esse sujeito em sua alteridade.

A questão que nos interroga é de que forma passar de um narcisismo primário para um narcisismo castrado. Ou, dito de outro modo, sair do registro de uma *consciência-para-si*, preso no imaginário e, por conseguinte, com ausência do reconhecimento e avançar para o registro de uma *consciência-de-si*, que supõe a emergência de uma instância simbólica e que, portanto, reconhece o outro em sua dimensão alteritária.

Assim, a ideia de uma mudança de *ethos* dialeticamente sustentada pelo incremento do individualismo e seu correlato subjetivo, a preeminência de aspectos narcisistas nos laços da juventude brasileira são peças importantes na construção de nosso mosaico.

Não pretendemos fechar uma conclusão definitiva para o problema, visto que sua complexidade abrange muito mais do que essa tese se propõe a discutir. No entanto, acenaremos para uma perspectiva em que o problema do reconhecimento, abordado na parábola dialética hegeliana da dominação e da servidão, pode sustentar a proposição de uma reconstrução do mesmo, ou seja, novas versões do laço social como forma de dirimir a violência presente nos atos da juventude.

## **SOBRE O MÉTODO**

Heidegger, ao se referir à especificidade do *dasein*, afirma que pertence a ele “uma compreensão do ser de todos os entes que não possuem o modo de ser da presença (*dasein*).” (HEIDEGGER, 1997, p. 40).

As palavras do filósofo indicam que, como ente especial, o homem não atribui somente existência às coisas, mas constrói um sentido. Hermenêutica é precisamente essa condição do homem de interpretar, dar sentido ao mundo, às coisas e a si mesmo. Nessa perspectiva, todos somos hermeneutas, ou seja, estamos na contínua atividade interpretativa das coisas.

Embora a psicanálise também considere a atividade interpretativa uma das afecções do sujeito, entendemos que o ponto do qual ela parte é o da clínica, ou seja, a psicanálise tem como objeto o sujeito, a singularidade. Com efeito, Freud propôs interpretações da cultura, mas seu foco continuou no sujeito. Destarte, a reflexão psicanalítica parte do concreto para o abstrato. Assim, optamos pelo método hermenêutico porque na hermenêutica filosófica o olhar parte do abstrato para o concreto. A partir do momento em que pretendemos nos empreender na compreensão do fenômeno da violência, concordamos com Drawin (2011) de que ela “[...] não é simplesmente um fato, mas um fenômeno complexo que pode ser ‘objeto’ de uma pluralidade de interpretações.” (DRAWIN, 2011, p.14).

Assim, entendemos que para avançar em um campo do conhecimento tão híbrido como o da violência, é preciso convidar outros olhares para não incorreremos no risco de encontrar elementos muito semelhantes no contexto da interpretação. Desta forma, embora tenhamos como *locus* privilegiado desta interlocução a psicanálise, consideramos que a hermenêutica de Gadamer pode nos fornecer subsídios necessários para que esse diálogo seja profícuo e se enriqueça por intermédio da confecção de um mosaico que se constitui numa expressão abstrata das ideias para o concreto dos atos violentos incorridos na juventude.

Ao nos propormos realizar determinadas leituras acerca do problema da violência, estamos imbuídos na tarefa de interpretar. Desde o problema da pesquisa, a escolha do objeto, as leituras preliminares sobre o tema e até o método utilizado para sua execução remetem uma expectativa, um pré-conceito ou pré-juízo acerca da problemática. É nesse contexto que escolhemos como operador de leitura dos

textos a interpretação a partir dos preceitos metodológicos forjados pelo fundador da hermenêutica contemporânea, Hans G. Gadamer.

A hermenêutica, ou teoria da interpretação, tem longa história. Ligada ao campo da interpretação dos textos sagrados, ela nasce das controvérsias teológicas surgidas da Reforma. Passa pelo romantismo, em que Schlegel e Schleiermacher buscaram dar à hermenêutica lugar de destaque na filosofia. Após, Dilthey procurou estabelecer a hermenêutica o alicerce das “ciências do espírito”, considerando-a como conjunto de técnicas metodológicas e como natureza filosófica. Mas foi Heidegger quem concebeu a hermenêutica como constitutiva do *Dasein* e não tanto como instrumento à disposição do homem (REALLE, 1990).

Aluno e assistente de Heidegger em Marburg entre 1923 e 1928, Gadamer publicou, em 1960, *Verdade e Método*, obra clássica para a teoria da hermenêutica. Nessa obra, o autor parte da descrição que Heidegger faz, em *Ser e Tempo* (1927/1997), do círculo hermenêutico. O círculo hermenêutico, segundo Figueiredo, “refere-se, originalmente, à dependência que numa interpretação existe entre a apreensão do todo e a captação de cada elemento.” (FIGUEIREDO, 1999, p. 16). Isso quer dizer que um elemento só pode ser inteligível a partir de certa compreensão do todo e que tal compreensão só é possível mediante a interpretação de cada parte.

Um ponto importante da hermenêutica de Gadamer é o fato de que os textos só fazem sentido no contexto dos pressupostos de um determinado leitor. Assim, o intérprete não é considerado, em relação ao texto, uma tábula rasa, mas, pelo contrário, uma tábula plena. Isso porque, ao se deparar com o texto, o intérprete traz consigo suas expectativas e ideias ou sua pré-compreensão e seus pré-juízos. Em suma, para haver condição de possibilidade de sentido do texto, é necessário considerar os pressupostos e preconceitos do leitor. É nesse viés que a interpretação é considerada infinita, dada a natureza dialógica do texto. É nesse sentido que nos apropriamos da ideia de mosaico, visto que realizaremos uma interpretação de um fenômeno já interpretado, delineando agora uma nova configuração. Embora a interpretação seja infinita, para a confecção de nosso mosaico elegemos a violência presente nos atos da juventude. Optamos por esse universo não somente pelo fato de entendermos a juventude em nosso país como vítima expiatória (GIRARD, 1990) de nosso sistema social. Consideramos também o fato de a juventude apresentar, de maneira mais explícita, aquilo que é necessário

recalcar em nome da cultura, tal como Savage (2009) menciona em seu estudo histórico sobre a criação da juventude e seu caráter pulsional e de vulnerabilidade, explícitos na entrevista de Hitler, em janeiro de 1933, acerca de seus planos para o futuro da Alemanha:

Estou começando com os jovens. Nós que somos mais velhos estamos desgastados. Estamos apodrecidos até a medula. Não nos resta nenhum *instinto incontrolável*. Somos covardes e sentimentais. Estamos carregando o peso de um passado humilhante e temos no nosso sangue o melancólico reflexo da servidão e da subserviência. Mas os meus magníficos jovens! Existem melhores em algum outro lugar do mundo? Vejam estes rapazes e meninos! Que material! Com eles *eu posso construir um novo mundo*. (HITLER<sup>10</sup> apud SAVAGE, 2009, p. 279). (Grifos nossos).

Se na Alemanha de Hitler os jovens obtinham reconhecimento a partir do vigor, do *instinto incontrolável*, essência da visão revolucionária dos nacional-socialistas, na atualidade brasileira, o reconhecimento é oferecido a partir dos objetos de consumo. Com efeito, o incremento do capitalismo, caracterizado pelo consumo de massa, somado à intensificação do individualismo corroboram para que o vigor, a força e a potência presentes na juventude sejam direcionados para atos que buscam o reconhecimento a partir dos objetos de consumo.

A ideia de juventude aparece vinculada a um processo temporal que revela movimentos humanos em direção a um ideal de realização. Assim, o caráter interminável da interpretação é atribuído, além do aspecto dialógico, ao fato de que toda interpretação está submetida ao tempo histórico do intérprete. Com isso,

Cada interpretação se efetua à luz do que se sabe; e o que se sabe muda; no curso da história humana, mudam as perspectivas com que se olha um texto, cresce o saber sobre o 'contexto' e aumenta o conhecimento sobre o homem, a natureza e a linguagem. (REALLE, 1990, p. 630).

Na hermenêutica de Gadamer, a compreensão do todo é dada, de início, pelos pressupostos e preconceitos do leitor. A leitura deve partir da pré-compreensão e preconceitos do leitor, que incidem na compreensão do todo. Mas a condição de possibilidade para a compreensão está na apreensão das partes, ou seja, a captação de cada elemento. Tais partes, por sua vez, entrarão em contato com a

---

<sup>10</sup> A declaração de Hitler está reproduzida na introdução da obra de Gerhard Rempel, *Hitler's Children: the Hitler youth and the SS*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1989.

alteridade, o estrangeiro, o estranho do texto. Com efeito, o contato com a alteridade, como a psicanálise nos ensina, não acontece com serenidade. Há sempre um caráter conflituoso e mesmo violento no encontro com a alteridade. Por outro lado, o conflito faz parte do humano, traz progresso, no sentido de desenvolvimento, que pode ser positivo ou não. Em termos hegelianos, é condição de possibilidade do fazer-se humano<sup>11</sup>.

Temos, portanto, na questão da alteridade presente na hermenêutica gadameriana, dois aspectos que remetem à filosofia hegeliana e à psicanálise. Vejamos, primeiro, a dialética hegeliana.

A *experiência dialética* que Gadamer propõe, em referência à fenomenologia de Hegel, reconhece a historicidade. Isto é, a experiência só pode ser adquirida pela repetição. Assim, a experiência é sempre negativa no sentido produtivo. Falamos do processo dialético composto pela tese, antítese e síntese proposto por Hegel. Grosso modo, a tese é a afirmação ou experiência dada inicialmente; a antítese é a oposição à tese. Do conflito que surge no encontro das duas, surge a síntese. Trata-se de uma nova situação ou experiência que abarca componentes do embate. A síntese agora é uma nova tese que, ao se contrapor com uma nova antítese, fará surgir uma nova síntese em um processo infinito. Destarte, a dialética contém historicidade no sentido de que ela passa da afirmação (tese) para a negação (antítese) culminando na suprassunção, que é a supressão e manutenção daquilo que foi suprimido. O negativo ou aquilo que foi negado permanece na totalidade da coisa. É nesse sentido que a consciência que quer se tornar *consciência de si* faz suas experiências, que só podem ser adquiridas pela repetição.

[...] o objeto com o qual se faz uma experiência não pode ser um objeto escolhido ao acaso. Antes, deve proporcionar-nos um saber melhor, não somente sobre si mesmo, mas também sobre aquilo que antes se acreditava saber, isto é, sobre o universal. A negação, em virtude da qual a experiência chega a esse resultado, é uma negação determinada. A essa forma da experiência damos o nome de *dialética*. (GADAMER, 2012, p. 462).

A experiência dialética considera que o objeto ao qual se faz uma experiência tem, necessariamente, uma dimensão universal. Negar a universalidade a partir da imposição de uma particularidade do objeto faz advir um novo significado. Este é em

---

<sup>11</sup> Referimo-nos à parábola dialética da servidão e da dominação descrita por Hegel (1806/2008) em *Fenomenologia do Espírito*.

si mesmo o singular da experiência e contém elementos do universal e do particular. Pensamos, inicialmente, que a tese teria como objeto a violência, que possui em si um caráter universal e, portanto, seria contraposta, a partir de nossos pressupostos e preconceitos, à particularidade de um *ethos* capitalista. Nossa ambição inicial era pensar a violência inserida no *ethos* contemporâneo e sua incidência no sujeito.

No entanto, entendemos que, na verdade, nosso objeto não é a violência, mas o sujeito que, dotado de ambivalência e conflitos, mostra-se ao mundo e nele faz laços de modo particular. A subjetividade é, portanto, marcada por um *ethos* que une a universalidade do costume à singularidade da *práxis*, determinada por hábitos prioritariamente individualistas. Tais hábitos (*ethos*), por sua vez, instituem novas dimensões de *ethos* morada, que sustentam os laços contemporâneos. A violência, nesse sentido, embora tenha uma historicidade e seja constitutiva do homem na cultura, tem em sua manifestação um dos efeitos dos laços atuais. Laços que, sustentados na cultura individualista, são observados, sobremaneira, nos atos violentos praticados por jovens. Embora acompanhe a história da humanidade, tais atos são agravados com as formas recentes de um capitalismo caracterizado pelo consumo de massa e a ascensão do indivíduo autônomo. Tais condições justificam um diagnóstico da sociedade brasileira como cultura do narcisismo (LASCH, 1983).

A relação entre homens ou o laço social, bem como a psicanálise elucidou, não se dá de maneira harmoniosa. Laço exige renúncia. Freud já mencionou esse problema em *Mal-Estar na civilização* (1930). Isso porque o encontro com o outro, segundo Freud, é a mais penosa fonte de sofrimento, restando ainda os eventos da natureza e a finitude do corpo.

No que tange à problemática de nossa pesquisa, há de se considerar o enfrentamento do imperialismo do mesmo e a conseqüente redução do outro à mesmidade. Assimilar o outro ao campo de minha compreensão é a tarefa que se impõe, já que, como afirma Figueiredo (1999), implica a renúncia espontânea do leitor de “seus preconceitos em favor de uma disponibilidade para deixar-se perturbar pela ‘novidade’ do texto.” (FIGUEIREDO, 1999, p. 17).

Considerar a alteridade do texto, ou seja, sua novidade ou estranheza é uma empreitada que exige considerar os limites do leitor. Neste ponto cabe ressaltar a concepção psicanalítica de estranho que, como tal, comporta em si algo de familiar. “O estranho é aquela categoria do assustador que remete ao que é conhecido, de velho, e há muito familiar” (FREUD, 1919/1996, p. 238). Freud (1919/1996) associa

o conceito de estranho ao fenômeno do duplo. Afirma que o duplo, embora nos pareça algo de estranho a nós mesmos, sempre nos acompanhou desde os primórdios do funcionamento psíquico. Está sempre pronto a ressurgir e provocar a sensação de estranheza. O fenômeno do duplo vem ao encontro com aquilo de mais revolucionário na descoberta freudiana. A descoberta do inconsciente, que faz com que a arrogância do si mesmo se depare com aquilo que é estranho a si.

É nessa perspectiva que ambicionamos, nesta tese, o desafio de olhar e compreender os textos e acontecimentos escolhidos preliminarmente ou, nos termos de Gadamer, a partir de nossos preconceitos e pré-compreensões, nos afastarmos da mesmice do eu e dar espaço a alteridade que eles possam (ou nós permitamos) nos apresentar.

Nesse sentido, buscamos a compreensão do desenvolvimento ou o progresso do individualismo que, necessariamente, não comporta uma dimensão positiva. A *praxis* individualista culmina em uma morada que torna difícil a aceitação da alteridade, já que os hábitos e os costumes estão voltados para o eu e sua própria fruição e que a renúncia se torna intolerável. Um dos efeitos desse laço narcísico é o duplo aspecto da violência que, por um lado, implica na transgressão por parte do excluído, revelando a busca de se fazer conhecer-se pelo outro. Por outro lado, a violência que se revela como pedido por reconhecimento.

Assim, para pensarmos acerca dessa problemática, a psicanálise nos servirá como norteador teórico da pesquisa. Para tanto, as leituras dos textos freudianos que discorrem sobre os temas de violência/agressividade, narcisismo, além daqueles voltados para o estudo do homem a partir do desenvolvimento da cultura perpassarão as discussões. Entretanto, devido à complexidade de nosso tema, além da Psicanálise, a Filosofia e a Sociologia serão mediadores conceituais que enodarão as discussões de nosso problema.

No intuito de pensar tal discussão, organizamos o trabalho em duas partes não excludentes, que procuram dialogar entre si.

## PARTE 1 - VIOLÊNCIA E CULTURA

### **CAPÍTULO 1 - *ETHOS* E VIOLÊNCIA**

---

Violência e agressividade

---

O conceito de cultura e o seu núcleo moral – *ethos*.

---

Origem semântica do termo *ethos*

---

Uma ilustração do caráter cambiante do *ethos* e a emergência de um *ethos* narcisista

### **CAPÍTULO 2 - ÉTICA: OS IMPASSES DO INDIVIDUALISMO**

---

Autonomia e liberdade como valores modernos

---

A dialética da Autoridade

---

*Ethos* capitalista?

### **CAPÍTULO 3 - VIOLÊNCIA COMO ELEMENTO CONSTITUTIVO DA CULTURA**

---

Narrativas da violência

---

Violência: sintoma social?

A história da humanidade é repleta de atos considerados violentos. Não é possível precisar o início dos discursos acerca deste tema. A violência é um fenômeno multifacetado, com diferentes significados ao longo da história e das diferentes sociedades. Na Antiguidade, por exemplo, a violência se insere nas relações de poder entre Estado e cidadãos, livres e escravos, homens e mulheres. Na Idade Média, sua manifestação está presente na religiosidade, como o movimento das Cruzadas.

Na Bíblia, diversas narrativas de eventos violentos são apresentadas desde o *Gênese*. Seja a expulsão de Adão e Eva do paraíso, o fratricídio original, ocasionado por ciúme de Caim por Abel, o biocídio por meio do qual um dilúvio conseguiu um extermínio quase perfeito, a sanção divina da incompreensão dos homens entre si devido à tentativa de edificar uma torre que alcançasse o céu. Trata-se de episódios bíblicos em que a violência parece ser resposta a uma violência primeira, essencial, qual seja, a violência divina (DADOUN, 1998).

Com efeito, a violência está presente na história da humanidade, uma vez que a entendemos como dimensão constitutiva do humano. Por ser estrutural, sempre vai existir na cultura; o que vai diversificar, no entanto, são seus significados, que sofrerão variações no contexto sócio-histórico.

Nos dias atuais, a discussão sobre o problema da violência é recorrente nos diversos campos do saber, tais como as ciências sociais, antropologia, psicologia, direito, filosofia, economia, entre outros. Há um consenso relativo entre os autores que discutem a violência de que ela ocupa um papel estratégico na compreensão da brasilidade<sup>12</sup>. Esse fato evidencia-se com a emergência do tema em espaços acadêmicos (NEV/USP<sup>13</sup>; NECVU/UFRJ<sup>14</sup>; NEVIS/UnB<sup>15</sup>, entre outros), além de ações civis que atuam na perspectiva de prevenção da violência a partir de projetos sociais, como as organizações não governamentais disseminadas no território nacional<sup>16</sup>. Isso sem contar as ações destinadas ao enfrentamento de violências

---

<sup>12</sup> Adorno (2013, 2011, 2010, 2006); Velho (2005, 2002, 1996); Minayo (2006, 2003) entre outros.

<sup>13</sup> Núcleo de Estudos da Violência da USP – NEV/USP. Criado em 1987, o Núcleo desenvolve pesquisas e forma pesquisadores com uma abordagem interdisciplinar na discussão de relações entre violência, democracia e direitos humanos.

<sup>14</sup> Núcleo de Estudos da Cidadania, Conflito e Violência Urbana - NECVU/UFRJ. Criado em 1999, dedica-se aos temas contemporâneos sobre a realidade urbana na perspectiva das ciências sociais.

<sup>15</sup> Criado em 2006, o Núcleo de Estudos sobre Violência e Segurança da Universidade de Brasília - NEVIS/UnB - visa à consolidação, institucionalização e agregação de pesquisas voltadas a estudos correlatos à temática da violência, do conflito e da segurança.

<sup>16</sup> Podemos citar as ONGs *Viva Rio*, criada em 1993 no Rio de Janeiro; *Brasil sem grades*, criada em 2002 em Porto Alegre; *Associação pela paz e estudos da violência* – APEV -, criada em São Paulo,

específicas, como violência contra a mulher, contra a criança e o adolescente, homossexuais, minorias de gênero, negros, idosos, violência escolar, entre tantas outras.

A violência presente na realidade brasileira parece localizar-se na perspectiva de uma violência presente na exclusão por parte do sistema social, bem como na transgressão por parte do excluído. Assim, a abordagem da violência possui inúmeras interseções que são interpretadas de diversos modos no contexto histórico e social em que se inscreve.

Se a ideia da arte musiva é o preenchimento, com pequenas peças, de alguma superfície, entendemos que o pano de fundo para nossa construção sobre o problema da violência da juventude é o *ethos* capitalista que incide significativamente nos modos de subjetivação contemporâneo, cujo representante, do ponto de vista do sujeito, é a prevalência de uma estrutura psíquica narcísica. Será, portanto, a partir desse solo que construiremos nosso mosaico.

Entendemos que com o advento do capitalismo e o lento surgimento de uma cultura individualista decorre a dificuldade da proposição de uma ética do Bem Comum, assim como ocorria nas sociedades tradicionais. Tais dificuldades são agravadas com as novas configurações de um capitalismo caracterizado pelo consumo de massa e a promoção do indivíduo autônomo. Não buscamos, com essa consideração, idealizar o passado, mas interpretar as manifestações da violência do presente, uma vez que as imbricações entre exclusão e transgressão, presentes nas narrativas sobre violência na atualidade, podem justificar o diagnóstico da cultura atual como cultura do narcisismo (LASCH, 1983).

Compreendemos que a violência não ocorre na natureza, mas no mundo humano. É nesse viés que a apreendemos como coextensiva a cultura, ou seja, é no contexto sócio-histórico que ela se revela e tem seus significados alterados. A partir dessas considerações, abordaremos, nessa primeira parte, a problemática da violência que se revela no *ethos* e apresenta diferentes significações.

## CAPÍTULO 1 - ETHOS E VIOLÊNCIA

Abordar o problema do *ethos* implica recorrermos a diversas perspectivas, visto que o sistema ético é, ao longo da história de nossa civilização, interesse e alvo de investigação há vários séculos. Inúmeros filósofos, em diferentes momentos históricos,<sup>17</sup> debruçaram-se sobre o problema do *ethos* visando pensar o conteúdo dos hábitos, normas, costumes e a ação ética que deles procedem. Tal fato nos coloca em arriscada posição. Temos, por um lado, um extenso número de material produzido sobre esse tema, o que facilita o acesso e a apropriação do objeto. Por outro lado, esse mesmo fato nos coloca retraídos diante da excelência de material já produzido sobre esse fenômeno desde a Grécia antiga.

Uma vez que nosso estudo aborda a problemática do *ethos* contemporâneo, não poderíamos deixar de mencionar os aspectos semânticos do termo. Tal recurso justifica-se na orientação acerca da origem da palavra *ethos* a fim de localizarmos no tempo e na história o designo desse termo. Para tanto, em primeiro momento, recorreremos a uma leitura clássica acerca do *ethos*, a partir de textos filosóficos de Henrique C. de Lima Vaz. No entanto, não restringiremos a análise acerca desse fenômeno somente nessa perspectiva. Para problematizar o *ethos* atual e sua incidência nos sujeitos, articularemos textos de autores contemporâneos que visam problematizar a cultura ocidental de nossos tempos.

Com efeito, nosso olhar está voltado para os atos violentos de autoria de sujeitos jovens, ou seja, nossa concepção está delimitada ao campo das relações. Assim, as tesselas de nosso mosaico, a exemplo daquilo que a hermenêutica de Gadamer nos ensinou, já está previamente circunscrita no campo das relações. Portanto, cabe fazermos breve diferenciação do conceito de agressividade, correlato subjetivo da ideia de violência.

A distinção dos termos violência e agressividade nos levará à conclusão de que o conceito de violência está mais próximo de uma perspectiva sociológica, enquanto a agressividade possui um estatuto de conceito em psicanálise.

---

<sup>17</sup> Desde a Antiguidade até a atualidade são diversas as tradições filosóficas que se ocupavam com o problema do *ethos*. Podemos citar, além dos pré-socráticos, Sócrates, Aristóteles, Kant, Spinoza, Nietzsche entre tantos outros.

## 1.1 Agressividade e violência

O termo violência é vastamente utilizado para inúmeros acontecimentos. Interessa-nos, no entanto, o emprego desejado da violência. É nesse sentido que consideramos importante delimitar nossa concepção acerca do tema.

Uma forma de inserir a problematização de um tema tão complexo como o da violência é buscar na etimologia seus significados. Michaud (2001), ao abordar a origem do termo em latim, revela que o verbo *violare* significa tratar com violência, profanar, transgredir. Tais termos referem-se a *vis*, que significa força, potência, valor, a força vital. A passagem do latim para o grego, ainda segundo o autor, confirma esse núcleo de significação, já que o *is* significa músculo, força, vigor e se vincula a *bia* como força vital, força do corpo. Nesse sentido, encontramos na noção de violência a ideia de força, potência natural, “cujo exercício contra alguma coisa ou contra alguém torna o caráter violento [...]. Ela (força) se torna violenta quando passa da medida ou perturba uma ordem.” (MICHAUD, 2001, p. 8).

Essa força assume a qualificação de violência, mas há também a dimensão da transgressão das normas definidas socialmente que são dinâmicas e se alteram com o tempo. Nos termos de Michaud, “a violência é definida e entendida em função de valores que constituem o sagrado do grupo de referência.” (MICHAUD, 2001, p. 14).

Assim, o que se *viola* é uma ordem estabelecida, alterando aquilo que seria um movimento natural das coisas e impondo uma ruptura brusca do convívio do existente (COSTA, 2005), seja essa violação da ordem da natureza ou da cultura.

Do ponto de vista psicanalítico, existem diversas leituras da violência que se aproximam do conceito de agressividade. Diferente da violência, a agressividade possui um estatuto de conceito psicanalítico e está situada na base da constituição do eu, localizada na ordem humana, libidinal.

A agressividade está na origem da identificação do sujeito situada no campo da specularidade imaginária, naquilo que Lacan (1949) designou por estádio do espelho, ou seja, no âmbito da rivalidade specular com o semelhante. Importante ressaltar que o estádio do espelho para Lacan é, antes de tudo, uma identificação, no sentido de transformação no sujeito quando ele assume uma imagem. O estádio do espelho ilustra, de maneira contundente, o caráter conflitivo de toda relação dual e, portanto, a presença da agressividade.

Para forjar sua teoria do estágio do espelho, Lacan parte do experimento, descrito por Henri Wallon<sup>18</sup>, que diferenciava a criança de seis meses de seu “parente animal” mais próximo, o chimpanzé. A criança distinguia-se do animal por ficar fascinada com seu reflexo no espelho, assumindo-o como sua própria imagem. Já o chimpanzé da mesma idade mantinha-se indiferente.

Tal experiência evidencia a importância da dimensão alteritária como condição de possibilidade de advir o sujeito. Isso porque a captação pelo sujeito da imagem especular só é possível plenamente quando tal imagem é investida libidinalmente pelo outro.

O estágio do espelho, teorizado por Lacan (1949), diz da elevação jubilatória da imagem especular da criança entre seis e dezoito meses de vida, que se precipita numa forma primordial de identificação, anterior à dialética da identificação com o outro e da aquisição da linguagem (LACAN, 1949). Localiza-se em um momento durante o qual a criança antecipa o domínio de sua unidade corporal por uma identificação com a imagem do semelhante e pela percepção de sua imagem num espelho.

Nesse ponto cabe lembrar de que no início da vida há somente a dispersão corporal oferecida pelo autoerotismo em que a libido, oriunda das pulsões parciais, é investida em partes do corpo. A percepção do bebê, nesse momento, é de um corpo fragmentado, descoordenado, mas, principalmente, um corpo investido libidinalmente pela mãe ou seu substituto. Tais investimentos são fundamentais para fornecer o contorno necessário para a integração desse corpo. Assim, ao se deparar com sua imagem unificada refletida no espelho, em contraste com a percepção de um corpo descoordenado, fragmentado, o bebê se identifica com essa imagem plena e crê ser completo. Trata-se, portanto, da representação de uma unidade corporal investida libidinalmente por identificação à imagem do outro. É, portanto, a partir da imagem unificada oferecida pelo outro e pelo espelho que será possível a apreensão pela criança de seu próprio corpo unificado.

Trata-se da experiência da apreensão narcísica dessa imagem, que é também desejada pelo outro, ou seja, o investimento no corpo resulta do investimento libidinal do desejo do outro. Ou, conforme nos lembra Costa (1984), o sujeito ama

---

<sup>18</sup> É de Henri Wallon que Lacan tira a expressão “estágio do espelho”, em artigo publicado em 1931. Entretanto, ele omite a citação de sua fonte, tanto na conferência realizada em 1949, no *XVI Congresso Internacional de Psicanálise*, em Zurique, quanto na publicação bibliográfica do texto (ROUDINESCO, 2006).

nele aquilo que é amado pelo objeto<sup>19</sup>, já que todo e qualquer narcisismo é dirigido para aquilo que no corpo ou no psiquismo é percebido como objeto de desejo do outro. Isso significa que a criança deseja ser desejada pela mãe e identifica-se com essa imagem.

Essa primeira identificação corresponde, portanto, à identificação com o eu ideal, modo de funcionamento psíquico predominante no narcisismo primário. O narcisismo primário apresenta uma onipotência que se manifesta a partir do eu ideal que se vê na posse de toda perfeição. A constituição do eu ideal permite que ocorra a percepção e os limites do corpo. Ao afirmar que o mundo próprio dessa fase é um mundo narcísico, Lacan se refere não somente à estrutura libidinal, no sentido de investimento da libido no corpo, mas também na reflexão especular, que tem como elemento central a imago do duplo ou, ainda, segundo suas palavras, “a ilusão da imagem: esse mundo, como veremos, não contém o outro” (LACAN, 1938/2003, p. 48).

Com efeito, o reconhecimento do outro nesse momento não é o reconhecimento de um outro alteritário, mas de um outro duplo de si mesmo ou o próprio espelho que evoca o caráter de agressividade presente nas relações.

A esse respeito, Lacan (1948), no texto *Agressividade em Psicanálise*, explana a dialética do comportamento da criança na presença de seu semelhante. Trata-se de uma identificação com o outro em que a criança vive “toda a gama das reações de impotência e ostentação, cuja ambivalência estrutural suas condutas revelam com evidência, escravo identificado com o déspota, ator com o espectador, seduzido com o sedutor.” (LACAN, 1948, p. 116). Desse modo, é nesse estágio que a agressividade domina a economia afetiva e também é simultaneamente sofrida e posta em ato, ou seja, sustentada por uma identificação ao outro, objeto da violência (LACAN, 1949).

A importância dessa primeira identificação, ainda que não contenha o outro como alteridade, é que a partir dela se originarão as identificações secundárias. Esse momento, no entanto, só pode ocorrer após a angústia da castração. A libido é retirada de si mesmo e investida em objetos do mundo externo. O retorno para o eu desse investimento objetual substitui a identificação com o eu ideal para a

---

<sup>19</sup> O conceito de objeto é apreendido neste trabalho em diversas acepções. Seja como objeto que conduz à violência, objeto empírico ou objeto da pulsão. Tal distinção será discutida no item 4.1 do Capítulo 4.

identificação com o ideal de eu e, portanto, a passagem para o narcisismo secundário. Na interpretação lacaniana, esse é o momento da conclusão do estágio do espelho, “que inaugura, pela identificação com a imagem do semelhante [...], a dialética que desde então liga o eu a situações socialmente elaboradas.” (LACAN, 1949/1998, p. 101).

Interessa-nos sobremaneira o estágio do espelho em sua relação com o narcisismo primário, uma vez que as pulsões de destruição e morte são evocadas para explicar a relação da libido narcísica com a agressividade. Esta encontra-se presente em qualquer relação com o outro.

Chegamos à distinção, para a psicanálise lacaniana, entre violência e agressividade. Lacan (1957-1958), no seminário *As formações do inconsciente*, assevera que a violência é o que há de essencial na agressão. O que pode ser produzido em uma relação inter-humana é a violência ou a fala. Tal diferença se ampara no conceito de recalque. A violência está vinculada à noção de pulsão de morte, àquilo que não faz vínculo com a palavra e que, portanto, excede a capacidade de representação do aparelho psíquico. Por isso seu correlato é a compulsão à repetição, já que não é passível de tratamento pela linguagem. Por outro lado, a agressividade seria aquilo que ingressou na estrutura da fala, isto é, o que é da ordem da agressividade chega a ser simbolizado e captado pelo mecanismo do recalque. De maneira geral, Lacan (1957-1958) assevera que a agressividade se revela no âmbito daquilo que pode ser interpretável, caracterizando, portanto, a relação imaginária.

De modo distinto, a violência está vinculada à ideia de excesso pulsional que pode eclodir como um gozo sem mediação. Importante ressaltar que a noção de gozo presente no seminário *A ética da psicanálise* (1959-1960) se apresenta como satisfação de uma pulsão e não pura e simplesmente como satisfação de uma necessidade. Nesse sentido, a violência, na perspectiva lacaniana, pode ser considerada sintoma, uma vez que o sintoma é a emergência de verdade que concerne ao gozo. Supõe, portanto, possibilidades de passagens ao ato, uma vez que, se a palavra não é suficiente, o ato de agredir surge diante do impossível de dizer, já que implica a eclosão de um gozo sem a mediação simbólica.

Outra concepção de violência em psicanálise é a de Costa (1984). Referenciando-se nas leituras de Arendt (1969-70), o autor assevera que a violência não pode ser assimilada à agressividade animal como estado natural e instintivo do

homem. A agressividade, presente no homem e nos animais, não pode ser confundida com a violência, já que esta pressupõe o desejo, seja ele de destruir, matar ou fazer sofrer, exclusivo da atividade humana. Em última instância, a violência ganha tal significado quando a ação agressiva do homem é percebida como desejo de destruição, seja pelo sujeito agredido ou por um observador. Desta forma, diferente da proposta lacaniana, a violência, embora tenha componentes pulsionais, não é uma propriedade da pulsão e, portanto, é passível de tratamento pela linguagem.

Um ponto importante da análise de Costa (1984) diz respeito à improcedência da identificação da violência com a agressividade e elenca alguns motivos. O primeiro diz respeito à afirmação de que a violência é irracional. Tal afirmação retoma a ideia de que ela faz parte do instinto humano (irracionalidade animal), banalizando de certa forma todo e qualquer ato violento, afinal faz parte da natureza do homem. Segundo ele, a questão da irracionalidade da violência é relacionada ao termo *emocional*. Porém, um comportamento emocional não é destituído de razão. A violência é provocada pela emoção que pode ser, e frequentemente é, racional, já que o ato calculado de violência solicita razão.

Assim, é necessário distinguir a violência racional da irracional. A primeira se dirige contra o objeto adequado; desta forma, não é uma pulsão destrutiva e tampouco agressividade animal. A segunda se dirige ao objeto substitutivo, diferenciando-se também da agressividade animal, uma vez que o animal não substitui o objeto. Outro motivo que o autor propõe diz respeito à presença do desejo existente em qualquer atividade humana, inclusive na violência:

Violência é o emprego *desejado* da agressividade, com fins destrutivos. Esse desejo pode ser voluntário, deliberado, racional e consciente, ou pode ser inconsciente, involuntário e irracional. A existência destes predicados não altera a qualidade especificamente humana da violência, pois *o animal não deseja, o animal necessita*. E é porque o animal não deseja que seu objeto é fixo, biologicamente pré-determinado, assim como o é a presa para a fera. (COSTA, 1984, p. 30).

O desejo é, portanto, o que marca a especificidade humana e fundamentalmente o que diferencia a agressividade da violência. Nesse sentido, entendemos a agressividade inerente ao processo de subjetivação como condição

de possibilidade do existir humano. Ao contrário da violência, inscreve-se dentro do processo de constituição da subjetividade.

De modo geral podemos, aos moldes de Freud, localizar a violência do ponto de vista filogenético que teria como correspondente ontogenético a agressividade presente nos sujeitos. Com efeito, localizamos a violência em uma perspectiva cultural, constitutiva do *ethos*, cuja cultura cabe contê-la em nome de sua manutenção, bem como ao eu cabe dominar as forças internas e externas típicas de sua organização. Nesse sentido é possível asseverar que a cultura da violência, tão abordada nos dias atuais possui, como correlato, do ponto de vista do sujeito, a cultura narcísica (COSTA, 2005; LASCH, 1983; ROUDINESCO, 2006).

A violência é assimilada ao imprevisível, uma vez que envolve a distância em relação às regras e normas que governam as situações ditas naturais, normais ou legais em determinado contexto sócio-histórico. Assim, a fim de compreendermos a violência presente nos laços da juventude contemporânea e seus efeitos na subjetividade, é necessário, inicialmente, aproximarmo-nos do conceito de cultura, mais especificamente de seu núcleo moral, o *ethos*.

Se a violência se manifesta no âmbito das relações e, portanto, possui um caráter histórico, o sentido da violência só poderá ser apreendido na medida em que o localizamos no tempo e na história, ou seja, as ações consideradas violentas ao longo da história da humanidade têm seu significado alterado. Tal aproximação se faz necessária, pois, se entendemos que a violência, como elemento constitutivo da cultura, recebe diferentes interpretações, buscaremos com a análise do *ethos* entender suas alterações.

## **1.2 O conceito de cultura e seu núcleo moral – *ethos***

Canto-Sperber (2005), considera os termos ética e moral como sinônimos. Segundo a filósofa, não há dúvida de que os termos designam o mesmo domínio de reflexão, já que demarcam o mesmo campo de fenômenos.

Isso porque os termos ética e moral possuem a mesma significação. Moral vem do latim *mos*, que exprime costume, no sentido de normas ou regras adquiridas

por hábito. Já ética vem do grego *ethos*<sup>20</sup>, que, analogamente, denota o modo de ser ou caráter também adquirido pelo hábito. Com efeito, os dois termos referem-se a um comportamento especificamente humano, adquirido e conquistado por hábito (VÁZQUEZ, 2006). Embora os termos ética e moral sejam, para a filósofa francesa, equivalentes, para efeitos de nosso estudo optamos, em primeiro momento<sup>21</sup>, por distingui-los.

Vázquez (2006) define ética como a teoria ou ciência do comportamento moral dos homens em sociedade. Seu objeto é constituído por fatos humanos que se alteram ou modificam no tempo histórico-social.

Segundo o autor, os problemas éticos caracterizam-se pela sua generalidade. A ética busca explicar, esclarecer determinada realidade. Trata-se, portanto, de uma teoria ou investigação que visa esclarecer o fato de os homens recorrerem a diferentes práticas, muitas vezes opostas, no contexto histórico-social. Assim, a ética pode contribuir para fundamentar ou justificar certa forma de comportamento moral.

Nos termos de Vázquez:

Seu objeto de estudo é constituído por vários tipos de atos humanos: os atos conscientes e voluntários dos indivíduos que afetam outros indivíduos, determinados grupos sociais ou a sociedade em seu conjunto. (VÁZQUEZ, 2006, p. 24).

É nesse sentido que os atos humanos, como o da violência que se configura na contemporaneidade, afetam outros indivíduos e o grupo social. Assim, a violência está estreitamente vinculada à violação de normas ou à transgressão de uma ordem normativa, com vistas aos valores que constituem o grupo de referência. Tais valores são diversos e variam de acordo com o contexto histórico e social. Dessa forma, buscamos refletir acerca do problema da violência localizada no *ethos* contemporâneo. Tal reflexão, portanto, constitui o campo da ética, uma vez que se trata de uma experiência histórico-social no terreno da moral, ou seja, no espaço da atividade humana.

Ao concebermos a ética como ciência do *ethos*, não podemos deixar de mencionar sua conceitualização, bem como a origem semântica do termo.

---

<sup>20</sup> O termo *ethos* será abordado, de maneira detalhada, no próximo item.

<sup>21</sup> Abordaremos, no próximo item, a origem semântica do termo *ethos*, que se configura como a transliteração de dois vocábulos gregos, quais sejam: *ethos* (com *eta* inicial) e *ethos* (com *épsilon* inicial) (VAZ, 2004).

Composto de aspectos sociais e subjetivos, o *ethos* possui um componente histórico-social que se altera nas diversas culturas e ao longo da história. A seguir, abordaremos o conceito de *ethos* com vistas a uma aproximação do problema da violência em nossos dias.

### 1.2.1 Origem semântica do termo *ethos*

Vaz (2004), a partir de Aristóteles, afirma que tanto o *ethos* quanto a *physis* são formas de manifestações do ser. Seria insensato demonstrar a existência desses dois fenômenos. No *ethos* está presente a razão profunda da *physis*; ele se manifesta na teleologia do Bem e rompe com a sucessão do mesmo como domínio da necessidade. O termo *ethos* é uma transliteração dos dois vocábulos gregos *ethos* (com *eta* inicial) e *ethos* (com *épsilon* inicial). Nesses termos, *ethos* (com *eta* inicial) é entendido como a morada do homem. A metáfora morada tem o sentido de lugar, estado permanente. Indica que, a partir desse aspecto do *ethos*, o mundo torna-se habitável para o homem.

É importante ressaltar, ainda com esse autor, que o sentido da *physis* (reino das necessidades) é rompido pela abertura do espaço humano do *ethos*. É nessa abertura que irão se inscrever normas, interditos e valores. Nesse sentido, o espaço do *ethos* como espaço humano é construído e reconstruído pelo homem, ou seja, segundo Vaz (2004), a morada nunca está pronta e acabada para o homem.

Em uma segunda acepção de *ethos* (com *épsilon* inicial), Vaz (2004) refere-se ao comportamento que resulta de um repetir-se constante dos mesmos atos. Embora a constância do agir ocorra frequentemente, não ocorre em virtude de uma necessidade natural. Nessa perspectiva, a constância da ação se contrapõe ao impulso do desejo. Falamos, portanto, do processo da origem do hábito ou da disposição para agir de certa maneira com vistas à realização do bem (VAZ, 2004).

Considerando as duas acepções de *ethos* entre a disposição para agir e a formação do hábito, o *ethos* se desdobra como espaço de realização do homem, espaço da inscrição de sua *práxis* (VAZ, 2004). Dito de outra maneira, o *ethos* como costume é princípio e norma dos atos (*praxis*) que irão sustentar o *ethos* como hábito. Ou seja, o *ethos* costume se manifesta na *praxis* e esta, por sua vez, determina a direção do *ethos*.

Em outra direção, o *ethos* hábito se manifesta na *praxis* e determina o *ethos* costume (morada). Acreditamos que, no desenrolar da cultura humana, o segundo movimento do círculo dialético cria novas moradas para o homem. É o que inferimos com a hipótese de que, nos dias de hoje, em que o repetir-se dos mesmos atos, o individualismo exacerbado, o consumo desmedido e o conseqüente esvanecimento da dimensão da alteridade manifestos na *praxis* sustentam o surgimento do *ethos* como morada.

A *praxis* é mediadora entre os momentos do *ethos* como costume e *ethos* como hábito em um ir e vir que Vaz (2004) designa como círculo dialético, fazendo referência à dialética hegeliana. Temos, portanto, uma circularidade entre esses três momentos: *ethos* (costume); ação (*praxis*) e o *ethos* (hábito). O círculo dialético constitutivo do *ethos* une a universalidade do costume à singularidade da *praxis*. É a partir da *praxis* que o *ethos* se constitui e se mostra coextensivo à cultura.

E o que essa digressão semântica acerca do *ethos* pode contribuir para a reflexão do problema da violência?

Para os gregos, o *ethos* é coextensivo à cultura. Diferentemente do animal, que é determinado, o homem cria sua morada. Ao criar novos hábitos (*ethos*), estes interferem nos costumes (*ethos*). Tal interferência altera a *praxis*, ou seja, a ação, atos. Na perspectiva dialética inferida por Vaz (2004), a ação humana interfere efetivamente no *ethos*, em suas concepções de costume e hábito.

No âmbito de nosso estudo, as ações violentas (*praxis*) que testemunhamos na atualidade e em seus diversos formatos podem apontar para um sintoma social<sup>22</sup>, resposta ou evidência de um *ethos* (hábito) que institui novas dimensões de *ethos* (morada) e sustenta as relações contemporâneas. Isso porque o *ethos*, em suas diferentes acepções, não é estático. Assim como a cultura, tem um caráter de movimento, dinâmico, que coincide com a história da humanidade, uma vez que a cultura é condição de possibilidade de sua existência. E como ao longo da história da humanidade foram transmitidos o hábito e o costume?

Falamos da forma do existir histórico do *ethos*. Vaz (2004) afirma que a forma de existência histórica do *ethos* é a tradição ética. Será à luz do conceito de tradição, no sentido de transmissão de riqueza simbólica passada pelas gerações, que encontraremos a estrutura histórica do *ethos* e sua relação com o tempo.

---

<sup>22</sup> Discutiremos a ideia de sintoma social no Capítulo 3, item 3.2

Segundo o autor:

Na *physis*, estamos diante de uma necessidade *dada*, no *ethos* tem lugar uma necessidade *instituída*, e é justamente a tradição que suporta e garante a permanência dessa instituição e se torna, assim, a estrutura fundamental do *ethos* na sua dimensão histórica. (VAZ, 2004, p. 17).

A tradicionalidade decorre da relação dialética entre o *ethos* como costume e como hábito resultando na *praxis* ética. Nesse sentido, a condição de possibilidade da existência do *ethos* está na tradição ou no poder ser transmitido. Desta forma, não é possível considerar um *ethos* individual, já que o caráter do *ethos* é atestado e efetivado pela tradição, o que implica necessariamente uma relação intersubjetiva. A relação intersubjetiva é condição de possibilidade do existir humano, uma vez que o homem só existe porque está enlaçado com o outro, e esta relação se dá no tempo, uma vez que o homem é um sujeito histórico.

Assim, a *praxis* humana, em cada esfera de relações pertencentes à grande esfera da sociedade, apresenta peculiaridades que se traduzem em formas particulares do *ethos*. Segundo Vaz,

O indivíduo trabalha e consome, aprende e cria, reivindica e consente, participa e recebe: a universalidade do *ethos* se desdobra e particulariza em *ethos* econômico, *ethos* cultural, *ethos* político, *ethos* social propriamente dito. (VAZ, 2004, p. 22).

Tais particularizações do *ethos* indicam que os indivíduos se socializam na forma de hábitos, dando origem às tensões e oposições que caracterizam a unidade social como unidade ética (VAZ, 2004). Do ponto de vista da estrutura social, Vaz (2004) ressalta a cadeia complexa em que o indivíduo encontra-se embrenhado e que o integra ao *ethos*. Assim, os hábitos (do indivíduo e da sociedade) e os costumes (das esferas particulares) ordenarão os movimentos do indivíduo no todo social.

É, portanto, na *praxis* que o *ethos* se mostra coextensivo à cultura, a partir de sua mediação entre o *ethos* costume e o *ethos* hábito. Nessa perspectiva, podemos asseverar que o caráter histórico do *ethos* determina, dialeticamente, a *praxis*, ou seja, a ação humana orienta a direção do *ethos*.

No entanto, o sujeito da modernidade encontra-se embevecido de autonomia

e liberdade, assim, a origem etimológica da palavra sujeito contradiz tal afirmação.

Derivada do latim *subjectus*, essa palavra sugere colocar sob, abaixo de. Sujeito é aquele que está submetido, sujeito a algo. Tomado como adjetivo, o sujeito refere-se à submissão, à condição de estar preso, fixo, subordinado, dependente. Ora, se o sujeito é subordinado, submetido, como pode determinar o caráter cambiante do *ethos*? O que determina tal mudança?

Apropriaremos-nos da ideia de sujeito de Badiou (1995) para pensar acerca desse problema. Para o filósofo, sujeito não é um singular humano. O filósofo recusa sua identidade com o indivíduo. Sujeito “é sempre uma categoria transitiva, não em relação à ordem do ser, mas em relação a um acontecimento. É-se sujeito enquanto sujeito de um processo de verdade.” (DIAS, 2011, p. 25). Portanto, a subjetividade é sempre transitiva. Nesse sentido, a existência do sujeito depende da ocorrência, sempre contingente, de um acontecimento imprevisível. Assim, o sujeito não depende de qualquer realidade objetiva anterior a ele. Para Badiou, o sujeito é o corpo de uma verdade, é o que torna possível a materialização das consequências de um acontecimento (DIAS, 2011).

O filósofo assevera que a verdade é imanente a uma situação; é por esse fato que o sujeito não precede ao processo de verdade, ele não existe antes do *acontecimento*. “Pode-se dizer que o processo de verdade *induz* um sujeito.” (BADIOU, 1995, p. 56). Importante destacar que o processo de verdade, para o filósofo, ocorre em quatro domínios: ciência, arte, amor e político.

Badiou utiliza a ideia de acontecimento para designar aquilo que está fora das leis regulares da situação e que, por isso, obriga a inventar uma nova maneira de ser e de agir dentro da situação. Assim, “os acontecimentos são singulares e irreduzíveis, ‘fora-da-lei’ das situações.” (BADIOU, 1995, p. 56-57). Nesse sentido, o acontecimento é uma ruptura real, pensada e praticada na ordem em que o acontecimento teve lugar, podendo ser político, amoroso, artístico ou científico (DIAS, 2011).

Dentro dessa perspectiva, entendemos que o caráter de submissão preconizado na palavra sujeito em sua origem semântica não é contraditória a nossa perspectiva acerca da *praxis* orientadora do *ethos*. Se entendermos o *ethos* como verdade, no sentido badiouano, o acontecimento que subtrai o princípio organizador do social, isto é, que quebra a ilusão de plenitude a partir da irrupção do imprevisível, é o que vai proporcionar o caráter cambiante do *ethos*. Nesse sentido,

o sujeito é sujeito de um processo de verdade. Isso porque é o sujeito quem dá corpo às verdades, é o fragmento material de um processo de verdade. Assim, será sua *praxis*, a decisão de incorporar o procedimento de verdade provocado por um acontecimento que contribuirá para a mudança de *ethos*.

Ora, se em todo momento histórico existe uma *praxis* que determina a direção do *ethos*, é possível alçar uma hipótese acerca de uma nova configuração dele. É possível ilustrar tal mudança de direção do *ethos* a partir da análise do mandamento cristão “Ama a teu próximo como a ti mesmo”. Tal mandamento alude à condição do *ethos* que inclui diferentes concepções históricas da violência. Em um primeiro aspecto, a perspectiva desse mandamento, do ponto de vista da filosofia kantiana, é de um *ethos* orientado pela razão. E, em um segundo aspecto, o ponto de vista desse mesmo mandamento, a partir da leitura freudiana, aponta para uma direção narcísica do *ethos*.

### **1.3 Uma ilustração do caráter cambiante do *ethos* e a emergência de um *ethos* narcisista**

A filosofia moral kantiana interpreta o mandamento cristão “Amarás o teu próximo como a ti mesmo, e mesmo o teu inimigo” como mensagem dirigida ao dever. A busca de Kant é, por intermédio da razão, chegar aos critérios da moral. É nesse sentido que a filosofia moral de Kant participa da tradição da ética como ciência do *ethos*.

Para Kant (1788/2002), liberdade é obediência à lei moral. A lei moral se dá a si mesma, isto é, se autodetermina. Por ser incondicionada, a lei moral conduz ao conceito de liberdade. Nesse processo é que o agir por dever é uma ação livre, na medida em que se autodetermina, já que a ação determinada por inclinações sensíveis não é livre nem autônoma, pois é comandada por desejos.

Autonomia, para o filósofo, está ligada à moralidade, portanto, é propriedade da razão. O princípio da autonomia, para Kant (1785/2009), é escolher de modo a que as máximas da escolha no próprio querer sejam simultaneamente incluídas como lei universal.

Desse modo, para que uma ação tenha o estatuto de ação moral, ela deve estar em conformidade com a “Lei Universal” ditada pela razão prática. Entretanto,

Kant compreende que o homem não é essencialmente razão, é apenas razoável. Como nos lembra Moreira (2005), é precisamente nesse ponto que se instaura a possibilidade do mal radical, já que, ontologicamente, o homem é moralmente insuficiente para o bem. Com isso, Kant propõe uma cisão na realidade, que se divide entre fenômeno e *noumeno*, entre sensível e inteligível.

Assim, “amar a teu próximo como a ti mesmo, mesmo na figura de teu inimigo” é um dever para o ser razoável, pois essa ação poderá tornar-se uma máxima universal. É importante ressaltar que, segundo Moreira (2005), a violência, ainda que facilmente observável no mundo sensível, não é passível de universalização, uma vez que, se em uma experiência de pensamento pudéssemos universalizá-la, toda a humanidade seria destruída. Portanto, só existe violência para o homem não universalizado.

A violência pode ser analisada a partir do mandamento cristão em um *ethos*, cuja tentativa de supressão da violência é endossada pela lei moral. Ao considerar a dimensão histórica do *ethos*, podemos asseverar que em um *ethos* da razão evitar a violência, ainda que ela seja essência mesma do indivíduo como tal, é dever para o ser razoável.

Perine (2002) nos lembra que, para Kant, o homem é primitivamente violência e que pode sempre retornar à violência da qual se apartou pela escolha da razão. Ele pode recusar a razão conscientemente, pois a possibilidade de recair na violência mostra que ela é irreduzível à razão pela razão e que permanece sempre como a outra possibilidade do homem. É nesse sentido que a violência, esse irreduzível da razão, pode ser negada pela razão, mas só pelos meios de sua própria natureza (PERINE, 2002).

Se, em uma perspectiva razoável, a máxima cristã indica um dever, com Freud o mesmo mandamento terá interpretação diferente. Para Freud (1930/1996), o mandamento “Ama a teu próximo como a ti mesmo” constitui a defesa mais forte contra a agressividade humana. Freud inclui o mandamento cristão como um dos esforços civilizatórios necessários para estabelecer limites para as pulsões agressivas do homem, junto a restrição à vida sexual e o estímulo a identificações e relacionamentos amorosos inibidos em sua finalidade.

Em *Mal-Estar na Civilização*, Freud questiona a imposição do dever contida na máxima cristã como uma das exigências da cultura, uma forma de sacrifício. Entendemos que a aceção da violência contida nessa perspectiva possui uma

concepção orientada pelo narcisismo. Freud, ao analisar o mandamento, indaga-se como seria possível amar ao próximo como a si mesmo: “Por que devemos agir assim? Que bem isso nos trará? [...] Meu amor, para mim, é algo de valioso, que eu não devo jogar fora sem reflexão. [...] Se amo uma pessoa, ela tem de merecer meu amor de alguma maneira.” (FREUD, 1930/1996, p. 114).

Para Freud, a impossibilidade do cumprimento desse mandamento culmina na afirmação de que “[...] os homens são criaturas entre cujos dotes instintivos deve-se levar em conta uma poderosa quota de agressividade.” (FREUD, 1930/1996, p. 116). Assim, como é possível amar um próximo que é para eles (homens)

[...] alguém que os tenta a satisfazer sobre ele a sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo. (FREUD, 1930/1996, p. 116).

As expressões contidas nessa citação podem nos indicar uma perspectiva da violência voltada para o discurso do eu. Se a “satisfação da pulsão é acompanhada de um grau alto de fruição narcísica.” (FREUD, 1930/1996, p. 125), observamos uma estreita vinculação entre violência e narcisismo contidos nesse discurso. No entanto, como nos lembra Moreira (2005), se o homem da psicanálise é um ser de desejos e de pulsões agressivas, a interpretação de Freud sobre a máxima cristã será fortemente marcada por essa concepção de homem. O caráter histórico do homem possibilita-nos pensar acerca do problema da violência no *ethos* contemporâneo. Embora seja universal, o *ethos* não é a-histórico.

De maneira análoga, a violência também se dá no âmbito das relações e possui caráter histórico. O sentido da violência só poderá ser apreendido na medida em que o localizamos no tempo e na história, ou seja, as ações consideradas violentas ao longo da história da humanidade têm seu significado alterado.

Ao defendermos que a ética guarda dimensões estruturais e históricas, guarda também a violência. A análise do mandamento cristão “Ama a teu próximo como a ti mesmo” articula a condição do *ethos* que inclui em si diferentes concepções históricas da violência, seja em um *ethos* orientado pela razão ou pelo narcisismo.

A psicanálise, como herdeira do Iluminismo, só poderia ser inventada em um *ethos* cuja emergência de valores de autonomia e liberdade se tornam

preeminentes. Ilustramos com o posicionamento de Freud acerca do mandamento cristão tal transformação do *ethos*, que revela o incremento de uma subjetividade fortemente marcada por ideais narcísicos. Não obstante a psicanálise possa ser apresentada como teoria e prática que rompem com a psiquiatria, a neurologia e a psicologia do século XIX (GARCIA-ROZA, 1991); seu interesse é originalmente pela psicopatologia.

Entre os conceitos que forjam a teoria psicanalítica, o do narcisismo é utilizado como operador dentro do campo da psicopatologia, embora não se mantenha restrito a ele. Freud parte da descrição desse fenômeno a partir de diversas experiências clínicas realizadas por ele e seus contemporâneos como os quadros de perversão, neuroses, parafrenias, além do homossexualismo e do curso regular da vida sexual do ser humano (FREUD, 1914/2004). Teorizado por Freud como etapa fundamental do processo de constituição do eu e essencial para o estabelecimento dos laços, o fenômeno do narcisismo perpassa a obra freudiana e revela-se como parte constituinte da subjetividade.

É nesse contexto que localizamos a transformação do *ethos*, que se apresenta a partir de uma apreensão da violência característica de nossos dias. A dimensão do dever e da obediência presentes em um *ethos* orientado pela razão é antagônica aos preceitos do *ethos* contemporâneo. A este não cabe o dever, mas a busca pelo prazer e a proteção contra o desprazer.

Tal condição impõe ao sujeito uma posição de assujeitamento, em termos kantianos, em uma condição heterônoma. Ao ter sua vontade submetida aos objetos, a heteronomia favorece o esvanecimento da dimensão da alteridade. Sem essa dimensão e na ausência da autonomia de sua vontade, podemos entender a possibilidade do surgimento de novo paradigma da violência que se mostra a partir de novos modos de subjetivação cujos efeitos se revelam nas modalidades de relação notavelmente narcísica.

A partir do relativismo ético fomentado pelo individualismo e pelo capitalismo exacerbados, as considerações acerca do bem comum não alteram a necessidade objetiva imposta pelo sistema capitalista, quais sejam: a posse de objetos, o acúmulo de lucros. Tais fatores apontam para um enlaçamento que sugere um aprisionamento em um modo de funcionamento narcísico primitivo. A garantia e a estabilidade deixam de existir e implica a transformação de formas de subjetivação, uma vez que estas estão ancoradas nos registros sociais e existenciais e têm como

efeito aquilo que Sennett (2011) nomeia corrosão do caráter.

Embora na existência humana sempre haja um apelo narcísico, visto que ele é condição de possibilidade da constituição subjetiva, na atualidade tal apelo parece estar vinculado a uma forma inicial que não considera o outro em sua alteridade.

É importante lembrar que um novo *ethos* só pode surgir sob condições necessárias, sociais, políticas e econômicas, isto é, um homem com novas qualidades morais. Nesse sentido, é válido dizer que, em toda mudança de *ethos* ocorre conflito que sugere violência, mas não necessariamente a contém.

Nesse ponto cabe ressaltar uma célebre afirmação de Freud: “Onde estava o id, ali estará o *eu*. É uma obra de cultura – não diferente da drenagem do Zuiderzee<sup>23</sup>” (FREUD, 1933/1996, p. 84). A comparação de Freud com a drenagem do Zuiderzee, uma das maiores obras da humanidade na engenharia, parece indicar que o eu, como instância psíquica, é trabalho da cultura. Assim como o inconsciente que, para Freud, é “uma propriedade universal, coletiva, da humanidade” (FREUD, 1939/1996, p. 146).

Ora, uma vez que o psiquismo está submetido à instância social a que está inserido, aquilo que diz respeito à cultura será condição de possibilidade da constituição subjetiva. Portanto, cada cultura trabalha a sua maneira na formação dos sujeitos, distinguindo-os com uma marca específica.

À medida que o inconsciente é forjado a partir de sua relação com o social, a variância dessa relação implica a variância das manifestações do inconsciente. Quer dizer, a condição subjetiva sofre a variação histórica. Ora, se o *ethos* não é a-histórico e contém em si diversas abordagens da violência, é importante, neste ponto, fazer breve digressão sobre a passagem para a Modernidade. Entendemos que o *ethos* capitalista encontra solo frutífero na sociedade individualista. Podemos afirmar que ele só é possível em sociedades que defendem a liberdade individual. Uma liberdade que se difere da liberdade kantiana, já que possui características heterônomas, ou seja, é comandada pela busca do prazer, corroborando para o surgimento de uma nova roupagem da violência.

O individualismo concorre com a diminuição da importância do outro que, para efeito dos ideais capitalistas, é apenas um meio. Com a objetificação do outro, sem mediação transcendental de caráter regulador, o advento da violência torna-se cada

---

<sup>23</sup> Localizada nos Países Baixos, a drenagem de Zuiderzee foi iniciada após enchente em 1916.

vez mais possível. Mas como vimos acima, o caráter cambiante do *ethos* implica a relação *ethos* e *ethos* sustentada historicamente. O individualismo em sua origem apresenta-se bem distinto de como é concebido na atualidade. Entendemos que, nos dias atuais, existe uma vinculação entre o incremento de valores individualistas hedonistas, correlato subjetivo de um modo de escolha objetual narcísico e os atos de violência de autoria da juventude.

Buscaremos, a seguir, apresentar a passagem do holismo para o individualismo com vistas à apreensão de seu incremento ou exacerbação de seus ideais. A importância de tal análise encontra-se nos efeitos de tal solo social nos sujeitos, de maneira geral, na predominância de processos psíquicos narcísicos primitivos que culminam, por vezes, em ações violentas.

## CAPÍTULO 2 - ÉTICA: OS IMPASSES DO INDIVIDUALISMO

A passagem para a Modernidade vem acompanhada de mudança de perspectiva que dialeticamente transforma a morada do homem ocidental. Falamos da passagem do holismo para o individualismo, em que a força do capitalismo abarca não somente as relações econômicas, mas também as transformações do saber produzido sob sua égide.

São diversos os autores<sup>24</sup> que problematizam a sociedade ocidental moderna e a qualifica como individualista. Em sociedades que o indivíduo tem o valor supremo, observa-se uma concepção igualitária entre os membros; na medida em que o indivíduo é o máximo valor, não se encontra submetido a ninguém, somente a ele mesmo.

Dumont (1985), em análise antropológica da ideologia moderna, define-a como individualista e observa a ascensão do individualismo nos planos político e social. Com base em análise comparativa entre sociedades holistas e individualistas, o autor observa na primeira o predomínio de um sistema hierárquico orientado para as necessidades de todos.

Nessas sociedades, o valor está no todo, social e político. Existe uma interdependência entre seus membros e não há mobilidade social, o que marca uma importante característica de permanência no que se refere à hierarquia econômico-social de seus membros. A sociedade é vista como unidade orgânica em que o corpo social é um organismo e os homens são as partes desse todo.

Com a tese de que “algo do individualismo moderno está presente nos primeiros cristãos e no mundo que os cerca, mas não se trata exatamente do individualismo que nos é familiar” (DUMONT, 1985, p. 36), o autor afirma que o individualismo vivido pelos primeiros cristãos era configurado como fora-do-mundo: o indivíduo era localizado no exterior da organização social e política. Em contraposição a essa configuração, o autor nomeia como dentro-do-mundo o individualismo vivido nos dias de hoje, em que o indivíduo encontra-se comprometido no mundo. A transição, segundo Dumont (1985), se dá com a

---

<sup>24</sup> Guardadas as especificidades do termo, podemos citar: Lyotard (2011), Dumont (1985), Bauman (2001), Kumar (1997), Lipovetsky (2004), Harvey (2011), Guiddens (1997), entre outros.

Reforma Protestante<sup>25</sup>.

A partir da Reforma, iniciada por Lutero e culminada com Calvino, a dicotomia hierárquica do indivíduo cristão, inicialmente estranho ao mundo, progressivamente se vê envolvido nele. O essencial da religião terá seu santuário na consciência de cada cristão, individualmente, e o poder laico se tornará supremo. “O campo está completamente unificado. *O indivíduo está agora no mundo, e o valor individualista reina sem restrições nem limitações*” (DUMOND, 1985, p. 63). Trata-se da liberdade de consciência que, para o autor, é “a primeira de todos os aspectos da liberdade política e raiz de todos os demais” (DUMONT, 1985, p. 111).

Nesse contexto, ao retomar a Reforma Protestante iniciada por Lutero, Weber (2004) afirma que não é correto entender que o capitalismo, como sistema econômico, seja produto da Reforma. Para ele, os efeitos culturais da Reforma foram consequências imprevistas ou até mesmo indesejadas dos reformadores.

A doutrina da predestinação, considerado o mais característico dos dogmas da Igreja Reformada (calvinista), teve como efeito um sentimento de inaudita solidão interior do indivíduo, pois “o ser humano se via relegado a traçar sozinho sua estrada ao encontro do destino fixado desde toda a eternidade.” (WEBER, 2004, p. 92). Assim, a relação do calvinista com seu Deus se dava em profundo isolamento interior.

Com relação ao Protestantismo, que visa à participação na vida de aquisição capitalista, Weber (2004) observa que:

A ascese cristã, que de início fugira do mundo para se retirar na solidão, [...] Agora ela ingressa no mercado da vida, fecha atrás de si as portas do mosteiro e se põe a impregnar com sua metódica justamente a vida mundana *de todo dia*, a transformá-la numa vida racional *no mundo*, não deste mundo, não para este mundo. (WEBER, 2004, p. 139).

O sociólogo atribui a racionalização como base das concepções de vida do protestantismo. A racionalização de que só uma vida regida pela reflexão constante podia ser considerada superação do estado natural.

Desta forma, a ascese protestante intramundana teve o efeito de liberar o enriquecimento, santificando a vida diária em oposição à contemplação do divino,

---

<sup>25</sup> Não podemos deixar de mencionar a invenção da imprensa, por Johann Gutenberg, que inaugura seu invento com a impressão da tradução da Bíblia em latim durante os anos de 1452 e 1455.

favorecendo um comportamento econômico racional. Nesse viés, o lucro é encarado como bem querido por Deus, e a luta contra o apego aos bens exteriores não era uma luta contra o ganho, mas contra o uso irracional das posses.

Importante notar que o progresso do individualismo no campo religioso é integrado aos planos político e social. A liberdade religiosa, nascida da Reforma, foi o agente da transformação das especulações de direito natural numa realidade política. O direito natural, que na tradição diz de uma conformidade da ordem social com a ordem da natureza, na modernidade, sob a influência do individualismo, trata de indivíduos ou homens que se bastam a si mesmos feitos à imagem de Deus e depositários da razão.

Diferentemente do holismo, no qual o valor se encontra na sociedade como um todo, nas sociedades individualistas o valor encontra-se no indivíduo, um ser moral independente, autônomo, essencialmente não social, portador de valores supremos. Nega-se a hierarquia, valoriza-se o indivíduo humano elementar. Nessas sociedades igualitárias, a liberdade e a igualdade permitem que o indivíduo seja submetido a ele mesmo. Igualdade e liberdade são princípios da concepção moderna de sujeito.

Se na tradição o sujeito desaparece porque indivíduo e coletividade se identificam, a afirmação da individualidade origina a dissociação entre os interesses do indivíduo e os da comunidade, trazendo como primazia a noção de liberdade.

Com o predomínio do individualismo contra o holismo, o social (*universitas*), no sentido de um todo no interior do qual o homem nasce e ao qual pertence, foi substituído pelo jurídico, o político e, mais tarde, o econômico. Este interessa-nos já que inferimos que o sistema econômico capitalista, nos dias atuais, procura regular as relações cujo desenlace ou um dos efeitos pode ser a violência.

Essa breve digressão acerca da questão do individualismo tem importância fundamental para a discussão sobre o *ethos* contemporâneo, uma vez que o individualismo oferece as condições necessárias para o trunfo do capitalismo. Trata-se de um movimento dialético em que também o capitalismo exige “impulsos” individualistas.

A consolidação do individualismo, que culminou na ascensão dos valores como os de autonomia e liberdade, com efeito corroborou para a exacerbação do eu. Os efeitos de tal alteração apontam para o caráter de descartabilidade do sujeito com relação ao outro, visivelmente manifesto nas ações violentas de autoria de

jovens.

Assim, para compreendermos tais efeitos, é preciso colocar em perspectiva conceitos que, de algum modo, possuem relação com aquilo que é próprio do sujeito e do *ethos* em que está inserido. Em nosso estudo, trata-se de noções que, em sua origem, marcam a passagem para a Modernidade, cuja influência do Iluminismo alça o homem na *maioridade* (KANT, 1783/2005). Interessa-nos tais conceitos, pois, como valores culturais, recebem significados diferentes na atualidade. A mudança de sentido das noções de autonomia e liberdade corrobora para o incremento de um modo de relação narcísico que, por vezes, culmina em ações violentas.

## 2.1 Autonomia e liberdade como valores modernos

Com a associação dos termos liberdade e autonomia na atualidade, segundo Renaut (1998), surge uma nova representação de liberdade humana. Como nos lembra o autor, com Kant, mediante a crítica da moral da felicidade, surge a ideia de autonomia. A preocupação de Kant é chegar aos critérios da moralidade e encontra na razão esses critérios<sup>26</sup>. O critério de moralidade é incondicionado, ou seja, não é orientado por inclinações sensíveis. Reside aí a diferença fundamental do critério da moralidade para o da felicidade.

Moralidade e felicidade possuem critérios qualitativamente distintos. O critério orientador da ação na felicidade é o prazer, o amor de si e o impedimento do desprazer. Por isso o princípio da felicidade não é da moralidade. Trata-se de um critério condicionado, ou seja, sua condição está a serviço das inclinações.

Quando os afetos, os instintos, os sentimentos são elementos determinantes das ações, não estamos no campo da moral. Os afetos, as emoções não são critérios da moralidade, são critérios da felicidade, em que o êxito da ação é fundamental. Nesse sentido, podemos aproximar tais características do critério orientador do sistema capitalista, que traz a promessa de felicidade e cujo objetivo, que visa ao prazer, determina uma ação, por vezes, violenta.

A busca de Kant, no entanto, é, por intermédio da razão, chegar aos critérios da moral. É nesse sentido que a filosofia moral de Kant participa da tradição da ética

---

<sup>26</sup> Sob influência do Iluminismo, Kant delega a razão à faculdade superior de apetição. Para ele não há nada acima da razão.

como ciência do *ethos*.

Para Kant (1788/2002), liberdade é obediência à lei moral. Por ser incondicionada, a lei moral conduz a esse conceito - o de liberdade. Essa aparente contradição, que justifica a liberdade como obediência à lei moral, faz parte do ideal de humano da época. Para o sujeito kantiano, supõe-se que as leis que estabelece para si mesmo sejam justas. Isso porque os legisladores são também cidadãos submetidos às mesmas leis e, portanto, a vontade de que a lei faça justiça coincide com a vontade que a justiça seja lei. Nessa perspectiva, a autonomia da vontade é regulada por uma instância transcendental que rege todo um modo de relação social.

O homem livre, autônomo, possui compromisso com princípios éticos universais. As leis e acordos sociais são válidos porque ele se apoia em tais princípios. Princípios de justiça, igualdade entre os homens e respeito à dignidade humana tornam-se possíveis porque esse homem se reconhece no outro. Ao reconhecer-se no outro, balizado por princípios éticos universais, o homem moralmente autônomo torna-se o homem livre e situa-se do lado oposto da servidão dos impulsos e da obediência, sem crítica de regras sugeridas do exterior.

Apesar de não viver sem as regras, o homem autônomo possui condições de escolher, mediante exame, qual irá obedecer. Autonomia, nesse sentido, é o que o filósofo designa por liberdade.

De cunhagem grega, o conceito de autonomia obteve diferentes significados ao longo da história. Renaut (1998) nos lembra que o termo autonomia, na Grécia antiga, encontra-se associado ao de liberdade, para definir a condição de uma cidade não submissa à dominação externa. Esse autor estima que a problemática moderna da liberdade esteja contida no modelo grego, aplicada não somente em relação à cidade, mas também às pessoas. No entanto, o autor salienta que existem controvérsias intermináveis, mas é possível ponderar que a moderna valorização da autonomia está longe de ser contemplada no conjunto da cultura e filosofia gregas. Com relação à modernidade, o autor afirma:

[...] o que define intrinsecamente a modernidade é, sem dúvida, a maneira como o ser humano nela é concebido e afirmado como fonte de suas representações e de seus atos, seu fundamento (subjectum, sujeito) ou, ainda, seu autor: o homem do humanismo é aquele que não concebe mais receber normas e leis nem da natureza das coisas, nem de Deus, mas que pretende fundá-las, ele próprio, a

partir de sua razão e de sua vontade. (RENAUT, 1998, p. 10).

A afirmação de Renaut nos evoca a transição pela qual atravessa o homem moderno. O avanço do individualismo e a liberdade religiosa favorecida pela Reforma culminaram na autonomia dos homens, que agora bastam-se por si mesmos, uma vez que são proprietários da razão.

No que tange nosso estudo, interessa-nos, neste momento, o sentido ético da autonomia oferecido por Kant. É importante tal concepção porque marca, de modo contundente, a passagem para a Modernidade sob forte influência do Iluminismo. É nesse sentido que a razão legitima o conceito de autonomia elaborado e definido pelo filósofo em seus estudos sobre moralidade<sup>27</sup>.

Para Kant, autonomia está ligada à moralidade, portanto, é propriedade da razão. Em *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (2009), o filósofo define a autonomia da vontade como a constituição da vontade, graças a qual ela é para si mesma a sua lei. O princípio da autonomia para Kant é “não escolher de outro modo senão de tal modo que as máximas de sua vontade também estejam compreendidas ao mesmo tempo como lei universal no mesmo querer.” (KANT, 1785/2009, p. 285). A autonomia acontece quando, ao estabelecer as leis de ação moral para si e, ao segui-las, determina uma vontade de acordo com uma lei norteadada pela razão e independente de motivações empíricas.

Lalande, baseado em Kant, define autonomia:

Liberdade moral, enquanto estado de facto, oposto, por um lado, à escravidão dos impulsos, por outro, à obediência sem crítica às regras de conduta sugeridas por uma autoridade exterior. (LALANDE, 1985, p. 132).

Percebemos, nessa definição de autonomia, a indicação de sua qualidade oposta, qual seja, a heteronomia. Interessa-nos tal conceito, pois retrata o que inferimos como condição do homem na sociedade ocidental capitalista contemporânea, objeto de nosso estudo.

Para Ferrater-Mora (1978), a heteronomia da vontade constitui, no entender de Kant, a origem dos princípios inautênticos da moral. Refere ainda que Kant considera que todos os princípios da heteronomia, quer empíricos, quer racionais

---

<sup>27</sup> Em *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785/2011), Kant busca as condições de possibilidade do agir moral (BRITO, 1994) que está intimamente ligado à noção de autonomia.

(ontológicos ou teológicos) disfarçam o problema da liberdade da vontade e, portanto, da moralidade autêntica dos próprios atos.

Nas palavras de Kant:

Se a vontade busca a lei que deve determiná-la *em qualquer outro lugar* que não seja a aptidão de suas máximas para uma legislação universal própria, por conseguinte, se, indo além de si mesma, vai buscá-la na qualidade de qualquer um de seus objectos (*sic*), o resultado então será sempre *heteronomia*. Não é a vontade ela mesma que se dá, então, a lei, mas é o objecto (*sic*) que dá a lei à vontade por sua relação com esta. (KANT, 1785/2009, p. 287).

Assim, a heteronomia ocorre quando a vontade busca a lei para sua própria legislação universal, quando busca a lei na natureza de seus objetos. Dessa forma, na heteronomia, o imperativo é condicionado. É um agir de acordo com o objeto e não de acordo com a forma. Nesse sentido, a razão é usada para satisfazer um querer pressuposto, um determinado desejo, adaptando-se às circunstâncias.

Encontramos no conceito de esclarecimento pressupostos dos princípios de autonomia e heteronomia. Em resposta à pergunta “o que é “esclarecimento”, Kant (1783/2005) inicia da seguinte forma: é importante notar que, para haver esclarecimento não basta somente o entendimento ou conhecimento. Podemos inferir que Kant entende o esclarecimento como condição moral. Dessa forma, esclarecimento tem duplo sentido indissociável: o de entendimento ou conhecimento profundo acerca de determinado assunto e, concomitantemente, a autonomia crítica acerca desse conhecimento que possibilita o homem falar em seu próprio nome. É nesse sentido que a liberdade é condição de possibilidade para o acesso à maioridade.

Kant acrescenta que o próprio homem é o culpado dessa menoridade, já que a causa dela se encontra em sua falta de coragem de fazer uso de seu próprio entendimento. Seja por preguiça ou covardia, o filósofo refere que grande parte dos homens continua, de bom grado, na menoridade durante toda a vida.

É interessante notar que, embora o individualismo presente nas sociedades ocidentais, em contraponto com o holismo, contenha em si os primórdios de uma organização social marcada pela igualdade, autonomia e liberdade, é possível percebermos as diferenças ou gradações de tais características. Entendemos que o conceito de autonomia presente em Kant tem a acepção de autodeterminação e

possui uma distância abissal da autonomia preconizada nos dias atuais.

Assinalamos anteriormente que, por se tratar de uma reflexão acerca de problemas práticos, quais sejam: a violência configurada no *ethos* capitalista e sua incidência nas relações entre os homens, não podemos deixar de mencionar o caráter histórico de tal concepção. Uma vez que a *práxis* se apresenta no mundo humano, sendo ela o espaço de realização do homem, não é possível compreender qualquer problemática excluindo o conteúdo histórico social presente nesse contexto.

É nesse sentido que consideramos importante lembrar que a liberdade, conceito presente em diversas filosofias desde a Antiguidade, acompanha o comportamento moral dos sujeitos e modifica-se nos diferentes momentos históricos.

A ideia de liberdade acompanha a história da humanidade e tem trajetória que percorre as principais escolas e domínios da filosofia e das ciências sociais (MATTOS, 2011). A concepção moderna de liberdade diverge da concepção kantiana que se relaciona com o conceito de autonomia cunhado por esse filósofo. Conforme afirmamos inicialmente, no contexto histórico do filósofo, a liberdade, sob influência do Iluminismo, é vinculada ao domínio da razão. Trata-se de uma liberdade como legislação própria e diz de um sujeito concreto cujo princípio é o de liberdade em sua autofundação, em sua autogestão.

Na atualidade, entretanto, a ideia de liberdade aproxima-se da corrente teórica do liberalismo. O liberalismo, por sua vez, com estreita aproximação da democracia, surge como resposta às lutas contra o poder soberano exercido pela Igreja ou pelo Estado. É nesse espírito de necessidade de emancipação dos homens do poder despótico do Rei, que emerge o elogio de uma racionalidade encarnada no cidadão (MATTOS, 2011).

Mattos (2011) assinala o primeiro momento do liberalismo, chamado político ou clássico, que tinha em seu cerne uma proposta revolucionária. Trata-se do combate da ideia de uma hierarquia natural da sociedade e que reclamava o direito à liberdade individual e à igualdade perante as leis.

Na esfera política, representa a emancipação do cidadão a qualquer espécie de domínio. Trata-se da liberdade do cidadão em relação ao Estado. Exercer a liberdade individual implica estar submetido às leis a que também o governante encontra-se submetido. Será com a Revolução Industrial que os ideais liberais traçam seus contornos e ganham consistência pela economia capitalista.

Interessante notar a aproximação dos ideais do liberalismo com os princípios do individualismo. Em ambos o indivíduo é alçado a um valor supremo, há primazia da esfera privada e dos interesses individuais em detrimento do coletivo. Se inicialmente observamos em um *ethos* holista, em que a regulamentação do comportamento de cada um implica os interesses da coletividade, com o advento do individualismo essa configuração se modifica. Será a partir do trabalho e do aumento da produtividade que se criam as condições necessárias para o surgimento da desigualdade de bens e a condição de possibilidade do surgimento de um *ethos* individualista. É nesse contexto que podemos afirmar que o desenvolvimento gradual e ininterrupto do individualismo nas sociedades ocidentais culmina no surgimento do liberalismo em suas esferas econômicas e políticas.

Nesse aspecto, o filósofo e crítico literário britânico Terry Eagleton, partindo do conceito de felicidade, vastamente discutido na Filosofia Moral, refere que a aurora da modernidade foi o momento em que “começamos a dar-nos conta de que havia muitas versões conflitantes da boa vida.” (EAGLETON, 1998, p. 78). O desfecho político dessa condição é o liberalismo. Se existem muitas concepções diferentes do bem, o Estado deve acolher a todas. O Estado justo é neutro a qualquer concepção específica de uma vida boa e deve oferecer condições para que os indivíduos a descubram por conta própria. Nesse sentido, o liberalismo constitui uma espécie de individualismo, uma vez que o “desinteresse” do Estado liberal reside em cultivar explicitamente o interesse da escolha individual (EAGLETON, 1998).

Assim, do ponto de vista de uma sociedade individualista, ocorre a defesa da liberdade individual. A liberdade individual difere-se da autonomia kantiana, já que se trata de uma heteronomia movida pelo prazer. Assim, diferentemente da perspectiva kantiana em que o “dever” diz da autonomia da vontade, na contemporaneidade o que “se deve fazer” não lhe pertence, mas o que se “pode” fazer.

O sujeito individualista, marcado por sua posição autofundante, se mostra comandado pelos objetos, ou seja, o homem contemporâneo traz a marca do objeto como determinante de sua vontade. Trata-se, como afirmamos acima, de princípios heterônomos.

É nesse sentido que a autonomia moderna, sob a influência do individualismo, possui nova configuração. A concepção moderna de autonomia surge com a ruptura na confiança da ordem do mundo. Ao abalar antigas certezas, o homem é conduzido a voltar-se para si mesmo. Aquilo que advém do exterior é colocado em dúvida. O

homem precisa de alguma certeza, e essa certeza passa a ser a de sua própria existência. É nesse contexto que ocorre a emergência da subjetividade, referência central para o conhecimento e a verdade. Falamos, portanto, do caráter principal da Modernidade, pelo qual ela se distingue radicalmente da Antiguidade, que, segundo Mattéi (2002), provém da passagem da *substancialidade* à *subjetividade* ou da passagem da *alma* ao *eu* e, ao mesmo tempo, da passagem da *exterioridade* à *interioridade* (MATTÉI, 2002).

Sennett (2012) faz uma abordagem da autonomia como uma das faces da autoridade, que inclui também influência, disciplina e controle. Ela assume, na atualidade, formas simples e complexas que se apresentam respectivamente como posse de qualificações presentes na “sociedade das especializações” e nos atos de indiferença que sustentam a dominação. Esta traz a ideia de força e destrutividade, tal como a violência. A autonomia, nessa perspectiva, aproxima-se mais da ideia de independência do que a de liberdade. Isso porque a independência implica precisar cada vez menos do outro.

Embora para o autor a autonomia individual seja descrita como a capacidade que cada um tem para se singularizar como indivíduo, merecendo, assim, tratamento de igual para igual (SENNETT, 2004), na atualidade, a figura da pessoa autônoma, para o autor, não está na ideia de que ela está livre das outras, está livre apenas de lidar com as outras pessoas em termos de reciprocidade (SENNETT, 2012).

Vale ressaltar que Renaut (1998) faz uma distinção entre os conceitos de autonomia e independência. O primeiro, ligado ao conceito kantiano, refere-se ao desenvolvimento da autoridade fundada na razão e na vontade. Nessa acepção, o sujeito toma para si a responsabilidade sobre si por meio da razão. Em contrapartida, a ideia de independência está associada a um indivíduo autossuficiente, que não depende (ou crê não depender) de ninguém.

Assim, o individualismo moderno, com a afirmação do indivíduo como princípio e valor, permite a transformação das ideias contidas no conceito de autonomia, que passa a corresponder ao de independência. A dinâmica do individualismo na atualidade, afirma Barros (2005), é uma pseudoemancipação do homem que leva a ciclos devoradores de consumo.

Incluamos outra tessela em nosso mosaico. Será com o pano de fundo do individualismo que a Psicanálise entrará em cena. Herdeira do Iluminismo, a autonomia do sujeito também se inscreve como valor ético da psicanálise.

Entretanto, a descoberta do inconsciente colocará em perspectiva o valor da autonomia, tal como forjado nos ideais iluministas, e se revelará como paradoxo. Isso porque, com o descentramento do sujeito, condição de possibilidade para a descoberta do inconsciente, desfaz-se a ilusão de soberania do eu e da consciência como determinantes das ações dos indivíduos.

Com a descoberta do inconsciente, é possível questionar as pretensões da modernidade entendidas, a partir da ideia de autonomia, como domínio e controle de si mesmo e do mundo. Autonomia, nesse sentido, passa a ser apreendida não mais como atributo humano vinculado ao exercício da razão, mas relacionada à noção de responsabilidade. Com efeito, o sujeito, embora não domine suas pulsões e desejo inconscientes, ainda assim deverá responder pelos destinos de sua satisfação pulsional.

Com o incremento do individualismo, valores como os de liberdade e autonomia ganham novas roupagens. Isso se deve, como vimos acima, ao caráter cambiante do *ethos*, que se revela na *praxis* a partir de sua mediação entre o *ethos* costume e o *ethos* hábito. Procuramos com esse percurso figurar as transformações da cultura e seus efeitos na subjetividade, amparadas em solo individualista, o qual viabiliza a manifestação de atos violentos evidenciados na juventude brasileira, comumente relacionados a uma crise de autoridade.

Entendemos que a ideia de crise de autoridade esteja vinculada a uma leitura ideológica, pois sugere a homogeneidade e a unicidade da autoridade, atribuindo-lhe caráter de universalidade, identificando-a com a permanência. É nessa perspectiva que valeremo-nos da ideia de autoridade para pensar a possível articulação entre essa suposta crise com os atos violentos de autoria de jovens no contexto da brasilidade.

## **2.2 A dialética da autoridade**

A ideia de autoridade surge nos discursos contemporâneos vinculada a um duplo sentido: por um lado um discurso desconfiado da mesma, que busca descartá-la fiando-se nos ideais de liberdade ou, mais propriamente, na ameaça à liberdade. Por outro, a autoridade é evocada, de maneira generalizada, como necessidade. É o que percebemos nos discursos sobre a violência contemporânea, em suas diversas

figuras, associados a uma “crise de autoridade”.

Entendemos que a sensação de crise está mais vinculada às novas formas em que a autoridade se constitui e se expressa do que com a falta de uma suposta autoridade instituída ou, nos termos de Sennett (2012), uma autoridade ilegítima. Isso porque concordamos com o autor no que diz respeito ao fato de a autoridade ser uma tentativa de interpretar e dar sentido às condições de controle e influência, definindo uma imagem de força. Trata-se, portanto, de um processo de interpretação do poder, sendo que o sentimento de autoridade está nos olhos de quem vê.

Em uma perspectiva semelhante, Arendt (2004) também considera que o poder não pertence ao indivíduo. Embora sua discussão se concentre na esfera política, interessa-nos sua interpretação acerca do tema. Ela situa o poder no âmbito da significação e, portanto, não pode ser confundido com força e violência. É nesse sentido que a autora afirma que “Poder e violência são opostos; onde um domina absolutamente, o outro está ausente. A violência aparece onde o poder está em risco, mas, deixada a seu próprio curso, conduz à desaparecimento do poder.” (ARENDR, 2009, p. 73). É nesse sentido que Arendt (2009) vincula o poder à legitimidade e à autoridade. Nesse viés, temos na questão do poder, tanto com Arendt quanto com Sennett, a dimensão da alteridade, uma vez que poder e autoridade só poderão existir se forem atribuídos pelo outro.

A autoridade possui um vínculo ambivalente: ao mesmo tempo em que precisamos dela, também resistimos a ela. E flexível, pois tal necessidade e resistência são moldadas pela cultura e história com base, segundo Sennett (2012), em solo psicológico, representado pelo desejo de submissão, tal como La Boétie, no século XVI, reflete em seu *Discurso sobre a servidão voluntária*<sup>28</sup>.

A autoridade legítima seria, então, aquela que se identifica com uma temporalidade e que implica um processo e uma prática. Baseado no pensamento hegeliano, o autor sugere que cada crise de autoridade corresponde à descrença naquilo em que antes se acreditou, assim, a autoridade, tal como o movimento de tese, antítese e síntese, é renovada por crises periódicas. Pressupõe, portanto, uma ligação entre pessoas desiguais.

Entendemos os atos de violência protagonizados por jovens, tal como se manifesta nos dias de hoje, como gramáticas de autoridade que se transformam. A

---

<sup>28</sup> LA BOÉTIE, Etienne de. **Discurso da Servidão Voluntária** (1549). São Paulo: Brasiliense, 1999.

juventude, com efeito, é um momento propício para a observância desses movimentos. Se é na juventude que encontramos a potência, o vigor, a força de transformação, é nela que podemos visualizar, de maneira contundente, os conflitos com as instâncias de autoridade. Referimo-nos aos aspectos psicológicos, que consiste no processo de reorganização do mundo pulsional, que surgem por ocasião das transformações corporais advindas na puberdade. Se é a partir da inserção na dialética social que tal processo se encerra, tal término não ocorrerá de outra maneira que não seja ruidosa.

Isso porque, desde Freud, sabemos que o psiquismo se constrói sobre um campo pulsional, ou seja, uma situação de permanente excesso e constante trabalho psíquico. Com efeito, é na adolescência que tais excessos se apresentam de modo decisivo.

Pensar a entrada na adolescência, com as transformações corporais e seus efeitos na subjetividade, implica considerar a demanda pelo olhar do outro, sustentado pela revivência do desamparo primitivo. A experiência do desamparo, embora saibamos que é inerente à constituição do sujeito, diz respeito a um estado no qual o sujeito encontra-se inundado pelo excesso de excitações pulsionais que ultrapassam a capacidade de seu domínio (FREUD, 1926/1996). Ora, a experiência da puberdade revela de modo contundente tal excesso. Diante do surgimento desses novos aspectos pulsionais provocado pela entrada na genitalidade, o sujeito é inundado pela excitação dessa nova pulsionalidade que ainda não é capaz de dominar, sugerindo a experiência do desamparo.

A adolescência, portanto, é marcada pelo conflito inerente à substituição gradual do corpo infantil, com o qual o sujeito era identificado, para um corpo sexuado e a aquisição da sexualidade genital. Tal experiência envolve a admissão e a elaboração de perdas importantes como a do corpo infantil e as modalidades de relação com o outro. Em contrapartida, a juventude pode ser delineada a partir de um sentimento de inadequação em relação ao seu tempo e à necessidade de modificá-lo, marcada pelo caráter de onipotência que lança o sujeito em uma ilusão de imortalidade que não percebe o futuro como limite (MOREIRA et al, 2011).

Reservada as peculiaridades inerentes ao processo da adolescência, especialmente do ponto de vista da economia pulsional, incluímos a juventude nesse cenário, já que entendemos que o processo de elaboração psíquica, bem como o caráter de onipotência narcísica encontram-se em evidência nesse momento da

vida.

É nesse sentido que as manifestações truculentas da juventude podem apontar para um movimento de transformação da autoridade. Tal modificação, contudo, nem sempre inclui uma demanda consciente de mudança do mundo e questionamento da autoridade. Alguns atos violentos praticados por jovens podem ter como solo uma demanda ainda não reconhecida, mas, como qualquer demanda, aponta para um apelo ao olhar do outro.

Vale ressaltar que com o incremento do capitalismo, viabilizado pelo solo do individualismo, anulou-se a tradicional esfera da autoridade, aquela que representa a unidade de medida da legitimidade de poder e emergiu o mercado, “um deus escondido, cego e abstrato.” (SENNETT apud MARCOALDI, 2011<sup>29</sup>). Os sentimentos de inadequação e rebeldia, motores para os movimentos políticos das décadas de 1960 e 1970, foram acalmados com as ofertas de produtos para consumo e exacerbação dos prazeres (MOREIRA et al, 2011). É nesse viés que a juventude, ainda que com toda a força de transformação, paradoxalmente obedece, de maneira servil, passiva e facilmente, a um sistema de desejos materiais e de prazeres presentes na cultura popular. Trata-se de uma *praxis* que determina a direção do *ethos*, a qual nomeamos *ethos* capitalista.

### 2.3 *Ethos* capitalista?

Inferimos que o homem encontra-se em uma condição de dependência dos objetos que o cercam, isto é, na presença contínua dos pressupostos da heteronomia, tanto no que se refere à busca do objeto (não importando o meio para obtê-lo) quanto à sagacidade necessária para sua obtenção.

Com efeito, a passagem para a Modernidade traz consigo a transformação do *ethos*. Conforme vimos, o *ethos* não é estático; ele se transforma a partir de costumes e hábitos tornando-se aprazível como morada. É nesse sentido que a liberdade e a autonomia cunhadas por Kant nos remete a uma cultura ancorada no sujeito crítico. O sujeito crítico kantiano, submetido à moral, segundo Dufour (2005), forma par com o sujeito freudiano. O sujeito crítico está submetido à neurose, já que

---

<sup>29</sup> Entrevista de Sennet a Franco Marcoaldi para o Instituto Humanos Unisinos (MARCOALDI, 2011).

é da impossibilidade de seguir o conjunto das máximas morais de ação exigíveis do sujeito transcendental kantiano, quer dizer, da impossibilidade de satisfazer à liberdade crítica exigida do sujeito kantiano que nasce o sujeito neurótico freudiano.

Weber (2004) define o espírito do capitalismo como as ideias e os hábitos que favorecem, de forma ética, a procura racional de ganho econômico. A ética peculiar do capitalismo, para o sociólogo, é a ideia do dever que tem o indivíduo de se interessar pelo aumento de suas posses como um fim em si mesmo. O autor delinea a ordem econômica capitalista como um imenso cosmos em que o indivíduo já nasce inserido, não pode alterar e dentro da qual tem que viver. Entendemos que o homem motivado de Weber está inserido em um *ethos* que impõe ao indivíduo, preso nas redes do mercado, as normas de ação econômica. Trata-se dos efeitos do capitalismo em um *ethos* protestante.

Dessa forma, os signos do capitalismo exercem a função de imperativo categórico. O imperativo “consume” determina a vontade do homem heterônomo e assujeita o indivíduo que age a partir de uma ordem exterior. A liberdade, vinculada à autonomia, tão cara aos homens contemporâneos, é bem distinta da liberdade no sentido kantiano, que se refere à obediência à lei moral e, portanto, à razão.

Lembremos que em todo momento histórico existe uma *praxis* que determina a direção do *ethos*. De maneira análoga à crise do *ethos* grego descrita por Rocha (2001), é possível alçar uma hipótese acerca de uma nova configuração do *ethos*. Sustentado pela *praxis* do homem ocidental contemporâneo, cogitamos que o modelo econômico capitalista, tal como se apresenta nos dias atuais, seja o modo de relação entre os homens na atualidade. Ao se manifestar na *praxis* vinculando os sujeitos nas relações, o *ethos* contemporâneo apresenta-se como *ethos* capitalista.

Mas para falarmos em *ethos* capitalista, incorremos em uma contradição epistemológica. Ora, se o *ethos* é concebido como espaço teleologicamente orientado para o Bem e o capitalismo possui o fim em si mesmo, como é possível conceituar um *ethos* capitalista?

Entendemos que o capitalismo é imposto em nossa cultura. Diferente de sua origem, que, como nos lembra Weber, era vinculado à religião e estreitamente ligado ao ideal de produção ou, nos termos do autor, à “valorização religiosa do trabalho profissional mundano.” (WEBER, 2004, p. 157), o capitalismo atual tem sua sustentação na acumulação e no consumo como possibilidade de inserção do sujeito na ordem social. Assim, embora seja orientado para o Bem, é possível falar em um

*ethos*, cuja aposta no projeto iluminista conduziu ao extremo seus ideais de liberdade e autonomia, culminando em excesso de individualismo.

Lyotard (2011) expõe as transformações do saber produzido e legitimado no capitalismo contemporâneo. Partindo da hipótese de que o saber muda de estatuto ao mesmo tempo em que as sociedades entram na idade dita pós-industrial e as culturas na idade dita pós-moderna, o autor infere que essa passagem é marcada pelo fim das metanarrativas, que são os discursos capazes de explicar o funcionamento social, político e econômico.

Trata-se dos grandes discursos produzidos no século XIX, que buscavam explicar a condição histórica do homem ocidental. Essa incredulidade com relação às metanarrativas, segundo o autor, traz como consequência a perda das crenças em perspectivas totalizantes da história, que prescreviam regras de conduta ética e política para toda a humanidade.

Tendo como ponto de partida o ideal libertário da Revolução Francesa e como fundamento os princípios da razão iluminista, os metarrelatos foram responsáveis pela constituição de grandes atores, heróis e do grande objetivo sociopolítico e econômico.

É nesse sentido que o autor distingue duas espécies de saber presentes na modernidade. Um positivista, que encontra sua aplicação nas técnicas relativas aos homens e aos materiais, tornando-se uma força produtiva indispensável ao sistema. Trata-se de um discurso que se refere à emancipação da humanidade, cujo relato de emancipação tem por sujeito a humanidade como herói da liberdade. E outra espécie de saber denominada crítica, reflexiva ou hermenêutica, que se interroga direta ou indiretamente sobre os valores ou os fins. Nesse discurso, a vida do espírito, versão filosófica baseada na concepção hegeliana que se encarna após a Revolução, tem o relato especulativo em que o sujeito do saber não é o povo, mas o espírito especulativo.

Esses dois grandes relatos de legitimação deixaram de constituir a causa do interesse pelo saber. Tais saberes, para o autor, não são capazes de explicar a perspectiva da pós-modernidade. Para o Lyotard (2011), o pensamento por oposições não corresponde às manifestações do saber pós-moderno. Esses metarrelatos legitimadores do bom, do justo e do verdadeiro na pós-modernidade são descartados. O saber pós-moderno é um saber que produz resultados. Não tem um fim em si mesmo; nas palavras do autor, “O saber é e será produzido para ser

vendido, e ele é e será consumido para ser valorizado numa nova produção: nos dois casos, para ser trocado. Ele deixa de ser para si mesmo seu próprio fim, perde o seu 'valor de uso'." (LYOTARD, 2011, p. 5).

A partir do momento em que o saber não tem mais um fim em si mesmo, transformou-se na principal força de produção. Ele é a moeda que define os jogos entre as nações, empresas multinacionais. Falamos, portanto, de um arranjo social em que a circulação do capital busca responder pelas trocas sociais.

Nesse viés, Sennett (2011), ao propor a corrosão do caráter como consequência pessoal do trabalho no novo capitalismo, anuncia a passagem da tradição para o novo regime. Se na tradição a organização realizada a partir de uma hierarquia piramidal, em que os laços fortes eram garantidos por um passado estável, de associação em longo prazo, no novo capitalismo não há longo prazo, o que contribui para a formação de laços sociais frouxos, assim como a estrutura de rede. Nessas condições o caráter se corrói. Para Sennett, "um regime que não oferece aos seres humanos motivos para ligarem uns para os outros não pode preservar sua legitimidade por muito tempo." (SENNETT, 2011, p. 176).

Neste ponto, indagamos se a legitimidade do novo capitalismo está ameaçada nos dias atuais. Entendemos que a posição romântica de Sennett não sustenta a concepção de um sistema que tem a capacidade inata de transformar as críticas que sofre em produto. Exemplo disso é a produção cultural contemporânea. No ano de 2012, veio ao Brasil, pela terceira vez, o ex-vocalista da banda de rock progressivo *Pink Floyd*. Filho de pais socialistas, defensores da classe operária inglesa, Roger Waters é conhecido no cenário musical pela composição de músicas cujas letras versam sobre críticas ao capitalismo.

Entre as notícias veiculadas na mídia<sup>30</sup>, chama-nos a atenção o modo pelo qual foi conferida a mensagem do espetáculo, as quais versavam, sobretudo, o caráter subversivo e audacioso do artista em manifestar críticas ao capitalismo. Diversas imagens foram projetadas durante o show criticando o imperialismo, incluindo a frase em português: "porcos fardados", impressa em um balão em formato de porco, que sobrevoava o estádio por cima do público.

---

<sup>30</sup> Manchetes como: "Experiência única: Roger Waters faz show superlativo em São Paulo." (AGOSTINI, 2012).

Em meio ao discurso de contestação presente no espetáculo, repleto de recursos tecnológicos que denunciavam o alto investimento financeiro do evento, uma cena parece-nos paradigmática: de óculos *Ray Ban*, o artista critica as grandes marcas do sistema capitalista, como Coca-Cola e Mercedes. Nesse cenário é possível compreender a afirmação de Eagleton (1998) de que “O próprio capitalismo, em suma, desconstrói a diferença entre sistema e transgressão, ainda que de modo parcial.” (EAGLETON, 1998, p. 66).

Assim, o fim das metanarrativas, levantadas por Lyotard (2011), aponta para duas perspectivas que interessam ao nosso trabalho. A primeira refere-se à metanarrativa contida na promessa iluminista, em especial, ao seu desenlace. A segunda é a que abrange a proposta marxista e seu desdobramento no capital liberal.

Com relação à primeira perspectiva, um efeito do desenvolvimento das técnicas e das tecnologias a partir da Segunda Guerra foi o de deslocar a ênfase sobre os meios da ação para os seus fins. Harvey (2011), ao discutir a mudança cultural ocorrida na Modernidade, aponta para a visão otimista com a “extravagante expectativa de que as artes e as ciências iriam promover não somente o controle das forças naturais como a compreensão do mundo e do eu, o progresso moral, a justiça das instituições e até a felicidade dos seres humanos.” (HARVEY, 2011, p. 23). No entanto, como observa o geógrafo, o século XX, com seus campos de concentração e esquadrões da morte, militarismo e duas guerras mundiais, acabaram com esse otimismo. O autor, apropriando-se das ideias que Adorno e Horkheimer discutem na *Dialética do Esclarecimento*, assevera que o projeto do Iluminismo estaria fadado a voltar-se contra si mesmo e transformar a busca da emancipação humana num sistema de opressão universal em nome da libertação humana. Assim temos que o século da racionalidade, que supostamente responde as necessidades a partir da razão e seus produtos e que levaria o homem à felicidade e à superação a partir do progresso científico e tecnológico, é também o século da máxima violência da história da humanidade.

No que tange à segunda perspectiva, Lyotard (2011) observa as relações entre a prosperidade capitalista e o avanço das técnicas podem ter sobre o estatuto do saber. Para o autor, o redesdobramento do capitalismo liberal eliminou a alternativa comunista e valorizou a fruição individual dos bens e serviços.

Entendemos que após a descrença na maturidade racional preconizada pela

promessa iluminista, surge uma crise em relação ao futuro. Diante disso, resta somente aproveitar ao máximo os prazeres da vida, e o melhor momento é a juventude, com todo seu vigor. O valor na fruição individual, descolada de qualquer proposta de interesses coletivos, converge para nossa concepção de que em uma sociedade hedonista concorre para o surgimento, do ponto de vista subjetivo, de modos de relação narcísicos evidenciados sobremaneira pela juventude.

A dialética da autoridade sugere a ideia de descrença naquilo que antes se acreditou e, portanto, comporta o caráter de transformação. Os atos violentos protagonizados por jovens podem indicar a transformação de alguns valores que passam a ser questionados. Vislumbramos parte dessas transformações com Weber (2004), que nos mostrou o primórdio do sistema capitalista em um *ethos* protestante, vinculado à religião e ao ideal de produção. Entretanto, o capitalismo atual apresenta-se ligado à acumulação e ao consumo como possibilidade de inserção do sujeito na ordem social. O mercado passa a ser o grande organizador dos laços sociais contemporâneos. É nesse sentido que, sobre o solo de um *ethos* em que as características do individualismo exacerbado e o apelo ao consumo os laços são estabelecidos, nomeamos o *ethos* contemporâneo como *ethos* capitalista.

Entendemos que as transformações produzidas por um *ethos* capitalista culminam em novos modos de relação entre os sujeitos e se apresentam como novas narrativas da violência presentes na juventude. No próximo capítulo abordaremos o problema da violência como estrutural e constitutiva da cultura e sua apreensão como sintoma social.

### CAPÍTULO 3 - VIOLÊNCIA COMO ELEMENTO CONSTITUTIVO DA CULTURA

O termo violência é amplamente utilizado para inúmeros acontecimentos. No entanto, delimitamos neste trabalho a abordagem da violência na atualidade como ação de autoria de jovens dirigida ao outro. Para interpretá-la nessa conjuntura, é necessário considerar que é somente no contexto sócio-histórico que ela se revela e tem seus significados alterados. A violência só pode ser entendida a partir dos valores que constituem o sagrado do grupo de referência (MICHAUD, 2001). Assim, são diversas as narrativas da violência que convergem no sentido de entendê-la como elemento constitutivo da cultura.

Neste capítulo, dialogaremos com autores que relacionam a violência como ponto nodal da constituição do ser (DADOUN, 1998), como componente natural das sociedades humanas (GIRARD, 1990), assimilada à barbárie como elemento presente no interior da humanidade (MATTÉI, 2002) ou, ainda, assimilada à agressividade necessária para fazer frente à identificação maciça que levaria à morte subjetiva (CLASTRES, 2004).

De modo geral, a violência evoca um paradoxo. Embora seja intrínseca e estruturante do homem e condição de cultura, por outro lado, é necessário contê-la em nome da civilização (FREUD, 1930/1996). Os dispositivos de controle mencionados por Foucault (1979) podem ser exemplos da carga excessiva de violência contida nas instituições que visam conter a violência estruturante do homem. Embora ela nunca possa ser legítima, pode ser justificada (ARENDRT, 2009).

Com efeito, tais narrativas apontam, de modo geral, para o aspecto estruturante e cultural da violência. No entanto, os debates em torno dessa problemática, em especial os atos violentos protagonizados por jovens, apontam para um mal-estar social. Ao afirmarmos, no capítulo anterior, que o *ethos* capitalista favorece o enlaçamento social marcado pelo narcisismo, indicamos que os efeitos desses laços podem favorecer a manifestação da violência com contornos próprios que se revelam como mal-estar.

Assim como Freud inventou a psicanálise a partir do sofrimento advindo da histeria, Marx pensou o capitalismo partindo do sofrimento da classe trabalhadora, cada qual na perspectiva de sua época. Em ambos os casos teríamos o ponto de vista do sintoma como algo nomeado a partir de um mal-estar. Nesse sentido,

entendemos a violência que se manifesta nos atos da juventude da atualidade como mal-estar, acolhido e traduzido na narrativa social como sintoma.

Com Marx, consideramos que o caráter fetichista do mundo das mercadorias corrobora para uma relação fantasmagórica de relação entre objetos. As relações sociais deixam de ser mediatizadas por instâncias de autoridade e de lei e passam a ser relações entre objetos, substituindo a norma produtiva/repressiva pela do gozo e consumo (KEHL, 2011). Voltado para si e sua fruição, o sujeito imerso em uma sociedade capitalista hedonista realiza seus laços sociais de modo narcísico, culminando na incidência de atos violentos que podem ser entendidos, no contexto de um *ethos* capitalista, como sintoma social.

### 3.1 Narrativas da violência

Embora afirmemos que a violência é inerente à cultura, não entendemos que o advento da cultura tenha corroborado para a anulação de seu correlato oposto, qual seja, a barbárie<sup>31</sup>. Mattéi (2002), no ensaio sobre o *i-mundo* moderno, discute o conceito de barbárie desde a Antiguidade até a Modernidade. Uma distinção entre bárbaro e civilizado se dá a partir do uso da razão, mais especificamente do domínio da linguagem. Para Mattéi (2002), o homem civilizado é aquele que domina a palavra e as forças caóticas que se agitam sob a linguagem. O bárbaro é aquele que fala de modo confuso e desarticulado, portanto, permite que transborde sua violência interior. Ainda que barbárie seja definida, nessa perspectiva, como falta de civilização, é de nosso interesse a perspectiva do autor de que ela, a barbárie, nunca é exterior à humanidade:

---

<sup>31</sup> De caráter etnocêntrico, a palavra “bárbaro” foi cunhada na Grécia antiga. Para os gregos, que não compreendiam as línguas dos povos do norte, o que eles faziam era balbuciar e não falar. O som produzido, aos ouvidos gregos, era algo como bar-bar, que se transformou em bárbaro. O termo passou a ter significado de não-grego e depois também de não-romano, ou seja, uma perspectiva de estrangeiro. A conotação do termo bárbaro, entendido hoje como um indivíduo sem civilização, rude, cruel, desumano, se deriva dos primeiros séculos da Era Cristã, com as grandes migrações e invasões bárbaras, sobretudo de germanos que invadiram o Império Romano. Por serem muito violentos, a palavra, segundo o autor, passou a ter o significado negativo atribuído hoje (BUENO, 2003). Com o intuito de corromper a noção excessivamente pejorativa de barbárie, que implica o preconceito perante os povos que não compartilham os mesmos hábitos e costumes, isto é, da visão etnocêntrica que essa nomeação envolve, Strauss (1952) afirma em *Raça e História* que “O bárbaro é, em primeiro lugar, o homem que crê na barbárie”. Interessa-nos, no entanto, a perspectiva da violência contida nesse conceito.

A barbárie não remete a uma invasão da violência que viria do *exterior* revirar nossa intimidade, e sim a essa própria *intimidade* a partir do momento em que ela se apresenta como autônoma e arrogante. (MATTÉI, 2002, p. 12).

Importante ressaltar que, em *Mal-Estar na civilização*, Freud (1930/1996) afirma que o que distingue os homens de seus antepassados animais é a cultura. Esta, por sua vez, serve a dois propósitos: à proteção dos homens contra a força da natureza e à substituição do poder do indivíduo pelo poder da comunidade. É nessa segunda acepção que os conceitos de Eros (amor) e Ananke (necessidade) são atribuídos por Freud como pais da civilização humana.

O reconhecimento do amor como um dos fundamentos da civilização implica a incompatibilidade entre o amor e a civilização. Embora o amor sexual proporcione ao homem intensas experiências de satisfação, em nome da civilização ele deve privar-se de seu objeto sexual, desviando a libido para outro fim. É nesse aspecto que o amor inibido de sua finalidade restringe a vida sexual para ampliar a vida comunitária.

Ora, se por um lado a violência é parte intrínseca e estruturante do homem, por outro é necessário contê-la em nome da civilização. O homem precisou conter sua violência inata, uma vez que se não houvesse tal repressão, não haveria cultura.

O modo encontrado pelo homem de fazer tal contenção sustenta-se nas diversas formas de organização humana, quais sejam: as instituições sociais, familiares, de ordem religiosa, educacional, entre outras.

Ao partimos do pressuposto de que a violência está sempre presente e se manifesta em suas várias faces, entendemos que o viver em sociedade foi sempre um viver violento. Desta forma, entendemos a violência não somente como inerente às relações humanas, mas como parte constitutiva da cultura. Assim, será a partir do contexto sócio-histórico que a violência obterá diferentes significados. Nesse sentido, a violência só pode ser entendida e definida em função dos valores que constituem o sagrado do grupo de referência (MICHAUD, 2001).

Dadoun (1998) ao mencionar as diferentes tentativas de responder à pergunta: “o que é o homem?”, percorre diversas definições acerca do homem, cada uma delas enfatizando aquilo que é exclusivo do humano. Seja definido como *homo sapiens sapiens*, *homo habilis*, *homo faber*, *homo ludens*, *homo politicus* etc., tais definições apontam características das diversas formas de atividade humana. No

entanto, o autor introduz outra característica de homem que serve de eixo onde todas as outras características elencadas giram ao redor, devido ao seu caráter radical e estruturante. Essa característica, segundo o autor, é essencial, primordial e constitutiva do ser: “*Homo violens* [...] é o ser humano definido, estruturado, intrínseca e fundamentalmente, pela violência.” (DADOUN, 1998, p. 8). Nesse sentido, o autor insere a violência como ponto nodal da constituição do ser.

Cabe lembrar que Arendt (2009) evita tratar a violência como fenômeno em si mesmo. Ela se posiciona enfaticamente como contrária a qualquer forma de violência. No entanto, não podemos deixar de notar que a violência faz parte da cultura e, portanto, do homem civilizado. Na perspectiva da filósofa, a violência nunca pode ser legítima, mas pode ser justificada. Nessa acepção, ela serviria como forma de resistência política com destino definido. Um movimento político, rebelião, guerrilhas podem servir de exemplo do uso da violência para alcançar determinado fim. Nesse sentido, a violência tem um *telos*. Podemos inserir nesse contexto as diversas instituições presentes em diferentes culturas e que, de alguma forma exercem violentamente a função de adaptação do sujeito em suas diretrizes.

Tais instâncias institucionais comportam em si a violência, uma vez que todo dispositivo contém mecanismos que visam à adaptação do sujeito a suas normas e regras. Os dispositivos, lembra-nos Foucault (1979), demarcam um conjunto heterogêneo contendo discursos, instituições, leis, medidas administrativas, proposições filosóficas, morais. Trata-se de uma formação que, inserida em determinado momento histórico, tem como função responder a uma urgência. Assim, os dispositivos de controle, por si só, já contêm carga excessiva de violência.

Posto que as instituições, com suas regras e controle, têm a violência como constitutiva, esta, por sua vez, é uma violência necessária, institucionalizada, já que possui um fim. Tal finalidade é conter a violência radical e essencial do homem ou, nos termos de Dadoun (1998), aquilo que está na essência do *homo violens*.

A violência com um *telos* nos convoca a pensar em uma relação dialética entre as partes envolvidas. Utiliza-se a violência para obter determinado fim. Para alterar algo imposto ou determinado. Podemos pensar, em termos hegelianos, em uma síntese dialética que se opera a partir do conflito. Temos, portanto, em uma violência teleologicamente orientada, uma perspectiva coletiva, uma vez que seu uso tem como finalidade os interesses e valores de um grupo. Em termos honnethianos,

uma violência que se revela a partir da luta por reconhecimento<sup>32</sup>.

Ao concebermos a violência como inerente ao homem e coextensiva à cultura, é no interior do homem, e não em sua exterioridade, que se encontram as tendências a cair na barbárie. Isso quer dizer, cultura e barbárie ou bem e mal estão articulados em um único ser.

Com Girard (1990) temos uma narrativa da violência que corresponde a um componente natural das sociedades humanas. O autor observa sua manifestação a partir das tragédias gregas e das religiões primitivas. Ele utiliza a ideia de sacrifício como tentativa de apaziguar a violência e impedir sua proliferação. Assim, “qualquer existência social seria impossível onde não houvesse vítima expiatória, e se, [...] a violência não se resolvesse em ordem cultural.” (GIRARD, 1990, p. 183).

Podemos exemplificar o sacrifício moderno com as diferentes formas de exclusão do sistema. Os jovens autores de atos infracionais podem ser exemplos dessa exclusão. No entanto, é necessário considerar um paradoxo interessante nessa proposição. Para abarcar o fenômeno da exclusão, uma sociedade democrática precisa criar leis que garantam os direitos de todos os cidadãos. Não podemos deixar de notar o acréscimo, em escalas exorbitantes, de leis que buscam garantir a regulação social e dirimir os atos considerados violentos e a própria violência presente na exclusão.

Eis o paradoxo: por um lado, se nosso regime político se caracteriza por uma forma de governo cujos cidadãos são, *a priori*, elegíveis e participam *igualmente* no desenvolvimento e na criação das leis, a ideia de igualdade presente nessa proposição desemboca na agressividade proporcionada pelo duplo especular, ou seja, pela ideia de igualdade. Desse modo, à medida que, ao menos teoricamente, caminhamos para a igualdade de condições, sejam elas sociais, culturais, educacionais, de saúde, isto é, aquilo que é preconizado na Constituição Federal (1988), tal perspectiva solicita, em contrapartida, leis que façam borda aos excessos que culminam na emergência da agressividade presente nessa pretensão de igualdade.

É nessa perspectiva que Girard analisa o mito de Édipo, observando que o crime do filho de Laio “transgride a mais fundamental, a mais elementar, a mais imprescritível das diferenças.” (GIRARD, 1990, p. 99). Isso porque o parricídio

---

<sup>32</sup> Detalharemos a abordagem hegeliana de Axel Honneth sobre a luta por reconhecimento no Capítulo 5.

representa o estabelecimento da violência em sua reciprocidade - entre pai e filho -, alterando a relação paterna em fraternidade conflituosa. O incesto é violência extrema, já que destrói a diferença entre pai e filho em relação à mãe. Assim, quando não há diferença, nenhum domínio da vida está a salvo contra a violência. Nesse sentido, a justiça humana enraíza-se na ordem do diferente.

Portanto, para o autor, não é a diferença a causa da violência. É exatamente o contrário. É a perda da diferença a causa da violência. Nesse sentido, Girard intitula de “crise sacrificial” a crise das diferenças. Trata-se de uma concepção que assimila a violência à perda das diferenças. Embora o mesmo, o semelhante, nas relações humanas evoque a ideia de harmonia, desejar o mesmo objeto aponta que *“o sujeito deseja o objeto porque o próprio rival o deseja”* (GIRARD, 1990, p. 184). Isso indica o caráter de modelo do rival, não só “no plano superficial das maneiras de ser, das ideias, quanto no plano mais essencial do desejo” (GIRARD, 1990, p. 184).

A esse respeito, o etnólogo Pierre Clastres (2004) afirma que para haver sociedade é necessário que haja conflito entre senhores e súditos. Ao observar sociedades ditas primitivas, o etnólogo compreendeu que o menor evento que porventura pudesse ameaçar a afirmação de suas diferenças era suficiente para irromper a guerra nessas sociedades. Isso porque a identificação é um movimento para a morte. O outro como espelho (grupos vizinhos) mostra a imagem de sua unidade e totalidade. É diante desse espelho que é possível se afirmar como diferença, pois, ao se identificar aos outros, seu ser e sua diferença são perdidos. Perde-se a individualidade. Nesse sentido, a agressividade é uma característica própria do homem, e a guerra, para o etnólogo, é necessária para fazer frente à identificação e, conseqüentemente, à morte subjetiva.

Nas trilhas de Girard (1990), o desejo antecede a violência. Para o autor, o sujeito não pode sofrer a violência sem que o desejo a desperte. Isso porque o desejo é essencialmente mimético; ele imita um desejo modelo e elege o mesmo objeto que o modelo. Nesse viés, o autor analisa o conceito freudiano de identificação. Para ele, a identificação é secundária ao desejo, uma vez que ele concebe a identificação como um desejo de ser que procura se realizar por meio de um ter, ou seja, pela apropriação dos objetos do defrontante. No entanto, a identificação com a alteridade é efeito de uma identificação primordial, que advém com o investimento libidinal que a criança recebe de seu cuidador, concomitante à constatação de sua imagem especular revelada em um momento precoce de sua

existência, o estágio do espelho.

Embora concordemos com o autor na questão de que o desejo antecede a identificação e, portanto, há a prevalência da agressividade nesse fenômeno, é necessário acrescentar que o autor está se referindo às identificações alteritárias, ou seja, aquelas que surgem a partir desse estágio primitivo da constituição subjetiva.

A identificação da criança com o pai, que para Girard (1990) trata-se de mimetismo do desejo de seu defrontante, no caso o desejo pela mãe, só é possível quando é ultrapassada a primeira identificação (a identificação com a mãe), que só pode surgir a partir de seu investimento libidinal e, portanto, a partir do desejo do outro. É dessa maneira que a proposta de Girard sobre o mimetismo exclui o ponto de vista da psicanálise, já que limita a análise do desejo a uma busca de um modelo, e não como resultante da *coisa (das ding)*. Isso porque, para a psicanálise, o objeto da identificação não é o objeto do desejo, mas o que se opõe a ele no triângulo edipiano. Na identificação edipiana, segundo Lacan (1938/2003), não é o momento do desejo que alça o objeto em sua nova realidade, mas sim o da defesa narcísica do sujeito. Isto é, ele se identifica como apoio de sua defesa e exemplo de seu triunfo. Desta forma, explica Lacan (1938/2003), esse objeto vem preencher a moldura do duplo em que o eu se identificou inicialmente e pelo qual ele ainda pode confundir-se com o outro.

É importante frisar que embora façamos tais considerações sobre a primazia do desejo sobre a violência e do caráter humano de tal precedência, essa delimitação se faz imprescindível para evitamos o risco de incorrer na banalização da violência. Diferente do animal, que é determinado, ou seja, não corre o risco de extraviar-se do caminho traçado pela natureza, o fato de o homem estar no mundo de forma livre e determinada mostra que sua essência lhe foi dada, mas sua existência deve ser construída (ROCHA, 2001). Em outros termos, a construção de sua morada está sujeita a riscos, e a violência é uma das errâncias do desejo e da liberdade. Nesse sentido, a violência é possibilidade humana. Ao diferenciarmos violência de agressividade, consideramos a dimensão ética e o impacto social que esse fenômeno ocasiona.

Não podemos, portanto, considerar a violência em outro domínio que não seja o cultural. É nesse viés que nossa concepção de violência vem ao encontro com a perspectiva do homem em seu *ethos*. Entendemos a violência como estrutural, portanto, faz parte do homem na cultura e está sujeito a diferentes interpretações

dado ao caráter cambiante do *ethos*. Nessa perspectiva, a violência não é sempre reativa, já que a compreendemos não como secundária, mas estrutural da cultura. É necessário algo para contê-la e não para desencadeá-la.

Se no *ethos* capitalista o objeto encontra-se em lugar de destaque, uma vez que ele é oferecido/imposto pelo consumo de modo imperativo, inferimos que o sujeito é reconhecido a partir dele, ou seja, o objeto determina a condição de possibilidade de reconhecimento. Se o sujeito é a partir do objeto, o ato violento pode ser facilmente deflagrado. É o que vemos diariamente nas manchetes dos noticiários, cujo espanto indica a abordagem criminosa que aniquila a vítima sem que haja qualquer motivo para tal.

O tema da violência tem ganhado destaque, o que denota algo em torno do mal estar presente em suas diversas narrativas. Mas, conforme vimos, a violência faz parte da cultura; ela sempre existiu. No entanto, sua problemática tem despertado diversos debates e tentativas de entender esse fenômeno em sua manifestação atual. Entendemos que a emergência de tais debates, nas diversas acepções acerca do tema, sinaliza algo em torno de um mal-estar social. A violência pode, com efeito, ser a expressão que denuncia que algo que não vai bem ao que concerne à ordem instituída, ou seja, no sistema capitalista de uma sociedade hedonista / narcisista. Se as discussões acerca da violência apontam para esse mal-estar, poderíamos dizer que a violência é um sintoma social?

### **3.2. Violência: sintoma social?**

Abordar o tema da violência como sintoma social requer considerarmos, inicialmente, o que é sintoma. Ao longo de sua obra, Freud (1926/1996) concebe o sintoma como expressão de um conflito psíquico, satisfação pulsional e mensagens do inconsciente advindas a partir dos mecanismos de deslocamento e condensação (FREUD, 1900/1996). Diz respeito, portanto, a uma satisfação substituta, uma formação de compromisso entre as representações recalçadas e as instâncias recalçadoras e não se encontra diretamente ligada ao sofrimento (FREUD, 1920/2006). É nesse texto de 1920, que introduz a segunda tópica do aparelho psíquico e a noção de pulsão de morte, que Freud avança ao demonstrar que, além do princípio do prazer, há um gozo impossível de ser representado. Trata-se da série

prazer-desprazer contida na ideia de que cada vez que uma tensão desprazerosa se acumula, ela desencadeia processos psíquicos que tomam determinado curso e termina em uma diminuição da tensão, evitando o desprazer ou produzindo prazer (FREUD, 1920/2006).

Mas há um elemento importante que surge nesse texto e que corroborará para o incremento da tese do prazer-desprazer. Trata-se da compulsão à repetição, que estará além do princípio do prazer, no sentido de ser “mais arcaica, mais elementar e mais pulsional do que o princípio de prazer, o qual ela suplanta” (FREUD, 1920/2006, p. 148). É a partir da noção de compulsão à repetição que Freud forja o conceito de pulsão de morte.

Cabe lembrar que a perspectiva lacaniana dá um passo além nessa noção. Como nos lembra Nicéas (2013), Lacan assimilou uma unificação do binário pulsão de vida e de morte e unificou em conceito único o conceito de gozo. Com o conceito de gozo,

Lacan amarrou os dois últimos tipos de pulsão, designados por Freud em oposição, num único nó de satisfação e dor, num único nó de satisfação e mal-estar, e os inscreveu na dimensão de uma antinomia interna. (NICÉAS, 2013, p. 32).

Ao se pensar o mal-estar vinculado à noção de gozo ou de excesso pulsional, é possível aproximar o conceito de mais-valia em Marx como uma das formas de mal-estar experienciado pela exploração da força de trabalho.

Nesse ponto cabe uma breve digressão por alguns conceitos da obra que imortalizou o pensamento revolucionário de Karl Marx (1867/1973) e que influencia, desde então, diversas áreas do saber. O *Capital* apresenta a sociedade humana como processos de trabalho. Nela, o pensador alemão analisa “o regime capitalista de produção e as relações de produção e circulação que a ele correspondem” (p. XX). Será a partir do valor do produto do trabalho que o pensador lançará mão das ideias de valor de uso e de valor de troca da mercadoria.

Marx (1867/1973) inicia sua abordagem sobre a mercadoria partindo da análise da atividade humana. A atividade humana transforma a coisa natural de modo a poder servir-se dela. A mercadoria, como produto do trabalho humano, é somente mais um objeto apto para satisfazer as necessidades do homem. O valor do objeto ou do produto cuja finalidade é a satisfação das necessidades humanas é denominado valor de uso. O valor, nessa perspectiva, refere-se à possibilidade de o

objeto ser útil para alguém.

No entanto, Marx revela que no sistema capitalista o objeto, fruto da ação do trabalho, é convertido em mercadoria. Seu valor não está no uso e serventia. O valor da mercadoria, no capitalismo, está na troca. O filósofo justifica o valor de troca da mercadoria a partir de três pontos.

Em primeiro lugar porque toda atividade produtiva requer funções do organismo humano e cada atividade representa um dispêndio do organismo, seja do cérebro, dos nervos, músculos, sentidos. Em segundo lugar refere-se à magnitude de valor e ao que serve para determinar tal magnitude. Trata-se da duração em tempo do gasto do organismo ou a quantidade de trabalho investido. O filósofo salienta que a quantidade de trabalho se distingue, inclusive, mediante os sentidos da qualidade de trabalho. Por fim, o caráter social do trabalho é reafirmado a partir do ponto de que os homens trabalham uns para os outros (MARX, 1867/1973, p. 39). Dessa forma, o trabalho sempre tem caráter social.

Todas as mercadorias têm um valor. O valor da mercadoria representa o custo de produção dessa mercadoria para a sociedade, seja pela força física do organismo, a quantidade de tempo despendido ou por seu caráter social. O custo de produção só pode ser medido pela quantidade de trabalho investido na mercadoria.

A análise de Marx, no entanto, é de que no sistema capitalista o valor de uso do produto é diminuto. O produto, transformado em mercadoria, tem seu valor naquilo que ele representa; o valor está na troca.

Com efeito, a circulação de mercadorias na relação de produção capitalista toma uma forma, segundo a qual, dinheiro é investido para produzir mercadorias que, por sua vez, são trocadas por mais dinheiro. Esse dinheiro que o investidor capitalista adquire após a transação é maior que aquele investido inicialmente. Tal excedente ou lucro Marx chamou de mais-valia.

Nesse ponto não podemos deixar de mencionar a aproximação do pensamento marxista com o freudiano no que diz respeito à interpretação e o acolhimento do mal-estar, cada qual no horizonte de sua época. A célebre expressão lacaniana de que foi Marx e não Freud quem inventou o sintoma pode nos fornecer alguns elementos para essa discussão. Se não encontramos o conceito de sintoma em Marx, com efeito encontramos sua dimensão. Assim como Freud, que inventou a psicanálise a partir do sofrimento causado pela histeria, na perspectiva de sua época também Marx pensa o capitalismo a partir das frustrações da classe trabalhadora.

Falamos, portanto, do caráter ético com que tais autores se posicionaram na tentativa de apreensão ou de acolhimento e nomeação do mal-estar dentro de seu *ethos*.

Destarte, falamos das dimensões de mal-estar, evidenciados a partir daquilo que é apreendido como sofrimento, a partir daquilo que é nomeado como sintoma. Isso porque com Freud entendemos o mal-estar como aquilo que contém a dimensão do sofrimento, embora ainda não reconhecido socialmente, que equivalente à noção clínica de angústia e não passível de nomeação. A partir do momento em que o sofrimento é acolhido e traduzido na narrativa social, passa a figurar como sintoma.

Concordamos com Dunker (2012) acerca da natureza gasosa do mal-estar:

É preciso reconhecer a natureza gasosa do mal-estar, seu caráter refratário a qualquer nomeação, sua dimensão indiscernível. Mas é necessário distingui-la da solidez regular do sintoma, que reaparece na mesma forma, que se exprime e contém a divisão do sujeito, a alienação de seu desejo. Contudo, a fase intermediária, a fase na qual o sintoma se integra em uma narrativa social, a fase na qual o sintoma se inclui ou se exclui dos discursos, a fase líquida, requer uma teoria psicanalítica do sofrimento, que ainda não foi suficientemente formulada. (DUNKER, 2012) (Mimeo).

O caráter problemático da realidade psíquica que se expressa no sintoma diz respeito àquilo que excede e que, ainda que cause sofrimento, tem uma satisfação pulsional. De maneira análoga, a ideia marxista de mais-valia, como lucro e excesso a serviço do capital, corresponde a aquilo que apreendeu como forma de mal-estar do trabalhador, concorrendo para a dimensão sintomática, ou seja, sofrimento apreendido na narrativa social de seu tempo. A descoberta da mais-valia, com efeito, corroborou para o incremento dos conceitos de fetichismo e alienação.

Para Marx (1867/1973), os objetos úteis adotam a forma de mercadorias porque são produtos de trabalhos privados independentes uns dos outros. Os trabalhos privados, por sua vez, só funcionam como ligações do trabalho coletivo da sociedade, que se dá por meio das relações de troca estabelecidas entre os produtos do trabalho, por intermédio dos produtores. O conjunto dos trabalhos privados forma o trabalho coletivo da sociedade.

Por isso, as relações sociais que se estabelecem entre seus trabalhos privados aparecem como o que são: não como relações

diretamente sociais das pessoas em seus trabalhos, mas como relações materiais entre pessoas e relações sociais entre coisas. (MARX, 1867/1973, p. 40).

O caráter social do trabalho humano apresenta-se como caráter material dos próprios produtos de seu trabalho. É como se a relação social mediatizada entre os produtores e o trabalho coletivo da sociedade fosse uma relação social estabelecida entre os mesmos objetos, excluídos de seus produtores. Tal fato é o que converte os produtos de trabalho em mercadoria, em objetos fisicamente metafísicos ou em objetos sociais (MARX, 1867/1973, p. 39).

Essa relação social entre pessoas, mediatizada por objetos, Marx definirá como fetichismo da mercadoria. Para Marx, o caráter fetichista do mundo das mercadorias responde ao caráter social e peculiar do trabalho produtor de mercadorias. Essa forma fantasmagórica de relação entre objetos, para o filósofo, não é mais que uma relação social concreta estabelecida entre os mesmos homens.

Se o fetiche para o marxismo, assim como nos lembra Zizek (1996), “oculta a rede positiva de relações sociais, [...] em Freud, o fetiche oculta a falta (‘castração’) em torno da qual se articula a rede simbólica.” (p. 327). Em ambos, portanto, está presente a falta, seja na mediação das relações ou na articulação da rede simbólica.

É possível aproximarmos essas noções a partir da ideia do enlaçamento social. Se o modo de relação preconizado pelo sistema capitalista, em que as relações se constroem entre objetos, tal configuração não passará ilesa na constituição da subjetividade. Isso porque ocorre a desfetichização das relações entre os homens, uma vez que a supremacia encontra-se no objeto. Tal fato tem como correlato a emergência do fetichismo nas “relações entre as coisas”, evidenciadas com o fetichismo da mercadoria (ZIZEK, 1996). Não seria essa a forma individualizada do fetiche da mercadoria correspondente à forma inconsciente de produção dos sintomas?

Neste ponto cabe uma consideração de Zizek (1996) acerca do método marxista da crítica da ideologia. Segundo o filósofo, tal método já é sintomático, uma vez que o sintoma tem como uma das possíveis definições “uma formação cuja própria consistência implica um certo não conhecimento por parte do sujeito.” (ZIZEK, 1996, p. 306). Esse sintoma, segundo o autor, é “o ponto de emergência da verdade sobre as relações sociais; são precisamente as “relações sociais entre as coisas.” (ZIZEK, 1996, p. 310).

Em outras palavras, como assevera Kehl, “se a sociedade em que vivemos se diz ‘de mercado’ é porque a mercadoria é o grande organizador do laço social.” (KEHL, 2011, p. 142). É possível alçarmos a hipótese de que, com tal organizador social decorre uma alteração no simbólico, ou seja, as relações deixam de ser mediatizadas por instâncias de autoridade e de lei e passam a ser entre objetos. Os efeitos de tal enlaçamento, que substitui a norma produtiva/repressiva pela do gozo e do consumo (KEHL, 2011), podem incidir na manifestação de atos violentos. Nesse sentido, a violência pode ser considerada sintoma social, na medida em que é nomeada como forma de mal-estar na atualidade.

É nesse sentido que Dufour afirma que “[...] o triunfo do neoliberalismo traz consigo uma alteração do simbólico.” (DUFOUR, 2005, p. 14). As relações de troca que vislumbramos nos dias atuais desconsideram o simbólico, uma vez que o que está em jogo é o objeto em si e não o valor que ele representa. Presenciamos um novo estatuto do objeto, definido como mercadoria. Ao transformar bens, serviços, força de trabalho em mercadoria, o capitalismo assume, na atualidade, sua faceta ainda mais destrutiva. Referimo-nos à destruição dos bens simbólicos à qual ele acarreta.

Concorre com esse processo a dimensão do imaginário que, a exemplo da teorização marxista de fetiche da mercadoria, passa a conceber um valor ao objeto não pelo uso, mas pelo valor fantasístico atribuído a ele. Tal valor, por vezes, encontra prevalência nos laços sociais e se faz presente na ideia de que o valor das pessoas encontra-se nos objetos que possui.

O objeto na atualidade, alçado à condição imaginária de um objeto todo, é carregado de imagens e promessas de completude. Trata-se da dimensão imaginária que lança o objeto a uma promessa de plenitude e que supostamente poderia tamponar a falta. Dessa maneira, a relação com o objeto não é com ele em si, mas com o que representa imaginariamente.

O ato violento pode ser um dos efeitos dessas alterações, já que, por vezes, observamos que é em nome do objeto em si, balizado pela pseudoautoridade do mercado, que conjecturamos a incidência de atos violentos expressivamente presente nas narrativas da juventude.

Se, como afirmamos com Sennett (2012), a crise da autoridade ocorre a partir da descrença naquilo em que antes se acreditou, podemos entender as manifestações da violência como crise de uma autoridade ilegítima viabilizada pelo

mercado, em especial, a cultura de consumo fomentada pelo neoliberalismo.

Com efeito, o *ethos* da sociedade ocidental contemporânea encontra-se em uma ordem cujo sistema econômico capitalista tem pretensões de mediação. O lugar transcendental ocupado por figuras de autoridade, seja política, moral ou religiosa, é ocupado, nos dias de hoje, pelo mercado. Tais figuras de autoridade dizem respeito à sujeição do sujeito àquilo que Dufour (2005) designa como o grande Sujeito, que se revela em diferentes figuras ao longo da história, tais como Deus, Reis, República. A submissão e dependência de uma instância simbólica que torna o saber como universal (LYOTARD, 2011) orienta e fornece sentido às relações entre os homens. No entanto, a passagem para a Modernidade com o incremento do saber técnico-científico conduziu o homem a voltar-se para si mesmo. É nesse sentido que na sociedade capitalista hedonista o sujeito não é mais definido por sua sujeição a um grande saber, mas por sua autonomia, sua total liberdade, inclusive e fundamentalmente econômica, ou seja, é sujeito dele mesmo.

Ancorado em um novo *ethos*, o sujeito contemporâneo busca se autorreferenciar e se autofundar em nome do capital posicionado como figura de autoridade que regula seu agir.

Marx (1867/1973) ainda pondera que para uma sociedade capitalista, isto é, uma sociedade de produtores de mercadorias, a forma de religião mais adequada é o cristianismo, com o culto do homem abstrato, sobretudo em sua modalidade burguesa do protestantismo.

A esse respeito, encontramos em Weber (2004) o argumento da tese de que a ética do protestantismo influenciou o desenvolvimento do capitalismo. O pensador alemão qualifica que a forma de vida de caráter metódico, disciplinado e racional teve influência do caráter moral do protestantismo, em que o trabalho e a riqueza são aspectos de valorização religiosa.

Ao entender que a Reforma com Lutero não teria se perpetuado sem Calvino, Weber entende o capitalismo como sistema econômico. Tem no protestantismo, em especial o calvinismo, os preceitos da condução de uma vida ética, racionalmente orientada. Tal conduta religiosa, em oposição ao conceito pregado pela Igreja Católica, de que a espera da recompensa na vida se dava após a morte, concebia a valorização religiosa do trabalho profissional mundano, pois trabalhar constitui um dever ético, já que “para Deus é permitido trabalhar para ficar rico. Querer ser pobre é o mesmo que querer ser um doente.” (WEBER, 2004, p. 148). Nesse sentido:

A ascese protestante intramundana agiu contra o gozo descontraído das posses, estrangulou o consumo, especialmente o de luxo. Em compensação, teve o efeito psicológico de liberar o enriquecimento dos entraves da ética tradicionalista, rompeu as cadeias que cerceavam a ambição de lucro, não só ao legalizá-lo, mas também ao encará-lo como diretamente querido por deus. A luta contra a concupiscência da carne e o apego aos bens exteriores não era uma luta contra o ganho racional, mas contra o uso irracional das posses. (WEBER, 2004, p. 155).

A valorização religiosa do trabalho profissional mundano encontra solo fértil para o desenvolvimento do capitalismo moderno. Marx anuncia tal perspectiva e acredita que o mundo religioso não é mais do que o reflexo do mundo real. Além disso, o filósofo preconiza que tal reflexo “só poderá desaparecer para sempre quando as condições da vida diária, laboriosa e ativa, representem para os homens relações *transparentes e racionais* com seus semelhantes e respeito pela natureza” (MARX, 1867/1973, p. 46) (grifos nossos).

A esse respeito, entendemos que o reflexo do mundo religioso inferido por Marx poderia até desaparecer, mas certamente daria lugar a outro reflexo. Estamos falando do caráter imaginário que os preceitos religiosos oferecem ao homem. Em consonância com Castoriadis (1982), entendemos que uma sociedade sem qualquer opacidade, ou seja, como transparência,

[...] onde os desejos de todos se conciliariam espontaneamente ou então, para conciliar-se, só teriam necessidade de um diálogo alado que nunca seria sobrecarregado pela gosma do simbolismo [...], é preciso dizer claramente que isso é um devaneio incoerente, um estado irreal e irrealizável cuja representação deve ser eliminada (CASTORIADIS, 1982, p. 134).

Ao partirmos da concepção de que os homens são constituídos de desejo e inconsciente, entendemos que nunca terão relações transparentes com seus semelhantes. De maneira mais incisiva, a partir da perspectiva psicanalítica que considera o inconsciente como uma alteridade muitas vezes inacessível, o homem não pode ser transparente nem mesmo com relação a si. Se assim o fosse, teríamos que considerar a eliminação do inconsciente.

Mas isso não é o que Marx propõe. Não é possível, para o pensamento marxista, considerar um inconsciente freudiano. O homem de Marx é o homem histórico. Segundo Eagleton (2012), alguns marxistas defender-se-iam das

acusações da visão idealizada da natureza humana em Marx, em que todos poderiam buscar a camaradagem e a cooperação, afirmando: “é nossa história, não nossa natureza, que nos faz ser o que somos, e, como a história tem tudo a ver com mudança, podemos nos transformar alterando nossas condições históricas” (EAGLETON, 2012, p. 69).

Nesse ponto cabe a ponderação de Silveira (1994) ao remeter a trajetória de Louis Althusser no que se refere ao marxismo e à psicanálise. Para esse autor, a teoria da ideologia em Althusser considera a forma da ideologia como a própria forma do inconsciente, no sentido de que ela é a-histórica, de que é uma representação da relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência e de que seu funcionamento é imutável e eterno, tal como o inconsciente.

Trata-se, portanto, do oposto da consciência no que diz respeito aos processos de produção. É nesse sentido que Marx (1867/1973), ao referir que quando os homens, ao considerarem apenas o valor de troca, entendem como idênticos seus diversos produtos e pressupõem que seus diferentes trabalhos são iguais, “fazem isso sem saber” (MARX, 1867/1973, p. 41).

Essa célebre expressão marxista contém o conceito de ideologia como falsa consciência, como desconhecimento da realidade social que faz parte da realidade. Žizek (1996) utiliza-se da tese de Peter Sloterdijk<sup>33</sup> - a qual afirma que o modo dominante de funcionamento da ideologia é cínico - e subverte essa expressão marxista ao dizer: “Eles sabem muito bem o que estão fazendo, mas mesmo assim o fazem” (p. 313).

A ilusão é, portanto, dupla e consiste na persistência em preterir da ilusão que estrutura a relação real e efetiva com a realidade (ŽIZEK, 1996). Ao concebermos com Freud (1927/1996) a ilusão como crença motivada pela realização de um desejo, entendemos que ela se configura como função de ideal e proteção contra o desamparo. O problema está quando essa função de ideal é substituída pela função de um objeto determinado. Para Dunker (2014), quando isso ocorre, está estabelecida a condição para o fascínio totalitário e para a servidão voluntária. Não seria essa a condição contemporânea do mal-estar em que o objeto é o grande organizador do laço social?

---

<sup>33</sup> SLOTERDIJK, Peter. *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt, 1983; traduzido como *Critique of Cynical Reason*, Londres, 1988, citado por ŽIZEK, Slavoj. Como Marx inventou o sintoma? In: ŽIZEK, Slavoj (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

Sabemos, com a psicanálise, que a ideia de sujeito supera a arrogância do eu como totalidade consciente. A subversão proposta por Freud ao conceber o sujeito não mais como autoconsciente, mas como dividido entre consciente e inconsciente aponta para tal perspectiva. É na parte inconsciente que estão os desejos que, por sua vez, se manifestam à revelia da parte consciente (FREUD, 1900/1996). Sujeito não é, necessariamente, aquele que sabe o que está fazendo, mas aquele que responde por aquilo que faz.

O homem nem sempre faz o que pensa, mas pode refletir sobre suas ações. Ao não se darem conta dessa realidade, os homens acreditam que as mercadorias possuem um valor em si e não a partir do trabalho humano investido. Marx ainda assevera que, com o tempo, os homens descobrirão o segredo de seu próprio produto social, “pois é evidente que a transformação dos objetos úteis em valores é um produto da sociedade, tal como a linguagem” (MARX, 1867/1973, p. 41).

Como produto social, o capitalismo modifica e se desenvolve sem parar, e o desenvolvimento incessante é “sua única maneira de resolver reiteradamente, de entrar em acordo com seu desequilíbrio fundamental e constitutivo, a ‘contradição’ .” (ZIZEK, 1996, p. 329). Trata-se do estado “normal” do capitalismo, que revoluciona permanentemente suas próprias condições de existência.

Com efeito, os homens não se satisfazem somente com aquilo que necessitam. Como seres de pulsão e desejo, estão sempre em busca daquilo que ainda não têm. Ora, se o desejo exige mais e sempre mais do que é necessário, “há sempre um sentido de ilimitação no desejo<sup>34</sup>” (SIMONE WEIL apud ZIZEK, 2009, p. 81) (Tradução nossa). Talvez seja esse o caráter ardiloso do capitalismo, sua capacidade de invenção de produtos “necessários” e que, em tempo cada vez menor, tornam-se obsoletos.

As transformações produzidas pelo sistema capitalista hedonista favorecem a construção de um modo de relação narcísico entre as pessoas. Com efeito, o mito de Narciso acompanha a sociedade ocidental desde a Antiguidade, mas sua atualidade parece corresponder à limitação do sujeito moderno, que se resume na contemplação de si mesmo e seus interesses em detrimento do reconhecimento do outro em sua diferença radical. Os efeitos desse enlaçamento parecem-nos indicar

---

<sup>34</sup> “Hay siempre un sentido de ilimitación em el deseo”. WEIL, Simone. **Oeuvres complètes VI: Cahiers**, v. 1, 1933 - septiembre de 1941. Paris: Gallimard, 1994, p. 74.

novas narrativas sobre a violência que se destaca, sobremaneira, nos atos agressivos da juventude brasileira.

À proporção que entendemos o sintoma como algo que faz sentido dentro da experiência singular do sujeito, só é possível compreender a violência como sintoma social à medida que sua manifestação faça sentido em dado momento histórico. Destarte, podemos afirmar que a violência apreendida e acolhida no discurso atual revela seus diversos modos de manifestação e passa a se figurar como sintoma social.

Como sintoma social, a violência presente nos laços da juventude brasileira pode ser o efeito dos modos de enlaçamento viabilizado por uma cultura capitalista hedonista, em que a primazia do eu é fator preponderante para o desinvestimento nas trocas inter-humanas (BIRMAN, 1999). Destarte, a dimensão alteritária não é um valor na atualidade, já que a alteridade preconiza o reconhecimento do outro em sua diferença.

Na segunda parte deste trabalho, discutiremos o problema da violência dos jovens a partir da perspectiva da subjetivação. Para tanto, a psicanálise será um importante articulador para pensar o modo de subjetivação contemporânea, que favorece o aprisionamento do sujeito no narcisismo primário ou em uma configuração narcísica primitiva, o que pode contribuir para a manifestação de atos violentos.

## **2ª PARTE – VIOLÊNCIA E SUBJETIVAÇÃO**

### **CAPÍTULO 4 - A TEORIA FREUDIANA DO NARCISISMO E SUA RELAÇÃO COM A VIOLÊNCIA**

---

O conceito de objeto para a psicanálise e sua relação com a violência.

---

O narcisismo nos processos contemporâneos de subjetivação: novos arranjos para o desamparo?

---

Figuras da violência no discurso freudiano

### **CAPÍTULO 5 - VIOLÊNCIA, RECONHECIMENTO E OS NOVOS LAÇOS SOCIAIS**

---

Dialética do desejo e dialética do reconhecimento

---

Luta pelo reconhecimento e o duplo aspecto da violência

---

Violência teleologicamente orientada

---

Violência como demanda não reconhecida

## CAPÍTULO 4 - A TEORIA FREUDIANA DO NARCISISMO E SUA RELAÇÃO COM A VIOLÊNCIA

O conceito de narcisismo, representante da libido do eu, é apresentado por Freud (1914/2004) como uma fase do desenvolvimento do sujeito que se situa entre o autoerotismo e a escolha objetal. Importante destacar que o conceito de libido do eu foi forjado dentro da hipótese da existência do narcisismo e se refere ao endereçamento da libido. Por isso não pode ser confundida, como nos lembra Nicéas (2013), com as pulsões do Eu, designação que permanece reservada a um dos dois polos da primeira oposição pulsional.

Foi a partir das dificuldades constatadas no trabalho psicanalítico com neuróticos que Freud percebe que a libido narcísica abrange um campo bem mais vasto que o das perversões e que poderia atribuir a ela um importante papel no desenvolvimento sexual normal do ser humano. “Nessa acepção, o narcisismo não seria uma perversão, mas o complemento libidinal do egoísmo próprio da pulsão de autoconservação, egoísmo que, em certa medida, corretamente pressupomos estar presente em todos os seres vivos.” (FREUD, 1914/2004, p. 97).

Em *À guisa de introdução ao narcisismo*, Freud (1914/2004) faz uma distinção de narcisismo primário e secundário. Ele apresenta o narcisismo primário como estado inicial da libido, anterior à constituição do Eu, portanto, autoerótico.

A necessidade de ultrapassar as fronteiras do narcisismo e a depositar a libido nos objetos ocorrerá quando o investimento de libido no eu ultrapassa determinada quantidade. Freud compara tal pressuposto com a ideia de adoecimento. “Um forte egoísmo protege contra o adoecimento, mas, no final, precisamos começar a amar para não adoecer, e iremos adoecer se, em consequência de impedimentos, não pudermos amar.” (FREUD, 1914/2004, p. 106).

Outra apreensão do narcisismo é o que Freud (1914/2004) refere acerca da vida amorosa dos seres humanos, que pode ser de dois tipos. Ambos os caminhos para escolha de objeto são acessíveis a todo ser humano; no entanto, um ou outro será privilegiado na escolha.

Um primeiro, nomeado por tipo de escolha por veiculação sustentada (anaclítica ou de apoio) é um modo de apoiar-se nos processos de satisfação das pulsões de autoconservação. Esse tipo de escolha é pautado na figura dos primeiros

objetos sexuais, ou seja, a mãe ou seu substituto; em outras palavras, a mulher que nutre ou o homem protetor.

Um segundo tipo de escolha de objeto de amor é o que não se pauta na figura vinculada ao primeiro objeto de amor, mas que exhibe um tipo de escolha de objeto que Freud (1914/2004) nomeia por narcísico. Trata-se de uma escolha na qual o sujeito ama a si mesmo ou o que foi ou, ainda, o que gostaria de ser.

Assim, o ser humano possui dois objetos sexuais primordiais: ele mesmo e aquele que dele cuida. Segundo Freud, foi essa observação que forneceu o motivo mais forte para adotar a hipótese do narcisismo. Com isso, ocorre a pressuposição de que “em todo ser humano há um narcisismo primário, que eventualmente pode manifestar-se de maneira dominante em sua escolha de objeto.” (FREUD, 1914/2004, p. 108).

Embora seja difícil a apreensão do narcisismo primário pela observação direta, Freud (1914/2004) apropria-se da noção de dedução retroativa a partir da observação de pais para com seus filhos. Com essa observação, o psicanalista constata que a supervalorização dos filhos nada mais é do que a revivência e a reprodução do próprio narcisismo dos pais, há muito abandonado. Assim, “o comovente amor parental, no fundo tão infantil, não é outra coisa senão o narcisismo renascido dos pais, que, ao se transformar em amor objetal, acaba por revelar inequivocamente sua antiga natureza.” (FREUD, 1914/2004, p. 110).

O narcisismo surge deslocado nesse novo Eu, que é ideal e que, como o eu infantil, se encontra de posse de toda a valiosa perfeição e completude. O narcisismo primário apresenta uma onipotência que se manifesta a partir do eu ideal que se vê na posse de toda perfeição e quer manter íntegra a representação da unicidade do sujeito.

É importante lembrar, no entanto, que no eu ideal o outro se apresenta como um duplo de si. Somente após a angústia da castração será possível o reconhecimento do outro como outro.

Isso ocorre no processo do recalque, quando as moções pulsionais libidinais entram em conflito com as concepções culturais e éticas do indivíduo, ou seja, ocorrem a partir do eu. Ele parte da avaliação que o eu faz de si mesmo. Dessa maneira, um sujeito erigiu em si um ideal, pelo qual mede seu eu atual; assim, a condição do recalque é a formação de ideal por parte do eu (FREUD, 1914/2004).

Ocorre a substituição da identificação com o eu ideal para a identificação com

o ideal de eu. O que o ser humano projeta diante de si como seu ideal é o substituto do narcisismo perdido de sua infância em que ele mesmo era seu próprio ideal. Nesse momento, torna-se possível o investimento nos objetos do mundo externo, cujo retorno para o Eu desse investimento objetual é denominado narcisismo secundário. O narcisismo secundário corresponderia à recaída sobre o Eu dos investimentos dos objetos do mundo externo.

Costa refere de modo sucinto que o eu ideal representa a totalidade, o certo, enquanto o Ideal representa o sujeito como sujeito da falta, o provável. Isso implica que “a representatividade do ideal dá-se como síntese antecipada, sujeita a cláusulas de realização.” (COSTA, 1988, p. 161). A realização do Ideal só poderá surgir como possível se o Eu aceitar se transformar, e tal transformação supõe a admissão do outro.

Neste ponto cabe a distinção do conceito de objeto para a psicanálise. Isso porque utilizamos tal conceito para nos referirmos tanto ao objeto pulsional quanto ao objeto que conduz à violência. Para tanto, percorreremos alguns momentos da teoria freudiana que versam sobre o problema de objeto, sendo necessário mencionar, ainda que de maneira incipiente, a teoria pulsional de Freud.

#### **4.1 O conceito de objeto para a psicanálise e sua relação com a violência**

O conceito de objeto na obra freudiana surge, basicamente, de duas maneiras: ligada à noção de pulsão e ligada à atração amor/ódio. Iniciemos com a noção de objeto atrelada ao conceito de pulsão. Basicamente, o objeto da pulsão pode ser definido como a coisa em relação a qual ou através da pulsão é capaz de atingir sua finalidade (que é a satisfação). Embora o objeto da pulsão seja variável e indeterminado, é o que permite a satisfação.

Para Freud, a pulsão é um estímulo aplicado à mente. Diferente do estímulo fisiológico, o estímulo pulsional não provém do mundo externo, mas do interior do próprio organismo. A pulsão, afirma Freud, “nunca age como uma força momentânea de impacto, mas sempre como uma força constante. Como não provém do exterior, mas agride a partir do interior do corpo, a fuga não é de serventia alguma.” (FREUD, 1915/2004, p. 146). Em outras palavras, uma vez que os estímulos externos impõem ao organismo a tarefa de subtrair-se deles, os pulsionais não podem ser

totalmente eliminados.

Trata-se de um processo dinâmico que consiste em uma tensão (carga energética) que faz tender um organismo para um alvo. Freud (1915/2004) ressalta que a melhor denominação para o estímulo pulsional é o termo “necessidade”, e tudo que suspende a necessidade é a satisfação. Embora consideremos as especificidades dos conceitos de satisfação e prazer para a psicanálise, interessamos neste ponto a ideia de que a satisfação está ligada ao princípio do prazer, que domina o aparelho psíquico desde o início. Tal princípio é regulado pelas sensações da série prazer-desprazer que reproduz o modo como o aparelho lida com os estímulos.

O conceito de pulsão complica o esquema do reflexo fisiológico, já que, para Freud (1915/2004), o que distingue a pulsão do instinto é o objeto. Queremos dizer que, enquanto no instinto o objeto é biologicamente determinado, na pulsão isso não ocorre. Isso porque, diferente do instinto, cujo objeto está ligado à satisfação de uma necessidade biológica, tal como a de alimentação, o objeto da pulsão não é fixo nem previamente determinado.

Em primeiro momento, é possível qualificar a dependência do *infans* em relação ao adulto como fisiológica, uma vez que o que está em jogo são as satisfações das necessidades vitais que garantirão sua sobrevivência. A experiência primária de satisfação, ainda fisiológica, concorre com o surgimento de um primeiro estado psíquico. Trata-se da satisfação alucinatória que, segundo Freud, ocorre quando o objeto desejado é abundantemente investido, a ponto de ser ativado de maneira alucinatória, produzindo a mesma indicação de descarga ou de realidade que no caso da percepção externa. (FREUD, 1950[1895]/1996). É, portanto, a partir da satisfação alucinatória que a espera para o reencontro com o objeto se tornará suportável.

No entanto, esse reencontro é impossível. Aquilo que o *infans* busca não é mais a satisfação de necessidade, mas a experiência de prazer que teve ao sugar pela primeira vez o seio materno. Porém, essa primeira experiência estava ligada à ingestão do alimento, sendo impossível, como nos lembra Garcia-Roza, “distinguirmos naquele momento o que era devido ao prazer do sugar e o que era devido à satisfação da necessidade de nutrição.” (GARCIA-ROZA, 2008, p. 106).

A dinâmica pulsional gerada por essa nova situação busca um novo tipo de alimento, não mais fisiológico, mas psíquico. A pulsão, nesse sentido, seria o

momento da perda do instinto. Isso quer dizer que as pulsões surgem quando o prazer se torna autônomo em relação à satisfação da necessidade. Segundo Garcia-Roza, “Tendo perdido o instinto, o ser humano teria perdido também o objeto natural, sendo lançado, a partir de então, numa errância pulsional em busca de uma satisfação impossível.” (GARCIA-ROZA, 2008, p. 108).

Isso porque, no início de tudo, teríamos a hipotética posse da *coisa* (*das Ding*). Trata-se da experiência primeva da satisfação proporcionada pelo alimento materno, que se confunde com a experiência de prazer ao sugar o seio. A partir disso, seríamos lançados na busca dessa *coisa* perdida, muito embora nunca tivéssemos tido essa coisa verdadeiramente. É precisamente na procura da *coisa* que as representações se formam por intermédio da memória. Neste ponto cabe uma ressalva. Não há um objeto primeiro; mesmo o seio materno se constituiria em uma representação marcada por um vazio. O reencontro é sempre parcial e contingente, já que não há um objeto perdido, mas a representação desse objeto ou *representação-coisa*, balizada por aquilo que utopicamente buscaríamos atingir: a completude.

Diferente do instinto, entre a pulsão e seu objeto há o desejo e a fantasia. Destarte, assim como o objeto do desejo, o objeto do investimento pulsional é uma representação (*coisa*) e não um objeto externo, já que não há representação de palavra que se associe a ela e designe essa *coisa*. É, portanto, com a introdução do conceito de pulsão que o homem é retirado do âmbito estritamente biológico e lançado na cultura.

Após essa digressão é possível afirmar que o objeto da violência pode ser vinculado ao objeto empírico viabilizador da fruição. Objeto este que é oferecido / imposto pelo consumo de modo imperativo, determinando, por vezes, a condição de possibilidade de reconhecimento. Mas também, como veremos, a violência pode se manifestar por uma demanda que não pode ser reconhecida pelo sujeito. Nesse sentido, podemos localizar os atos de violência presentes na juventude brasileira como busca por um objeto que, vinculado à pulsão, tende à repetição.

Conforme vimos, a escolha do objeto serve para satisfazer a pulsão. No entanto, tal escolha nem sempre está de acordo com as expectativas do eu. É por esse motivo que o sentido econômico de baixa de tensão pode provocar estranheza, pois o objeto que serve à pulsão pode ser inadequado ao Eu. O princípio de prazer-desprazer, presente no sistema inconsciente, preconiza a baixa de tensão como

forma de evitar o desprazer, ainda que no modo de sofrimento, como a angústia advinda da fobia.

É importante destacar que o dualismo pulsional sofre alterações no percurso da obra freudiana. Na primeira tópica do aparelho psíquico, dividido entre consciente, pré-consciente e inconsciente, Freud anuncia um dualismo pulsional entre pulsão do eu ou de autoconservação e pulsão sexual. Tal concepção apoia-se na tese da assexualidade do eu, já que o eu da primeira tópica é concebido na perspectiva da consciência submetida à realidade. Nesse primeiro momento, Freud distingue uma pulsão como sexual e outra não. Trata-se de uma organização do aparelho psíquico em um funcionamento mais arcaico, que Freud denominou processo primário.

Tal organização refere-se às relações entre imagens de coisas ou pedaços de coisas impressas no inconsciente. São de natureza principalmente visual e fornecem matéria prima para a formação dos sonhos e das fantasias. Essas imagens ou traços mnêmicos são denominados representações porque são investidos de energia. Elas não respeitam a razão, a realidade ou o tempo e buscam o prazer absoluto (NASIO, 1999). O objetivo das pulsões nesse processo é dirigir-se ao prazer e evitar o desprazer. O desejo, nesse sentido, é equivalente a um estado de necessidade, urgência.

Somente após o conceito de narcisismo (1914), em que a ideia de investimento pulsional direcionado ao Eu, que se dá a partir da concepção de libido do Eu, o dualismo pulsional da primeira tópica é colocado em questão. Com a introdução do eu como objeto da pulsão ocorre uma significativa transformação na obra freudiana que culminará na reformulação do dualismo pulsional e da topologia do aparelho psíquico que, então, passa a figurar como Eu, Id e Supereu.

Será em *Mais além do princípio de prazer* (1920/2006) que Freud renovará o dualismo pulsional e associará, por um lado, pulsão sexual a *Eros* ou pulsão de vida e, por outro, pulsão do eu ou de autoconservação a *Thanatos* ou pulsão de morte. É, portanto, a partir da extensão do conceito de sexualidade e da hipótese do narcisismo, isto é, a ideia de que o eu possui uma dimensão inconsciente e investido libidinalmente, que o conflito pulsional tem novo significado econômico e dinâmico.

A pulsão de vida ou *Eros* tende a preservar, a unir; ela restabelece a unidade, visa preservar a vida. Trata-se de pulsões que nos levam a investir nos objetos, portanto, levam à ligação. Em contrapartida, a pulsão de morte ou destruição tem a

tarefa de conduzir a vida de volta ao estado inanimado. Leva ao desligamento ou agressividade ao objeto. Nesse sentido, tende a destruir, matar.

Em *O Eu e o Id* (1923/2007), Freud distingue as duas classes de pulsões que, embora possuam tarefas específicas, atuam juntas para a preservação da vida. Nesse sentido, tanto a pulsão de vida quanto a de morte são conservadoras ou regressivas, já que buscam restabelecer um estado anterior perturbado pelo surgimento da vida que se configura como conflito e conciliação entre essas duas tendências. Para Freud (1923/2007, p. 49-50), “Assim, tanto o empenho em prosseguir lutando pela vida, como a nostalgia pela morte, devem-se ao próprio brotar da vida. [...] a vida consiste ao mesmo tempo em uma luta e um acordo de compromisso entre essas duas pulsões opostas”.

É nesse sentido que, embora as duas pulsões possuam em si sua própria finalidade, elas se mesclam no processo de viver. Dificilmente uma pulsão pode operar isolada. Está sempre acompanhada por determinada quantidade da outra pulsão que modifica o seu objetivo ou possibilita a consecução do mesmo.

O princípio de prazer-desprazer encontra-se no esforço para reduzir, manter constante ou remover a tensão interna proporcionada pelas pulsões, ou seja, a insistência ou a compulsão à repetição do organismo em voltar a seu estado inorgânico. Nesse sentido, a pulsão de morte está diretamente ligada ao princípio de prazer como ponto zero da tensão do aparelho psíquico ou o estado de nirvana que culminaria na morte.

A teoria das pulsões nos ensina que, embora seja parte intrínseca do funcionamento psíquico, em nome da civilização o homem deverá recalcar suas pulsões.

Em outra direção, o problema do objeto na teoria freudiana está ligado à noção de amor/ódio vinculada à ideia de identificação. Em *As pulsões e os destinos da pulsão* (1915), Freud revela a precedência do ódio ao amor considerando a relação com os objetos. Para tanto, o psicanalista recorre a um momento anterior ao narcisismo primário, em que o corpo é total dispersão e o eu ainda não se diferencia do mundo externo. Trata-se do autoerotismo, momento inicial da sexualidade, em que o eu encontra satisfação sem recorrer a um objeto exterior. Com efeito, existe um caráter de extrema violência que é proporcionado pela via do amor. Isso porque,

paradoxalmente, o amor inclui a dimensão do ódio<sup>35</sup>.

Nos primórdios da constituição subjetiva, o Eu odeia tudo aquilo que é estranho a si, no intuito de preservar-se e manter-se. Incorpora o amado e o agradável e percebe como hostil as partes do mundo que não pode incorporar, os estímulos externos que proporcionam desprazer. Freud assevera que na relação com o objeto, o ódio é mais antigo que o amor; “ele surge do repúdio primordial do Eu narcísico ao mundo exterior aportador de estímulos.” (FREUD, 1915/2004, p. 161). Com efeito, dentro da hipótese da existência do narcisismo, como lembra Nicéas (2013), nasceu uma segunda oposição no campo das pulsões, oposição desdobrada numa diferença relativa ao destino da libido, um destino entre libido do Eu e libido do objeto. Assim, o narcisismo na psicanálise se revela como estrutura e não pode ser reduzido a uma fase a ser ultrapassada.

Tal ressalva é importante, pois consideramos a hipótese de que os atos violentos de autoria de jovens no contexto brasileiro devem-se aos laços amparados em um modelo narcísico primitivo. Não consideramos que o sujeito não tenha chegado a um narcisismo castrado, mas a forma de modelo privilegiada de escolha objetal desses jovens segue um modelo narcísico primevo.

#### **4.2 O narcisismo nos processos contemporâneos de subjetivação: novos arranjos para o desamparo?**

Roudinesco (2006) observa um movimento paradoxal com relação à “cultura do narcisismo”. Segundo a autora, quanto mais o mundo é unificado por uma economia de mercado que contém em si as ilusões de uma universalidade, mais a afirmação narcísica progride.

Partindo da definição de Vazquez (2006) sobre ética como teoria da moral, sobre ciência do comportamento moral dos homens em sociedade, consideramos que ela surge da crise do *ethos*. Entendemos que quando o *ethos* entra em crise, a ética surge como reflexão, já que na condição de ciência, a ética implica argumentação sobre os impasses referentes ao *ethos*. Nesse sentido, a ética

---

<sup>35</sup> Sabemos que há toda uma problemática no encontro amor-ódio. No entanto, não é da pertinência deste trabalho explorar tal dimensão. Delimitamos nossa exploração ao que se refere à relação de objeto e sua dimensão narcísica.

corresponde a uma abordagem científica dos problemas morais inerentes à cultura.

Rocha (2001), em artigo que aborda o problema da violência e aquilo que denomina crise ética dos nossos dias, refere que tal crise situa-se entre as ilusões da Modernidade e as desilusões da Pós-Modernidade<sup>36</sup>. Compara a crise atual (dos valores éticos) com a crise ateniense da Modernidade grega (crise dos valores éticos criada pela “razão cínica” dos sofistas), que estabeleceu os fundamentos da ciência do *ethos*. Tal autor afirma que, quando não se dispõe de princípios universais para o agir ético, a Ética se fragmenta em éticas do interesse: relativismo ético que desloca o fundamento do agir ético para o próprio indivíduo acarretando um princípio ético pautado pela força (ética do mais forte). Rocha acrescenta: “A ética entra em crise quando as particularidades do seu *ethos* não encontram mais uma sustentação teórica, ou uma justificação racional, na tradição que as legitima.” (ROCHA, 2001, p. 316).

Neste ponto cabe uma observação. Entendemos que a ética contém em si mesma uma solução de compromisso com a cultura, na medida em que ela surge para buscar uma solução razoável para os problemas morais, garantindo o Bom, o Justo e a manutenção da cultura. Podemos, com efeito, conceber que a Ética surge como antálgico para curar as feridas do *Ethos*; em nosso caso, asseveramos que a violência é uma. Como nos lembra Drawin (Informação verbal)<sup>37</sup>, é o *ethos* que entra em crise e não a ética. Isso porque o homem possui como condição as dimensões cultural e simbólica; ele se abriga não só no *ethos* morada, mas também no simbólico, a partir do *ethos* costume (valores, interdições, proibições, representações). Dessa forma, é o *ethos* em sua dimensão simbólica que entra em crise e a ética é convocada para responder a essa crise. No entanto, para a finalidade deste trabalho, deixaremos essa diferenciação filosófica em segundo plano e utilizaremos a expressão genérica “crise ética” para salientar a mudança no plano simbólico a partir da passagem para a Modernidade e suas consequências na

---

<sup>36</sup> São diversos os autores que estudam os fenômenos da contemporaneidade. Na vasta bibliografia disponível acerca do tema, são utilizadas diversas terminologias para se referir aos tempos atuais: modernidade tardia (Guiddens, 1997), modernidade líquida (Bauman, 2001), hipermodernidade (Lipovetsky, 2004), capitalismo tardio (Jamenson, 1997). Não pretendemos aprofundar a discussão sobre tais concepções que guardam suas divergências. Optamos por utilizar o designo Pós-Modernidade, utilizado por autores como Kumar (1997) e Harvey (2011), para nos referirmos à condição sociocultural contemporânea ou à lógica cultural do capitalismo avançado (Jameson, 1997), cujas características são a crise do pensamento iluminista e a total aceitação do efêmero, fragmentário, descontínuo e caótico.

<sup>37</sup> Notas de aula ministrada por Carlos Roberto Drawin, no programa de Pós graduação da PUC-MG, em 19 de maio de 2011.

subjetividade. Desse modo, é possível associar a ideia de crise ética aos debates sobre o declínio da imago paterna, exaustivamente discutida na psicanálise contemporânea.

Todo o percurso da obra freudiana perpassa a importância da relação do homem com o pai, na qual convergem nesse ponto questões sobre a moralidade, a religião, a sociedade e os sintomas. A formulação lacaniana do que é um pai especifica a problemática do pai na contemporaneidade a partir da noção de função paterna, que se diferencia das ideias de figura, papel ou imago do pai.

Se na sociedade tradicional, a imago do pai concentrava a função de repressão, juntamente com a de sublimação, Lacan (1938/2003, p. 62) esclarece que “isso é obra de uma determinação social da família patriarcal.” Assim, não podemos confundir função com imago do pai.

Vale lembrar que o pai, como representante da lei, interdita a mãe sob ameaça de castração, que se trata, com efeito, de um objeto imaginário. A castração é um ato simbólico, mas o agente dessa intervenção é real. Trata-se, portanto, de uma intervenção imaginária sobre um objeto real, a mãe. A interdição conduz à formação do ideal de eu, fundamental para o advento da identificação, para a saída do narcisismo primário e entrada no social com o incremento do narcisismo secundário. A função paterna é uma metáfora situada no inconsciente e não pode ser confundida com a figura do pai ou com sua presença concreta. Tal ruptura é necessária, pois possibilita a presença de um princípio de mediação no psiquismo, condição de possibilidade da ruptura do *infans* com as imagos materno e paterna (BIRMAN, 2006).

De maneira análoga, podemos evocar Birman (2006) na discussão acerca das mudanças sociais da passagem para a Modernidade e sua incidência na subjetividade. Segundo o autor, o reconhecimento e o significado da morte de Deus, enunciados desde Nietzsche, implicaram a inscrição do homem no fundamento do mundo, desalojando a palavra sagrada da posição de fundamento da significação e do sentido (BIRMAN, 2006).

A ideia de crise ética, nesse sentido, estaria próxima da noção de niilismo ou a falta de sentido transcendente que ora era ocupado pela figura de um pai potente, com lugar definido e agente da autoridade sobre os filhos. Em contrapartida, o pai moderno está próximo da figura de *Homer Simpson*, personagem de animação norte-americano, que representa um pai ausente, humilhado, ridicularizado,

caracterizado pela preguiça, pouca inteligência, ausência de autoridade com os filhos, que se encontram em posição de horizontalidade diante de suas atitudes imaturas.

Importante ressaltar que alguns acontecimentos marcaram a passagem para a Modernidade no horizonte dos séculos XVI e XVII. No campo astronômico (Revolução Copernicana), no campo religioso (Reforma Protestante) e no plano filosófico (Cogito cartesiano), tais eventos abalaram as antigas certezas, trazendo como consequência o descentramento antropológico e epistemológico que conduziram o homem a voltar para si mesmo.

A subversão da psicanálise apoia-se na ideia do descentramento do eu em relação ao inconsciente que a ele se opõe, desfazendo a ilusão da soberania do eu e da consciência, marcas da Modernidade. Segundo Birman (2006), a psicanálise surge como produção do modernismo, ou seja, consciência crítica da Modernidade. Trata-se, portanto, de um cenário cuja dissolução do poder patriarcal incidirá em uma configuração da subjetividade que não tem mais como apoio a figura potente do pai.

Tais fatos podem ser evidenciados na obra de Freud<sup>38</sup>, ao teorizar sobre o fracasso da onipotência da autoridade patriarcal. De modo semelhante, Lacan (1938/2003) no retorno que fez a Freud, insiste na relação do registro simbólico com a figura do pai.

Nesse cenário, a peça trágica de Édipo pode ser considerada paradigmática na concepção psicanalítica da figura do pai como estruturante do psiquismo. Mas cabe uma distinção entre Freud e Lacan a respeito da apreensão do sentido trágico contido nesse mito. Roudinesco<sup>39</sup> refere que na tragédia de Sófocles Freud privilegiou Édipo rei, que chega “ao ápice da glória e sabedoria até se tornar vítima da própria impetuosidade e húbris.” (ROUDINESCO, 2012, p. 55). Lacan interessou-se pelos últimos momentos de Édipo, “figura do velho despossuído de todo esplendor, moribundo e que amaldiçoa sua descendência.” (p. 55-56), e deu preferência a Édipo em Colono. Guardadas as particularidades presentes nos dois momentos de Édipo, interessa-nos, sobremaneira, a incidência na subjetividade advinda da crise da figura do pai.

---

<sup>38</sup> *Totem e Tabu* (1912/13); *Moisés e o monoteísmo* (1939[1934-38]).

<sup>39</sup> Diálogo entre Alain Badiou e Elizabeth Roudinesco, publicado em: BADIOU, Alain. **Jacques Lacan: passado presente.** Rio de Janeiro: Difel, 2012.

Se na tradição a imago do pai se identificava com sua função, nas configurações familiares da atualidade já não é explícita tal concorrência. O pai moderno é efeito do declínio do modelo patriarcal que, bem como a queda dos reis e de Deus, não coincide com o aniquilamento das condições de intervenção da função paterna. Com efeito, tal alteração não passará ilesa frente à subjetividade e determinará a produção de uma nova economia psíquica. Lacan (1938/2003, p. 66-67) afirma que “um grande número de efeitos psicológicos parece-nos decorrer de um declínio social da imago paterna.”

Conjecturamos que os efeitos psicológicos que advêm com tal alteração estejam na ideia de desamparo. Se a crise ética abordada pela filosofia se relaciona à falta de sentido como efeito da morte de Deus ocorrida na passagem para a Modernidade, não podemos deixar de mencionar, do ponto de vista do aparelho psíquico, os efeitos do desamparo do sujeito na atualidade.

O desamparo está vinculado à relação com o outro e podemos encontrá-lo na obra freudiana desde seus primeiros escritos. Em *Projeto para uma psicologia científica* (1950[1895]/1996) Freud assevera que a experiência de satisfação (descarga) do organismo humano, inicialmente, necessita de ajuda alheia. Essa via de descarga adquire importante função secundária de comunicação “e o desamparo inicial dos seres humanos é a fonte primordial de todos os motivos morais.” (FREUD, 1950 [1895]/1996, p. 370).

A importância da alteridade é condição de possibilidade de constituição subjetiva, já que o psiquismo está fadado a se constituir e a existir na relação com o outro. Tal importância também está presente em *Mal-Estar na civilização* (1930), em que Freud anuncia o fenômeno do desamparo à dependência do sujeito em relação a outras pessoas, o qual designa como medo da perda do amor.

Esse temor se mantém presente na vida do sujeito e é responsável pela organização dos laços sociais, criação de Eros. O laço social pode ser entendido como proteção contra o desamparo.

Entendemos que o sujeito da atualidade está inserido em um *ethos* cujos valores individuais e os ideais narcísicos encontram-se em evidência. Do ponto de vista sociológico, podemos atribuir tais características ao incremento do individualismo cujo valor é atribuído ao ser independente, autônomo e essencialmente não social (RENAUT, 1998). De maneira análoga, podemos indicar

como correlato subjetivo ao individualismo e como estrutura psíquica dominante na atualidade o narcisismo.

Com isso, parece-nos que a crise ética da qual falamos acima diz respeito ao desamparo do homem contemporâneo que, com a morte de Deus, torna-se para si mesmo uma referência. Voltado para si, o mecanismo encontrado para a defesa contra o desamparo, em uma cultura que valoriza o individualismo, é a manifestação de um narcisismo exacerbado em que a reação onipotente pode ser uma resposta frente ao desamparo. Nas palavras de Birman (2006):

Se o desamparo revela a fragilidade da subjetividade num mundo onde Deus está morto e que não se pode mais confiar na proteção do pai, [...] as diversas modalidades assumidas pelo masoquismo e pela violência são os meios privilegiados na atualidade para que o sujeito possa dominar, custe o que custar, o seu desamparo. (BIRMAN, 2006, p. 51).

A morte de Deus implica o declínio das referências que sustentam o sujeito em seus laços e ações e que desde já deve contar consigo mesmo em uma ilusão de onipotência que o deixa desamparado. Considerar a morte de Deus, no entanto, diz respeito às ilusões da Modernidade em que a tradição cede lugar ao efêmero, ao transitório e não a uma ideia de fracasso da religião. Pelo contrário. A religião apresenta-se como defesa necessária diante do vazio de sentido.

Mas será que na atualidade essa via de proteção encontra-se em destaque? Talvez pareça imprudente tal questionamento tendo em vista a renovação das forças religiosas pelo mundo. A esse respeito, Lacan (1974/2001), em entrevista<sup>40</sup> concedida a *Agence Centrale de Presse de Paris*, afirma que a religião pode dar sentido a tudo, por isso ele insiste que ela é invencível e triunfará porque sempre produz sentido.

Nesse ponto cabe mencionar a seguinte ponderação de Mattéi:

Depois da barbárie *hard* dos totalitarismos, estamos agora destinados à barbárie *soft* do individualismo em que a procura de reconhecimento subjetivo mina toda criação durável em benefício do *tag*, do *clip* e do *zap*, esses relâmpagos de descontinuidade da cultura por meio dos quais o sujeito tenta desesperadamente aceder

---

<sup>40</sup> Entrevista concedida por Jacques Lacan, por ocasião da conferência *A terceira*, proferida em Roma, em 29 de outubro de 1974 (ENTREVISTA à imprensa do Dr. Lacan, **Lacaneando**, Paris, nov. 2001).

ao mundo do sentido. (MATTÉI, 2002, p. 335).

Em *O futuro de uma ilusão*, Freud (1927/1996) menciona a religião como protótipo infantil da experiência de desamparo. Nesse texto, Freud aponta os vínculos entre o complexo paterno e o desamparo e a necessidade de proteção do homem. Se a mãe é o primeiro objeto de amor da criança porque a protege dos perigos externos, sua função de proteção é substituída pelo pai, mais forte, o qual desempenhará importante função no que concerne à ordem da ambivalência. Quando o sujeito cresce, descobre que está destinado a permanecer criança, no sentido de que não passará sem proteção contra estranhos poderes superiores, “[...] seu anseio por um pai constitui um motivo idêntico à sua necessidade de proteção contra as consequências de sua debilidade humana.” (FREUD, 1927/1996, p. 33).

A defesa contra o desamparo infantil empresta seus aspectos à reação do adulto frente ao desamparo. Tal reação, segundo Freud (1927/1996), é a formação da religião. Nesse sentido, a impressão terrificante de desamparo na infância despertou a necessidade de proteção, que se dá pelo amor, inicialmente proporcionado pelo pai e que, posteriormente, tornou-se necessário apegar-se à existência de um pai mais poderoso.

Assim, podemos pensar o desamparo atual em duas perspectivas que incluem a incidência da violência como resposta ou defesa contra esse estado. Em uma primeira acepção, o desamparo é postulado por Freud (1926/1996) nas discussões sobre os estímulos internos e externos que afetam o organismo por seu despreparo perante os estímulos do meio. As ações para fazer cessar tais estímulos se dão pela satisfação da necessidade ou fuga da situação dolorosa. Se o estímulo exceder a capacidade de resposta do organismo, surge o desamparo, que pode originar defesas inadequadas, como a violência ou sintomas psicopatológicos. Nessa perspectiva, a violência pode ser a resposta possível para o alívio da tensão pulsional.

Em segunda acepção está o desamparo originado da ligação com o fator biológico das primeiras situações de perigo, por meio da qual cria-se a necessidade de ser amado, que jamais abandonará o ser humano (FREUD, (1926/1996). Nessa direção, com o afrouxamento de laços sólidos mediados por uma instância transcendental, o sujeito fica exposto a um desamparo insuportável. O mecanismo para a defesa contra o desamparo é anular o outro e salvar a si mesmo. A reação

onipotente calcada em um narcisismo exacerbado, cujas certezas são ilusórias, pode ser uma resposta, por vezes manifesta em atos violentos, diante da situação do desamparo.

Sendo impossível admirar o outro em sua diferença radical, uma vez que o sujeito não consegue descentrar-se de si, os laços sociais, recurso para a proteção contra o desamparo, são correspondentes ao tempo para a realização do gozo, denotando sua fragilidade na época atual. Trata-se, como afirma Costa (2007), das formações egoicas que o sujeito encontra a seu dispor e que, em favor de uma totalidade narcísica, ocultam o originário e irreduzível desamparo.

Nessa série, a crise ética ou crise de sentido fala da necessidade de reconstrução do universo da lei num mundo em que já não se pode contar com Deus como instância reguladora transcendental. Sendo senhor de si mesmo e perdido em um mundo que carece de sentido, a ética surge para buscar um recurso plausível para os problemas do *ethos*.

É importante ressaltar que nossa compreensão de *ethos* não é aquela que subordina o homem aos seus efeitos. Isso porque qualquer alteração no *ethos* está pressuposto uma *praxis* ou a ação do homem contribui para essas mudanças. Do ponto de vista psicanalítico, entendemos que cada sujeito apropria-se de sua verdade, que é inseparavelmente a verdade do seu desejo e da influência que ele recebe da sociedade. Se o desejo é construído no e com o laço social e se ele está submetido à cultura e à sociedade, não existe conhecimento do desejo na ignorância de sua relação com a sociedade. De maneira análoga, não existe conhecimento da dominação social que ignore a origem dos desejos humanos.

É nesse sentido que, na Pós-Modernidade, os ideais de Eu são estabelecidos pelo consumo, e a promessa de felicidade impõe ao sujeito outras exigências. Nessa direção, Zizek (2012) rejeita a opinião de que numa sociedade hedonista consumista todos gozam. Para o autor, a estratégia básica é privar o gozo de sua dimensão excessiva, do excesso perturbador. Desse modo, o gozo é tolerado e até solicitado, desde que seja saudável e não ameace a estabilidade psíquica ou biológica. Zizek exemplifica: chocolate sim, mas sem gordura; cola-cola sim, mas *diet*; café sim, mas sem cafeína; sexo sim, mas seguro (ZIZEK, 2012, p. 54).

A imposição de gozo que ao mesmo tempo renuncia ao excesso indica a prevalência de uma lei ambígua que proíbe o excesso, mas não impede o gozo. A permissividade de hoje, que por vezes culmina em atos violentos, relaciona-se com

o papel constitutivo do Pai na atualidade, que, diferentemente do pai totêmico, não proíbe o gozo, mas o impõe. Concorre com esse fato a mudança da organização social. Se antes da Segunda Guerra o capitalismo se organizava em torno da produção, após esse evento a organização social passa a se estruturar no consumo. A estrutura de interdição antes inibitória do desejo agora é pensada como instância que obriga o gozo.

É nesse sentido que assistimos aos efeitos dos destinos da pulsão na atualidade. Diferentemente das subjetividades dos primórdios da Modernidade, em que o individualismo presumia a noção de interioridade e reflexão sobre si, na atualidade as subjetividades são forjadas em um autocentramento exacerbado. Para Birman (1999), os destinos da pulsão na era atual assumem direção exibicionista e autocentrada e um horizonte subjetivo esvaziado e desinvestido das trocas inter-humanas.

Em nosso estudo buscamos uma interpretação da violência que irrompe segundo sua própria lógica, amparada no individualismo e seu correlato subjetivo, o incremento do narcisismo. Destarte, entendemos que o sentido da violência é forjada a partir do *ethos*, que possui caráter histórico e se transforma ao longo do tempo. Com efeito, em qualquer tentativa de compreensão da violência é imprescindível localizá-la em determinado tempo histórico, já que é nesse contexto que ela se revela e tem seus significados alterados.

### **4.3 Figuras da violência no discurso freudiano**

Para pensarmos no mal-estar atual, cuja violência apresenta-se como sintoma, nos aproximaremos dos textos sociológicos de Freud que abordam o problema do homem a partir da evolução da cultura. Em *Totem e Tabu* (1912/1996), Freud forja a tese da condição de cultura a partir do mito do parricídio primordial. O sentimento de culpa une a sociedade a partir do crime comum. Para Freud, tanto a violência quanto a culpa são fundadores da estrutura social.

A importância do mito de *Totem e Tabu* está na restrição imposta pelo tabu. Ao ser considerado uma força estranha, o tabu exige uma supressão do desejo implicado nele. No mito, bem como para a psicanálise, esse desejo é o de destruição do totem, figura simbólica do pai, e o desejo de manter relação sexual com o

progenitor do sexo oposto. Na condição de representante da lei, o tabu é estruturante, pois será responsável pela castração simbólica do sujeito.

É nesse sentido que o totem é considerado a representação das leis, da estrutura social, e o tabu, a internalização dessas leis. Leis que ocupam lugar transcendental, que, segundo Freud (1912/1996), evoluem do representante paterno abandonado em favor do conceito superior de Deus. Mas a criação de um Deus ou de um ideal coletivo não impede que o singular pulsional resista aos ideais do grupo, advindo, desse modo, o sentimento de culpa. Isso porque, para Freud, o sentimento de culpa é expressão do conflito de ambivalência, “da eterna luta entre Eros e o instinto de destruição ou de morte. Esse conflito é atizado quando os seres humanos defrontam a tarefa de viver juntos.” (FREUD, 1930/1996, p. 104).

Mas o homem também quer ser feliz. Em *Mal-Estar na civilização* (1930/1996), Freud questiona o que os homens pedem da vida e o que desejam realizar e responde: “Querem ser felizes e assim permanecer.” (FREUD, 1930/1996, p. 83). Partindo do conceito do princípio de prazer que opera o funcionamento psíquico desde seus primórdios, Freud compreende que tal princípio se encontra em desacordo com as normas do universo, que são contrárias a ele. “Ficamos inclinados a dizer que a intenção de que o homem seja ‘feliz’ não se acha incluída no plano da ‘Criação’” (FREUD, 1930/1996, p. 84). Em contrapartida, a infelicidade é menos difícil de experimentar. Isso porque o sofrimento ameaça a partir de três grandes fontes: o corpo, o mundo externo e o relacionamento com o outro. Essas três fontes de sofrimento apontadas por Freud caracterizam o esforço civilizatório, que presenciamos nos dias atuais, em driblar os limites impostos pela própria natureza e por nossa condição de finitude.

Nesse sentido, o corpo, a primeira das três direções de sofrimento apontadas por Freud (1930/1996, p. 85), “condenado à decadência e à dissolução, e que nem mesmo pode dispensar o sofrimento e a ansiedade como sinais de advertência”, com o advento das novas tecnologias é submetido a incontáveis inovações no campo da estética e da virilidade, buscando sempre proporcionar aos homens a ilusão de corpo ideal, o ideal de juventude tendo, por vezes, como resposta, a dimensão dos sintomas.

Com relação à segunda fonte de sofrimento, as ameaças do mundo externo, seja por catástrofes naturais ou pela violência de todas as ordens, é encoberta pela *pseudosseguurança* da proteção social. A garantia dessa proteção, em um espaço

social balizado pelo capitalismo, é privilégio de poucos que possuem recursos para adquirir tal amparo.

Por fim, o relacionamento com o outro, atributo considerado mais penoso para Freud e fatidicamente inevitável, é a maneira pela qual os relacionamentos sociais são regulados. Ao dirimir a importância da dimensão da alteridade nas relações contemporâneas, o indivíduo volta-se para si, prescindindo do outro, e a possibilidade de consumo será a forma, por excelência, de enlaçamento no social. Será, portanto, a partir da possibilidade de consumo que o sujeito estará inserido nesse novo habitat. A instância coletiva, ou os laços sociais, elemento civilizatório que segundo Freud (1930/1996) entra em cena como primeira tentativa de regular os relacionamentos, em uma cultura narcisista terá sua extensão equivalente ao tempo necessário para o gozo. Concluído o acontecimento, o laço se desfaz e se recompõe em qualquer outra direção. Se Freud considera essa fonte de sofrimento a mais penosa, com efeito, não podemos deixar de lembrar que o sintoma advém da relação com o outro.

Sabemos que para a psicanálise o sintoma “é uma formação de compromisso entre as representações recalçadas e as instâncias recaladoras” (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 382), assim, não se encontra diretamente ligado ao sofrimento, tal como Dunker (2012) aponta ao distinguir sofrimento, sintoma e mal-estar. Enquanto o mal-estar está associado a um sentimento de indeterminação, estranhamento, ao indiscernível, a experiência do sofrimento é tratada e reconhecida nos diversos registros de discursos constituídos (moral ou jurídico, clínico ou político, literário ou religioso) e é entendida como invenção e resposta às transformações de uma época.

Nesse sentido, as fontes de sofrimento tratadas por Freud em *Mal-Estar na civilização* parecem estar vinculadas a fontes de mal-estar, dado seu caráter de sofrimento ainda não reconhecido, ou seja, não se encontram diretamente ligadas aos modos de expressão e reconhecimento social.

Parece-nos que as formas encontradas na atualidade para expurgar o mal-estar estão pautadas no incremento de uma forma narcísica de relação. Tal narcisismo se revela na supremacia de um corpo fruidor, na *pseudoproteção* contra a violência da natureza viabilizada pelo capital e no retorno a si mesmo; reações onipotentes que surgem como resposta à situação de desamparo.

Entendemos que alicerçado em um *ethos* capitalista, o homem busca se esquivar dessas três fontes de sofrimento amparado na técnica e no capital. Tal

como Freud (1930/1996), afirma que a condição do homem não pressupõe a felicidade e que esta é concebida de maneira frágil, comparada à satisfação. Com efeito, é possível compreender que a satisfação, ainda que momentânea, revela uma característica importante do ideal de felicidade concretizado em uma sociedade de consumo: a posse de objetos como suposta garantia da imagem idealizada e da plena satisfação.

Nesse cenário, a mercadoria pode funcionar no quadro da economia pulsional. A esse respeito, Dufour (2005) assevera que ao colocar diante de cada desejo um objeto industrializado encontrável no mercado dos bens de consumo, a narrativa da mercadoria apresenta os objetos como garantia de felicidade. No entanto, conforme afirma o autor, a decepção causada pelo recebimento do objeto é a mais segura mola propulsora do poder da narrativa da mercadoria, já que o sujeito, que busca no objeto a satisfação de seu desejo, dada a natureza da pulsão, descobre que ainda “não era isso” (DUFOUR, 2005, p. 77). Daí a importância da estrutura do desejo oferecida pela psicanálise.

Cabe lembrar a articulação entre o complexo de castração e o complexo edípico. Isso porque a lei, para ser respeitada, deve ser temida. É o temor da castração que faz com que a criança renuncie a seu projeto incestuoso. No entanto, a lei não pode se impor somente pelo temor. Se assim fosse, segundo Pellegrino (1987), tratar-se-ia de uma lei perversa. Se de um lado o respeito à lei exige temor para ter potência de interdição, de outro o temor deve ser subordinado e transfigurado a partir da segurança proporcionada pelo amor. A aceitação do interdito culminando em uma produtiva e verdadeira relação com a lei só é possível na justa medida do amparo do amor. É desse modo que a Lei estrutura e integra o sujeito na dialética do social.

Freud (1912/1996) acreditava que a cultura dominaria o pulsional. Haveria uma solução de compromisso, um pacto em que, por um lado o sujeito perde ao não realizar a satisfação pulsional e por outro ganha com o acesso à cultura.

Do mesmo modo, Pellegrino (1987) discute a solução do complexo edípico a partir do pacto. No pacto edípico, a criança abre mão de seus desejos incestuosos, mas, em troca dessa renúncia, ganha uma filiação, lugar na estrutura do parentesco e à ordem simbólica. Desse modo, a criança ama e respeita o pacto que fez e identifica-se com os ideais e valores da cultura à qual pertence. O sujeito deve receber satisfações substitutivas de sua renúncia pulsional, já que ele perde a mãe,

mas ganha o todo social. Trata-se do pacto social, que confirma e amplia a aliança com a lei do pai.

Pellegrino denuncia a quebra do pacto social na inexistência de satisfações substitutivas às pulsões recalcadas. Para o autor, quando o social, que deveria garantir o pacto edípico, não oferece nada em troca, aquilo que fora recalcado, como a agressividade e os desejos incestuosos, pode retornar na forma de violência.

Voltemos a *Totem e Tabu*. Nesse texto, Freud (1912/1996) relaciona as proibições morais e as convenções nas quais somos regidos, com os tabus primitivos. Ao remontar os primeiros sistemas penais humanos, cuja sociedade encarregava-se da punição dos transgressores, enfatiza o risco da dissolução da comunidade quando a violação de certas proibições não é punida.

Interessante notar que, para Freud, “a base do tabu é uma ação proibida, para cuja realização existe forte inclinação do inconsciente.” (FREUD, 1912/1996, p. 49). A necessidade de punir os transgressores reside no fato de que a transgressão pode ser imitada pelos membros da comunidade, já que ocorre, em relação ao tabu, uma ambivalência. Ao mesmo tempo em que ocorre a obediência ao tabu, existe o desejo de violá-lo. Aí reside o risco da imitação que levaria à dissolução da comunidade. Portanto, a violação de certas proibições tabus constitui um perigo social que deve ser punido pelos membros da comunidade.

É interessante que a questão da ambivalência em relação ao tabu nos remete a um dos fundamentos da constituição subjetiva presente na psicanálise lacaniana. Dufour (2005), ao mencionar a incompletude do Outro, refere que só há sujeito do Outro se é possível lhe pedir contas. Com efeito, o sujeito é tanto sujeição (ao Outro) quanto o que resiste à sujeição. Ao concebemos o tabu como lei, o desejo de violá-lo se faz presente como fundador do sujeito. Trata-se de uma relação ambígua e conflituosa do intrincado universo subjetivo.

Mas Freud fala ainda da necessidade de punição como a expressão do sentimento de culpa. Em *Mal-Estar na civilização* (1930/1996), ele revela as duas origens desse sentimento. Uma que surge do medo de uma autoridade externa, na qual é exigida a renúncia às satisfações instintivas (equivalente ao medo da perda do amor). Em segundo momento, com o advento do supereu e a organização de uma autoridade interna, é exigido, além da renúncia instintiva, a necessidade de punição.

É nesse viés que entendemos a punição como necessária para o

reconhecimento de um dispositivo de regulação social e sustentação da cultura. Souza alerta que “Sustentar a punição, legitimá-la, é enfrentar uma série de paradoxos e de contradições, mas é tarefa necessária para a sobrevivência na cultura e da cultura. A impunidade espraia no humano, a via para a violência.” (SOUZA, 2005, p. 68). Em nossa perspectiva, a violência não é secundária. Entendemos que, por ser estrutural, a violência não é reativa. E nesse sentido, é necessário algo para contê-la.

Neste ponto cabe retornar a *Totem e Tabu* (1912/1996). Nesse texto, Freud assevera que a culpa, advinda a partir das figuras do assassinato e ato sexual incestuoso, é precursora da lei. A ordem social se origina da fratria, isto é, o pacto social só é firmado após o assassinato do pai, ato que culmina no advento do sentimento de culpa dos filhos. É desse sentimento de culpa filial que se criam dois tabus fundamentais que correspondem, como lembra Freud (1912/1996), aos dois desejos recalçados do complexo de Édipo, o homicídio e o incesto.

A cultura é regulada pela culpa e contenção da violência viabilizada pela lei. A lei, por sua vez, visa conter a violência em nome da cultura. É, portanto, sua instauração que ordena os tabus. Ora, o texto freudiano refere que a instauração da lei somente ocorre após o sentimento de culpa, o que implicaria um conhecimento de uma norma que condene o ato. No entanto, assim como ocorre nos processos psíquicos, que só podem ser significados por retroação, também com relação à lei ocorre algo de modo equivalente. No mito, o pai tirano excluía qualquer tipo de relação alteritária com os filhos. Podemos entender que, antes da morte do pai, não havia sujeito, já que a imposição do pai não passava por uma ordem simbólica, mas tirana. É somente com as leis e o sentimento de culpa advindo a *posteriori* que podemos conceber uma relação entre sujeitos, ou seja, um pacto social. Assim, a lei se instaura a *posteriori*. Ela ordena os tabus e, portanto, a organização social que se configurará em uma ordem ser fraterna.

Lei é cultura, visto que contém as dimensões histórica e alteritária. Com efeito, vislumbrar a historicidade presente na violência implica a observância das leis que regulam o social. Entendemos com Freud (1912/1996) que não é a lei que desencadeia a violência, mas o contrário. A lei surge a partir da culpa filial e torna possível a organização social. Podemos alçar a hipótese de que os excessos de leis,

comissões de ética e associações que buscam os direitos das minorias<sup>41</sup> presentes na sociedade brasileira indicam a urgência de contenção da violência em franca escalada na atualidade.

Este texto privilegia a abordagem da culpa que se apresenta em algumas direções. Seja ela compreendida na perspectiva social como precursora da lei, que surge para conter a violência em nome da manutenção da cultura, ou como advento que consagra a possibilidade de pacto entre os irmãos. Ou, ainda, do ponto de vista do psiquismo, como tornar exequível o surgimento do supereu e conseqüentemente o recalque. De todo modo, a culpa surge como elemento estrutural, quer na perspectiva cultural, quer do ponto de vista da estruturação psíquica.

O sentimento de culpa cria possibilidades de enlaçamento social e é condição para a cultura. Os filhos unem-se em torno de um objetivo comum, o assassinato do pai tirano e culmina no sentimento de culpa correspondente à ambivalência da luta entre Eros e Thanatos.

Como a cultura obedece a um impulso erótico interno, que a faz unir os homens em uma massa intimamente ligada, só pode alcançar esse fim mediante um fortalecimento cada vez maior do sentimento de culpa. (FREUD, 1930/1996, p. 105).

Assim, poderíamos afirmar que a culpa e não os interesses comuns que possibilita o laço social. Por outro lado, os laços sociais caracterizam-se pela necessidade de proteção por intermédio do amor, força de Eros, o que oferece proteção frente ao desamparo. Nesse sentido, quanto mais forte o laço, maior tende a ser o conflito entre as pulsões de vida e morte e, portanto, maior será a culpa.

Mas será que nos dias atuais, com o incremento dos valores individualistas e a emergência da cultura narcisista (LASCH, 1983), a culpa mantém tal importância? Talvez seja essa a razão da percepção do abrandamento do sentimento de culpa na atualidade. Tal diminuição desse sentimento concorre com a percepção da redução dos laços, restritos em um horizonte de interesses narcísicos. Se a culpa é elemento estruturante tanto do psiquismo quanto da cultura, como a civilização sobreviveria sem ela? Estaríamos caminhando para a barbárie?

---

<sup>41</sup> Podemos citar inúmeras organizações que tratam dos interesses de minorias como negros, índios, gays, mulheres, crianças, adolescentes etc.

Com efeito, entendemos que os laços estabelecidos para lidar com o desamparo e a concomitante culpa advinda dele sofrem variações segundo o momento histórico.

Com o incremento do individualismo e o advento da cultura narcísica, há uma tendência de o sujeito voltar-se para si em detrimento do outro. Com isso, conjecturamos que a culpa, elemento estrutural ordenador da cultura, tende a diminuir em sua dimensão alteritária. Por outro lado, a mesma cultura narcisista impõe ao eu a realização de seu ideal. Há, portanto, um movimento paradoxal nessa proposição.

Entendemos que o declínio da culpa em sua vertente civilizatória, ou aquela que promove o laço social, corresponde, na atualidade, à configuração de uma organização social narcisista. De forma correspondente, podemos aventar a hipótese do excesso de culpa na relação consigo mesmo, ou seja, por não corresponder a todos os signos de sucesso preconizados pela cultura narcisista, que elevam o eu à condição de eu ideal.

Cabe lembrar a tese de Drawin (2013) de que “a desculpabilização generalizada no registro simbólico corresponde à culpabilização intensificada no registro imaginário.” (DRAWIN, 2013, p. 26). Para o autor, a desculpabilização no registro simbólico possui um significado ético no sentido de que não há mais uma crença moral partilhada em que os acontecimentos possam ser julgados como bons ou maus, além de projetos sociais e políticos avaliados segundo um ideal de justiça (DRAWIN, 2013). Por outro lado, o autor assevera que a intensificação da culpa no registro imaginário se revela pela condição de o indivíduo livremente flutuante se deparar a cada passo com seu desamparo. Ele só poderá culpar a si mesmo pela impotência e fracasso, que se convertem em realidades ainda mais dolorosas por serem inaceitáveis do ponto de vista da onipotência imaginária difundida pelo discurso hipermoderno da desculpabilização (DRAWIN, 2013).

Falar de violência implica considerar a historicidade contida nesse fenômeno. Se a violência é parte constitutiva da cultura, é também em nome dela que é necessário contê-la, bem como Freud (1912/1996) elucida em *Totem e Tabu*. Tais restrições são ordenadas tanto no singular, a partir da lei internalizada que se instaura na castração, bem como no universal, por meio das leis jurídicas que visam um ordenamento do social e que, portanto, possui caráter histórico. À medida que há um desvanecimento da culpa em sua vertente social, na dimensão alteritária, é

necessário, em nome da manutenção da cultura, criar cada vez mais leis a fim de proteger o homem de seus semelhantes. Isso porque, dado o caráter histórico da violência e das interpretações nos diferentes *ethos*, sua apreensão nos dias atuais pela diminuição da culpa em sua vertente social, isto é, na perspectiva simbólica, aponta para o incremento de mecanismos regulatórios voltados para seu controle.

Assim como qualquer produto psíquico, o sentimento de culpa sofre alterações com a cultura. Entendemos que em um *ethos* capitalista, o incremento do individualismo contribuiu para a emergência do narcisismo como correlato subjetivo. O sentimento de culpa, destarte, não ficará ileso com tal movimentação, atenuando-se em sua vertente social e intensificando-se na perspectiva do eu.

De maneira análoga, o narcisismo, etapa fundamental da constituição subjetiva, apresenta-se nos dias atuais como modo predominante de escolha objetal. Assim, entendemos que os atos violentos protagonizados por jovens pode ser efeito de um narcisismo não castrado, em que o eu é tido como ideal.

A fim de discutir tal problemática, lançaremos mão de duas vias de interpretação da violência a partir de fragmentos de notícias, veiculadas na grande imprensa, de atos violentos de autoria de jovens.

## **CAPÍTULO 5 - VIOLÊNCIA, RECONHECIMENTO E OS NOVOS LAÇOS SOCIAIS**

Afirmamos que a violência é dimensão constitutiva do humano e adquire nova configuração com as formas recentes de um capitalismo caracterizado pelo consumo de massa e o advento de uma cultura individualista. Com base nessa noção, o conceito de narcisismo, correlato subjetivo da cultura individualista, será abordado, em especial, em suas vertentes primária e secundária. Para tanto, partiremos da dialética do desejo que desemboca na dialética do reconhecimento, presentes na filosofia hegeliana. Tais noções, apropriadas por Honneth (2003) para desenvolver sua tese de luta por reconhecimento, serão abordadas nesse capítulo, para pensarmos duas vias possíveis de interpretação da violência manifesta nos atos da juventude no contexto da brasilidade.

A violência revelada em atos da juventude, podem dizer sobre a busca por reconhecimento. Ou ainda, evidenciar o bloqueio da dialética do reconhecimento devido ao caráter de objetificação do outro. Ambas as apreensões da violência, manifesta em atos incorridos na juventude, podem ter como solo uma demanda ainda não reconhecida, mas, assim como qualquer demanda, diz respeito ao apelo ao olhar do outro.

### **5.1 Dialética do desejo e dialética do reconhecimento**

Se afirmamos que a violência é parte constitutiva do homem na cultura, de modo algum podemos conceber o homem como natural. O homem, ao negar a natureza assimilando-a e transformando-a, constitui-se como homem. A negatividade é a ação do homem sobre a natureza, ação criadora porque negadora-transformadora (GARCIA-ROZA, 2008). É o que revela a parábola dialética hegeliana da dominação e da servidão.

A parábola aborda a entrada na intersubjetividade, na qual a essência da consciência é o desejo. Não se trata, porém, de um desejo sensível, mas de um desejo que transcende o de conservação. O desejo, exclusivo do ser humano, dirige-se a um outro desejo e faz com que o objeto desejado seja transformado e suprimido.

Para tanto, Hegel faz o percurso da historicidade do homem percorrendo três registros, os quais foram apontados por Garcia-Roza (1991). No primeiro registro, tem-se a consciência *em-si*, consciência do mundo exterior. Trata-se de uma forma sensível de conhecer o mundo e os objetos. Nesse registro, o desejo é um desejo natural de satisfação de necessidades. No segundo registro, o homem é consciente de si e do outro como um *para-si*. Será a partir da relação entre dois *para-si* que irá se constituir o desejo como desejo humano. E, finalmente, a consciência-de-si, que corresponde à condição de uma consciência que é *em si* e *para si*, assim como é também *em si* e *para si* para uma outra consciência. É o que o filósofo aponta como condição de possibilidade de cultura. Nas palavras de Hegel, “A consciência-de-si é *em si* e *para si* quando e porque é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido.” (HEGEL, 1807/2008, p. 142).

O filósofo, ao introduzir essa afirmação, esclarece que somente será consciência-de-si ou somente será considerado humano quando houver reconhecimento mútuo, ou seja, se essa for uma realidade reconhecida por outra consciência de si. Esse percurso historicista e idealista reflete na esfera da consciência humana, e a totalidade se efetua no momento em que se reconhece a si mesma em outra totalidade, em outra consciência.

O problema do reconhecimento é levantado por Hegel a partir de uma polaridade que enfatiza as figuras do senhor e do escravo. A dialética hegeliana da dominação e da servidão mostra o drama do reconhecimento como condição de possibilidade de surgimento do sujeito e introduz a problemática da alteridade na constituição do ser humano, ressaltando a relação especular como essencial.

Entendida como fundamento da condição de possibilidade do fazer-se humano, a dialética evoca a luta entre duas consciências em busca de um mesmo desejo, o de reconhecimento.

Para Hegel (1806/2008), o ser humano se constitui a partir do desejo de reconhecimento. É em nome desse desejo que o filósofo relata a luta de vida e morte entre duas consciências iguais. Entendemos que a semelhança evoca o

conflito na medida em que as duas buscam o mesmo desejo. O encontro das duas consciências é uma luta de morte, já que ambas estão dispostas a arriscar a vida e colocar em perigo a vida do outro a fim de ser reconhecida pela outra.

No entanto, se a realidade humana é uma realidade reconhecida, as duas consciências devem permanecer vivas após a luta. Uma deve ceder, recusar a arriscar a vida. Ao abandonar seu desejo, ela reconhecerá a outra consciência como senhor e será reconhecida como escravo.

É importante marcar que o escravo não quis ser escravo. Tornou-se por temer a morte e não querer arriscar. Ao experimentar a angústia da morte, o escravo passa pela experiência da negatividade de sua humanidade. A angústia é necessária para a libertação (da natureza). Nos termos de Hegel, “Essa consciência (*escrava*) sentiu a angústia [...] através de sua essência toda, pois sentiu o medo da morte, do senhor absoluto.” (HEGEL, 1806/2008, p. 149) (grifo nosso).

Sua recusa da morte é, nesse sentido, uma atitude propriamente humana, bem como sua dependência das coisas: é humana e negadora. Negadora porque modela, transforma a matéria prima. Assim, o medo da morte ou a angústia vivida pelo escravo o coloca na posição de humanidade.

Na parábola hegeliana, o senhor arriscou a vida para ser senhor, venceu o escravo e aceitou a morte, pois, para ele, a dominação é o supremo valor. Por outro lado, o senhor é reconhecido, mas a consciência que o reconhece é a do escravo. A posição do senhor, dessa forma, é a de quem domina e exige o reconhecimento. É, portanto, a posição do gozo. O senhor goza dos objetos, os consome, e esses objetos passam, necessariamente, pelo escravo. O escravo, por sua vez, é quem prepara, transforma a matéria-prima para a fruição do senhor.

O escravo realiza a angústia, condição humana, pelo trabalho e transforma o mundo em que se reconhece. Nessas condições, ele se torna senhor, não pela dominação, mas pelo reconhecimento. Trata-se da inversão dialética em que o senhor, dependente dos objetos e do escravo para reconhecê-lo, torna-se escravo.

É, portanto, na inversão dialética que o senhor reconhece o escravo, sai do registro da dominação e entra no registro do reconhecimento. Essa será a passagem da natureza para a cultura. Somente existimos como realidade humana pelo reconhecimento do outro, e tal reconhecimento é conquistado mediante luta entre pares.

O reconhecimento recíproco é condição de possibilidade de a consciência se

tornar realidade humana. Quando não há reconhecimento do outro, quando o outro é objetificado, também a consciência se perde meio aos objetos e nada é capaz de satisfazer.

No entanto, para que haja luta com vistas ao reconhecimento, para que o ser humano reconheça o outro como um outro ser humano, essa luta deve ser mediada por um terceiro. Esse terceiro deve estar em outro registro, deve estar em um plano transcendental para que, nos termos de Hegel, seja possível processar a dialética. Tal mediação é imprescindível, já que permite que nos reconheçamos nos outros, e o outro não decaia para a categoria de objeto. É necessário, portanto, que tal mediação esteja inscrita nos sujeitos.

Mas de que forma essa instância transcendental se inscreve nos sujeitos na atualidade? Entendemos que o incremento do individualismo culminou no declínio de uma autoridade legítima de instância coletiva. As figuras de autoridade passam a figurar na *pseudoautoridade* do mercado. Na ausência ou na diminuição da instância simbólica representada por uma autoridade legítima, seja ela na figura do Bem comum, o que entra em jogo é a posse do objeto em si como garantia de reconhecimento.

A perspectiva coletiva ou, ainda, aquilo que poderia ser do interesse de todos na atualidade perde sua importância. A ênfase encontra-se no indivíduo e em seus interesses.

Com essa breve digressão é possível avançarmos no tema da luta por reconhecimento. Com essa discussão será possível compreender que existem formas de violência que se manifestam sob a égide do pedido de reconhecimento.

O filósofo e sociólogo alemão da chamada “terceira geração” da Escola de Frankfurt Axel Honneth, em sua tese de livre-docência,<sup>42</sup> desenvolve, partindo do modelo hegeliano, especificamente dos escritos no período de Jena<sup>43</sup>, os fundamentos de uma teoria social normativa de luta por reconhecimento.

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

---

<sup>42</sup> HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento*. A gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo. Ed. 34, 2003.

<sup>43</sup> Universidade Friedrich Schiller de Jena, universidade alemã situada na cidade de Jena, onde Hegel lecionou no período de 1801 a 1806.

humano.

O autor retoma Hegel no que consiste o processo de realização do espírito, “na sequência de etapas que resulta metodicamente quando se considera primeiro a relação do indivíduo consigo próprio, depois as relações institucionalizadas dos sujeitos entre si e, por fim, as relações reflexivas dos sujeitos socializados com o mundo em seu todo” (HONNETH, 2003, p. 72). Cabe lembrar que, na perspectiva hegeliana essa sequência corresponderia aos três registros do percurso da historicidade do homem acima mencionados: *consciência-em-si*, *consciência-para-si* e *consciência-de-si*, respectivamente.

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

Partindo dos argumentos desses autores, Honneth (2003) estabelece três dimensões de reconhecimento recíproco. No quadro teórico formulado por Hegel e Mead, o autor insere a abordagem winnicottiana da psicanálise<sup>44</sup> no que diz respeito às relações de objeto. Assim, com base nos estudos de Winnicott, Honneth esboça os princípios fundamentais do primeiro nível de reconhecimento, o amor. O autor assevera que esse nível de reconhecimento é o núcleo fundamental de toda a moralidade.

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

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

Importante ressaltar que, para Winnicott, os atos agressivos dirigidos primariamente à mãe são meios indispensáveis para o reconhecimento desta. É

---

<sup>44</sup> Winnicott (1963) descreve o desenvolvimento psíquico do bebê a partir de estágios sucessivos que se estabelecem de maneira gradual, partindo de uma dependência absoluta em relação à mãe ou seu substituto, até a separação. Será a continuidade dos cuidados que, para Winnicott, dará a sustentação psíquica da criança.

importante, nessa fase, que a mãe suporte tais atos, ainda que enseje erupções de fúria, para que a criança se torne capaz, por meio da integração de suas pulsões agressivas, de amá-la sem fantasias narcisísticas de onipotência. Somente na tentativa de destruição da mãe na forma de uma luta, assevera Honneth (2003, p. 170), “a criança vivencia o fato de que ela depende da atenção amorosa de uma pessoa existindo independentemente dela, como um ser com pretensões próprias.”

Esse plano de reconhecimento corresponde ao primeiro registro da historicidade do homem: a *consciência-em-si*. A importância desse registro está na possibilidade da inscrição de uma referência no sujeito, que balizará suas ações ao longo da vida. Tal referência garantirá a possibilidade de encontro com o outro que implica, necessariamente, uma relação de reconhecimento recíproco.

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

A experiência positiva viabilizada pelo reconhecimento do direito está relacionada à possibilidade de referir-se a si mesmo como pessoa moralmente imputável, o fenômeno correlato de perceber-se como portador de direitos. Corresponde, portanto, ao segundo registro de historicidade a consciência de si e do outro como um *para-si*.

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

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

[...] gênero de relação social que surge quando o amor, sob a pressão cognitiva do direito, se purifica, constituindo-se em uma solidariedade universal entre os membros de uma coletividade; visto que nessa atitude todo sujeito pode respeitar o outro em sua

particularidade individual, efetua-se nela a forma mais exigente de reconhecimento recíproco. (HONNETH, 2003, p. 154).

Vale lembrar que a solidariedade diferencia-se do reconhecimento do direito no sentido de que a primeira se aplica às propriedades particulares que caracterizam os seres humanos em suas diferenças. A estima social corresponderia ao terceiro registro hegeliano, a *consciência-de-si*, que necessariamente deverá conter os dois primeiros registros.

Importante destacar que, assim como o reconhecimento jurídico, a solidariedade pode assumir formas variáveis historicamente. Isso porque ambas são determinadas por concepções éticas que predominam em uma sociedade. Se afirmamos anteriormente que a violência não pode ser compreendida fora do contexto histórico em que se manifesta e altera seus significados, também a luta pelo reconhecimento se desdobra no *ethos*.

Vazquez (2006) afirma que o progresso histórico-social cria as condições necessárias para o progresso moral. Mas é importante lembrar que ainda assim os homens não progredem, necessariamente, para uma direção moralmente boa. Essa progressão pode assumir contornos violentos, criminosos ou de degradação moral.

Vale lembrar a concepção de progresso moral cunhada por Vazquez (2006). Esse autor entende que o progresso moral se mede em três esferas: pela ampliação da esfera moral na vida social, pela elevação do caráter consciente e livre do comportamento dos indivíduos ou dos grupos sociais e o consequente crescimento da responsabilidade destes e, finalmente, pelo grau de articulação dos interesses coletivos e pessoais.

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

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

O autor afirma que as três formas de reconhecimento (amor, direito e estima

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

Inerente ao *ethos*, as manifestações da violência assumem diferentes contornos ao longo da história. É nesse viés que asseveramos o caráter histórico do *ethos*. Se com Honneth afirmamos que a violência é produzida a partir de um apelo ao reconhecimento, este, por sua vez, só é possível ser considerado a partir de um solo individualista. É nesse sentido que no *ethos* contemporâneo o objeto encontra-se em lugar de destaque e o reconhecimento é oferecido a partir dele – o objeto. Aquele que não o possui encontra-se excluído ou, de outra maneira, lhe é negado-lhe o reconhecimento.

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

No âmbito de nosso estudo, as ações violentas manifestas na *práxis* que testemunhamos da juventude na atualidade podem apontar para um sintoma social, resposta ou evidência de um *ethos* (hábito) que institui novas dimensões de *ethos* (morada) e sustenta os laços contemporâneos.

## 5.2 Duas vias de interpretação da violência

A incidência das alterações de *ethos* (morada) e *ethos* (costume) indica novas formas de lidar com os objetos, pessoas, crenças, valores e com o mal-estar. A regulação pela via de uma lei vacilante, em que os signos de sucesso preconizam a boa saúde, o padrão de beleza e o consumo, é imposta de modo contundente. O outro, figura fundamental para que haja o reconhecimento, tende a desvanecer em lugar do objeto, favorecendo um contato com o outro de maneira utilitária e objetificante culminando, por vezes, na incidência de atos violentos.

A fim de pensar tal problemática, levaremos nossa discussão sobre a

violência nos dias atuais em duas vias de possibilidade de interpretação. Falamos de um duplo aspecto da violência que, embora guardem suas diferenças, se catalisam em torno da dialética do reconhecimento, do narcisismo e ao campo da demanda.

Em uma primeira acepção, tratar-se-ia de uma transgressão por parte do excluído do sistema; um aspecto da violência cujos autores são sujeitos que tiveram o reconhecimento negado em alguma de suas etapas. Versa sobre uma abordagem da violência que busca, em termos hegelianos, se fazer conhecer-se pelo outro.

Na segunda acepção, as formas de violência se organizam no campo do pedido de reconhecimento. O que difere da primeira abordagem é que nesse tipo de violência o narcisismo se encontra marcado pelo recrudescimento da própria imagem. Nessa abordagem da violência, também encontramos uma demanda não reconhecida por seus atores. O lugar desse espaço vazio, por vezes, pode ser apropriado pelos signos do capitalismo e do consumo, e a violência passa também a ser consumida por seus atores.

Em ambas as abordagens tem-se a problemática da dialética do reconhecimento e o narcisismo como eixos de discussão. O fato pode se dar a partir de um ato cujo autor objetifica o outro, já que não pode reconhecê-lo em sua diferença, uma vez que dialeticamente também não foi reconhecido. Nesse contexto, tratar-se-ia de uma abordagem da violência cujos autores e vítimas estariam reduzidos à categoria de objeto. Devido ao caráter objetificante de tal relação, evidencia-se o bloqueio da dialética do reconhecimento.

De outro modo, o ato violento de autoria de jovens pode enunciar uma violência que se manifesta como demanda ainda não reconhecida pelo sujeito. Embora essa seja uma expressão da violência, pode funcionar como força de transformação social ou como modificação da prática entre *ethos* (morada) e *ethos* (costume).

### **5.2.1 Violência como gramática da objetificação do outro**

A reportagem de uma revista de circulação nacional<sup>45</sup>, cujo tema era a pergunta: “Menor bom é menor preso?”, indaga sobre o resultado da pesquisa da

---

<sup>45</sup> MARTINS, 2013.

agência *Vox Populi*, realizada em âmbito nacional, sobre a redução da maioria penal, em que 89% dos entrevistados acham necessário encarcerar adolescentes infratores.

O curioso desses resultados é que tal consenso popular contraria a posição defendida pelo governo, juristas e Igreja católica, além de diversas organizações de defesa dos direitos humanos da criança e do adolescente. Tal resultado demonstra um paradoxo, já que boa parte da população que se mostra liberal em temas igualmente polêmicos, como pena de morte, casamento gay, legalização da maconha e descriminalização do usuário de drogas, é taxativa quando se trata de prender adolescentes como bandidos comuns.

Nessa matéria, o cientista político e diretor do *Vox Populi*, Marcos Coimbra, analisa esse resultado como um sentimento de acuação dos sujeitos pela violência e a sedução por soluções mágicas. Com efeito, conclui Coimbra, “no mundo todo há uma predisposição da opinião pública a acreditar que a violência só vai reduzir com mais repressão, mais prisões e penas mais duras. E não há uma defesa enfática do argumento contrário.” (COIMBRA apud MARTINS, 2013, p. 30).

Soma-se a esse fato a espetacularização pela mídia dos crimes cometidos por menores, como no caso do estudante universitário<sup>46</sup> executado com um tiro na cabeça por um adolescente, mesmo após entregar o celular sem esboçar qualquer reação, como tantos outros crimes que parecem não ter explicações razoáveis.

A violência, nesse viés, tem como autor um sujeito não reconhecido e que, portanto, não pode reconhecer o outro. O sujeito se relaciona com o mundo incluindo as pessoas como objetos, potencializando, sobremaneira, as possibilidades de atos violentos. Trata-se de uma violência individualizada, sem instância reguladora capaz de mediar as relações que por si só são violentas, como diz Dadoun: “desvencilhada, depurada de qualquer interesse político.” (DADOUN, 1998, p. 53).

Aqui cabe lembrar a discussão acerca do narcisismo. Nessa via de interpretação, especulamos que os autores de tais atos se encontram no registro, em termos hegelianos, de uma *consciência-para-si*: reconhecem-se como consciência autônoma, mas não reconhecem o outro em sua alteridade. Ao aproximarmos a noção de reconhecimento da perspectiva psicanalista de narcisismo, é possível conjecturar que tais sujeitos se encontram em um narcisismo

---

<sup>46</sup> O estudante universitário Víctor Hugo Deppman, de 19 anos, foi morto durante assalto em frente ao condomínio onde morava, ao voltar da faculdade, na noite de 9 de abril de 2013.

primitivo, que não reconhece o outro. Trata-se de uma posição subjetiva em que prevalece a dimensão imaginária.

Importante lembrar que somente com a castração, em que ocorre a passagem de um narcisismo infantil para o narcisismo secundário e, portanto, identificado ao ideal de eu pode se efetivar. Na perspectiva do ideal de eu, o sujeito sai de uma dimensão excessivamente imaginária e é lançado no simbólico, onde os objetos passam a ser mediatizados.

Mas se consideramos a violência um sintoma social, na condição de sintoma ela contém um excesso que pode dizer algo que, ainda que inconsciente, emerge e busca por uma escuta. Entendemos que essa possa ser uma aceção da violência que exprime uma demanda que ainda não pode ser reconhecida socialmente e que externaliza o bloqueio da dialética do reconhecimento.

A partir dessas considerações, podemos alçar a hipótese de que a promessa capitalista de acesso aos objetos de consumo como garantia de reconhecimento não encontra ressonância na atualidade. Ainda que os sujeitos acreditem em uma inclusão ou reconhecimento via essa esfera, o que encontram, no entanto, não é o reconhecimento, mas somente visibilidade.

É nesse sentido que Zizek (2012), ao discutir a pós-ideologia<sup>47</sup>, época marcada pelo fim dos grandes projetos ideológicos culminando em catástrofes totalitárias, assevera que entramos em uma nova era da política racional, pragmática. Segundo o autor, é possível perceber essa nova era nos violentos atos de protestos de nível zero, protestos violentos que nada exigem, uma violência desprovida de sentido.

Esse autor analisa as explosões de violência nos ataques ocorridos no Reino Unido, em agosto de 2011<sup>48</sup>, eclodidos a partir de protestos contra a morte de um

---

<sup>47</sup> O autor utiliza o termo “pós-ideologia” no livro *O ano em que sonhamos perigosamente* (2012) e destaca a pós-ideologia no capítulo intitulado *Bem-vindo ao deserto da pós-ideologia*, circunscrevendo as violentas explosões ocorridas nos últimos anos em que os manifestantes não fazem exigência alguma. É importante destacar que, em *Como Marx inventou o sintoma* (1996), Zizek considera a expressão um “pouco apressada”. O autor assevera que o nível fundamental da ideologia “não é de uma ilusão que mascare o verdadeiro estado de coisas, mas de uma fantasia (inconsciente) que estrutura nossa própria realidade social” (p. 316). Nesse sentido, não somos uma sociedade pós-ideológica, já que a distância cínica é apenas um modo de nos cegarmos para o poder estruturador da fantasia ideológica: “mesmo que mantenhamos uma distância irônica, *continuaremos a fazê-la*” (p. 316).

<sup>48</sup> Série de manifestações violentas ocorridas entre os dias 6 e 10 de agosto de 2011, iniciadas em distritos de Londres e espalhando-se por outras cidades e vilas do país. Houve confrontos entre a população e a polícia, saques e incêndios. Os motins tiveram início a partir da manifestação para protestar contra a morte do jovem de 29 anos, Mark Duggan, baleado por um policial no dia 4 de

jovem de 29 anos baleado por um policial. O autor atribui aos motins a qualidade de “carnaval consumista de destruição, um desejo consumista violentamente encenado, quando incapaz de se realizar da maneira ‘apropriada’ (pela compra)” (ZIZEK, 2012, p. 65). E acrescenta que, embora seja a manifestação de uma violência de nível zero, sem exigências claras, há também um caráter de protesto genuíno:

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

De modo análogo, podemos asseverar que o aumento de atos violentos protagonizados por jovens dizem respeito a uma forma de violência cujos autores são aqueles que tiveram o reconhecimento negado. Conjecturamos que tais sujeitos estariam no registro de uma *consciência-para-si*, um registro da dialética do reconhecimento em que o sujeito se reconhece, mas não pode reconhecer o outro em sua dimensão alteritária. Isso porque ele também não é reconhecido em sua diferença radical marcando, de forma contundente, o segundo nível de reconhecimento recusado, o qual Honneth (2003) designa por violação dos direitos.

Tais direitos, no entanto, no cerne de um *ethos* capitalista encontram-se na lógica do “direito a consumir”. No contexto de nossa discussão, entendemos que essa forma de reconhecimento recusado pode se manifestar como efeito da exclusão de um sistema cuja promessa não pôde cumprir. Se o imperativo “consume” orienta os valores e as crenças dentro de uma lógica mercantil, o sujeito deverá ser reconhecido a partir daquilo que tem ou, que ao menos, aparenta ter. Trata-se de uma forma de violência que se catalisa em torno da busca pelo olhar do outro ou como busca de se fazer conhecer-se pelo outro.

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

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

Isso quer dizer que a ação do sujeito excluído tem por fim “não o negativo, a coisa, mas o saber-se do outro” (HEGEL apud HONNETH, 2003, p. 88). Trata-se, portanto, de um ato dirigido ao outro que busca ser reconhecido.

Em outra direção, podemos incluir o pensamento de Arendt (2009) acerca do problema da violência. Para a filósofa, há um aspecto da violência que ela considera justificada. Trata-se de uma acepção da violência teleologicamente orientada, no sentido de um arcabouço necessário para a conquista de determinado fim. Esse tipo de violência serve como forma de resistência política com destino definido. Um movimento político, uma rebelião e guerrilhas podem servir de exemplo do uso da violência para alcançar determinado fim.

Dentro desse panorama, abordaremos outra interpretação dos atos violentos protagonizados pela juventude brasileira. Tal como na primeira acepção, também nessa esfera de interpretação a violência se apresenta como demanda não reconhecida pelo sujeito. Os atos violentos, no entanto, se apresentam em uma forma performática e é apropriada pela lógica mercantil, que passa a consumir a violência como modo de engrandecimento narcísico.

### **5.2.2 Performance e consumo da violência**

Para os jovens brasileiros, a possibilidade de “mudar o mundo” encontra-se em suas mãos. Segundo pesquisa nacional sobre o perfil e a opinião dos jovens brasileiros<sup>49</sup>, realizada entre abril e maio de 2013, ao serem indagados sobre tal possibilidade, cerca de nove em cada dez jovens responderam que podem mudar o mundo. Dentro desse universo, sete responderam que podem mudar muito (BRASIL, 2013).

---

<sup>49</sup> De responsabilidade da Secretaria Nacional de Juventude (SNJ) da Secretaria Nacional da Presidência da República, a pesquisa está inserida nas atividades do Participatório – observatório participativo da juventude, espaço virtual interativo da Secretaria Nacional da Juventude. A pesquisa foi desenvolvida por um conjunto de consultoras com apoio da Unesco Brasil.

Seja pelo caráter de força e de energia bruta característicos da juventude (DADOUN, 1998), pelas condições de visibilidade que aposta na intensidade das vivências atuais (KEHL, 2004) ou, ainda, pelo vazio da vida que o torna vulnerável para um convite que oferece um sentido (SAVAGE, 2009), a juventude apresenta-se como porta-voz, manifesta em ato, do mal-estar social.

No contexto da brasilidade, podemos apontar movimentos recentes protagonizados por jovens realizados simultaneamente em diversas capitais do país. Tendo como antecedente alguns movimentos ocorridos no mundo todo<sup>50</sup>, essa onda de protestos, iniciados em junho de 2013, chamou a atenção de diversos segmentos da sociedade ganhando destaque na imprensa nacional e internacional<sup>51</sup>.

Sabemos das dificuldades em discutir um tema tão contemporâneo, uma vez que, como agentes sociais, estamos mergulhados nele. No entanto, não podemos nos eximir de analisar um acontecimento de relevância nacional que apresenta atos violentos e jovens como protagonistas. Feitas as devidas ressalvas, arriscamo-nos à interpretação de atos considerados violentos ocorridos durante as recentes ondas de manifestações.

Desencadeado a partir do Movimento Passe Livre (MPL)<sup>52</sup>, organização cujos integrantes, em sua maioria jovem, convocados por intermédio das redes sociais da internet para “irem a rua”, protestavam contra o aumento nas tarifas de transporte público. As manifestações receberam grande apoio popular após a grande repressão policial contra as passeatas e se proliferaram rapidamente em diversos movimentos semelhantes em todo o país e passou a abranger ampla variedade de temas.

No âmbito dos ciclos de protestos, destaca-se, no centro do debate político nacional, o Black bloc. Composto basicamente por jovens, o agrupamento surgiu na

---

<sup>50</sup> Movimentos em que grupos de jovens acampam por semanas e até meses em frente de edificações governamentais, bancos ou grandes corporações, sendo o mais conhecido o Wall Street, em Nova York, cuja ocupação teve início em setembro de 2011. Na corrente dessas manifestações destaca-se o *Ocupa Sampa* que se instalou, inicialmente, nos baixos do viaduto do Chá (São Paulo) um mês depois do *Occupy Wall Street*. Teve extensa programação com aulas públicas, ministrada por professores universitários, rodas de debates com temas sobre a construção da usina de Belo Monte, a descriminalização do aborto, o consumo da maconha, transporte público gratuito, fim do uso de armas por policiais em movimentos sociais, machismo, homofobia, entre outros. Caracterizados por não possuírem liderança definida, os manifestantes se dizem apertidários, não violentos e suas decisões são tomadas por votações (BRAZ, 2011).

<sup>51</sup> Entre elas: MARQUES, Ana Luisa; PEDRO, Carla, 2013.

<sup>52</sup> Protagonizados por jovens, o Movimento Passe Livre (MPL) é um movimento social autônomo, apertidário, horizontal e independente, que defende a adoção da tarifa zero para transporte coletivo. No sítio oficial do movimento ([www.mpl.org.br](http://www.mpl.org.br)), é explicado que sua organização foi gerada com o intuito de fugir do oportunismo das entidades estudantis oficiais. Por meio de princípios básicos aprovados em plenária do *V Fórum Social Mundial* em 2005, em Porto Alegre, defende a adoção da tarifa zero para o transporte coletivo.

Europa nos anos de 1980, mas ganhou mais visibilidade da mídia fora da Europa nas manifestações em Seattle, em 1999, durante o encontro da Organização Mundial de Comércio.

Parte das opiniões classifica suas ações como vandalismo ou violência gratuita devido ao caráter ativista de confronto e pelo anonimato de seus integrantes pelo uso de máscaras ou bandanas cobrindo o rosto.

Alguns documentos relativos ao movimento encontram-se em circulação na internet e contêm a ideologia da tática e alguns elementos que a caracteriza, como a horizontalidade, a ausência de lideranças, a autonomia para decidir como e onde agir, além da solidariedade dos integrantes. O fato de seus ativistas não serem manifestantes auxilia a entender a promoção da intervenção direta de seus integrantes contra os mecanismos de opressão.

O Black bloc é composto por indivíduos independentes uns dos outros que constituem pequenos grupos de afinidades. Declaram-se inteiramente a favor da ação ofensiva contra as estruturas do poder. Trata-se da prática de desobediência civil ativa e ação direta. Esse modo de manifestação visa transformar a ação política passiva/simbólica em ativa e até ostensiva (DARKVERGGY, 2002).

Uma declaração do coletivo ACME ao esclarecer o valor político que representa as intervenções dos Black blocs, ressalta:

Quando destruímos uma vitrine, queremos destruir o fino verniz de legitimidade que circunda o direito de propriedade privada. Ao mesmo tempo, exorcizamos o conjunto de reações violentas e destrutivas que tem se impregnado em quase tudo em nossa volta. 'Destruindo' a propriedade privada, convertemos seu limitado valor de troca em um expandido valor de uso. (ACME, 1999, p. 56).

As formas de ação direta são os ataques aos denominados “alvos simbólicos do capital”, incluindo empresas multinacionais, joalherias, redes de lanchonete norte-americanas ou depredações de instituições oficiais.

O *Manual de Ação Direta*<sup>53</sup>, de autoria de um coletivo treinado por ativistas Black blocs que atuaram nos protestos de Seattle, Washington e Praga em 1999, ensina táticas de resistência ao gás lacrimogêneo, de procedimento em caso de detenção pela polícia, além de orientar sobre primeiros socorros e direitos constitucionais dos manifestantes.

---

<sup>53</sup> MEDEIROS, 2012.

O manual inicia com a explicação sobre o princípio da desobediência civil que, em linhas gerais, versa sobre a demonstração de um posicionamento de não aceitação de alguma regra, lei ou decisão imposta. Ainda na introdução, são explicitadas as formas de desobediência civil, que podem ser não violentas, aquelas que não agridem ou revidam quem tenta impedir a desobediência. E a violenta, em que a ação da desobediência não é passiva; se ocorrer atos violentos por parte da polícia, haverá uma reação dos manifestantes à altura. O manual orienta os ativistas a discutir previamente as noções de violência, visto que o que é violento é muito pessoal e, por isso, todos devem ter clareza sobre o caráter da manifestação.

Embora se destine a tratar da desobediência civil não violenta, o manual se contradiz ao destacar: “Lembre que o que eles fazem conosco todos os dias é uma violência, a desobediência violenta é uma reação a isso e, portanto, não é gratuita, como eles tentam fazer parecer.” (MEDEIROS, 2012).

A ideia, portanto, é destruir os bens que representam o sistema capitalista e não atingir as pessoas<sup>54</sup>. Nesse sentido, as afirmativas de Arendt podem endossar tal proposição. Se para a filósofa a violência pode ser justificada a partir de movimentos políticos que buscam determinado fim, falamos da violência com *telos*. Mas em nosso exemplo específico, será que ao ser introduzido como tática e se recusar a ser interpretado como movimento, as ações Black blocs possuem uma direção teleologicamente orientada?

Parece-nos que a ideia de destruir alvos simbólicos do capital não diz respeito a uma violência gratuita, mas à busca por visibilidade de ações. Tais atos, ainda que de modo performático, indicam uma orientação bastante clara de seus adeptos, em que os sentimentos anticapitalistas se configuram como ideal identificador de seus manifestantes.

É importante considerar que o conceito de *performance* abrange as expectativas de formulação de um acontecimento. O que nos interroga, no entanto, é o caráter dessas ações no contexto da brasilidade.

Safatle (2013) caracteriza a violência que surge nas recentes manifestações como sintoma social. Como todo sintoma, afirma o filósofo, “há algo que essa violência nos diz. A resposta a ela não será policial, mas política”. Nessa perspectiva,

---

<sup>54</sup> Embora, em 6 de fevereiro de 2014, o cinegrafista Santiago Ilídio Andrade, da TV Bandeirantes, durante a cobertura de protesto realizado no centro do Rio de Janeiro, tenha sido atingido na cabeça por um rojão lançado por manifestantes, que culminou em sua morte no dia 10 do mesmo mês. O caso teve grande repercussão na mídia, que atribuiu a ação ao movimento Black bloc.

a violência é apreendida como acontecimento, que revela o descontentamento da população no âmbito político. O acontecimento, como sugere o próprio autor, é medido por sua capacidade de deixar marcas.

No entanto, a eclosão das mais diversas reivindicações<sup>55</sup> deixou o questionamento: o que eles querem, afinal? Zizek (2012b) ao analisar as manifestações ocorridas em Nova York, que tal como a brasileira exibiu uma enxurrada de reivindicações, considera que não devemos ficar aterrorizados pela eterna questão: “Mas o que eles querem?”. O filósofo recorda que esta é uma questão arquetípica dirigida por um mestre masculino a uma mulher histórica: “Todos esses seus lamentos e reclamações – você ao menos sabe o que realmente quer?” (ZIZEK, 2012b, p. 23).

O depoimento de uma manifestante, publicado no site *Revista de História*<sup>56</sup> (SANTOS, 2013), revela a sensação da historiadora de que é possível uma mobilização da população para lutar por suas reivindicações. No entanto, ela coloca a questão: onde queremos chegar? E mais: qual ou quais são nossos principais objetivos? A autora do depoimento pensa sobre essas questões a partir de um trecho de *Alice no país das maravilhas* (1865), de Lewis Carrol, postado por um amigo:

Podes dizer-me, por favor, que caminho devo seguir para sair daqui? Isso depende muito de para onde queres ir – respondeu o gato. Preocupa-me pouco aonde ir - disse Alice. Nesse caso, pouco importa o caminho que sigas – replicou o gato. (CARROL apud SANTOS, 2013).

Parece-nos que tais reivindicações estão estruturadas como uma demanda ainda não reconhecida pelo sujeito. Como demanda, conforme salienta Dunker (2014), implica a lógica do reconhecimento, a dialética do amor.

Segundo Roudinesco e Plon (1998), com Kojève, Lacan antropologizou o desejo humano. Por intermédio da ideia hegeliana de reconhecimento, o psicanalista introduziu um terceiro termo, demanda, além dos já conhecidos na teoria freudiana de desejo e necessidade. Na formulação lacaniana, a necessidade (de natureza

---

<sup>55</sup> Melhorias na saúde e na educação, contra a corrupção, o machismo, a homofobia e a PEC 37 (Proposta de Emenda Constitucional que limita o poder de investigação criminal às polícias federais e civis), aumento de passagem de transporte público, repressão da polícia, uso do dinheiro público na Copa do Mundo, entre outras demandas (MENCHEN, 2013).

<sup>56</sup> (SANTOS, 2013).

biológica) satisfaz-se com um objeto real (o alimento), enquanto o desejo (inconsciente) surge da distância entre a demanda e a necessidade. Demanda é sempre endereçada ao outro e aparentemente incide sobre um objeto (ROUDINESCO; PLON, 1998).

Nesse sentido, a demanda pode se mascarar em necessidade, porém implicará a tentativa de decifração no Outro, por isso escapa da necessidade instintiva. Nas palavras de Lacan (1959-1960/ 1991):

É na medida em que a demanda está para além e para aquém de si mesma, que, ao se articular com o significante, ela demanda sempre outra coisa, que, em toda satisfação da necessidade, ela exige outra coisa, que a satisfação formulada se estende e se enquadra nessa hiância, que o desejo se forma como o que suporta essa metonímia, ou seja, o que quer dizer a demanda para além do que ela formula (LACAN, 1959-1960/ 1991, p. 353).

Assim, o desejo é irreduzível à necessidade porque não se trata de uma relação com um objeto real, independente do indivíduo, mas incide sobre uma fantasia ou um outro imaginário. O desejo é, portanto, irreduzível à demanda na medida em que procura se impor, sem ter em conta a linguagem nem o inconsciente de outro e exige ser reconhecido em absoluto por ele (LAPLANCHE, 1988).

Esse reconhecimento absoluto, com efeito, é uma expectativa imaginária. A experiência primária de satisfação de uma necessidade fisiológica, como a do alimento, concorre com a experiência de prazer que o *infans* obteve ao ser alimentado, já que, com o alimento ele também recebeu o amor. Trata-se da hipotética posse da coisa (*das Ding*), que lança o sujeito na busca dessa coisa perdida, cujo reencontro é sempre parcial e contingente. Por isso a afirmativa de que a demanda é sempre demanda de amor. Dunker (2014) assevera que a gramática da demanda nos remete à gramática do amor porque consiste em dar o que não se tem a quem não pediu.

Parece-nos que o principal caráter das manifestações se organiza em torno de uma demanda, em torno daquilo que ainda não tem reconhecimento por parte do sujeito, mas que, ainda assim, direciona-se para um apelo pelo outro.

Entendemos que as ações violentas protagonizadas por jovens nas manifestações, em especial a tática dos Black blocs, dizem respeito a uma demanda para o Outro. Podemos aproximar essa demanda do desejo histórico, no qual

Dunker (2014) refere que o semblante clínico desse tipo de demanda é a insatisfação, a indignação e a reivindicação. Como desejo insatisfeito, o desejo histórico apresenta uma demanda de nomeação de uma falta.

De modo semelhante, Zizek (2012b) em discurso aos manifestantes do movimento *Ocupy Wall Street*, afirma que, no sentido psicanalítico, os protestos são efetivamente um ato histórico, provocando o mestre, minando sua autoridade, e a questão “o que você quer?” procura impedir a resposta verdadeira.

Para o autor, as pessoas sempre têm a resposta; o problema é não saber a pergunta. Assim, o filósofo é categórico ao afirmar que não basta saber o que não se quer, e o caso de *Wall Street* assemelha-se ao das manifestações brasileiras. É preciso saber o que se quer, tal como na situação analítica em que o paciente sabe a resposta (seus sintomas), mas não sabe a que ela responde (ZIZEK, 2012b).

Parece-nos que tais ações evidenciam formas de violência que se organizam em torno de uma demanda ainda não reconhecida por seus agentes. Tais atos parecem nos dizer também sobre uma busca de sentido evidenciada por uma falta de sentimento de representação. Safatle (2013) alude à crise de representação<sup>57</sup> os movimentos que eclodiram nas manifestações. Embora o interesse do filósofo seja pela análise macropolítica, interessa-nos o sentido de representação dos jovens integrantes dos movimentos que buscam representatividade.

Exemplo dessa busca por representatividade é a entrevista de uma estudante de 23 anos concedida para a rede BBC Brasil<sup>58</sup>. A jovem, adepta às táticas Black blocs, fala sobre seu “histórico de manifestações” iniciado na onda de protestos de junho de 2013. A entrevistada refere ter ido às ruas de rosto pintado de verde e amarelo, mas um dia pensou que aquelas cores não a representavam, uma vez que as cores da Bandeira Nacional já haviam sido usadas como propaganda da “ditadura” e não estavam à altura de sua indignação. Nas ruas passou a conhecer o Black bloc e percebeu que aquele movimento a representava muito mais. “Principalmente uma pessoa como eu, que já tem algum tipo de luta social e não

---

<sup>57</sup> Safatle defende a tese de o Brasil se encontrar em crise de representatividade profunda, o que exige caminhar em direção ao grau zero de representação, ou seja, voltar a dar voz ao poder instituinte. Para o filósofo, faz-se necessário pensar em outro modelo democrático, cuja representação não se desse por intermédio de partidos políticos, sindicatos ou qualquer modelo de representação. O filósofo é enfático ao afirmar: “A época em que nos mobilizávamos tendo em vista a estrutura partidária acabou, acabou radicalmente”. (SAFATLE, 2012, p. 55).

<sup>58</sup> Entrevista concedida a BBC Brasil em 15 de outubro de 2013 (MORAES, 2013).

conseguia se enquadrar em lugar nenhum. Eu vi isso (representatividade) no Black bloc". (Estudante, 23 anos).

Os atos violentos protagonizados por jovens a partir da tática Black bloc parecem-nos apontar para um mal-estar referente à situação de um sistema capitalista cuja promessa não pôde ser cumprida.

Não podemos deixar de mencionar neste ponto o pensamento de Marx (1867/1973) acerca do mercado capitalista. Para o pensador, o mercado não só não realiza a liberdade e a igualdade que promete como também aprofunda as desigualdades. Isso porque, observa Nobre (2003), concretamente ele [mercado] bloqueia a realização daquilo que promete. A promessa de liberdade mostra-se de maneira cínica, uma vez que o sistema sugere que as pessoas são livres para produzir e consumir, desde que no sistema imposto. Tal "liberdade" imposta é geradora das desigualdades.

A ideia de *liberdade negativa* proposta por Berlin (2002) pode endossar essa perspectiva. O filósofo britânico examina essa noção de liberdade relacionada aos valores liberais e vinculada à noção de independência individual. De modo geral, a liberdade negativa implica não sofrer a interferência de outros. A defesa da liberdade consiste, assim, na meta "negativa" de evitar a interferência. Nessa perspectiva, quanto maior a área de não interferência, mais ampla é a liberdade.

Entretanto, o autor lança a seguinte questão: "Sem as condições adequadas para o uso da liberdade, qual o valor dela?" (BERLIN, 2002, p. 231) e argumenta que, a partir do ponto de vista da consciência dos liberais ocidentais, não é:

a convicção de que a liberdade buscada pelos homens difere das condições sociais ou econômicas, mas a de que a minoria que a possui conquistou-a explorando ou, pelo menos, evitando contemplar a imensa maioria que não a tem. (BERLIN, 2002, p. 231).

Se a liberdade individual é um fim máximo para os seres humanos, pondera o autor, nenhum homem deveria ser privado da liberdade, menos ainda deveriam desfrutá-la à custa de outros. Trata-se, portanto, do sentido de igualdade de liberdade. No entanto, o autor considera que "continua verdadeiro que a liberdade de alguns deve ser às vezes restringida para assegurar a liberdade de outros" (BERLIN, 2002, p. 232).

Parece-nos que a liberdade, tal como é proposta pela promessa capitalista, é

consonante com a noção de liberdade negativa proposta por Berlin (2002). Afinal, o capitalismo promete liberdade dentro de um sistema imposto. Tal liberdade, ainda que restrita, só é possível porque uma massa de indivíduos será sacrificada para que se conquiste a liberdade de poucos. Liberdade, no entanto, que se relaciona à possibilidade de consumo.

Em uma sociedade cuja responsabilidade individual é levada aos extremos, em que o sujeito é unicamente responsável por seu sucesso/fracasso, responder à imposição do consumo torna-se imperativo. De modo equivalente, a forma performática com que tais protestos foram realizados diz-nos também de uma forma de consumo.

Segundo Nobre (2003), o sistema capitalista é uma forma histórica que se caracteriza por organizar toda a vida social em torno do mercado; todos os valores e crenças possuem lógica mercantil. Entendemos que o sistema capitalista atual, cuja capacidade de transformar as críticas que recebe em produtos a serem consumidos, pode ser um exemplo paradigmático na interpretação desses atos violentos.

Se hoje o sujeito engrandece seu narcisismo não mais por aquilo que *tem*, mas por aquilo que *parece ter*, que Debord (1967/1997) nomeia sociedade do espetáculo, podemos afirmar que também a rebeldia, por vezes, se confunde com o consumo da rebeldia. Em outros termos, podemos asseverar que também em movimentos anticapitalistas pode ocorrer a apropriação capitalista em um produto imaginário, ou seja, os atos violentos passam a ser consumidos e publicizados em redes sociais. As narrativas do cinema nacional e internacional são bons exemplos do consumo do espetáculo da violência<sup>59</sup>.

O fetichismo da mercadoria aponta para a marca de um sistema que cria demandas para poder atendê-las. Se afirmamos acima que o caráter histriônico das manifestações sugere a gramática da demanda e, portanto, a falta, é possível conjecturar que esse espaço vazio pode ser ocupado por qualquer proposta, inclusive aquelas que originalmente são alvos de protestos. Com efeito, também a violência é apropriada pelo capitalismo sob forma de espetáculo. Eis o risco de uma demanda que dentro da lógica de sua constituição não pode ser reconhecida.

O narcisismo, destarte, fomenta o espetáculo, e as redes sociais são bons

---

<sup>59</sup> Guardadas as devidas particularidades, não podemos deixar de mencionar a curiosa semelhança no que se refere à forma performática da violência entre as narrativas Black blocs e o clássico filme *Laranja Mecânica*, de Stanley Kubrick (1971).

exemplos daquilo que Freud (1914 / 2004) designa por coerência narcísica. Trata-se de manter afastado do eu tudo aquilo que poderia diminuí-lo. Em uma cultura que valoriza traços narcísicos, podemos afirmar que as redes sociais, principal veículo de convocação dos participantes das manifestações, são também ferramentas, por excelência, do “marketing pessoal”.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Iniciamos a construção de nosso mosaico tendo como ponto de partida a pesquisa do mestrado, a qual versava sobre os modos de subjetivação do adolescente em cumprimento de medida socioeducativa privativa de liberdade. Tal pesquisa evidenciou que a violência presente nos atos infracionais culminava na internação desses sujeitos e implicava um atravessamento social marcado por uma cultura em que o não reconhecimento do outro estava na base dos laços sociais.

No atual trabalho, realizamos movimento contrário: a questão que nos interrogou é anterior à intervenção institucional. Buscamos compreender sobre quais condições, sociais e subjetivas, o adolescente é levado a cometer o ato infracional. Com esse questionamento, saímos da perspectiva do adolescente na realidade institucional e ampliamos nossa interpretação para o ponto de vista da violência dos atos da juventude no contexto da brasilidade.

No percurso deste estudo entendemos a violência não somente como inerente às relações humanas, mas como parte constitutiva da cultura. Tal observação é fundamental, pois é no contexto sócio-histórico que ela se revela e tem seus significados alterados. Uma vez que entendemos que a violência é parte constitutiva da cultura e do humano, buscamos compreender sua manifestação na contemporaneidade.

Consideramos que o sujeito da atualidade está inserido em um novo *ethos*. De modo geral, entendemos como *ethos* os traços característicos de um grupo, compostos por hábitos e costumes que se alteram no tempo e na história. Tais características incluem o sistema de vida de determinada cultura, suas regras, normas e punições às transgressões, o sistema econômico e social. Contém atos humanos e a interpretação a eles oferecida. A premissa de que a violência acompanha o homem em diferentes momentos na cultura exige uma reflexão acerca do solo em que está amparada.

No âmbito de nosso estudo, entendemos a subjetividade contemporânea marcada por um *ethos* que une a universalidade do costume à singularidade da *práxis*, determinada por hábitos prioritariamente individualistas. Tais hábitos (*ethos*), por sua vez, instituem novas dimensões de *ethos* morada que sustentam os laços contemporâneos. A violência, nesse sentido, embora tenha uma historicidade e seja constitutiva do humano, tem em sua manifestação um dos efeitos dos laços atuais.

Embora tenha como *telos* o bem, o *ethos* possui um caráter histórico que se revela na *praxis* humana a partir de hábitos e costumes. O termo *ethos* possui duas acepções: a primeira se vincula à ideia de morada do homem e, portanto, de produção de costumes; a segunda se refere a hábito ou àquilo que se repete no costume. A mediação entre essas duas dimensões ocorre na *práxis*. Os novos hábitos, ao serem criados, interferem nos costumes. Tal interferência altera a *práxis*, a ação, os atos. A ética guarda dimensões estruturais e históricas, portanto, a violência, como espécie de sombra que acompanha o homem, só existe pelo homem e para o homem, participa dessa tradição.

Nas sociedades individualistas o valor encontra-se no indivíduo, um ser moral independente, autônomo, portador de valores supremos. Nessas sociedades igualitárias a hierarquia é negada e valoriza-se o indivíduo humano elementar. A liberdade e a autonomia são princípios da concepção moderna de sujeito, permitindo que o indivíduo seja submetido a ele mesmo.

Como parte da cultura, o individualismo sofreu modificações ao longo da história. O conceito de liberdade, um dos pilares do individualismo, por exemplo, acompanha o comportamento moral dos sujeitos e modifica-se nos diferentes momentos históricos. Vinculado inicialmente ao domínio da razão em Kant, o conceito de liberdade é relacionado ao de autonomia para esse filósofo. Autonomia, por sua vez, associa-se à ideia de liberdade como obediência à lei moral, ou seja, o agir por dever é uma ação livre, na medida em que se autodetermina.

Na atualidade, ou do ponto de vista de uma sociedade individualista hedonista, a ideia de autonomia indica o sentido de autossuficiência. Já a ideia de liberdade aproxima-se da corrente teórica do liberalismo, em que o indivíduo é valor supremo, possui a primazia da esfera privada e dos interesses individuais. Atribui-se um sentido de defesa da liberdade individual movida pelo prazer. Se considerarmos a perspectiva atual dos termos, é plausível prescindir do outro, visto que um sujeito autofundante não necessita do outro para suas realizações, o que corrobora para o desvanecimento da dimensão alteritária.

Se na tradição a noção de sujeito é a de um indivíduo que se mescla ao coletivo, não é possível considerar, na tradição, a ideia de reconhecimento. Só é possível conceber tal dimensão em um *ethos* que contempla valores que implicam liberdade individual, igualdade entre os homens, portanto, o reconhecimento do eu frente ao outro. Nesse contexto, é possível afirmar que o apelo por reconhecimento

preconizado por Honneth (2003) pressupõe valores presentes em culturas individualistas.

Em nosso estudo, interpretamos as ações violentas (*praxis*) protagonizadas por jovens como um sintoma social, resposta ou evidência de um *ethos* (hábito) que institui novas dimensões de *ethos* (morada) e sustenta as relações contemporâneas.

A parábola dialética da servidão e dominação mostrou-nos o percurso da historicidade do homem em que o fundamento da dominação é, antes de tudo, um desejo. É esse desejo que funda o movimento de reconhecimento. Lima Vaz [19--] afirma que Hegel (1806/2008) parte de um sujeito desarmado, a respeito da verdade e da certeza de si, numa espécie de indignância radical diante do mundo. Indigente e desarmada diante do mundo, é nesse mesmo mundo que ele vai buscar uma primeira forma de satisfação que é, justamente, a satisfação do desejo. Dessa forma, segundo o autor, em sua indignância, elemento propulsor do desejo, o sujeito deseja apoderar-se do mundo e do outro. No entanto, como nos lembra Vaz [19--], o desejo do objeto confina-o na imanência. Assim, o sujeito deve desejar algo diferente do objeto, uma outra consciência, um outro desejo. É nesse movimento que o desejo do desejo abre-se à transcendência.

É nesse sentido que o drama do reconhecimento emerge como condição de possibilidade do surgimento da *consciência-de-si*, que corresponde à condição de uma consciência que é *em si* (consciência sensível, restrita ao mundo exterior) e *para-si* (consciente de si e do outro como outro para si). A *consciência-de-si* requer reconhecimento mútuo, o reconhecimento de outra *consciência-de-si* ressaltando a importância da alteridade na constituição do sujeito. A própria constituição subjetiva contém um caráter agressivo, uma vez que o encontro com o outro implica luta por reconhecimento e, portanto, nunca pode ser pacífico.

De maneira análoga, a constituição subjetiva proposta pela psicanálise também tem como eixo o conflito como condição de possibilidade do fazer-se sujeito. A apropriação imaginária do outro, apreendida na fase do espelho, revela o aspecto conflitivo de toda relação dual, a rivalidade especular com o semelhante.

Tanto na apreensão hegeliana quanto na perspectiva psicanalítica temos o conflito e a alteridade como condições de ser sujeito, permeados pela presença inquietante do outro semelhante. Não é sem razão que Freud (1930/1996) atribui ao contato com o outro a mais penosa fonte de sofrimento.

Ao nos remetermos à problemática da alteridade, não podemos deixar de considerar o conceito de narcisismo. Tal conceito nos interessa por ser reconhecido por Freud (1914/2004) como etapa fundamental do processo de constituição do eu que necessariamente implica o encontro alteritário.

O conceito de narcisismo é utilizado na psicanálise como operador dentro do campo da psicopatologia, mas não permanece restrito a essa esfera. No percurso da obra freudiana, esse conceito sofre algumas movimentações. Interessa-nos, neste momento, a acepção do termo em suas vertentes primária e secundária. Isso porque, como hipótese interpretativa, podemos evocar a ideia hegeliana do segundo nível de historicidade do homem, isto é, o registro da *consciência-para-si* como correlato à experiência subjetiva de um narcisismo que tem como ideal o eu.

Trata-se da interpretação que fornecemos sobre a primeira acepção de violência discutida neste trabalho, a violência como gramática de objetificação do outro. Nessa acepção de violência, revelada nos atos da juventude brasileira, inferimos que o sujeito estaria identificado ao eu ideal, configurado em uma forma de narcisismo primitivo, não castrado e, portanto, sem condições de reconhecer o outro em sua alteridade. É importante lembrar que somente após a angústia da castração torna-se possível para o sujeito sair da identificação com o eu ideal e alcançar o social ou realizar uma busca pelo ideal de eu, portanto, reconhecer-se no outro em sua radical diferença.

No entanto, não sendo possível o reconhecimento do outro em sua alteridade, o sujeito permanece em um registro de *consciência-para-si*. De modo dialético, entendemos que o sujeito não reconhece o outro porque também não foi reconhecido, permanecendo em um registro no qual o outro é objetificado. Esse tipo de violência, articulada aos atos delinquentes<sup>60</sup>, indica uma quebra do espelho, portanto, um maior potencial no registro imaginário. Pode, em primeira vista, parecer se tratar de luta por reconhecimento. No entanto, com base em nossa hipótese interpretativa, o sujeito estaria localizado em um registro do *para-si*, não sendo possível processar a dialética. O ato violento que supostamente buscaria o reconhecimento, nesse registro, alcança somente a visibilidade. Não se trataria, portanto, de luta por reconhecimento, mas de uma ação que se endereça ao outro

---

<sup>60</sup> Embora saibamos que existem formas de ato delinquente que se encontram no polo de um pedido de reconhecimento, cujo ato busca pelo olhar do outro ou, em termos hegelianos, busca se fazer reconhecer-se pelo outro.

como objeto. Isso porque os sujeitos autores desses atos, por estarem em um registro do *para-si*, não podem conceber o outro em sua diferença. Nesse registro o sujeito seria a pura certeza de si mesmo. Segundo Hegel (1806/2008),

[...] para ela, sua essência e objeto absoluto é o Eu; e nessa *immediatez* ou *nesse ser* de seu ser-para-si é [um] singular. O que é Outro para ela, está como objeto inessencial, marcado com o sinal do negativo. (HEGEL, 1806/2008, p. 144-145).

Será somente no encontro conflitivo entre duas consciências que o reconhecimento se fará efetivo, sairá do registro do *para-si*, cujo outro é objetificado, e alcançará o de *consciência-de-si*, que contém a possibilidade de reconhecimento de si mesmo na diferença do outro.

Importante lembrar que, para haver o reconhecimento, é necessário haver a dimensão do terceiro, a concepção de uma instância transcendental que possa mediar a luta entre as duas consciências e permita que reconheçam-se uma na outra.

Tal como na perspectiva psicanalítica, a condição de possibilidade de tornar-se sujeito passa pelo contato alteritário que traz a dimensão conflituosa do encontro com o outro. Ao tomarmos o conceito de narcisismo como norteador teórico de nossa construção, foi possível traçar pontos de convergência com relação à modalidade primitiva de narcisismo, em que, tal como no registro do *para-si*, o sujeito tem como ideal o eu, dotado de toda a perfeição. Trata-se de um narcisismo ainda não castrado, sem a mediação necessária para que o outro saia da condição de objeto. Por isso, os atos violentos apreendidos nessa perspectiva portariam um menor registro simbólico em contraposição de um maior registro imaginário.

Nesse ponto cabe mencionar a problemática das modalidades de atos do sujeito forjadas pela psicanálise lacaniana. Embora neste trabalho não seja possível nos determos no detalhamento dessas noções, não podemos nos furtar de mencionar, ainda que de modo sucinto, tais conceitos. Trata-se de um desdobramento do conceito freudiano de *acting out* no qual Lacan distingue os atos endereçados ao Outro e os atos imotivados, descritos na psiquiatria como aqueles que se referem à impulsividade e à violência, enfatizado no *Seminário 10*: “Tudo que é *acting out* é o oposto da passagem ao ato” (LACAN, 2005, p. 136).

Calazans e Bastos discorrem sobre as respostas subjetivas de tais atos a

partir da diferenciação lacaniana, articulando tais conceitos com a estrutura do ato, com “a modalidade de resposta que encerra e seus efeitos em termos de apaziguamento do gozo e da angústia” (CALAZANS; BASTOS, 2010, p. 247). De modo geral, os autores consideram com Lacan que o *acting out* demonstra que o campo da ação é simbólico e corresponde a uma demanda endereçada ao Outro, enquanto a passagem ao ato corresponde a uma ação em que o discurso como laço social é deixado de lado.

Nesse sentido, temos na acepção da violência que se encontra como ato presente no registro imaginário, ou no sentido hegeliano de uma violência cuja ação é proveniente de um sujeito preso no registro do *para-si*, uma correspondência à modalidade lacaniana de passagem ao ato. Por outro lado, o *acting out* corresponderia ao ato violento de autoria de sujeitos que buscam pela ação endereçada ao outro, uma forma de apelo por reconhecimento. Nessa modalidade de ato, é importante considerar que as formas de desrespeito mencionadas por Honneth (2003) dizem sobre o impedimento de realização do sujeito em sua totalidade. No entanto, conforme observa Araújo Neto, “se por um lado o rebaixamento e a humilhação ameaçam identidades, por outro, eles estão na própria base da constituição de lutas por reconhecimento” (ARAÚJO NETO, 2011, p. 144). Assim, o desrespeito pode se tornar motivação para as lutas sociais explicitadas na segunda forma de violência abordada neste trabalho, a luta por reconhecimento.

A hermenêutica de Gadamer nos auxiliou na escolha das leituras a serem realizadas com vistas à composição de nosso mosaico. Sabemos que existem diversos modos de compreender a violência dos dias atuais. No entanto, optamos por realizar leituras que de algum modo privilegiam o contato do sujeito com o outro.

Entendemos com Drawin (2014) que a ideia da antropologia hegeliana na qual cada sujeito é vinculado com a totalidade da espécie está na base da historicidade que nos diferencia de todas as outras espécies. Dessa forma, a abertura para todos os outros homens é o que faz o indivíduo humano um sujeito. Nesse sentido, como salienta o autor, o modelo sujeito-objeto não é adequado para a compreensão do homem, que deve ser submetido à primazia do modelo sujeito-sujeito.

Quando propusemos construir um mosaico a partir das interpretações de atos violentos protagonizados por jovens brasileiros, buscamos construir, à luz da filosofia hegeliana, a ideia de que toda relação é mediatizada por um terceiro que exclui

qualquer relação dual entre dois sujeitos. Em nosso caso específico, entendemos que os jovens delinquentes não são resultado de uma condição natural ou uma errância do sistema. Ao abordarmos a problemática da violência protagonizada por esses jovens, do ponto de vista do sujeito-sujeito, saímos da perspectiva de uma ciência natural, que naturaliza aquilo que é histórico, e passamos a considerar o sujeito político, a história, entendendo tais conflitos a partir de um sentido emancipatório.

Destarte, não nos restringimos em somente apresentar o problema da violência na juventude brasileira no *ethos* capitalista. A partir de um posicionamento crítico, ambicionamos apontar as possibilidades daquilo que poderia ser e não é, lançando mão das potencialidades presentes na sociedade e que não são realizadas. Saímos, portanto, da descrição de fenômenos apreendidos em uma separação sujeito-objeto que desconsidera a historicidade e justifica os atos violentos a partir de uma causalidade e adentramos na perspectiva de uma teoria crítica, que considera aquilo que é, com vistas ao que poderia ser melhor, ou seja, o que tem em si mesmo como possibilidade e não realiza. (NOBRE, 2003).

Embora anuncie o mal radical presente em todo e qualquer sujeito, a psicanálise aponta para uma perspectiva daquilo que pode ser como potencial presente no sujeito, mediante trabalho psíquico. No que tange à perspectiva de nosso trabalho, em especial o conceito psicanalítico de narcisismo, entendemos que sempre haverá o apelo narcísico, evidenciado em nosso estudo nos atos violentos da criminalidade juvenil. Procuramos mostrar que o sujeito que realiza tal ato está preso em um narcisismo primitivo identificado ao eu ideal. Embora esteja presente uma condição trágica dessa abordagem, a psicanálise também propõe uma intervenção. Trata-se de uma intervenção que reconhece o limite, um trabalho que promova o enlaçamento com o outro.

A possibilidade contida naquilo que abordamos como problema nos laços sociais da juventude é o reconhecimento desses sujeitos, a fim de possibilitar a abertura para um narcisismo castrado que reconhece o limite. Trata-se de também reconhecermos o sujeito político que é o jovem infrator e não tomá-lo como objeto. A partir da perspectiva do sujeito-sujeito, criar espaço para que o jovem se expresse e possa se descolar da rebeldia cega ou do lugar de vítima do sistema.

Ao reconhecermos esse sujeito, torna-se possível sua saída do registro de uma *consciência-para-sí*, e o acesso no registro de uma *consciência-de-sí*. Dito de

outro modo, sair de uma identificação com o eu viabilizada pelo narcisismo primário e ingressar para um narcisismo secundário cuja identificação promove o enlaçamento com o outro sustentado pelo ideal de eu.

Entendemos que a ação violenta protagonizada por jovens e adolescentes pode ser escutada não somente na clínica psicanalítica, mas também nas diversas manifestações sociais. Consideramos a reconstrução do reconhecimento como condição de possibilidade do surgimento de novas versões do laço social. É nessa perspectiva que, com este trabalho, lançamos um convite para uma *praxis* capaz de considerar não somente a luta por reconhecimento presente nos atos violentos de jovens, mas também de reconhecer esse sujeito em sua alteridade.

## REFERÊNCIAS

ACME, Contra o Capital e o Estado o coletivo “Revolta Camponesa!”. Comunicado do N30 Black Block pelo coletivo ACME. Dez. 1999. In: LIBERATO, Leo Vinícius Maia (Org.). **Urgência das ruas: Black Block, Reclaim the Streets e os Dias de Ação Global**. São Paulo: Conrad, 2002. p. 50-57.

ADORNO, Sérgio. O perfil da violência brasileira contemporânea e as respostas do Estado. In: BIASOTO JUNIOR, Geraldo; PALMA E SILVA, Luiz Antonio (Org.). **Aporias para o Planejamento Público**. São Paulo: FUNDAP, 2013. v. 1., p. 159-176.

ADORNO, Sérgio. Violência e crime: sob o domínio do medo na sociedade brasileira. In: BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia Moritz. (Org.). **Agenda Brasileira - Temas de uma Sociedade em Mudança**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 554-565.

ADORNO, Sérgio; BARREIRA, César. A violência na sociedade brasileira. In: MARTINS; Carlos Benedito; MARTINS, Heloisa Helena T. de Souza (Org.). **Horizontes das Ciências Sociais no Brasil**. São Paulo: Barcarolla, 2010, v. 1., p. 303-374.

ADORNO, Sérgio. A violência brasileira: um retrato sem retoques. **Humanities: Political Science**. Lisboa: Clio, 2006. p. 241-262.

AGOSTINI, Tiago. Experiência única: Roger Waters faz show superlativo em São Paulo. **Terra**, São Paulo, 1º abril, 2012. Disponível em: <http://musica.terra.com.br/experiencia-unica-roger-waters-faz-show-superlativo-em-sao-paulo,3e8abbd670a5a310VgnCLD200000bbcceb0aRCRD.html>. Acesso em: 12 mar. 2013.

ARAÚJO NETO, José Aldo Camurça. A categoria “reconhecimento” na teoria de Axel Honneth. **Argumentos: Revista de Filosofia - Revista do programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, Fortaleza**, n. 5, p. 139-147, 2011.

ARIÈS, Philippe. **História social da criança e da família**. Rio de Janeiro: LTC, 1981.

ARBLASTER, Anthony. Violência. In: OUTHWAITE, Willian & BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do pensamento social do Século XX**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996. p. 803.

ARENDT, Hannah. (1969-1970). **Sobre a violência**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

BADIOU, Alain. **Jacques Lacan: passado presente**. Rio de Janeiro: Difel, 2012.

BADIOU, Alain. **Ética: um ensaio sobre a consciência do mal**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

BARROS, Vitória M. Mendonça. Alteridade: autonomia ou ontonomia? In: FRIAÇA, Amâncio; ALONSO, Luiza Klein; LACOMBE, Mariana; BARROS, Vitória Mendonça. **Educação e transdisciplinaridade III**. São Paulo: Triom, 2005.

Disponível em: <<http://cetrans.com.br/wp-content/uploads/2013/09/Alteridade-Autonomia-ou-Ontonomia2.pdf>>. Acesso em: 16 jan. 2014.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. 1.ed. Rio de Janeiro: J. Zahar Ed., 2001.

BERLIN, Isaiah. **Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BIRMAN, Joel. **Cadernos sobre o mal: agressividade, violência e crueldade**. Rio de Janeiro: Record, 2009.

BIRMAN, Joel. **Arquivos do mal-estar e da resistência**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

BIRMAN, Joel. **Mal-Estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

BRASIL. Estatuto da Juventude. Lei Federal n. 12.852 de 05 de agosto de 2013.

**Portal Brasil – Secretaria Nacional de Juventude**.

Disponível em: <<http://www.juventude.gov.br/estatuto>>. Acesso em: 27 jan. 2014.

BRASIL. Lei nº. 12.852, de 5 de agosto de 2013. Presidência da República. Secretaria Geral da Presidência da República. Secretaria Nacional de Juventude. Conselho Nacional de Juventude. **Portal Brasil – Secretaria Nacional de Juventude**. Disponível em: <<http://www.juventude.gov.br/estatuto>>. Acesso em: 21 fev. 2014.

BRASIL. Secretaria Geral da Presidência da República. Secretaria Nacional de Juventude. Observatório participativo da Juventude. Pesquisa nacional sobre perfil e opinião dos jovens brasileiros 2013. **Portal Brasil – Secretaria Nacional de Juventude**, Brasília, agosto de 2013. Disponível em:

<[http://www.juventude.gov.br/noticias/arquivos/pesquisa\\_juventude](http://www.juventude.gov.br/noticias/arquivos/pesquisa_juventude)>.

Acesso em: 21 fev. 2014

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado, 1988.

BRAZ, Luiz. Ocupa Sampa completa um mês no centro de São Paulo. **Rede Brasil Atual**, nov. 2011. Disponível em:

<<http://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2011/11/ocupa-sampa-completa-um-mes-de-ocupacao-no-centro-de-sao-paulo>>. Acesso em: 23 mar. 2014.

BRITO, José Henrique Silveira. **Introdução à fundamentação da metafísica dos costumes, de I. Kant**. Porto: Contraponto, 1994.

BUENO, Márcio. A origem curiosa das palavras. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003.

CALAZANS, Roberto; BASTOS, Angélica. Passagem ao ato e *acting out*: duas respostas subjetivas. **Fractal - Revista de Psicologia**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 2, p. 245-256, maio/ago. 2010. Disponível em:

<[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1984-02922010000800002&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1984-02922010000800002&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 28 mar. 2014.

CANTO-SPERBER, Monique. **A inquietude moral e a vida humana**. São Paulo: Loyola, 2005.

CASTORIADIS, Cornelis. **A instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

COSTA, Jurandir Freire. **O risco de cada um e outros ensaios de psicanálise e cultura**. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

COSTA, Jurandir Freire. As faces da violência. **Percurso**. São Paulo, v. 2, n. 35, ano XVIII, p. 97-102, ago. 2005.

COSTA, Jurandir Freire. Narcisismo em tempos sombrios. In: BIRMAN, Joel. **Percursos na história da psicanálise**. Rio de Janeiro: Taurus, 1988.

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

DADOUN, Roger. **A violência**: ensaio acerca do "homo violens". Rio de Janeiro: Difel, 1998.

DARKVERGGY. Dossiê antiglobalização / EUA Black Block: no singular ou no plural... Mas do que se trata então? In: LIBERATO, Leo Vinícius Maia (Org.). **Urgência das ruas**: Black Block, Reclaim the Streets e os Dias de Ação Global. São Paulo: Conrad, 2002. p 68-79.

DEBORD, Guy. **Sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DIAS, Bruno Manuel Figueiredo Peixe. **Acontecimento, verdade e sujeito - A política como condição da filosofia em Alain Badiou**. 2011. Dissertação (Mestrado) - Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras Departamento de Filosofia, Lisboa.

Disponível em: <[http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/4187/1/ulfl096194\\_tm.pdf](http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/4187/1/ulfl096194_tm.pdf)>. Acesso em: 14 abr. 2013.

DIETRICH, Ana Maria. Narrativas orais da Juventude Hitlerista e Neonazista no Brasil: breve análise comparativa. In: Simpósio Nacional de História - ANPUH, 26, 2011, São Paulo. **Anais...** São Paulo. 2011.

Disponível em:

<[http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300553634\\_ARQUIVO\\_2dietrichanpuh2011.pdf](http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300553634_ARQUIVO_2dietrichanpuh2011.pdf)>. Acesso em: 14 nov. 2013.

DRAWIN, Carlos Roberto. Alienação e reconhecimento. Um marco teórico para nossa investigação (Capítulo I). In: MOREIRA, Jacqueline de Oliveira; KYRILLOS NETO, Fuad; ROSÁRIO, Ângela Buciano; SOUZA, Juliana Marcondes Pedrosa. **Análise do discurso de adolescentes na internação**: reflexões sobre a luta pelo reconhecimento. No prelo.

DRAWIN, Carlos Roberto. A transcendência da culpa. In: ROSÁRIO, Ângela Buciano; MOREIRA, Jacqueline de Oliveira. **Culpa e laço social**: possibilidades e limites. Barbacena: EdUEMG, 2013. p. 13- 36.

DRAWIN, Carlos Roberto. O paradoxo antropológico da violência. In: ROSÁRIO, Ângela Buciano; KYRILLOS NETO, Fuad; MOREIRA, Jacqueline de Oliveira. **Faces da violência na contemporaneidade**: sociedade e clínica. EdUEMG, 2011. p. 12-32.

Disponível em:

<<http://intranet.uemg.br/comunicacao/arquivos/PubLocal172P20120518123259.pdf>>. Acesso em: 15 abril 2011.

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

DUMONT, Louis. **O individualismo**. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. **Mal-Estar, sofrimento e sintoma na experiência psicanalítica brasileira**. São Paulo: Boitempo, 2014. (Coleção Estado de Sítio). No prelo.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. **Tudo o que é sólido desmancha no ar?** A liquidez da modernidade como patologia social. 2012. Mimeografado.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. O real e a verdade do sofrimento. **Revista Cult**, São Paulo, n. 174, p. 24-27, nov. 2012.

EAGLETON, Terry. **Marx estava certo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

EAGLETON, Terry. **As ilusões do pós-modernismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

ENTREVISTA à imprensa do Dr. Lacan. **Lacaneando**, Paris, nov. 2001. Disponível em:

<<http://lacaneando.com.br/entrevista-a-imprensa-do-dr-lacan/>>. Acesso em: 21 fev.

2014.

FERRATER-MORA, José. **Dicionário de Filosofia**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1978. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/3235155/Dicionario-de-Filosofia-Jose-Ferrater-Mora>>. Acesso em: 22 jul. 2011.

FIGUEIREDO, Luís Cláudio. **Palavras cruzadas entre Freud e Ferenczi**. São Paulo: Escuta, 1999.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FREUD, Sigmund. Moisés e o monoteísmo (1939). In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 23.

FREUD, Sigmund. Novas conferências introdutórias sobre psicanálise. Conferência XXXI. (1933). In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 22.

FREUD, Sigmund. Mal-Estar na civilização (1930). In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 21.

FREUD, Sigmund. O futuro de uma ilusão (1927). In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 21.

FREUD, Sigmund. Inibições, sintomas e ansiedade (1926). In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 20.

FREUD, Sigmund. O Eu e o Id (1923). In: FREUD, Sigmund. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente, volume III: 1923-1940**. Coordenação geral da tradução Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2007.

FREUD, Sigmund. Além do princípio de prazer (1920). In: FREUD, Sigmund. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente, volume II: 1915-1920**. Coordenação geral da tradução Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

FREUD, Sigmund. O estranho (1919). In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 17.

FREUD, Sigmund. Pulsões e destinos da pulsão (1915). In: FREUD, Sigmund. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Volume I: 1911-1915. Coordenação geral da tradução Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2004.

FREUD, Sigmund. À guisa de introdução ao narcisismo (1914). In: FREUD, Sigmund. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Volume I: 1911-1915. Coordenação geral da tradução Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2004.

FREUD, Sigmund. Totem e Tabu (1912). In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 13.

FREUD, Sigmund. A interpretação dos sonhos (1900). In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 4.

FREUD, Sigmund. Projeto para uma psicologia científica (1950 [1895]). In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 1.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Artigos de metapsicologia, 1914-1917**: narcisismo, pulsão, recalque, inconsciente. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Freud e o inconsciente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

GIDDENS, Anthony. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH Scott. **Modernização reflexiva**: política, tradição e a estética na ordem social moderna. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997.

GIRARD, René. **A violência e o sagrado**. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1990.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna**. Uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. São Paulo: Loyola, 2011.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito** (1806). Petrópolis: Vozes, 2008. p. 142-151.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes, 1997.

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

JAMESON, Fredric. Pós-Modernismo. A Lógica Cultural do Capitalismo Tardio. São Paulo: Ática: 1997.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática** (1788). São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes** (1785). São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”? (Aufklärung) (1783). In: Immanuel Kant. **Textos seletos**. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 63-71.

KEHL, Maria Rita. **18 crônicas e mais algumas**. São Paulo: Boitempo, 2011.

KEHL, Maria Rita. A juventude como sintoma da cultura. In: NOVAES, Regina; VANNUCHI, Paulo. (Orgs). **Juventude e sociedade**: trabalho, educação, cultura e participação. São Paulo: Perseu Abramo, 2004.

KUMAR, Krishan. **Da sociedade pós-industrial pós-moderna**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1997.

LA BOÉTIE, Etienne de. **Discurso da servidão voluntária** (1549). São Paulo: Brasiliense, 1999.

LACAN, Jacques. **O seminário livro 10**: a angústia (1962-1963). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

LACAN, Jacques. **O seminário livro 5**: a ética da psicanálise (1959-1960). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

LACAN, Jacques. **O seminário livro 5**: as formações do inconsciente (1957-1958). Rio de Janeiro: Zahar, 1999. p. 468-484.

LACAN, Jacques. O estádio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica (1949). In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 96-103.

LACAN, Jacques. A agressividade em psicanálise (1948). In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 104-126.

LACAN, Jacques. Os complexos familiares na formação do indivíduo: ensaio de análise de uma função em psicologia (1938). In: LACAN, Jacques. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p. 29-90.

LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. Porto, Portugal: Rés-Editora, 1985.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. **Vocabulário de psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

LASCH, Christopher. **A cultura do narcisismo**. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.

LYPOVESTSKY, Gilles. **Os tempos hipermodernos**. São Paulo: Editora Barcarolla, 2004.

MARQUES, Ana Luisa; PEDRO, Carla. Brasil: Os jovens “entenderam a democracia como um exercício diário”. **Negócios Online**, 20 jun. 2013.

Disponível

em: <[http://www.jornaldenegocios.pt/economia/mundo/detalhe/brasil\\_os\\_jovens\\_entenderam\\_a\\_democracia\\_como\\_um\\_exercicio\\_diario.html](http://www.jornaldenegocios.pt/economia/mundo/detalhe/brasil_os_jovens_entenderam_a_democracia_como_um_exercicio_diario.html)>. Acesso em: 5 mar. 2014.

MARTINS, Rodrigo. Menor bom é menor preso? **Carta Capital**, São Paulo, n. 765, 27 dez. 2013.

MARCOALDI, Franco. O declínio da autoridade e o exemplo da música. Entrevista com Richard Sennet. **Instituto Humano Unisinos**, 02 dez. 2011. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/504688-o-declinio-da-autoridade-e-o-exemplo-da-musica-entrevista-com-richard-sennett>>. Acesso em: 02 fev. 2014.

MARX, Carlos. **El capital**. Crítica de la economía política (1867). Tomo 1. Habana: Editorial de Ciencias Sociales, Instituto cubano del libro, 1973.

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

MATTOS, Amana Rocha. **Liberdade, um problema do nosso tempo**: os sentidos da liberdade para jovens no contemporâneo. 2011. 196 f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

MEDEIROS, CIVONE. **Manual de ação direta**: acervo Civone Medeiros de desobediência civil, insurgências e subversão. 2012. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/104388906/Manual-de-Acao-Direta-Acervo-Civone-Medeiros-de-Desobediencia-Civil-Insurgencias-e-Subversao>>. Acesso em: 07 fev. 2014.

MENCHEN, Denise et al. Veja as reivindicações levadas às ruas durante manifestações. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 26 jun. 2013. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2013/06/1298127-veja-as-reivindicacoes-levadas-as-ruas-durante-manifestacoes.shtml>>. Acesso em: 26 mar. 2014.

MICHAUD, Yves. **Violência**. São Paulo: Ática, 2001.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. A inclusão da violência na agenda da saúde: trajetória histórica. **Ciência saúde coletiva**, v. 11, 2006. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S1413-81232006000500015>>. Acesso em: 28 nov. 2013.

MINAYO, Maria Cecília de Souza; [SOUZA, Edinilsa Ramos de](#) (Org.). **Violência sob o olhar da saúde**: a infra-política da contemporaneidade brasileira. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2003.

MORAES, Maurício. Estamos lutando por algo que ainda não sabemos o que é, diz Black bloc. **BBC Brasil**, São Paulo, 15 out. 2013. Disponível em: <[http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2013/10/131014\\_black\\_bloc\\_entrevista\\_mm.shtml](http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2013/10/131014_black_bloc_entrevista_mm.shtml)>. Acesso em 15 fev. 2014.

MOREIRA, Jacqueline de Oliveira; ROSÁRIO, Ângela Buciano; SANTOS, Alessandro Pereira. Juventude e adolescência: considerações preliminares. **Psico**, Porto Alegre, PUCRS, v. 42, n. 4, p. 457-464, out. /dez. 2011.

MOREIRA, Jacqueline de Oliveira. Alteridade no enlaçamento social: uma leitura sobre o texto freudiano “O mal estar na civilização”. **Estudos de Psicologia**, Natal, v. 10, n. 2. ago. 2005. p. 287-294

MOVIMENTO Passe Livre. Disponível em: <[www.mpl.org.br](http://www.mpl.org.br)>. Acesso em: 28 fev. 2014.

NASIO, Juan-David. **O prazer de ler Freud**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

NICÉAS, Carlos Augusto. **O amor de si**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

NOBRE, Marcos. O marxismo da teoria crítica. Balanço do século XX, paradigmas do século XXI. **Instituto CPFL – Cultura**, 17 nov. 2003.

Disponível em: <<http://www.cpfcultura.com.br/wp/2008/12/30/o-marxismo-da-teoria-critica/>>. Acesso em: 21 mar. 2014.

PELLEGRINO, Hélio. Pacto edípico e pacto social. In: PY, Luiz Alberto et al. **Grupo sobre grupo**. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

PERINE, Marcelo. Violência e niilismo: o segredo e a tarefa da filosofia. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 43, n. 106, dez. 2002. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-512X2002000200008&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2002000200008&lng=en&nrm=iso)> Acesso em: mai. 2012.

REALE, Giovanni. **História da filosofia**: do humanismo a Kant. São Paulo: Paulus, 1990.

RENAUT, Alain. **O indivíduo**. Rio de Janeiro, DIFEL, 1998.

ROCHA, Zeferino. O problema da violência e a crise ética de nossos dias. **Síntese - Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 28, n. 92, p. 301-326, 2001.

ROUDINESCO, Elizabeth. **A análise e o arquivo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

ROUDINESCO, Elizabeth; PLON, Michel. **Dicionário de Psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

SAFATLE, Vladimir. Violência e silêncio. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 22 out. 2013.

Disponível em:

<<http://www1.folha.uol.com.br/colunas/vladimirsafatle/2013/10/1360075-violencia-e-silencio.shtml>>. Acesso em: 21 fev. 2014

SAFATLE, Vladimir. Amar uma ideia. In: HARVEY, David et al. **Occupy**: movimentos de protesto que tomaram as ruas. São Paulo: Boitempo: Carta Maior, 2012.

SANTOS, Joice. O protesto de 17 de junho de 2013. **Revista de História**, 18 jun. 2013. Disponível em: <<http://www.revistadehistoria.com.br/secao/reportagem/o-protesto-de-17-de-junho-de-2013>>. Acesso em: 08 nov. 2013.

SAVAGE, Jon. **A criação da juventude**: como o conceito de teenage revolucionou o século XX. Rio de Janeiro: Rocco, 2009.

SENNETT, Richard. **Autoridade**. Rio de Janeiro: Record, 2012.

SENNETT, Richard. **A corrosão do caráter**: consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo. Rio de Janeiro: Record, 2011.

SENNETT, Richard. **Respeito**: a formação do caráter em um mundo desigual. Rio de Janeiro: Record, 2004.

SILVEIRA, Paulo. Ideologia, indivíduo, sujeito. **Cadernos de Subjetividade**. Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP, São Paulo, 1994.

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

STRAUSS, Claude Lévi. **Raça e História**. Queluz de Baixo, Barcarena – Portugal: Editorial Presença, 1998.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia II**: ética e cultura. São Paulo, 2004.

VAZ, Henrique C. de Lima. **A dialética do senhor e do escravo**. [19--]. Mimeografado.

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

VELHO, Gilberto (Org.). **Ciência e estudos de violência**. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Ciências, 2005.

VELHO, Gilberto. **Mudança, crise e violência**: política e cultura no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

VELHO, Gilberto; ALVITO, Marcos (Org.). **Cidadania e violência**. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas e Editora da UFRJ, 1996.

WASELFISZ, Julio Jacobo. **Mapa da violência 2013**: homicídios e juventude no Brasil. Rio de Janeiro: Centro brasileiro de estudos latino-americano CEBELA, 2013. Disponível em: <[http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2013/mapa2013\\_homicidios\\_juventude.pdf](http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2013/mapa2013_homicidios_juventude.pdf)>. Acesso em: 30 ago. 2013.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo** (1904-5). São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WIEWIORKA, Michel. O novo paradigma da violência. **Tempo Social** - Revista de Sociologia da USP, São Paulo, v. 9, n. 1, p. 5-41, maio 1997.

WINNICOTT, Donald W. **Ambiente e seus processos de maturação** (1963). Porto Alegre: Artes Médicas, 1983.

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

ZIZEK, Slavoj. O violento silêncio de um novo começo. In: HARVEY, David, et al. **Occupy**: movimentos de protesto que tomaram as ruas. São Paulo: Boitempo: Carta Maior, 2012 b.

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

ZIZEK, Slavoj (Org.). **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.