

## TRANSCENDÊNCIA E VIOLÊNCIA<sup>1</sup>

**Jurandir Freire Costa.**

Transcendência ética e violência ligam-se por laços de dependência e oposição que, até hoje, vêm sendo investigados pelos estudiosos do tema. A primeira é tida como a única força capaz de fazer face à violência, enquanto a última é o que pode enfraquecer, desagregar ou eliminar a primeira.

Pode-se perguntar, então, por que apenas a transcendência pode se opor à violência tornando-se um pré-requisito da vida ética? Esta é a questão que penso em discutir neste trabalho. De início, tentarei precisar a noção de transcendência, e, no final do trabalho, a de violência. O desenvolvimento do argumento, espero, esclarecerá os motivos dessa ordem expositiva.

### 1. Sobre a transcendência

A palavra transcendência possui uma grande extensão semântica. Na acepção ética, contudo, podemos defini-la como o estado ou a condição de um princípio, entidade ou realidade postulados como fundamento das aspirações morais do sujeito. O transcendente ético, portanto, é o Outro cujas exigências condicionam nossa existência como pessoas responsáveis por decisões e ações orientadas pela distinção entre o Bem e o Mal.

Na visão de mundo pré-moderna, a realidade transcendente foi prática e teoricamente assimilada à idéia de Deus. Na Idade Média, Deus era o criador perfeito, eterno, necessário e onipotente, enquanto o sujeito era a criatura imperfeita, mortal contingente e finita. O transcendente causava o sujeito naquilo que ele era e deveria ser, e este último era convocado a se autogovernar no intuito de aproximar sua inerente imperfeição da plenitude ontológica do Outro divino.

A Modernidade político-filosófica revogou a maior parte destas crenças, dissociando a idéia de transcendência da idéia de Deus. No pensamento secular, o transcendente tornou-se um simples artefato cultural feito da matéria humana e com finalidades humanas. O sujeito, dizia-se, mediante o pleno uso da Razão, conheceria seus melhores interesses, e, *ipso facto*, seus mais nobres objetivos. A heteronomia ética chegara ao fim. A emancipação em relação ao Outro sobrenatural transformou o indivíduo das revoluções democrático-burguesas em ator e autor de suas aspirações ao Bem ou à felicidade.

Contudo, foi justamente neste momento teórico-histórico que a violência emergiu como um objeto de inquietações morais e intelectuais. O pivô da questão foi o debate sobre a legitimação racional da força da Lei. Isto é, se o Transcendente ético foi, sobretudo, imaginado como a Lei válida para todos, qual deveria ser a natureza da força que tornaria eficaz sua aplicação? A força da Razão ou a força bruta da violência? E se por acaso fosse a última, quais argumentos poderiam fundamentar racionalmente tal escolha?

### 2. O repúdio secular à violência divina

Desdobro o raciocínio. Uma das críticas recorrentes à religião feita pelo pensamento leigo concerniu à violência intrusiva da Lei divina nos negócios humanos. A intrusão foi denunciada em duas esferas da vida cultural: a político-social e a antropológica. No caso da primeira, afirmava-se que a ordem socio-política do catolicismo medieval havia fracassado em seus objetivos, quais sejam, tornar a comunidade temporal

---

<sup>1</sup> In: Jacó-Vilela, Ana Maria (org.). Diálogos em Psicologia Social. Porto Alegre: Abrapso Sul, 2007, p. 89-102.

dos crentes um espelho da cidade espiritual de Deus. Durante e após as Guerras Religiosas, que se iniciaram com a Reforma protestante – 1520, aproximadamente – e se prolongaram até a Paz de Vestfália – 1648 –, muito se fez para mostrar que o ethos católico, em vez da paz, trouxera a opressão, o atraso social e a carnificina da guerra. A melhor prova era o imobilismo da nobreza, que reprimia a expansão das novas iniciativas socioeconômicas, e os intermináveis banhos de sangue entre as famílias reais governantes. A solução para o problema era a de substituir Deus pelo Estado democrático, único capaz de direcionar o viver coletivo rumo à concórdia e à segurança.

Os ideais de transcendência ética foram, por essa razão, empurrados da órbita da Lei divina para a das Leis humanas. O estado de direito democrático converteu-se no alicerce das finalidades pessoais e sociais, e sua base racional assentou-se nas concepções de História e do respeito às liberdades individuais. A valorização da História pretendia tornar o ideal de perfectibilidade humana um processo em aberto, e não uma busca pela ilusória perfeição perdida nos tempos pré-adâmicos, e a da idéia de liberdade individual visava anular o peso da vontade divina, substituindo-o pela vontade humana. Deus, dizia-se, não havia criado o homem; o homem é que havia inventado Deus, por ignorar seu verdadeiro potencial criador. Na medida em que tomasse consciência de sua alienação, ele poderia elevar sua moralidade ao nível do governo autônomo de si.

No caso da segunda esfera, a antropológica, o dano teria sido outro. Os pensadores leigos afirmavam que Lei coextensiva ao Transcendente divino tinha-se mostrado exorbitante em seus requerimentos. Por considerar o sujeito como um ser marcado pela Queda, a religião não dava tréguas à pretensa malignidade escondida em sua alma. O Outro divino era implacável e a violência lhe era congenial. Ele não hesitava em castigar aqueles que não podiam amá-lo através do amor ao próximo, razão da culpa, do temor e da perda de liberdade sofridos pelos seus súditos fiéis.

O exemplo cabal da infantilização do indivíduo pelo medo era a moral do sacrifício. A ética sacrificial, para os fundadores do materialismo racionalista e ateu, nutria-se do permanente *sentimento de dívida e culpa*, visto por eles como um atentado à dignidade do sujeito secular. O sujeito religioso, afirmava-se, fora moralmente coagido a sentir-se, ao mesmo tempo, portador de um Mal sem redenção mundana e devedor da própria vida. Ou seja, a vida da qual fruía era uma dádiva amorosa recebida sem merecimento. Ao nascer, portanto, ele já chegaria ao mundo cabisbaixo, acusado de inadimplência ontológica, pois a dívida que fora obrigado a contrair era impagável. Viver equivalia a sentir-se culpado por gozar de um benefício ao qual não se fez jus e que poderia ser perdido se Deus decidisse privá-lo da bem-aventurança da vida eterna. Só havia um meio de atenuar essa culpa esmagadora: encená-la no ritual compulsivo do sacrifício. Nos ritos de reconhecimento da dívida, o indivíduo pagaria em pequenas parcelas o tributo devido ao Transcendente, desonerando-se do excesso de culpa, mas tornando-se, inevitavelmente, um *animal triste*. O caminho para restaurar a dignidade humana lesada pela mistificação religiosa era devolver ao sujeito a consciência de que ele era o próprio produtor de suas crenças.

### **3. O núcleo violento da Lei humana**

Do prisma ético, entretanto, a deposição de Deus e a entronização do Estado democrático como guardião do Bem Comum revelou-se mais precária do que pensaram seus mentores. O objetivo da secularização era o de expurgar a violência do viver terreno, neutralizando a presença esmagadora e alienante de Deus. Tal objetivo, porém, malogrou. A violência expulsa pela porta da frente retornou pela de trás, e o motivo do retorno deveu-se ao modo pelo qual o Transcendente leigo foi concebido, ou seja, como Lei garantidora do poder do Estado liberal democrático.

Os ideólogos do pensamento secular – em especial, os porta-vozes do liberalismo filosófico-político – desde pronto defrontaram-se com um sério obstáculo à pretensão de fundar uma ética em bases puramente racionais. O obstáculo pode ser sumariado em duas interrogações. A primeira concerniu ao rumo da História; a segunda, ao valor conferido ao indivíduo como agente autônomo dos ideais éticos. No caso da História, a pergunta era: se os eventos históricos eram contingentes, e não pontos contínuos em uma linha teológica pré-traçada, como reconhecer neles indícios seguros do progresso ou do retrocesso moral? No que tange ao indivíduo, a pergunta era similar: sem o aval de um Deus onisciente e onipotente,

como saber se os fins morais momentaneamente aprovados não se revelariam, posteriormente, como maus e destrutivos? Em síntese, como garantir a bondade do ideal ético perseguido apoiando-se na transitoriedade das opções morais assumidas?

A saída para o impasse consistiu em substituir a Vontade divina pelo assentimento de todos em obedecer à Vontade Geral. A Vontade Geral, obtida pelo consenso racional sobre as verdadeiras finalidades da conduta humana, ofereceria o metro indubitável da retidão das atitudes e crenças morais. A Vontade Geral, entretanto, para ser eficiente, tinha que dispor do Estado legislador e repressor. Sem a violência implícita no poder de reprimir os dissidentes, ela se tornaria um simulacro impotente de si mesma.

Os teóricos da secularização foram, por isso, levados a chamar de volta a violência atribuída ao Deus católico para colocá-la a serviço do legislador humano. Mas, para justificar o passo atrás, tiveram que revisar, para baixo, a idealização do indivíduo racional dos sonhos seculares. Ao contrário do que havia sido dito, a sensatez, a cortesia e a boa-vontade não mais seriam predicados espontâneos do sujeito racional liberado da superstição religiosa. O indivíduo, com ou sem a nódoa do pecado original, continuava resistente a curvar-se à lei racionalmente fundada, dada sua natureza originariamente violenta.

A inconsistência teórico-prática foi, assim, casuisticamente remendada com um adendo *ad hoc*, o mito da gênese violenta da cultura. O mito, nas linhas gerais, consistiu em tratar uma suposição teórica com um dado empírico. Em um suposto estágio pré-civilizatório, dizia-se, bandos de criaturas humanas viviam em perene estado de guerra de todos contra todos. Finalmente, após um período de lutas fratricidas, as hordas concluíram um pacto que delegava a uma única instância simbólico-social o poder de matar ou de deixar viver. Essa instância assumiu várias feições, ao longo da história da civilização, até tomar a forma do Estado democrático da Modernidade. Seja como for, a idéia nodal do mito é a de que a Lei, o contrato social, seria o produto da violência assassina que habita em cada um de nós.

Esse conto *noir* das origens da civilização, foi, no entanto, asperamente criticado por autores das ciências humanas e da religião. As objeções levantadas ao argumento do *homem lobo do homem* foram de vários tipos. Cito, entre outras, duas que estão mais próximas de nosso interesse.

A primeira objeção dirigiu-se à alegada fidedignidade empírica da história narrada, e, em conseqüência, à sua plausibilidade teórica. Número um, perguntam os críticos, por que a versão do surgimento da cultura proposta pelo liberalismo seria menos mistificadora e mais racional do que a versão religiosa? Afinal, a lenda da guerra de todos contra todos não é nem mais nem menos gratuita e arbitrária do que a doutrina da criação amorosa de Deus!

Números dois, argumentam estudiosos como Milbank, Smith e Cavanaugh, o mito da violência original é uma mera manobra do pensamento liberal e secular para tornar suas crenças culturais aceitáveis (Milbank, 1995; Cavanaugh, 2003; Smith, 2004). Este mito cumpriria duas funções na estratégia de secularização das mentalidades. A primeira seria a de legitimar a ordem jurídica do liberalismo clássico, criando a ficção de que antes do Estado liberal existia apenas o caos; a segunda seria a de projetar retrospectivamente o ethos individualista no fundamento da sociabilidade, visando desacreditar o regime da hierarquia participativa, solo ideológico do poder temporal do catolicismo romano medieval.

Na verdade, prosseguem eles, não temos provas antropológicas da fictícia condição anômica vivida pelos sujeitos na pré-história humana. Insinuar, portanto, que antes da visão de mundo individualista havia apenas destruição, opressão e privação de autonomia é um preconceito sujeito à impugnação. A participação regrada na vida comunal não é privilégio do liberalismo secular, que teria fabricado um relato sobre a fundação da sociabilidade adequado às suas premissas, e, em seguida, suprido os furos do enredo com um fantasioso medo de morrer comum aos membros da comunidade pré-legal. De fato, finalizam os críticos, se colocássemos o indivíduo competitivo e aquisitivo do liberalismo clássico em uma realidade onde não existisse lei e repressão legal, provavelmente teríamos que imaginar algo tão brutal quanto o assassinato mútuo para compreender como pactos de paz teriam podido surgir e manter-se.

Número três, os críticos sustentam que os ideólogos do secularismo e seus herdeiros modernos apenas deslocaram a violência de lugar, sem perceberem que estavam produzindo uma outra *ética sacrificial*. A culpa e a dívida atribuídas à moral religiosa foram rejeitadas, mas em favor da submissão ao poder do Outro secular, que deveria proteger o sujeito do *desamparo diante da ameaça de morte pela mão dos iguais*. No fim das contas, continuam eles, o sujeito liberal foi incentivado a abrir mão da

autonomia por um motivo idêntico ao do sacrifício religioso. A diferença é que, desde então, o que havia sido descrito como mistificador e alienante passou a se apresentar como racionalmente justificável. No entanto, perguntam os opositores do mito liberal do nascimento da cultura, o que se ganha em racionalidade e desalienação trocando o sentimento de culpa e dívida experimentado em face do Transcendente divino pela angústia do medo de morrer pela iniciativa de outros indivíduos?

Ora, é neste ponto que o segundo tipo de objeção feita ao mito da gênese violenta da cultura ganha importância. Os autores, aqui, não refutam apenas a credibilidade empírica da teoria; assinalam as incongruências internas do esquema interpretativo. Girard, por exemplo, sublinhou o fato de que "se os membros do grupo tivessem simplesmente medo uns dos outros terminariam todos, uma vez mais, por se matarem entre eles" (Girard, 1978:84 - 85). MacIntyre, por seu turno, apontou para a incoerência da tese com outros argumentos:

"... o que falta aqui [no mito] é a explicação de como pode ter ocorrido a transição de um estado em que cada qual procura impor a própria vontade aos demais, para outro em que haja normas e instituições socialmente estabelecidas que, de uma maneira impessoal, regulem o comportamento humano. (...) Um contrato só pode ser feito quando a instituição do prometer e as normas referentes ao cumprimento de promessas são estabelecidas. Logo, o alegado estado primordial não é, de modo algum, pré-institucional, nem pré-legal, nem pré-moral." (MacIntyre. 1973: 58:60).

Para os dois, em resumo, o mito da violência originária em nada esclarece o surgimento do pacto social. O ciclo repetitivo do homicídio e da vingança é, do ponto de vista lógico, insuficiente para explicar o nascimento da Lei e da harmonia coletiva. A fábula inventada nem consegue convencer-nos de que a paz pode nascer diretamente do medo aterrador nem que pode prescindir da noção da "instituição do prometer", noção que teria sido falaciosamente subtraída do argumento.

#### 4. O lado violento da Lei

Dito de outro modo, se é a instituição da promessa e não o mútuo medo de morrer que explica o nascimento da Lei, como entender a gênese da primeira? Parte da resposta consiste em elucidar o significado do termo "instituição"? Se entendermos por "instituição" o aparato legislador, a Lei, faremos com que a questão retorne ao ponto zero, pois, nesse caso, a violência continuaria a ser *ultima ratio* da transcendência ética.

Explícito melhor o argumento. Ao falarmos de violência pensamos, de imediato, na idéia de abuso de poder que resulta em atentado à dignidade física ou moral do outro. A idéia é parcialmente correta. Resta saber, no entanto, como podemos reconhecer um certo ato de força como abuso. De modo usual, a primeira resposta dada à pergunta é a de que o abuso se configura quando uma norma moral costumeira ou legalmente instituída é infringida. Essa resposta, porém, já parte da premissa de que o critério para o reconhecimento de um ato violento é a transgressão à letra da Lei. Mas, se a Lei depende da violência para tornar-se efetiva, como pode funcionar como um padrão moral neutro para a condenação do abuso?

No fim das contas, a Lei usada para condenar a violência é, ela própria, fruto de uma violência primordial, que aparece recalcada no imaginário cultural. Em outras palavras, é isto que autores como Agamben parecem querer mostrar. Para Agamben, a lei, em sua vertente liberal e secular, oculta, sob o escudo da Razão, seu lado violento (Agamben, 2004<sup>a</sup>; 2004b; 2004c.). Isto quer dizer que sempre que pensamos em Lei atentamos apenas para sua *dimensão normativa*, ou seja, para seu caráter de código. Não é verdade, entretanto, que a lei se manifeste, exclusivamente, dessa maneira. A lei, embora tenda a se estabilizar como código prescritivo, está, de forma permanente, referida à exceção. A exceção é criada quando a lei se desaplica ela mesma, tornando extralegal o que, até então, era legal. É o caso, por exemplo, do estado de sítio ou do toque de recolher, nos quais os direitos constitucionais, perfeitamente assegurados em períodos de normalidade social, são revogados por um ato legal.

O funcionamento rotineiro do dispositivo legal, portanto, esconde sua inevitável tendência a se auto-suspender ou a incorporar, caso a caso, o que lhe é estranho. Dessa flexibilidade depende sua

eficácia. A ordenação legal não é um evento ontologicamente distinto e anterior à mítica violência pré-legal; é sua faceta normativa, a qual sempre cede a vez à violência crua quando a autoridade instituída é ameaçada em seu poder.

Em síntese, a Lei não apenas depende da violência manifesta para se afirmar como a inclui, de modo latente, no rol das condições necessárias a sua autopreservação. Lei e violência não são termos opostos, contrários ou contraditórios. A violência integra a Lei, que, sem ela, seria uma não-Lei. Assim, fazer equivaler Lei e transcendência ética significa algemar esta última ao caráter violento da primeira.

## 5. A transcendência da promessa e do perdão

Voltando, então, a instituição do prometer, diríamos que se a "instituição" da promessa for reduzida à sua dimensão legal não há como fazê-la escapar da servidão da violência. O desafio teórico, assim, é o de fazer da promessa suporte da ética, sem torná-la um apêndice da Lei.

Antes continuar o raciocínio, é importante retificar a tese de MacIntyre sobre a promessa em um ponto crucial. No mito da passagem da violência generalizada ao compromisso ético, a atitude de prometer implica, obrigatoriamente, a de perdoar. Perdoar significa interromper o circuito das retaliações passadas, recomeçando um tempo fundado na promessa de não matar. Prometer e perdoar são gestos e disposições simultâneos. Trata-se, deste modo, de saber se podemos compatibilizar a originariedade da promessa e do perdão com alguma imagem do sujeito verossímil, dos pontos de vista teórico e empírico.

Diria que sim, e sugiro três dessas hipóteses: uma oriunda da filosofia política e duas outras da psicanálise. Tomo o pensamento de Hannah Arendt como representante da filosofia política. De acordo com Arendt, o fundamento da promessa e do perdão pré-legais é correlato à concepção do ser humano como alguém capaz de iniciar algo novo, de forma *indeterminada e imprevisível*. A seu ver, não somos, de forma dominante, seres reativos, e ainda menos exclusivamente movidos pelo medo; somos originariamente destinados a agir de maneira livre. Em função disso, diz ela:

A imprevisibilidade, eliminada, pelo menos parcialmente, pelo ato de prometer, tem dupla origem: decorre ao mesmo tempo da treva do coração humano, ou seja, da inconfiabilidade fundamental dos homens, que jamais podem garantir hoje quem serão amanhã, e da impossibilidade de se prever as conseqüências de um ato numa comunidade de iguais, onde todos têm a mesma capacidade de agir. O fato de que o homem não pode contar consigo mesmo nem ter fé absoluta em si próprio (e as duas coisas são uma só) é o preço que os seres humanos pagam pela liberdade; e a impossibilidade de permanecerem senhores únicos do que fazem, de conhecerem as conseqüências de seus atos e de confiarem no futuro *é o preço que pagam pela pluralidade e pela realidade, pela alegria de conviverem com outros num mundo cuja realidade é assegurada a cada uma pela presença de todos.*"(Arendt. 1981: 256)".

Em suma, porque a "treva do coração" nos impede de ser "senhores únicos do que sentimos e fazemos" e porque não temos poder de prever as conseqüências de nossos atos somos impelidos a prometer e a cumprir o que prometemos. A instituição da promessa, desta maneira, dispensa a violência ou a Lei para se realizar. Seu único requisito é a confiança de que o outro possui igual capacidade de prometer, por reconhecermos nele um ser de ação idêntico a nós mesmos.

Quanto ao perdão, diz Arendt:

Se não fôssemos perdoados, eximidos das conseqüências daquilo que fizemos, nossa capacidade de agir ficaria, por assim dizer, limitada a um único ato do qual jamais nos recuperaríamos; seríamos para sempre vítimas de suas conseqüências, à semelhança do aprendiz de feiticeiro que não dispunha da fórmula mágica para desfazer o feitiço(ibid:249).

Em seguida, continua, dado que

"... a ação estabelece constantemente novas relações numa teia de relações, precisa do perdão, da liberação, para que a vida possa continuar, *desobrigando constantemente os homens daquilo que fizeram sem o saber*. Somente através dessa mútua e constante desobrigação do que fazem, os homens podem ser agentes livres; somente com a constante disposição de mudar de idéia e recomeçar, pode-se-lhes confiar tão grande poder quanto o de consistir em algo novo"(ibid:252).

Sem perdão, sem a chance de nos desobrigarmos do que fizemos sem saber que estávamos fazendo, não poderíamos recomeçar e agir em liberdade. Aliás, a simples fantasia de que poderíamos permanecer presos pelo resto da vida às conseqüências do que um dia fizemos é o desenho mais cruel da danação religiosa! Portanto, não é preciso imaginar que somos seres angelicais generosos e altruístas para entender porque perdoamos e esperamos que o outro nos perdoe. Perdoamos e prometemos porque somos seres livres, isto é, seres que não podem deixar de agir. E como o produto do agir humano é inelutavelmente irreversível e imprevisível, *perdoamos para nos tornarmos responsáveis pela liberdade que exercemos no passado e prometemos pra nos tornarmos responsáveis pela liberdade que venhamos a exercer no futuro*.

No caso das teorias psicanalíticas, o eixo da explicação gira em torno do "sujeito afetivo ou pulsional". Como veremos, a psicanálise oferece, por assim dizer, uma espécie de suplemento psicológico ao que Arendt afirmou. Tomo Freud como primeiro exemplo. Costuma-se alinhar Freud à lista dos difusores do mito da gênese violenta da cultura. A imputação, a meu ver, não se sustenta. Freud, efetivamente, encampou parte desse mito em seu relato das origens do tabu do incesto e do parricídio. Mas, embora marcado pela antropologia funcionalista do século XIX e pelo ideário do liberalismo político, soube fugir do reducionismo intelectual das doutrinas que o influenciaram.

Recapitulemos, de modo breve, o mito freudiano do nascimento do tabu do incesto e do parricídio. Freud aceitou, inicialmente, as teses de Darwin sobre a horda primitiva e a proibição do acesso às mulheres, decretada pelo pai primordial. Entretanto, logo percebeu que a tese deixava inexplicada a transição da horda animal para a sociedade humana, pois, dizia ele,

Este estado primitivo da sociedade nunca foi observado em lugar nenhum. A organização mais primitiva que conhecemos e que existe ainda em certas tribos consiste em *associações de homens* gozando de direitos iguais e submetidas às limitações do sistema totêmico, inclusive a herança na linhagem materna".(Freud.1968:162-3)

Em virtude disso, recorreu às idéias de Atkinsons sobre o parricídio e as lutas fratricidas, que vieram a colocá-lo junto aos pensadores seculares do liberalismo político-filosófico (ibid:163). Ao contrário, porém, daqueles pensadores, Freud não se contentou com esta solução, pois, nem o parricídio nem as lutas fratricidas tornavam compreensível a transição da obediência a uma ordem externa e violenta para a obediência a uma lei invisível e interiorizada. O dilema foi solucionado pela introdução das idéias de ambivalência e culpa, e do curioso acréscimo de uma terceira, a de que os irmãos, por ocasião do banimento da horda pelo chefe, "criaram laços sentimentais entre eles" (Freud. 1948:111). Ou seja, a culpa pelo assassinato do pai odiado, mas também amado, e o desenvolvimento de laços sentimentais entre os irmãos estariam na base de

uma primeira forma de organização social, com a renúncia aos instintos, a aceitação de obrigações mútuas, o estabelecimento de certas instituições declaradas invioláveis, sagradas, em suma, o início da moral e do direito(ibid:112).

Dito de outra maneira, o medo de morrer não disporia da força coercitiva necessária ao surgimento da cultura, como postula o liberalismo clássico. Sem ambivalência, culpa e vínculo sentimental, os irmãos nunca poderiam ter passado do estágio de lutas fratricidas para o de respeito a normas morais.

A mudança na grade interpretativa é evidente. Enquanto os sujeitos foram concebidos como mônadas narcísicas interessadas no próprio gozo, o medo da morte perpetuou o impasse do fratricídio. À medida que Freud os descreveu como seres ambivalentes, capazes de odiar e amar uma mesma pessoa, o impasse teve fim. Pelo fato sermos ambivalentes podemos perdoar e prometer.

Retomando, assim, o que observaram Girard e MacIntyre, diria que o nexos lógico entre o fratricídio e a Lei não pode ser inferido do medo de morrer, mas do poder de prometer e perdoar, que se atualiza na ambivalência de nossos laços afetivos com o Outro. A promessa e perdão primordiais, portanto, não precisam ser “institucionalmente legalizadas” para funcionarem como trincheira contra o homicídio mútuo. Ao descrever a barbárie que teria precedido o advento da cultura, Freud quis ilustrar, fantasiosamente, o panorama macabro de um mundo despido da força transcendente da promessa e do perdão.

O segundo exemplo vindo da psicanálise, é a teoria winnicottiana. Winnicott também mostra o que nos dispõe afetivamente a confiar na promessa do Outro, e, por conseguinte, a tornar-nos promitentes aptos a cumprir promessas (Costa. 2004). Sua tese articula, de certa forma, as afirmações de Arendt sobre o sujeito da ação livre e as de Freud sobre a fonte afetiva da promessa e do perdão. Mas o fundamento de seu ponto de vista é a idéia do *sujeito originalmente espontâneo e confiante*. A espontaneidade concerne à ação agressiva e criativa do sujeito no ambiente, que, no vocabulário do autor, recobre o que designamos como mundo cultural. Para Winnicott, todavia, cultura não é primordialmente uma engrenagem protetora contra a culpa ou a impotência diante de impulsos assassinos auto ou heterodirigidos; é o terreno privilegiado de manifestação da espontaneidade criadora. Por essa razão, o mito da gênese violenta da cultura lhe parece inaceitável.

A recusa em ver na cultura uma montagem que defende os indivíduos de seus próprios impulsos violentos baseia-se em dois tipos de argumentos. O primeiro é de natureza epistemológica. Cultura, observa Winnicott, não é uma lente racional blindada que o sujeito fabrica para se abrigar da intrusão do Outro; é o fator indispensável à constituição da vida subjetiva. Enquadrar a cultura na moldura da culpa diante de uma dívida impagável ou do desamparo frente à ameaça de morte, se não é falso, é tendencioso. A cultura pode vir a adquirir essa função como pode abrir-se à multiplicidade imprevisível de outras funções, todas criadas retrospectivamente, tendo em vista outros possíveis horizontes de significação.

O segundo tipo de argumento é de ordem psicológica. Neste ponto, insere-se o conceito de confiança. A espontaneidade, relembro, refere-se a relação do sujeito com sua agressividade criadora; a confiança, em contrapartida, concerne à presença ativa do Outro. Mas, entenda-se bem, confiança, na metapsicologia do autor, não é um ideal moral conscientemente cultivado pelos homens de bem; é a condição *sine qua non* do desenvolvimento psíquico. Confiança é a disposição para atribuir gratuitamente ao Outro uma boa fé para conosco da qual não temos provas ou garantias. Embora não possamos justificar racionalmente esta disposição, sem ela a vida relacional seria impossível. Confiamos no Outro não por estarmos pressionados pelo medo de morrer – o que seria um contra-senso -, mas pelo fato de termos tido experiências contínuas e previsíveis de que, pelo menos, um Outro mostrou-se sensível aos desejos e necessidades que nos permitiram viver. O pressuposto da confiança, assim, precede a *prova da confiabilidade*, esta sim, uma habilidade emotivo-cognitiva adquirida ao longo do da maturação psíquica.

Em suma, se sempre tivéssemos sido frustrados em nossas legítimas expectativas, nenhum medo da morte nos levaria a prometer o que quer que fosse ou a perdoar quem quer que fosse. Somos capazes de prometer e perdoar porque aprendemos, ao longo do tempo, que muitas promessas que nos foram feitas foram cumpridas, e que as eventuais falhas no cumprimento puderam ser reparadas ou perdoadas. Onde nossa atitude habitual de primeiro confiar, e, só depois de nos decepcionarmos, perder a confiança. Essa é uma constante psicológica dificilmente refutável. Suspeitar sistematicamente do Outro, imputando-lhe o desejo de nos fazer mal significaria lidar com um estado mental totalmente incompatível com o equilíbrio psíquico. Para Winnicott, então, no início não estava a culpa ou o medo de aniquilamento; estava um Outro que doa o necessário e o adequado ao exercício da criatividade. Sem isso, o sujeito ficaria paralisado no mundo interior de suas fantasias ou se esgotaria no trabalho inútil de vencer obstáculos humanamente intransponíveis.

Essa idéia aparentemente simples e prosaica suscitou críticas sarcásticas. Muitos viram nela um rousseauísmo angelical, pronto para o consumo das almas pias e “pré-pósmodernas”. Winnicott, porém, não nega a existência da latência demoníaca do que Freud chamou pulsão de morte ou do que Lacan

chamou de Real. Ele apenas argumenta, com base em Darwin, que se a *teoria infernal* da vida psíquica fosse consistente estaríamos todos loucos ou mortos! De sua perspectiva, portanto, **violência é tudo que nos faz perder a confiança no outro, e, por conseguinte, nos impede de exercer o poder de prometer e perdoar.** A disposição para confiar, certamente, não tem seguro contra riscos. Podemos enganar-nos quanto à boa vontade do Outro ou quanto a nossa própria boa vontade. Podemos, igualmente, desentender-nos quanto à natureza das finalidades morais que nos levam a prometer e a perdoar. Não podemos, entretanto, dispensar a premissa da confiança, se quisermos viver em coletividade.

O poder de prometer e perdoar, portanto, não é um ornamento das boas consciências; é a expressão compulsória do fato de sermos criaturas ativas e afetivas. Porque somos espontaneamente ativos, podemos prometer, e porque somos espontaneamente afetivos, podemos perdoar. A promessa e o perdão, assim, são a face visível da Transcendência ética. Transcendência que, aquém da Lei e além da violência, nos ensina que a vida vale a pena ser vivida.

## **BIBLIOGRAFIA.**

- AGAMBEN, Giorgio. *O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte. Editora UFMG. 2004<sup>a</sup>. 1<sup>a</sup> reimpressão.
- \_\_\_\_\_. *Le temps qui reste – Un commentaire de l'Épître aux Romains*. Paris. Payot. 2004b.
- \_\_\_\_\_. *O estado de exceção*. São Paulo. Boitempo Editorial. 2004c.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio/São Paulo. Editora Forense Universitária. 2000. 10<sup>a</sup> ed.
- CAVANAUGH, William T. The city – Beyond secular parodies. In, *Radical Orthodoxy*, edited by John Milbank, Catherine Pickstock and Graham Ward. London and New York. Routledge, 4<sup>o</sup> edição, 2003:182-200.
- COSTA, Jurandir Freire. *O vestígio e a aura – Corpo e consumismo na moral do espetáculo*. Rio. Garamond. 2004.
- FREUD, Sigmund. Totem et tabou. Paris. Payot. 1968.
- \_\_\_\_\_. Moïse et le monothéisme. Paris. Payot. 1948.
- MACINTYRE, Alasdair. *As idéias de Marcuse*. São Paulo. Cultrix. 1973.
- MILBANK, John. *Teologia e teoria social*. São Paulo. Edições Loyola. 1995.
- SMITH, James K. *Introducing Radical Orthodoxy – Mapping a Post-secular Theology*. Grand Rapids, Michigan. Baker Academic. 2004.