

Dostoiévski e a problemática moral em Raskolnikóv

Dostoiévski and the problems of moral in Raskolnikóv

*Sérgio Eduardo Lima Prudente**

Resumo

Este artigo objetiva discutir, a partir do romance Crime e Castigo, o campo em que se articula à ação criminosa a questão moral e a vontade. Diante deste aspecto, o imperativo moral pode se tornar justificativa para um crime. Assim procuramos aventar neste texto a íntima relação entre a questão moral e os impulsos à transgressão da lei. Para isto, foi utilizado o viés teórico da psicanálise, predominantemente Freud e Lacan e as interlocuções com autores da filosofia, principalmente Sade, Kant e Nietzsche.

Palavras-chave: moral, lei, outro, desejo, objeto.

Abstract

This article aims to investigate, from the novel Crime and Punishment, some aspects of the close relationship between morality and impulses to break the law. To this end, psychoanalytical theory was used, predominantly from Freud and Lacan, as well as dialogues with philosophers, mainly Sade, Kant and Nietzsche.

Keywords: morality, law, other, desire, object.

* Mestre em Psicologia Clínica e Doutorando em Psicologia Social PUC-SP. Artigo produzido a partir da dissertação de mestrado intitulada *Problemáticas da questão em Crime e Castigo*. E-mail: sergio_prudente@yahoo.com.br

INTRODUÇÃO

Dostoiévski (1866,2001) apresenta uma série de elementos em *Crime e Castigo* aglutinados principalmente no protagonista Raskolnikóv. Um jovem idealista, racional, introspectivo e orgulhoso que possui uma teoria que divide a humanidade em homens ordinários e extraordinários. Acreditando fazer parte deste último grupo, Raskolnikóv se vê a frente de uma tarefa cuja realização confirmará sua condição como superior. Para isto, tem que fazer um ato de ruptura, uma transgressão da lei só permitida para homens extraordinários. Seguindo esta ideologia, ele mata uma velha para roubar-lhe o dinheiro, com o intuito de melhorar a vida de muitas pessoas.

No cenário de uma Petersburgo decadente, Raskolnikóv trava uma discussão moral sobre a vontade, a consciência e a ação, aonde ele se utiliza de distorções da moral utilitarista como forma de justificar seu crime. Diante disto, o processo de construção de uma realidade distorcida para possibilitar um crime se dá.

No presente artigo procuro percorrer um caminho em que, na discussão sobre a incidência de uma moral utilitária/racionalista, a vontade se articula de modo a obedecer a um imperativo. Esta via nos leva para o eixo principal do texto, a saber: o esvaziamento subjetivo do protagonista do romance. Tal esvaziamento se dá em um processo que o torna um executor da Lei nos moldes de um puro instrumento. O lugar dessubjetivado que Raskolnikóv gradualmente revela nos indica o aspecto de objeto de gozo do Outro presente no sujeito da experiência moral.

Para isto, terei a psicanálise como aporte teórico e o auxílio de autores da filosofia moral. Adianto aqui a minha intenção tomar esta teoria como referência que me permite abordar aspectos pungentes que perpassam a obra de Dostoiévski, mais precisamente em *Crime e Castigo*. Esta estratégia suscita uma velha discussão no meio psicanalítico sobre a “psicanálise aplicada”; no entanto, este é um tema para ser abordado em outro lugar. No mais, neste artigo, me atarei apenas a problematizar a questão moral apresentada por Dostoiévski.

2. ALGUMAS PERSPECTIVAS

Dostoiévski e o parricídio (1928/27-1972) ilustra perfeitamente que a teoria freudiana do crime dá um sentido simbólico a este evento, incluindo-o no complexo de Édipo. O crime é fantasiado e pede um castigo.

Esta interpretação freudiana sobre Dostoiévski foi criticada por Joseph Frank (1992) quando este autor observou que Freud se baseou em dados históricos imprecisos e superficiais retirados da biografia de Dostoiévski, principalmente através da biografia escrita por Zweig. A objeção de Frank é que se Freud seguisse sua própria teoria, levando em conta os dados históricos posteriormente descobertos, ele poderia ter chegado a conclusões diferentes. Assim, o problema fica justamente na fonte de investigação e não no seu método.

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

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

Dostoiévskiano quando propõe uma espécie de cura pelo amor, ou uma cura em que subjaz um *ego* capaz e suficientemente forte para amar. É dessa forma que o imperativo categórico do desejo é apaziguado.

No seminário da *Ética*, Lacan (1959/60-1997) propõe uma faceta severa da ética baseada no pressuposto que o sujeito se realiza na medida em que sustenta seu desejo. Há aí uma força do imperativo categórico kantiano, mas qual é a diferença? Kant propôs um imperativo categórico universal, enquanto a psicanálise propõe um imperativo categórico pertencente ao superego de cada sujeito. Na medida em que um sujeito sustenta seu desejo, ele não fica à mercê do superego. Isto é, essa força que o leva à fantasia do assassinato que nunca cometeu e à busca de um castigo. Essa dialética entre o crime e o castigo da qual não pode sair segundo Freud, aparece quando ele não pode sustentar seu desejo. Quanto mais se sustenta o desejo, mais se sai dele. Porque, na proposta freudiana do assassinato do pai, é ele que estabelece a lei, e a lei, o simbólico, é o que pacifica o sujeito¹. Na medida em que um sujeito pode sustentar seu desejo, ele vai se pacificando.

No caso de Raskolnikóv, a vontade de gozo² era empurrada pelo imperativo Goza! Identificado à imagem do ideal extraordinário e todas as suas vicissitudes. É desta forma que o assassinato como engendrador de uma nova ordem entra como ato instituidor da possibilidade de elevar Petersburgo a uma Nova Jerusalém. Raskolnikóv seguia um Bem moral identificado ao um bem comum. Nesta senda, Dostoiévski revela uma antinomia ideológica que reflete a dimensão singular e social do mal-estar. Diante disto, esse personagem exhibe uma racionalização que concilia seu desejo às interpretações distorcidas do ideário ético/moral que circulava em Petersburgo. Da ordem transcendente da razão, ao direito que um grupo

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

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

seleto deveria ter para cometer crimes, dois elementos estão em jogo: a felicidade para o maior número de pessoas e a própria singularidade de um desejo que altera a própria compreensão.

A questão da vontade levantada por Raskolnikóv revela a impostura da vontade livre. De quem é esta vontade livre? Ou o que é a vontade adoe-cida? A resposta se perde no próprio ensimesmamento do personagem, para depois ao final encontrar sua clareza através dos desdobramentos que a experiência de amar proporcionou.

A tensão entre ordem e transgressão é revelada como além de consti-tuinte do sujeito, uma astúcia emaranhada no simbólico e suas formas mais diversas. Quando Freud coloca o assassinato do pai como um ato civilizador, que engendra o simbólico, não quer dizer que este pai viva na pendência de um crime parricida e de um castigo. Portanto, em *Crime e Castigo*, se precipita algumas possibilidades de discussão dos meandros envolvidos na psique de um homem que comete um crime e se entrega ao seu castigo que supostamente o levará a redenção; no entanto, esta redenção indica uma cisão moral onde subjaz o mal-estar do homem dividido entre os impulsos e as formas complexas como as normas da cultura que conformam um jogo que, ao mesmo tempo em que é repressor, é também via de fruição dos impulsos.

3. A CISÃO DA EXPERIÊNCIA MORAL

Até o impacto provocado por Freud, ao propor um estudo partindo da sexualidade infantil, tínhamos um julgamento baseado na noção de uma sexualidade normal fundado em um princípio natural das coisas. Esta natu-ralidade incorpora as finalidades ditas “da natureza” e servem de medida para tal julgamento. Neste discurso fundaram-se concepções teológicas que postulam inclinações naturais para o comportamento humano que tem como pano de fundo a legitimação de valores morais do que é Bem e Mal³. Dessa forma, o Bem é o que vem da natureza. Há neste princípio

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

uma concepção de natureza (*physis*) aliada a Deus como causa primeira – herança teológica aristotélica – que mais tarde foi identificada ao Deus cristão para definir justamente tais valores. Assim, o que é da natureza é marcado por Deus, portanto bom, e o que vai contra a natureza e contra Deus é mau.

Seguindo essa linha epistemológica, São Tomas de Aquino (2004, p.108) qualifica certas práticas sexuais como contra a ordem da razão, alegando uma finalidade que busca a conservação do gênero humano. Assim, todo ato sexual que desvie da ordem da razão e da finalidade da reprodução – finalidade naturalmente determinada – será qualificado como vício capital ou pecado. A transgressão da ordem que submete as práticas sexuais para Tomás de Aquino é, sobretudo, uma transgressão à lei de Deus, que ao ter o prazer corporal imperando sobre a razão gera: a cegueira da mente, a irreflexão, a inconstância, a precipitação, o amor de si, o ódio a Deus, o apego ao mundo, e desespero em relação ao mundo futuro.

Suponho que a crítica contida em *Crime e Castigo*, encarnado no personagem Raskólnikov, venha a se assentar no ir além, na ultrapassagem do limite, em sua transgressão, obedecendo a uma ordenação moral. O recalque, mecanismo predominante na neurose, é o modulador da sexualidade humana. Assim, na sexualidade regida principalmente pelo recalque, há primeiramente uma construção da cultura baseadas em certos valores e uma uniformidade pactuada pelos níveis de aceitação em relação ao comportamento humano. Deste modo, temos na cultura uma idéia do que se “pode” e do que não se “pode”, como uma espécie de gradação de condutas balizadas pelo limite da lei. Encerra-se então, um triunfo moral que serve de contenção e censura para disposição humana à destruição.

A vontade humana é, então, posta em questão. Raskólnikov mostra-se tributário da idéia de doença como embotamento da vontade humana⁴. Nesse sentido, ele se questiona se é a doença que gera o crime ou se o crime é sempre acompanhado pela doença que empobrece a vontade. Aqui, temos novamente a produção de uma ética própria por Raskólnikov. Nas entrelinhas do seu questionamento e acompanhado pelos ecos do iluminismo,

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

ele critica os operadores de modulação moral da sociedade postulando uma ética dos extraordinários que se opõe à ética que legisla, causando a doença ao que é fundamental no indivíduo: a vontade.

“Vontade” – termo trabalhado também por Schopenhauer e posteriormente Nietzsche⁵ – encontra-se na formulação de Raskolnikov como o que dá o direito ao homem ir mais além, ou seja, uma espécie de impulso capaz de fazer de um ato criação. Nesse sentido Raskolnikov adianta de certa maneira a Vontade de Poder nietzscheana, por possuir características semelhantes como: ser princípio criador, ser uma força que diante de uma hierarquia (de forças) impõe sua direção, e ser um princípio afirmador da vida⁶.

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

sua casuística estava afiada como uma navalha, e em si mesmo ele já não encontrava objeções consciente. (...) O último dia, que começara tão por acaso e resolvera tudo de uma só vez, agia sobre ele de maneira quase inteiramente mecânica: como se alguém o segurasse pelo braço e o arrastasse, de forma irresistível, cega, com uma força antinatural, sem objeções. (Dostoiévski, 2001, p.85)

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

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

Diferentemente da proposta por Nietzsche, não era a de “desviar o olhar”⁷, mas sim a de obedecer a um princípio moral cegamente.⁸

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

a causa principal não está tanto na impossibilidade material de ocultar um crime quanto no próprio crime; já o próprio criminoso, e quase todo indivíduo, no momento do crime passa por um certo abatimento da vontade e da razão (...) no caso dele, essas reviravoltas mórbidas não poderiam acontecer, que a razão e a vontade permaneceriam nele, inalienáveis. (Dostoiévski, 2001, p.85)

Percebemos, nesta passagem, uma sombra kantiana aonde Raskólnikov pretende uma purificação da vontade ao rejeitar o objeto patológico que tornaria sua vontade débil. Kant pensa um objeto próprio da vontade livre que segue o princípio do bem *Das gute*⁹, este objeto indica que a razão prática pode ser determinada *a priori* através de uma vontade guiada por um objeto supra-sensível. Tal objeto é o princípio da conduta racional e da ação moral. Lacan nos diz que a “lei moral não é outra coisa que o desejo em

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

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

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

estado puro” (Lacan, 1998, p.780), isto implica dizer que ele vê na vontade purificada proposta por Kant, a mesma qualidade do desejo puro que move o desejo imajado pelo objetos¹⁰. Retomando a última citação notamos que Raskolnikóv apresenta a faceta de uma pessoa que deve ser assujeitada a Lei e, por esta via, excluir-se dos desígnios dos objetos patológicos.

A lei moral kantiana pressupõe um amor à lei e sua cega obediência. A versão lacaniana para isso é *Das ding*, ou seja, a Coisa que insiste como estranho para além das identificações assumidas pelos objetos e que dá as coordenadas do Outro absoluto através do princípio do prazer. *Das Ding* é o que há de segredo no princípio de realidade. Lembremos que a Lei não é a Coisa, mas só tomamos conhecimento dela através de desta Lei. Mais ainda, a Lei marca a proibição de acesso a *Das ding*: “É na medida em que proíbe esse desejo que a lei impõe do desejá-la, pois, afinal, a mãe não é, em si mesma, o objeto mais desejável.” (Lacan, 1992, p.120)

A própria transgressão dessa lei, por si mesma, já seria um reconhecimento dela. Para entendermos melhor podemos trazer Sade para conversa. O desafio sadeano segue uma obediência cega à lei, bem como no imperativo categórico. Disto Lacan entende que: “Mesmo na perversão, na qual o desejo se dá como aquilo que serve de lei, ou seja, como uma subversão da lei, ele é, efetivamente, o suporte de uma lei.” (Lacan, 1992, p.166) Lembremos então que Raskolnikóv, no dia do assassinato:

agia sobre ele de maneira quase inteiramente mecânica: como se alguém o segurasse pelo braço e o arrastasse, de forma irresistível, cega, com uma força antinatural, sem objeções. Como se uma nesga de roupa tivesse caído debaixo de uma roda de máquina e esta começasse a tragá-lo. (DOSTOIÉVSKI, 2001, p.85)

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

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

Para Lacan, Sade dá a verdade da *Crítica da Razão Prática*, ou seja, Sade é o recalcado de Kant. É importante pensar neste aspecto, lembrando que Kant e Sade são filhos das luzes e autores fundamentais para pensar a moral. Lacan entende que “a máxima sadeana é, por ser pronunciada pela boca do Outro, mais honesta do que o recurso à voz interior, já que desmascara a fenda, comumente escamoteada, do sujeito.” (Lacan, 1998, p.782) Esta voz que enuncia a Lei pela boca do Outro em Sade, possui um representante, a Madame Saint-Ange: “Olha aí sua puta, vou dizer de uma vez. Trata-se de uma vítima que nos foi enviada pelo carrasco do seu marido: aqui sofrerás vosso destino, nada salvará dele.” (Sade, s/d, p.171) Em Raskolnikóv, esta voz aparece de forma similar ao afirmar, entre outras coisas, que:

“Mas se um deles, para realizar sua idéia, precisar passar por cima ainda que seja de um cadáver, de sangue, a meu ver ele pode se permitir, no seu interior, na sua consciência passar por cima de sangue.” (Dostoevski, 2001, p.270)

Assim, como quando Sade dá a entender que os franceses não queriam o povo no poder, mas sim matar o rei, Raskólnikov não queria o bem da humanidade e sim matar a velha.

Até aqui, três aspectos foram destacados: 1) a execução cega da Lei, 2) o assujeitamento à Lei para retirar o sujeito do campo dos objetos patológicos, 3) o representante que enuncia a lei. Estes pontos, aglutinados no personagem Raskolnikóv, revelam que a “bipolaridade pela qual se instaura a Lei moral não é nada além da fenda do sujeito” (LACAN, 1998, p.781) sendo que, esta Lei é o avesso do desejo. Dessa forma, estes aspectos colocam em exposição, a cisão própria da experiência moral.

O Outro lacaniano é inconsciente, neste sentido, a Lei em seu caráter externo, ganha a forma de uma alteridade radical. Tanto Kant como Sade parecem defender uma relação inerente entre Lei e consciência. Enquanto Kant (s/d, p.66) conclui que a razão pura é prática – que prescreve a ação – e faculta ao humano uma lei universal que chamamos de lei moral, Sade, pela voz de Dolmancé, diz que: “da natureza nós retiramos os princípios

devassos que utilizamos em nossas ações, (...) a natureza (...) tem tanta necessidade dos vícios como das virtudes (...). Dessa forma, não estamos agindo mal quando nos entregamos a tais impulsos.” (SADE, s/d, p.173)

A diferença entre Kant e Sade é que, para Sade, o Outro é a natureza. É ela que goza através dos atos libertinos, ela é o Outro que goza. A natureza é assim um poder supremo absoluto, como uma pulsão de destruição. É através dela que Sade restaura o ser supremo no malefício. Em Raskolnikóv, que também acredita em uma lei da natureza, isto aparece na seguinte versão:

Ela consiste precisamente em que os indivíduos, por lei na natureza, dividem-se geralmente em duas categorias: uma inferior (a dos ordinários), (...) e propriamente o indivíduos, ou seja, os dotados de dom ou talento para dizer a seu meio a palavra nova.” (DOSTOIÉVSKI, 2001, p.269)

No entanto, essa lei natural só privilegia poucos com o direito de afirmar e seguir com consciência limpa, a prática de crimes. Todavia, a “apologia do crime impele-o apenas ao reconhecimento indireto da Lei.” (Lacan, 1998, p.802)

A questão freudiana do crime como fundador da civilização encontra aqui um paralelo. Assim como o pai da horda, o “homem extraordinário” tem foro privilegiado em seu gozo. Quando Raskolnikóv mata, ele não só tenta se igualar ao pai primevo, como ele falha e se depara com a vergonha por sua inapetência. Sua incapacidade, que é justamente seu lugar na dimensão do objeto patológico, já era anunciada desde antes do assassinato:

Observemos a propósito uma peculiaridade no tocante a todas as decisões definitivas já tomadas por ele nessa questão. Tinham elas uma qualidade estranha: quanto mais definitivas se tornavam, mais repugnantes, mais absurdas ficavam até aos olhos dele. Durante todo esse tempo, apesar de toda a sua angustiante luta interior, jamais pôde, um momento sequer, crer na exequiabilidade dos seus projetos. (Dostoiévski, 2001, p.84)

Dessa forma, Raskolnikóv nos fornece uma espécie de operação de construção do princípio de realidade que vai da soberba narcísica, até a restituição de uma imagem perecível.

Neste trajeto, através de Raskolnikóv é enunciada uma Lei que precisa de um executor. É por esta senda que ele passa pela identificação do sujeito ao objeto de gozo do Outro da Lei. Colocando-se como o executor da lei, Raskolnikóv posiciona-se com uma mediatriz entre o vértice de um eu empírico e a base do mandamento da Lei (Outro da Lei). Ao executar automaticamente a Lei, excluindo qualquer desvio que o impulso empírico possa fazer, ele obedece ao representante desse Outro da Lei.

Por esta via, Raskolnikóv equipara-se ao que Lacan nos fala de Dolmancé: “executor da experiência sádica quando sua presença se resume, em última instância, a não ser mais do que seu instrumento” (Lacan, 1998, p.784) do gozo do Outro. Assim, ao tentar negar o desejo, Raskolnikóv permanece ligado às escolhas particulares de objeto. Mais tarde, ao se dar conta do próprio argumento que motivou sua ação ele cai na realidade da lei do próprio desejo conforme o trecho grifado:

Sônia, eu quis matar sem casuística, matar para mim, só para mim, só para mim! A esse respeito eu não queria mentir nem a mim mesmo! Não foi para ajudar minha mãe que eu matei – isso é um absurdo! Eu não matei para obter recursos e poder, para me tornar um benfeitor da humanidade. Absurdo! Eu simplesmente matei; matei para mim, só para mim: agora, quanto a eu vir a ser benfeitor de alguém ou passar a vida inteira como uma aranha, arrastando todos para a rede e sugando a seiva viva de todos, isso, naquele instante, deve ter sido indiferente para mim! (Dostoiévski, 2001, p.427)

O caminho que leva Raskolnikóv a se dar conta passa por uma figura interessante do ponto de vista moral: o diabo:

- Cala-te, Sônia, eu não estou rindo coisa nenhuma, é que eu mesmo sei que foi o diabo que me arrastou. Cala-te, Sônia, Cala-te! – repetiu com ar sombrio e insistente. – Eu sei tudo. Já pensei, repensei e sussurrei tudo isso cá comigo quando estava deitado no escuro naquele momento... Eu mesmo me dissuadi de tudo isso cá comigo, até o último e mais ínfimo detalhe, e estou sabendo de tudo, tudo! E como me saturou, como me saturou naquela ocasião toda essa conversa fiada! Eu queria esquecer e recomeçar, Sônia, e parar com essa conversa fiada! Será que tu pensas que eu fui para lá como um imbecil, de modo irrefletido? Eu fui como um homem inteligente, e foi isso mesmo que me pôs a perder! Será que tu pensas que eu não sabia

ao menos, por exemplo, que, se já havia começado a me perguntar a me interrogar – tenho ou não o direito de ter poder? – é que eu, então, não tinha o direito de ter poder? Ou se eu me fazia a pergunta” o homem é um piolho? – é que, portanto, o homem não era um piolho *para mim* mas era um piolho para aquele a quem isso não entra na cabeça e vai em frente sem fazer perguntas... E se eu passei tantos dias sofrendo por saber: Napoleão o faria ou não? – então eu já percebia claramente que não sou Napoleão... (Dostoiévski, 2001, p.427)

O *diabo* aparece como o impulso à tentação. “O diabo que me arrastou”, ou seja, a ação em que Raskolnikóv permanece como instrumento da Lei, pode ser também lida como a tentação demoníaca que o levou ao pecado¹¹. Raskolnikóv transforma-se naquele que negou seu eu para tornar-se puro instrumento da Lei, demonstrando que o verdadeiro sujeito da experiência moral, é na verdade o objeto de gozo do Outro. Neste sentido, é a Lei que age e goza através dele, pois o diabo e o homem possuem partes em comum: “*Satanas sum et nihil humani a me alienum, puto.*”¹². O diabo aparece de maneira formidável em *Irmãos Karamázov*, justamente como um interlocutor que discorre sobre a tentação, a lei, e a consciência moral. O diabo de Dostoiévski professa:

Na minha opinião não é preciso destruir nada a não ser a idéia de Deus no espírito do homem: eis por onde é preciso começar. Oh! Os cegos não compreendem nada! Uma vez que a humanidade inteira professe o ateísmo (e creio que essa época, à maneira das épocas geológicas, chegará a seu tempo) então por si mesma, sem antropofagia, a antiga concepção do mundo desaparecerá, e sobretudo a antiga moral. Os homens se unirão para retirar da vida todos os gozos possíveis, mas neste mundo somente. O espírito humano se elevará até um orgulho tirânico e isto será a humanidade deificada. (...) Deus e a imortalidade não existem, é permitido ao homem novo tornar-se um homem-deus, seja ele o único no mundo a viver assim. (...) Para Deus não existe lei. Em toda parte onde Deus se encontra, está em seu lugar! Em toda parte em que me encontrar, será o primeiro lugar... tudo é permitido, um ponto, é tudo. (Dostoiévski, 1971, p.452)

11 O pecado da *Hybris*, na leitura de Chasseguet-Smirgel, remete a figuras como: satã e Lúcifer, onde estes são uma espécie de desafiadores da Lei e representantes da *Hybris*. Cf. CHASSEGUET-SMIRGEL, JANINE. *Ética e estética na perversão*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1991, p.214.

12 “Sou Satanás e nada do que é humano reputo alheio a mim.” *Irmãos Karamázov*, p.444.

O diabo de Dostoiévski expõe, logo em seguida, o lugar de impostura da verdade na experiência moral: “Tudo isso é muito gentil; somente, se se quer trapacear, de que serve a sanção da verdade? Mas nosso russo contemporâneo é assim feito: não se decidirá a trapacear sem essa sanção, tanto ama ele a verdade...” (Dostoievski, 1971, p.452) Ou seja, o homem precisa da verdade para trapacear. Anos mais tarde, em relação à mesma discussão do Deus morto como argumento para liberação dos desejos, Lacan dirá: “Deus está morto, nada mais é permitido.” (LACAN, 1998, p.132)

A posição de Lacan é clara: como declínio da imago paterna, o significante do nome do pai retorna com mais força. Lógica cuja novidade foi anunciada em *Totem e Tabu* com a instauração da lei simbólica como consequência do assassinato do pai e o acordo comum de contensão dos excessos devido ao mesmo fato.

Dessa forma, a confissão de que matou por que quis sugere um novo posicionamento subjetivo. Ali, Raskolnikóv reconhece seu auto-engano e sua condição apática de executor de uma Lei. O ato de confessar o permitiu rescindir com a imediatividade do seu orgulho, colocando um princípio de transcendência^{13[13]} que permite a ele se reconhecer como sujeito da lei. Ao deslocar o orgulho – não mais como contrapartida da vergonha, mas para uma imagem cuja consistência não é tão regredida narcisicamente – Raskolnikóv pode reconhecer que sua ação foi má e por isso colocar sua diferença em relação a ela. A Lei e a ação podem assim, dissociar-se uma da outra e sua consciência pode agir querendo que a Lei reconheça a não conformidade do assassinato com o Ideal de eu, que assume efetivamente sua função de abrir mão da satisfação, para tentar recuperá-la através de um ideal que incorpora a lei, os limites e a censura.

CONCLUSÃO

Dostoiévski, através de Raskolnikóv, na ocasião da sua entrega e confissão de culpa à lei, revela uma antinomia ideológica que reflete a

13 Refiro-me a qualidade transcendente que o ideal de eu possui em relação ao eu. Este aspecto é assinalado por Lacan em *Subversão do sujeito e dialética do desejo*. p.823.

dimensão singular e social do mal-estar. Diante disto, Raskolnikóv exibe a maneira hipostasiada de pensar a ética através do equívoco articulado entre um *zeitgeist*¹⁴, que possibilitou colocar em prática sua destrutividade de forma bruta, e o curso do seu próprio desejo. O auge da crítica de Dostoiévski apresenta-se no momento em que, graças à assunção da responsabilidade pelo crime, Raskolnikóv rompe com os ideais totalizantes e totalitários (apoios do seu orgulho na forma de uma razão perfeita ou Napoleão) e abre uma dimensão transcendente (o evangelho de são Lázaro) que permitiu a ele, reconhecer-se diante da Lei de seu desejo. É distinguindo sua ação como inocuamente má, que ele pode abrir uma nova perspectiva, a de diferenciar-se de sua própria ação.

REFERÊNCIAS

- Aquino, S. T. (2004). *Sobre o ensino (de magistro): Os sete pecados Capitais*. São Paulo: Martins Fontes.
- Chasseguet-Smirgel, Janine (1991). *Ética e estética na perversão*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Dostoiévski, F. M. (2001). *Crime e castigo*. São Paulo: Editora 34.
- _____. (1971). *Irmãos Karamázovi*. Rio de Janeiro: Abril Cultural.
- Frank, J. (1992). *Pelo Prisma Russo: Ensaio sobre Literatura e Cultura*. São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo.
- Freud, S. (1972). *Dostoiévski e o Parricídio (1928[1927])*. Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, vol v. XXI.
- Kant, I. (s/d.). *Crítica da Razão Prática*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro. (Coleção Universidade).
- Lacan, J. (1998). *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (1992). *O Seminário. Livro X. A Angústia*. (1963) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

14 Ao pensar no espírito da época (*Zeitgeist*) me refiro às idéias correntes e ao *espírito* cultural de Petersburgo.

Nietzsche, F. (1983). Além do bem e do mal In: *Nietzsche*. São Paulo: Abril Cultural. (Coleção Os pensadores).

_____ (2001). *Gaia Ciência*, São Paulo: Companhia das Letras.

Sade, M. (s/d.). *A Filosofia na Alcova*. Tradução: Alóisio Costa. Brasília: Editora de Brasília Ltda.