

ENTRE NIETZSCHE E GIRARD: A CATARSE NA PUNIÇÃO

BETWEEN NIETZSCHE AND GIRARD: CATHARSIS IN PUNISHMENT

Marco Antônio S. Monteiro
Universidade Católica de Petrópolis
marco.42040015@ucp.br

Received: 30/06/21

Accepted: 01/07/21

Published: 03/07/21

Resumo: Por que a sociedade sente prazer quando um criminoso recebe a punição? Procurar respostas para essa pergunta foi o que motivou o presente ensaio filosófico. Foram propostas algumas hipóteses das quais, após análise qualitativa dedutiva, restaram duas consideradas admissíveis: a primeira, fundamentada no pensamento nietzschiano, justifica o prazer social das punições na inerência humana do prazer em punir e em ver sofrer. A outra, embasada na obra de René Girard, coloca a expectativa sacrificial nas punições como fator determinante do prazer sentido pelo grupo social perante a condenação do criminoso. Por fim, realizou-se um breve comentário sobre os efeitos catárticos na punição, a partir do qual se concluiu que a catarse aristotélica é compatível com as emoções produzidas nas duas hipóteses e que, portanto, pode ser a razão do prazer sentido pela sociedade quando funciona a justiça penal.

Palavras-chave: Friedrich Nietzsche. René Girard. Aristóteles. Teoria Mimética. Teoria da Pena. Catarse.

Abstract: Why does society take pleasure when a criminal receives punishment? Seeking answers to this question is what motivated this philosophical essay. Some hypotheses were proposed, from which, after deductive qualitative analysis, two were considered admissible: the first, based on Nietzsche's thought, justifies the social pleasure of punishments in the human inherent pleasure in punishing and seeing suffer. The other, based on the work of René Girard, places the sacrificial expectation in punishments as a determining factor in the pleasure felt by the social group in the face of the criminal's conviction. Finally, a brief comment was made on the cathartic effects of punishment, from which it was concluded that the Aristotelian catharsis is compatible with the emotions produced in both hypotheses and that, therefore, it can be the reason for the pleasure felt by society when criminal justice works.

Keywords: Friedrich Nietzsche. René Girard. Aristotle. Mimetic Theory. Theory of Punishment. Catharsis.

I. A inerência humana do prazer em punir e em ver sofrer

Muito se estuda as relações entre vingança, violência e justiça. Principalmente quando falamos sobre meios institucionais para a tutela criminal, procuramos entender como o uso da violência por parte do Estado deve ser interpretado, além do intrínseco – e desconfortável – vínculo entre justiça e vingança. Desde tempos antigos (como, por exemplo, na *Oréstia* de Ésquilo), passando pela filosofia clássica e chegando até a contemporaneidade, esses temas são debatidos exaustivamente, com importantes contribuições a respeito. Entretanto, há um aspecto nessa relação que, acredito, é relegado a segundo plano durante as análises, apesar de sua evidente importância. Refiro-me ao prazer que a sociedade naturalmente experimenta ao perceber que “está sendo feita a justiça”, sobretudo nos contextos da esfera punitiva.

Vejamos: há todo um conjunto de aspectos que podem nos ajudar a entender o que se passa no âmbito social quando este partilha do puro sentimento de satisfação ao saber que um castigo foi imposto àquele que desrespeitou as regras penais vigentes. E sejamos francos, nesse momento pouco importa se a pena foi adequada ao que está previsto em lei, somente há uma necessidade de proporcionalidade entre a forma que a comunidade interpretou a gravidade do crime cometido (o grau de cólera contra o criminoso) e a punição estabelecida. Portanto, em casos de crimes ultrajantes, uma pena mais severa do que a prevista em lei não causará tanto espanto ou, muito menos, desagrado à população. Da mesma forma, em crimes que não recebem uma considerável reprovação da sociedade, dificilmente causará indignação uma pena aquém da previsão legal (até mesmo caso resolva-se não condenar o indivíduo), como por exemplo nos chamados crimes insignificantes ou “de bagatela”. Que fique claro que essa possibilidade de absolvição ou de uma pena mais branda do que a lei receberá como resposta da população a indiferença. Muito raramente existirá um clamor social pelo abrandamento do castigo ou pelo perdão.

Então, tendo em mente que a sociedade se satisfaz ao perceber a aplicação da penalidade prevista – até mesmo quando for mais rigorosa do que o descrito em lei –, é possível analisarmos essa perspectiva mais detidamente. Proponho começarmos destacando quem são os interessados em vingar o crime cometido. A vingança, segundo Nietzsche, é o desejo por parte de quem sofreu um dano em fazer mal àquele que lhe causou esse dano. É um revide premeditado, no qual se pensa nas vulnerabilidades do alvo e na melhor maneira de lhe causar maior dano (NIETZSCHE,

2017, p. 149-150). Em uma situação concreta, os interessados pela vingança seriam a vítima, obviamente, além de seus familiares e demais entes queridos. Considero inapropriado definir como vingança o interesse da sociedade em geral na punição do criminoso, afinal faltaria um maior vínculo emocional com a vítima para assumir o desejo de revide à agressão como algo pessoal, ainda que sejam todos membros do mesmo corpo social. Desta forma, por que *a comunidade como um todo* sente prazer quando o indivíduo que cometeu um crime recebe a punição?

Como já expliquei, devido à falta de aproximação emocional, a possibilidade de se poder justificar através da vingança deve ser excluída nessa situação. Também, pelo mesmo motivo, não deve ser levada em consideração a ideia de empatia com a vítima – imaginar que tal crime poderia acontecer em seu círculo de convivência –, pois a forma de cada indivíduo interpretar essa identificação com o sofrimento alheio seria diferente, resultando numa disparidade de manifestações sobre como a punição deve ser aplicada. Um ponto importante nesse mecanismo de resposta social ao criminoso, é *a unicidade do impulso violento*, ou seja, existe a uniformidade do grupo em canalizar no castigo toda a violência que considera adequada. Portanto, a empatia de cada indivíduo causaria uma variação incompatível a essa uniformidade violenta da comunidade. Outra possibilidade seria o interesse social no perfeito funcionamento das instituições de justiça. Apesar desse interesse de fato existir, ele não possui um apelo emocional consideravelmente forte e nem é tão intenso a ponto de causar excitação e prazer popular

Uma hipótese que eu considero viável e que vários autores apresentam – dentre os quais o próprio Nietzsche – é *a inerência humana do prazer em punir e em ver sofrer*. Sim, essa afirmação pode ser impactante e um tanto desagradável, porém de maneira nenhuma é inoportuna. Afinal dispomos de vários relatos históricos do embaraçoso regozijo popular frente ao sofrimento punitivo. Consideremos, por exemplo, os suplícios (punições corporais que eram impostas pelo Estado). Segundo Beccaria, eram castigos atrozes, verdadeiras torturas aos criminosos condenados. Nessas ocasiões, acontecia uma exibição pública na qual se realizava o seguinte procedimento: as autoridades responsáveis apresentam os criminosos, “aplicam-lhes lentas torturas e os entregam ao espetáculo de uma multidão fanática que goza com suas dores” (BECCARIA, 2016, p. 55). Foucault também cita os suplícios, destacando aquilo que chama de “emoções do cadafalso”. Os cidadãos que assistiam ao evento, se comprimiam em torno do cadafalso, e dali insultavam o juiz, as leis, a religião e toda a forma de autoridade que

normalmente não teriam coragem de ofender. Porém, o ponto mais importante para a presente investigação é que essa turba também se aglomerava próximo ao cadafalso "para assistir ao sofrimento do condenado ou excitar a raiva do carrasco" (FOUCAULT, 2020, p. 61).

Em *Genealogia da Moral*, Nietzsche afirma que o conceito de justiça se originou nas relações contratuais de credor-devedor. É justa a punição do criminoso não porque ele poderia ter agido dentro da lei, mas sim porque ao delinquir ele fica em dívida com a sociedade. O castigo é uma dor – um sofrimento – que se aplica àquele que causou um dano a alguém, como forma de compensação. E esta relação entre dano e dor se origina da ideia mais antiga de credor e devedor (NIETZSCHE, 2009, p. 48-49).

Segundo Nietzsche, ao implicar um sofrimento ao devedor, o credor saboreia o poder das castas naturalmente elevadas, um direito dos senhores. Assim, “maltrata e despreza alguém como inferior”. A punição causa essa satisfação íntima a quem sofreu o dano: a possibilidade de gozar de sua necessidade natural de ultrajar. “O prejudicado trocava o dano, e o desprazer pelo dano, por extraordinário contraprazer: causar o sofrer”. Não se pode, porém, confundir esse desejo humano de fazer sofrer com o desejo de vingança. A vingança não satisfaz os desejos naturais, já o destruir, o ultrajar, satisfaz. Nietzsche chama essa crueldade inerente ao ser humano de “maldade desinteressada” e lembra a expressão de Spinoza, *sympatia malevolens* – simpatia malévola. Lembra Nietzsche que houve épocas em que festas públicas não eram consideradas boas se não houvesse uma execução, suplício ou autos de fé para o agrado dos presentes. “Sem crueldade não há festa: é o que ensina a mais antiga e mais longa história do homem” (NIETZSCHE, 2009, p. 50-51).

Nessas épocas o homem não se envergonhava da própria crueldade, não se envergonhava de seus instintos, da sua inocência e alegria de animal. Por isso, atualmente, “por vezes ele tapa o nariz diante de si mesmo”. Conclui Nietzsche que “hoje em dia, quando o sofrimento é sempre lembrado como o primeiro argumento contra a existência, como o seu maior ponto de interrogação, é bom recordar as épocas em que se julgava o contrário, porque não se prescindia do fazer-sofrer” (NIETZSCHE, 2009, p. 52).

Se aceitarmos esta hipótese que a justiça é oriunda das ideias de compra e venda, o criminoso passa a ser “sobretudo um ‘infrator’, alguém que quebra a palavra e o contrato com o todo, no tocante aos benefícios e comodidades da vida em comum, (...) inclusive atenta contra o seu credor”. O Estado e a comunidade percebem que, devido ao mau comportamento, o

criminoso merece ter seu direito à proteção esvaziado em benefício daquele a quem causou o mal. Nietzsche então medita sobre o que chama de “a ira do credor prejudicado”, nessa situação, o castigo “é simplesmente a cópia, *mimus* [reprodução] do comportamento normal perante o inimigo odiado, desarmado, prostrado, que perdeu não só qualquer direito e proteção, mas também qualquer esperança de graça”, concluindo suas impressões, o filósofo afirma que a punição nada mais é que “a celebração do *Vae victis!* [ai dos vencidos!] em toda a sua dureza e crueldade” (NIETZSCHE, 2009, p. 56).

Pela forma como Nietzsche apresenta sua ideia de punição, pode parecer que ele está explicando um sentimento de vingança. Porém, tal conclusão não poderia estar mais equivocada. Em seu pensamento, é abominável que se busque origem da justiça na vingança, pois esta seria um terreno do ressentimento: “o último terreno conquistado pelo espírito da justiça é o do sentimento reativo! Quando realmente acontece de o homem justo ser justo até mesmo com os que o prejudicam, (...) isto é sinal de perfeição e suprema mestria”. Para Nietzsche, a justiça na punição reside justamente na violência inerente ao ser humano, pois esta é real e honesta, diferentemente da vingança que, por ser fruto do ressentimento, é enganosa. Afinal de contas, “o homem ativo, violento, excessivo, está sempre bem mais próximo da justiça que o homem reativo; pois ele não necessita em absoluto avaliar seu objeto de modo falso e parcial, como faz, como tem que fazer o homem reativo” (NIETZSCHE, 2009, p. 57-58).

É importante ressaltar que na justiça contemporânea nós pouco sentimos a presença dessa violência inerente. Basicamente, é possível percebê-la no mecanismo punitivo, principalmente nos casos de crimes mais afrontosos e que geram o clamor popular. Nietzsche também tenta nos explicar por que isso acontece. Segundo ele, quando o poder de uma comunidade aumenta, passa a não ser dada mais tanta importância aos desvios do indivíduo. O malfeitor passa a ser defendido e abrigado, protegido da raiva das vítimas de seus crimes. “O ‘credor’ se torna sempre mais humano, na medida em que se torna mais rico; e o quanto de injúria ele pode suportar sem sofrer é, por fim, a própria medida de sua riqueza”, de modo que “a justiça, que iniciou com ‘tudo é resgatável, tudo tem que ser pago’, termina por fazer vista grossa e deixar escapar os insolventes” (NIETZSCHE, 2009, p. 56-57).

Voltando à questão da vingança, conforme citei acima, Nietzsche a renega como origem da justiça. Isso porque ele acredita que a vingança é fruto do ressentimento – e que compete à justiça precisamente pôr fim ao “insensato influxo do ressentimento” (NIETZSCHE, 2009, p.

59). Não posso deixar de lembrar, mesmo que *en passant*, a famosa depreciação que o filósofo comete contra o cristianismo. Dentre as várias críticas dirigidas a essa religião por toda a sua obra, em *Genealogia da Moral* o aspecto que provavelmente é o mais enfatizado diz respeito a um alegado ressentimento inerente ao cristianismo. Nietzsche acreditava que, muito devido à origem judaica – e para Nietzsche “os judeus formavam um povo sacerdotal do ressentimento *par excellence*” (NIETZSCHE, 2009, p. 40) –, a doutrina cristã instituía uma virtude baseada na impotência, pois quando o bom é quem não ataca, quem não acerta as contas, quem deixa para Deus o ônus da vingança, a impotência se torna então um mérito, uma virtude. Assim, ao obrigar o indivíduo a se manter impotente diante do ódio e da vingança, que são dois sentimentos reativos, cria-se todo um estado de ressentimento.

Nietzsche certamente não ficaria feliz, mas a importância que ele dá ao cristianismo em sua filosofia, revela um evidente desconforto que, segundo René Girard, nada mais é do que um exemplo do mesmo ressentimento execrado pelo autor de *Assim Falou Zaratustra*. Girard vai além, afirmando que as principais realizações de Nietzsche como pensador possuem o ressentimento como fator indissociável e que até mesmo a crença na sua superioridade – transparente em seus escritos – também são traços do próprio ressentimento (GIRARD, 1984, p. 818). Nietzsche se engana ao considerar o “ressentimento não apenas como filho do Cristianismo, o que certamente é, mas também como seu pai, que certamente não é”. Ele também erra ao considerar o ressentimento como “forma original e primária da vingança”. Girard faz a devida correção, explicando que o ressentimento na verdade é “a interiorização da vingança enfraquecida” e conclui que Nietzsche estava tão absorvido no estudo do ressentimento que não percebeu que “o mal que estava combatendo era relativamente um mal menor, se comparado com formas de vingança mais violentas” (GIRARD, 1984, p. 825).

Ao longo de sua obra, Girard mantém respeitosa relação com o pensamento de Nietzsche, seguindo uma postura crítica, porém reconhecendo as conquistas e intuições acertadas do filósofo alemão. No presente ensaio, usarei as ideias de Girard para embasar a outra hipótese que acredito aceitável como explicação para a satisfação sentida pela sociedade perante a justiça penal (quando um criminoso é punido). Chamarei essa hipótese de *expectativa sacrificial nas punições*. Para entendê-la melhor, façamos a seguir uma breve análise do pensamento de Girard.

II. Uma expectativa sacrificial nas punições

Inicialmente, vale salientar que Girard desenvolveu um sistema complexo fundamentado em sua Teoria Mimética. Nessa teoria, que surgiu através de estudos da literatura ficcional, ele demonstra que há no homem a necessidade natural de imitar os desejos alheios. O desejo não é autônomo, pois nós sempre desejamos a partir dos desejos de um “outro”. Este outro é quem nos “ensina” a desejar; imitamos o seu desejo, assim como ele imitou o desejo de um terceiro. Ou seja: *o desejo é mimético*. Há uma triangularidade na relação de desejo, não apenas uma linha reta sujeito-objeto – “acima desta linha, há o mediador que se irradia ao mesmo tempo em direção ao sujeito e em direção ao objeto. A metáfora espacial que expressa essa tripla relação é obviamente o triângulo” (GIRARD, 2009, p. 26). Girard chama esse mediador de *modelo*. É ele quem o sujeito irá imitar, mimetizando seu desejo. Portanto, a estrutura básica do desejo mimético é triangular, possuindo dois indivíduos e um objeto. Não é difícil prever que a imitação do desejo não ficará apenas entre dois indivíduos. Rapidamente, o mecanismo da *mimesis* fará com que várias pessoas desejem o mesmo objeto, além de que vários objetos sejam desejados também. Eis a complexidade do sistema mimético.

Pois bem, dependendo da forma como a relação mimética se desenvolve, é possível – ou melhor, *é quase certo* – que surjam disputas, afinal, falamos de situações em que dois ou mais indivíduos desejam o mesmo objeto. “Dois desejos que convergem para um mesmo objeto constituem um obstáculo recíproco” (GIRARD, 2008, p. 185). Girard afirma que toda a mimese relacionada ao desejo leva ao conflito. Isso acontece porque há uma particularidade no desenrolar do mecanismo mimético que leva a um jogo de duplos. Como vimos, o sujeito imita o desejo do modelo, ou seja, quando o modelo deseja *x*, o sujeito desejará *x* também. Essa situação despertará o interesse do modelo que se sentirá ao mesmo tempo incomodado e instigado pelo desejo do sujeito. “Mesmo que tenha encorajado a imitação, o modelo fica surpreso com a concorrência da qual é objeto” (GIRARD, 2008, p. 185). Disso surgirá a rivalidade entre os dois, na qual o modelo também vai imitar o desejo do sujeito (elevando este a uma condição de modelo): uma reciprocidade na imitação do desejo, o jogo de duplos.

O incômodo que o modelo sente quando percebe que está tendo o seu desejo imitado pode ser explicado pelo *double bind*, conceito da psiquiatria que Girard utiliza para destacar que, ao mesmo tempo que o modelo transmite (através de gestos, postura, atitudes etc.) a mensagem

“me imite”, ele também possui o desejo de ser único e especial, então transmite a mensagem contraditória e de caráter hostil “não me imite” (GIRARD, 2008, p. 186). Assim, aquilo que se iniciou como uma mera imitação involuntária do desejo alheio, torna-se rapidamente em *rivalidade* e *disputa*. Levando-se em conta a multiplicidade e simultaneidade do mecanismo mimético, logo se chega àquilo que Girard chama de *crise mimética* ou *crise de indiferenciação* – a impossibilidade de diferenciar um indivíduo do outro, um “excesso de mesmo”, como diria Stéphane Vinolo (VINOLO, 2012, p. 104). Brevemente estarão acontecendo conflitos coletivos, até que, por fim, no grau mais elevado de exasperação, existirá uma situação da violência de todos contra todos.

Quando os conflitos e a crise de indiferenciação se desenvolve, a ponto de não se saber mais por que as pessoas brigam e se matam em um colapso de todos contra todos, faz-se necessário um mecanismo que administre e resolva essa situação. Em *A Violência e o Sagrado*, Girard procurou respostas para esse problema, através de intensa pesquisa bibliográfica na antropologia e nos mitos. Ele buscou entender como esse sistema foi entendido e assimilado em épocas primitivas, nas quais ainda não havia instituições que pudessem mediar essa crise. “Só é possível ludibriar a violência fornecendo-lhe uma válvula de escape, algo para devorar” (GIRARD, 2008, p. 15). Na crise de todos contra todos, em que a violência se espalhou e se tornou irracional, as sociedades necessitam encontrar um objeto, um ponto em comum, que traga de volta a paz e a comunhão. Devido às circunstâncias de ódio e violência características da crise, nada mais natural que objeto a novamente unir o grupo social ser alvo da fúria canalizada durante a crise. O objeto irá receber a descarga de violência que se acumulara durante a crise mimética de todos contra todos, unindo os que antes brigavam, agora em uma situação de *todos contra um*. Surge então a figura do *bode expiatório*.

Girard explica que essa forma de “violência alternativa”, que canaliza a violência que antes estava dispersa nos vários conflitos de todos contra todos, nada mais é do que o *sacrifício*. “Uma verdadeira operação de transferência coletiva, efetuada à custa da vítima, operação relacionada às tensões internas, aos rancores, às rivalidades e a todas veleidades recíprocas de agressão no seio da comunidade” (GIRARD, 2008, p. 19). Essa vítima é o bode expiatório, ele é tido como o “responsável” por toda a desordem que está acontecendo e, desta forma, torna-se alvo de toda a violência da comunidade. “A vítima (...) simultaneamente substitui e é oferecida a todos os membros da sociedade por todos os membros da sociedade. É a comunidade inteira

que o sacrifício protege de sua própria violência” (GIRARD, 2008, p. 19). Esse método de canalização da violência é automático e sua real razão de existir é ignorada pela comunidade, acontecendo naturalmente sem que seja percebida. Segundo Paul Ricoeur, é impressionante como Girard, através da estrutura do desejo, conseguiu desvendar o fenômeno sacrificial que é tão complexo. “Eu desejo o que tu desejas, identifico-me mimeticamente com o teu desejo, e a única maneira de sair deste ciclo fatal gerado pelo desejo e pela sua duplicação é para mim e para ti a reconciliação pela união contra uma terceira pessoa que expulsamos” (SALLES, 2020, p. 205). Devido à crise mimética, marcada pela indiferenciação entre os indivíduos, a forma de escolha da vítima sacrificial é dotada de aleatoriedade, mas não é totalmente aleatória. O bode expiatório irá suportar vinganças coletivas decorrentes da violência indiscriminada da crise, então, precisa ser alguém que evite um ciclo de vingança – o bode expiatório preferencialmente é aquele que não desperte o desejo de vingar a sua morte ou seu sofrimento, é aquela vítima “que pode ser abatida sem perigo, pois ninguém irá desposar sua causa (GIRARD, 2008, p. 26).

Paul Ricoeur relata um desconforto inicial quando travou seus primeiros contatos com a obra de Girard, algo que considero muito compreensível, dada a centralidade hermenêutica no pensamento mimético – o uso precípua de análises bibliográficas da ficção, da antropologia, da mitologia e da religião. Esse método girardiano acaba gerando algumas críticas, que desconsideram sua racionalidade incontestável e a presença de demonstrações práticas que comprovam a sua coerência. Ricoeur reconhece que “após uma fase inicial em que tinha acolhido o essencial desta tese, resisti ao que me pareceu, correta ou erroneamente e talvez mais erroneamente ser um reducionismo psicológico”. Somente posteriormente ele percebeu que faltara uma mudança de perspectiva em sua própria interpretação: “mas agora vejo, ao considerar o que me parece faltar na minha própria interpretação, a oportunidade de acolher de novo o conceito mimético” (SALLES, 2020, p. 205).

Girard dedicou-se a uma investigação sobre o funcionamento do mecanismo de vingança em nossa sociedade atual. Para ele, o círculo vicioso que rotineiramente acontecia em sociedades primitivas, dificilmente ocorre na modernidade. Isso devido ao advento das instituições, pois “é o sistema judiciário que afasta a ameaça da vingança”. A partir de então, a vingança é limitada a uma represália única, sob responsabilidade da autoridade soberana de justiça. “As decisões da autoridade judiciária afirmam-se sempre como a última palavra da vingança”. Girard também chama atenção para um aspecto curioso: aquela vingança cíclica que pouco ocorre em nossos

tempos – pois é inclusive proibida por lei –, é comumente chamada de *vingança pessoal*, o que nos leva a deduzir a existência de uma *vingança pública*. Esta será encontrada somente nas sociedades civilizadas, onde será competência exclusiva do sistema judiciário a execução da vingança. Então, a ligação entre a justiça penal e a vingança é bem clara, pois “não há, no sistema penal, nenhum princípio de justiça realmente diferente do princípio de vingança. O mesmo princípio funciona nos dois casos: a reciprocidade violenta, a retribuição” (GIRARD, 2008, p. 28). As instituições de justiça serão as responsáveis por “anular qualquer possibilidade de *blood feud*, de *vendeta* interminável” (GIRARD, 2008, p. 29). A vingança não proporciona a contenção da violência, pelo contrário, ela estimula mais violência, é ela que deve ser contida. Por isso, é necessário que o Estado possua o que Girard chama de “exclusividade da vingança”, para que o perigo de um ciclo vingativo deixe de existir. Assim, da mesma forma que o sacrifício, para o homem primitivo, é o verdadeiro “instrumento de prevenção na luta contra a violência” – pois ele “impede o desenvolvimento dos germes da violência, auxiliando os homens no controle da vingança” (GIRARD, 2008, p. 30-31) –, o sistema judiciário é, para o homem moderno, a forma pela qual se “racionaliza a vingança, conseguindo dominá-la e limitá-la a seu bel-prazer” (GIRARD, 2008, p. 35). Girard conclui que “no final das contas, o sistema judiciário e o sacrifício têm portanto a mesma função, mas o sistema judiciário é infinitamente mais eficaz” (GIRARD, 2008, p. 36).

O sistema judiciário deve promover a devida retribuição do mal causado pelo criminoso, realizando a “vingança racional” em prol da vítima. A satisfação sentida devido a esse aspecto da punição é *exclusivo da vítima e de seus entes queridos*. Já o corpo social sentirá prazer na punição por conta de resquícios sacrificiais na perspectiva que enxerga o ato de punir. Como dito no parágrafo anterior, sacrifício e sistema judiciário possuem o mesmo propósito: controlar a vingança e a violência. Desta forma (e ainda mais por ser um mecanismo que a sociedade ignora), o sacrifício é confundido com a punição judicial. Girard reconhece que “por trás da diferença ao mesmo tempo prática e nítida, é preciso afirmar a não-diferença, a identidade positiva da vingança, do sacrifício e da penalidade judiciária” (GIRARD, 2008, p. 36). A sociedade, apesar de não saber, espera em certas punições um momento sacrificial – por isso denominei *expectativa sacrificial nas punições* esta hipótese que pode justificar o prazer sentido pelo corpo social quando um indivíduo recebe o castigo pelo crime que cometera. Logo, a satisfação sentida pela sociedade na punição do criminoso é decorrente da canalização da violência acumulada, da mesma forma

que ocorre em um sacrifício. E o condenado assume a função de vítima sacrificial, o bode expiatório.

III. Canalização da violência e catarse

Recapitulando, até agora propus o seguinte esquema: existe uma satisfação, um prazer na justiça penal. Isso pode ser explicado porque a vítima e seus entes queridos se sentem vingados pelo mecanismo jurisdicional estatal, que impõe uma retribuição ao criminoso. No tocante ao prazer compartilhado pela sociedade como um todo, atribuo a duas hipóteses que podem esclarecer a situação. A primeira, uma hipótese nietzschiana, diz respeito ao que intitulei “inerência humana do prazer em punir e em ver sofrer”, ou seja, o ser humano se deleita em assistir o sofrimento alheio. A segunda hipótese, baseada no pensamento de René Girard, justifica esse prazer social numa “expectativa sacrificial nas punições”. A comunidade espera a punição do criminoso, pois enxerga nisso um sacrifício, método involuntário para a canalização da violência utilizado em épocas primitivas e que no mundo moderno são perceptíveis resquícios de sua prática.

Na visão de Girard, o sacrifício é dotado de função social, pois há o que ele considera um “denominador comum” em todos episódios sacrificiais. “Este denominador comum é a violência intestina: as desavenças, as rivalidades, os ciúmes, as disputas entre próximos, que o sacrifício pretende inicialmente eliminar; a harmonia da sociedade que ele restaura, a unidade social que ele reforça” (GIRARD, 2008, p. 7). De um modo mais direto, o autor declara mais adiante: “A função do sacrifício é apaziguar as violências intestinas e impedir a explosão do conflito” (GIRARD, 2008, p. 26). Surge então a pergunta sobre como o sacrifício consegue aliviar as tensões violentas. De que maneira se consegue este feito? Primeiramente, o sacrifício propicia uma união entre os indivíduos, todos se unem contra apenas uma pessoa, a vítima escolhida, que será o bode expiatório. Girard chama esse fenômeno de *violência fundadora*. “A violência unânime, ou seja, a violência que elimina a si própria, é considerada fundadora, pois todas as significações que fixa, todas as diferenças que estabiliza, já estão aglutinadas a ela e oscilam com ela” (GIRARD, 2008, p. 190).

A violência coletiva canalizada no mecanismo sacrificial, gera o efeito de união entre as pessoas do corpo social, estabilizando a relação entre indivíduos e neutralizando a possibilidade

de que essa violência aprisionada se solte e gere conflitos. A partir de então, percebemos o outro ponto que permite ao sacrifício deter os ímpetus violentos dos seus executores – a *catarse sacrificial*. Durante o sacrifício, há a descarga de toda a violência acumulada, canalizada sobre a vítima sacrificial. Esse ápice (que Girard por diversas vezes classifica como paroxismo) de violência gera a dissipação do mal que as pessoas carregavam dentro de si. “Uma calma profunda segue-se à violência furiosa; (...) o repouso é imediato. (...) Em um breve instante, todos os extremos se tocaram, todas as diferenças se fundiram” (GIRARD, 2008, p. 202). Vemos que o caráter unificador é também um dos responsáveis pela *catarse sacrificial*. Por outro lado, essa *catarse* é fundamental para que o sacrifício atinja sua função social de evitar conflitos: “Ao impedir a propagação desordenada da violência, a *catarse sacrificial* está na realidade evitando uma espécie de contágio”, afinal “a violência demasiadamente contida sempre acaba por se alastrar ao redor” (GIRARD, 2008, p. 44-45).

A *catarse* da qual estamos falando é exatamente aquela identificada por Aristóteles, uma *catarse* que purifica as paixões, que acalma o corpo com efeitos semelhantes ao do uso de um remédio. Segundo Girard, o sacrifício purifica “pelo fato de, tornando unânime o ódio e fornecendo aos homens o meio de odiar com uma só alma, proporcionar-lhes o maravilhoso remédio para a vida comum. Eis a *catarse* de Aristóteles em sua forma original” (GIRARD, 2014, p. 169). Em sua obra *A Política*, o filósofo grego explica como funciona a *catarse*. Através das emoções suscitadas, os indivíduos, “dominados pela piedade e pelo temor, ou por qualquer paixão em geral”, acabam experimentando uma sensação de “purificação e alívio, acompanhada de prazer”. Esse fenômeno produz resultados análogos à cura, “como se estivesse sob o efeito de um remédio” (ARISTÓTELES, 1342a, 4-16). Nesse caso, Aristóteles está descrevendo o funcionamento da *catarse* na música religiosa. Em *A Poética*, ele faz também menção aos efeitos catárticos de purificação, desta vez numa *catarse* trágica (ARISTÓTELES, 1449b, 24-28).

Acompanhando esse conceito aristotélico, concluo que o prazer e satisfação experimentados pela comunidade durante a punição de um criminoso são motivados pela *catarse* social, consequência das emoções violentas afloradas na concretização do castigo. Seja pela hipótese da expectativa de um sacrifício na punição – possibilidade que considero mais evidente, principalmente pela certeza da *catarse sacrificial* – ou pelo prazer humano em ver o sofrimento alheio, indiscutivelmente fortes emoções podem aflorar durante o procedimento jurídico penal, o que daria ensejo à *catarse* no momento em que se vê materializada a condenação. Em ambas

as hipóteses, o poder das instituições jurídicas desempenham o importante papel de refrear os impulsos sociais violentos, evitando que essas práticas ultrapassadas sejam normalizadas e coloquem em risco o pleno funcionamento comunitário. Como foi exposto anteriormente, Girard admite que o sacrifício e o sistema jurídico penal possuem a mesma função de conter a vingança e prevenir a violência, sendo que um é o mecanismo típico de sociedades primitivas e o outro o meio trivial moderno de resolução de conflitos. Os meios judiciais substituíram o sacrifício como método de alívio da violência no modelo de sociedade atual. Assim, os órgãos jurídicos estatais assumiram o compromisso de controlar os instintos humanos ao sacrifício, à violência e à vingança, que, apesar de obsoletos, permanecem na alma de cada indivíduo e se manifestam residualmente na sociedade, mesmo que esta se encontre sob a tutela do Estado.

IV. Considerações finais

Procurei neste ensaio, orientado pelo pensamento de Friedrich Nietzsche e de René Girard, apresentar uma proposta de explicação para o sentimento de satisfação e prazer compartilhado pela sociedade durante a punição de um criminoso. Partindo de algumas hipóteses, analisei as que poderiam melhor responder ao questionamento. Demonstrei que esse sentimento não poderia advir de um sentimento de vingança, afinal este é individual e depende de um elo sentimental forte, do qual a sociedade como um todo não divide com a vítima. O desejo de vingança será próprio apenas de quem sofreu o crime e de seus entes queridos. Da mesma forma, a hipótese de empatia pelo sofrimento da vítima foi descartada, pois é um sentimento muito variável e cada indivíduo se identificará com o ocorrido de uma maneira diversa, carecendo assim daquilo que chamei de unicidade do impulso violento – a sociedade uniformemente desejando e se satisfazendo com a punição e sofrimento do criminoso. Outra hipótese citada foi referente ao interesse social no funcionamento correto da justiça. Também descartei essa opção, por considerá-la carente de apelo emocional que fosse suficiente para causar excitação e prazer na sociedade (apesar de reconhecer que existe esse interesse, porém algo não muito comovedor).

Julguei admissíveis duas hipóteses: a primeira, fundamentada no pensamento nietzschiano, justifica o prazer social das punições na inerência humana do prazer em punir e em ver sofrer. O ser humano em geral se deleita com o sofrimento alheio, portanto a comunidade

como um todo irá se satisfazer com o castigo imposto ao criminoso (*schadenfreude* é uma palavra alemã que resume essa característica humana desconfortável). A outra hipótese, que fui buscar interpretando a obra de René Girard, propõe a expectativa sacrificial nas punições como fator determinante do prazer sentido pelo grupo social perante a condenação do criminoso. A partir de então, fiz uma breve, porém proveitosa, revisão do pensamento girardiano desde a sua teoria mimética até o sacrifício do bode expiatório, o qual associei ao indivíduo punido.

Por fim, realizei um breve comentário sobre os efeitos catárticos na punição, aproveitando do ensejo proporcionado por Girard, quando ele afirma que no auge do rito sacrificial há a explosão da violência canalizada, gerando a purificação emocional dos participantes – em uma verdadeira catarse aristotélica. A catarse é compatível com as emoções produzidas nas duas hipóteses propostas, tanto no prazer de assistir ao sofrimento alheio, quanto ao enxergar a punição do criminoso como um sacrifício. A satisfação causada pela condenação do indivíduo pode sim ter natureza catártica, devido às emoções afloradas durante todo o decurso até a punição.

Chego, portanto, a três conclusões: I – O sentimento de vingança é o responsável pelo prazer sentido pela vítima e seus entes queridos durante a condenação do criminoso. Esse sentimento não se estende à sociedade como um todo, devido à ausência de um vínculo forte emocional com a vítima; II – É admissível a hipótese que justifica através da expectativa sacrificial na punição o prazer sentido pelo grupo social no momento da condenação do indivíduo. Entretanto não podemos descartar a hipótese desse prazer social ser fruto da inerência humana em apreciar o sofrimento do próximo. Portanto, foram encontradas duas respostas possíveis e não excludentes entre si para o questionamento proposto neste ensaio; III – A catarse aristotélica, e sua sensação de purificação característica, de fato pode ocorrer durante a punição, devido ao aspecto sacrificial do bode expiatório e também pelas emoções suscitadas quando se assiste ao sofrimento alheio.

Referências

- ARISTÓTELES. [Poética](#). 7ª Edição. Trad. Eudoro de Sousa. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda. 2003.
- ARISTÓTELES. [Política](#). Edição Bilingue. Trad. Antonio Campeiro Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Vega. 1998.
- BECCARIA, Cesare. [Dos Delitos e Das Penas](#). [Ed. Especial]. Trad. Paulo M. Oliveira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 2016.
- FOUCAULT, Michel. [Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão](#). 42º ed. Trad. Raquel Ramalhete. Petrópolis: Editora Vozes. 2020.
- GIRARD. René. [A Rota Antiga dos Homens Perversos](#). Trad. Tiago José Risi Leme. São Paulo: Paulus. 2014.
- GIRARD. René. [A Violência e o Sagrado](#). 3ª ed. Trad. Martha Conceição Gambini. São Paulo: Paz e Terra. 2008.
- GIRARD. René. *Dionysus versus the Crucified*. Revista MLN: Modern Language Notes. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, v. 99, n. 4, p. 816-835. 1984.
- GIRARD. René. [Mentira Romântica e Verdade Romanesca](#). Trad. Lilia Ledon da Silva. São Paulo: É Realizações Editora. 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. [Genealogia da moral](#). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. [Humano, demasiado humano: Um Livro Para Espíritos Livres, volume II](#). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. 2017.
- SALLES, Sergio de Souza. *Religião e Violência Simbólica de Paul Ricoeur*. Synesis, v. 12, n. 2, p. 197-209, dez. 2020. Disponível em: <http://seer.ucp.br/seer/index.php/synesis/article/view/2045>
- VINOLO, Stéphane. [René Girard: Do Mimetismo à Hominização](#). Trad, Rosane Pereira e Bruna Beffart. São Paulo: É Realizações. 2012.

