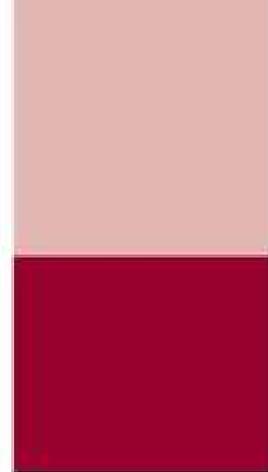


SLAVOJ ŽIŽEK

O amor impiedoso
(ou: Sobre a crença)



Tradução **Lucas Mello Carvalho Ribeiro**

autêntica



DADOS DE COPYRIGHT

SOBRE A OBRA PRESENTE:

A presente obra é disponibilizada pela equipe Le Livros e seus diversos parceiros, com o objetivo de oferecer conteúdo para uso parcial em pesquisas e estudos acadêmicos, bem como o simples teste da qualidade da obra, com o fim exclusivo de compra futura. É expressamente proibida e totalmente repudiável a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo

SOBRE A EQUIPE LE LIVROS:

O [Le Livros](#) e seus parceiros disponibilizam conteúdo de domínio público e propriedade intelectual de forma totalmente gratuita, por acreditar que o conhecimento e a educação devem ser acessíveis e livres a toda e qualquer pessoa. Você pode encontrar mais obras em nosso site: [LeLivros.love](#) ou em qualquer um dos sites parceiros apresentados neste [LINK](#).

"Quando o mundo estiver unido na busca do conhecimento, e não mais lutando por dinheiro e poder, então nossa sociedade poderá enfim evoluir a um novo nível."



Slavoj Žižek

**O amor impiedoso (ou :
Sobre a crença)**

Tradução : Lucas Mello Carvalho Ribeiro

Revisão técnica : Imaculada Kangussu

autêntica **FILO**margens

Nota à edição brasileira

O texto de Slavoj Žižek, ora traduzido do original inglês, corresponde ao conteúdo do livro publicado em 2001 pela editora alemã Suhrkamp, sob o título de *Die gnadenlose Liebe*, ou seja, *O amor impiedoso*. No mesmo ano, o livro foi publicado em inglês pela editora Routledge, como um dos volumes da coleção Thinking in Action, mas dessa vez com o título *On belief (Sobre a crença)*. A versão inglesa, no entanto, é menos completa e não contém o capítulo inicial, “Thrift, thrift, Horatio !” (“Economia, economia, Horácio !”). A introdução das duas versões também é diferente. Os demais capítulos são idênticos.

*

As citações de *Hamlet*, da *Crítica da razão pura* e da *Fenomenologia do espírito*, foram vertidas a partir de um cotejamento com traduções já disponíveis – respectivamente, a de Millôr Fernandes (L&PM, 1997), a de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão (Fundação Calouste Gulbenkian, 2008) e a de Paulo Meneses (Vozes, 2007) –, utilizadas ora *ipsis litteris*, ora com pequenas alterações.

As citações de Lacan, Laplanche, Mme. de La Fayette, Rancière, Goethe, Schelling, Kafka e Brecht foram traduzidas a partir de um cotejamento com o texto original desses autores. O tradutor gostaria de agradecer ao colega Vitor Somnavilla de Souza Barros pela consultoria com os termos e as expressões em alemão.

Introdução

“Deus é inconsciente”

O pequeno livro de clichês de Hollywood,¹ de Roger Ebert, contém uma centena de estereótipos e cenas obrigatórias, desde a famosa regra da “Caixa de Frutas !” (durante qualquer cena de perseguição envolvendo uma locação estrangeira ou étnica, uma caixa de frutas será derrubada, e um vendedor ambulante irritado irá correr até o meio da rua para sacudir os punhos contra o carro do herói que se vai) a casos mais refinados da regra “Obrigado, mas não obrigado” (quando duas pessoas acabaram de ter uma conversa franca, no instante em que a Pessoa A começa a deixar o recinto, a Pessoa B diz (hesitantemente) “Bob [ou qualquer que seja o nome de A] ?”, A para, se vira e diz “Sim ?”, B então diz “Obrigado.”) ou da regra da “Sacola de Compras” (sempre que uma mulher cínica, amedrontada, que não quer se apaixonar novamente é perseguida por um pretendente que quer derrubar sua muralha de solidão, ela irá comprar mantimentos ; as sacolas, então, sempre irão se romper, e as frutas e os legumes se esparramarão, ou para simbolizar a bagunça em que sua vida está e/ou para que o pretendente possa ajudá-la a catar os pedaços de sua vida, e não apenas os de suas laranjas e maçãs). Isso é o que o “grande Outro” de Lacan, a substância simbólica de nossas vidas, é : não meramente as regras simbólicas explícitas que regulam a interação social, mas também a intrincada teia de regras “implícitas”, não

escritas, que efetivamente regulam nosso discurso e nossos atos.

Não menos do que a própria vida social, a autoprofessa academia “radical” contemporânea é permeada por regras não escritas e proibições – embora tais regras nunca sejam explicitamente declaradas, desobedecer a elas pode trazer consequências drásticas. Uma dessas regras não escritas concerne à inquestionada ubiquidade da necessidade de “contextualizar” ou “situar” uma posição : a maneira mais fácil de automaticamente marcar pontos em um debate é alegar que a posição do oponente não está propriamente “situada” em um contexto histórico : “Você fala sobre as mulheres – quais mulheres ? Não existe a mulher enquanto tal, sua fala generalizada sobre as mulheres, em sua aparente neutralidade englobante, não privilegia, então, certas figuras específicas da feminilidade e exclui outras ?” Por que tal historicização radical é falsa, a despeito do óbvio momento de verdade que contém ? Porque a própria realidade social contemporânea (o mercado global do capitalismo tardio) é dominada por aquilo a que Marx se referiu como o poder de “abstração real” : a circulação do Capital é a força de “desterritorialização” (para usar o termo de Deleuze) radical, que, em seu próprio funcionamento efetivo, ignora ativamente condições específicas, e não pode ser “enraizado” nelas. Não é mais, como na ideologia-padrão, a universalidade que encobre a torção de sua parcialidade, de privilegiar um conteúdo particular ; é, antes, a própria tentativa de localizar raízes particulares que encobrem ideologicamente a realidade social do reino da “abstração real”.

Outra dessas regras é a elevação de Hannah Arendt, na última década, a uma autoridade intocável, a um ponto de transferência. Até duas décadas atrás, radicais esquerdistas dispensavam-na como a perpetradora da noção de “totalitarismo”, a arma central do ocidente na luta ideológica da Guerra Fria : se, em um colóquio de Estudos Culturais, nos anos 1970, alguém fosse perguntado, com

uma voz inocente - “Sua linha de argumentação não é similar à de Arendt ?” - isso era um sinal certo de que se estava em grandes apuros. Hoje, contudo, espera-se que ela seja tratada com respeito - até acadêmicos cuja orientação básica parece impeli-los contra Arendt (psicanalistas, como Julia Kristeva, devido à rejeição de Arendt da teoria psicanalítica ; os seguidores da Escola de Frankfurt, como Richard Bernstein, devido à animosidade excessiva de Arendt para com Adorno) se engajam na impossível tarefa de reconciliá-la com seus compromissos teóricos fundamentais. Essa elevação de Arendt é, talvez, o índice mais claro da derrota teórica da Esquerda, *i. e.*, de como a Esquerda aceitou as coordenadas básicas da democracia liberal (“democracia” *versus* “totalitarismo”, etc.) e agora tenta redefinir sua (o)posição no interior desse espaço. A primeira coisa a fazer, portanto, é violar destemidamente esses tabus liberais : e *daí* se se é acusado de ser “antidemocrático”, “totalitário”...

Ainda outra dessas regras não escritas concerne à crença religiosa : deve-se fingir não crer, *i. e.*, a admissão pública da crença é experimentada quase como algo desavergonhado, exibicionista. Todos nós parecemos estar na posição do Fausto, de Goethe, que desembaraçadamente oferece a série evasiva de uma dúzia de contraquestões quando, após a consumação do amor entre eles, Margarida lhe faz a famosa pergunta “Que ideia tens da religião ?” : realmente se *tem* que ter fé ? Quem pode dizer : creio em Deus ? Etc., etc. (Ver o *Fausto*, de Goethe, versos 3415 e sqq.). O obverso escondido dessa resistência é que ninguém realmente escapa à crença - traço que merece ser enfatizado especialmente nos dias de hoje, em nosso tempo supostamente sem Deus. Quer dizer, em nossa cultura secular, pós-tradicional, hedonística e oficialmente ateia, na qual ninguém está pronto a confessar publicamente sua crença, a estrutura subjacente à crença é tanto mais disseminada - todos nós, secretamente, cremos. A posição de Lacan é aqui clara e inequívoca : “Deus é inconsciente”,

i. e., é natural ao ser humano sucumbir à tentação da crença. Essa própria predominância da crença, o fato de que a necessidade de crer é consubstancial à subjetividade humana é o que torna problemático o argumento-padrão evocado pelos crentes no intuito de desarmar seus oponentes : apenas aqueles que creem podem entender o que significa crer, de modo que os ateus são *a priori* incapazes de argumentar contra nós... A falsidade desse raciocínio está em sua premissa : o ateísmo não é o grau zero que qualquer um poderia entender, uma vez que significa apenas a ausência de (crença em) Deus - talvez nada seja mais difícil do que sustentar essa posição do que ser um verdadeiro materialista. Na medida em que a estrutura da crença é aquela da *Spaltung und Verleugnung* [cisão e desmentido] fetichistas (“Sei que não há grande Outro, mas ainda assim... [secretamente creio Nele]”), apenas o psicanalista, que endossa a inexistência do grande Outro, é um verdadeiro ateu. Mesmo os stalinistas eram crentes, na medida em que sempre invocavam o Juízo Final da História, que determinaria o “sentido objetivo” de nossos atos. Até um transgressor tão radical como Sade não era um ateu consequente ; a lógica secreta de sua transgressão é um ato de desafio endereçado a Deus, *i. e.*, a inversão da lógica-padrão da cisão fetichista : “Sei que não há grande Outro, mas ainda assim...” : “Embora saiba que Deus existe, estou pronto a desafiá-Lo, a violar suas proibições, a agir *como se* Ele *não* existisse !”. À parte a psicanálise (a freudiana em contraste com o desvio junguiano), foi talvez apenas Heidegger que, em seu *Ser e tempo*, desdobrou uma consequente noção ateia da existência humana, lançada em um horizonte finito e contingente, com a morte como sua possibilidade última.

O presente livro se esforça para reverter essa deplorável tendência predominante : seu autor, um ateu incondicional e fora de moda (materialista dialético mesmo), propõe aqui o retorno à estrutura simbólica que subjaz ao cristianismo.

*

Em 1991, após o golpe anti-Ceausescu encenado pela própria *nomenklatura*,² o aparato da polícia secreta romena, é claro, permaneceu plenamente operativo, seguindo seus negócios como de costume. Contudo, o esforço da polícia secreta para projetar uma imagem nova, mais gentil, de si mesma, em sintonia com os novos tempos “democráticos” resultou em alguns episódios inusitados. Um amigo americano, que à época estava em Bucareste, com uma bolsa da Fulbright, ligou para casa uma semana depois de sua chegada e disse à namorada que ele estava em um país pobre, mas amistoso, onde as pessoas eram agradáveis e ávidas para aprender. Após desligar, o telefone tocou imediatamente ; ele atendeu, e uma voz lhe disse, em um inglês ligeiramente canhestro, que era o oficial secreto cujo dever era ouvir suas conversas telefônicas e que queria agradecer-lhe pelas boas coisas que havia dito sobre a Romênia – desejou-lhe uma boa estadia e se despediu.

O presente livro é dedicado a esse trabalhador anônimo da polícia secreta romena.

¹ Ver Roger, Ebert. *The Little Book of Hollywood Clichés*. London : Virgin Books, 1995.

² Termo russo, derivado do latim, referente à burocracia ou ao grupo dirigente da União Soviética. Ela incluía altos funcionários do Partido Comunista da União Soviética, além de trabalhadores com cargos técnicos, artistas e outras pessoas que gozavam da simpatia do Partido. (N.T.)

“Economia, Economia, Horácio !”

Hamlet antes de Édipo

Quando falamos sobre mitos em psicanálise, estamos efetivamente falando sobre *um* mito, o mito de Édipo – todos os outros mitos freudianos (o mito do pai primordial, a versão de Freud do mito de Moisés) são variações dele, embora necessárias. Contudo, com a narrativa de Hamlet as coisas se complicam. A leitura psicanalítica padrão, pré-lacaniana, “ingênua” de Hamlet, é claro, foca o desejo incestuoso de Hamlet pela sua mãe. O choque de Hamlet pela morte de seu pai é, assim, explicado como o impacto traumático que a realização de um violento desejo inconsciente (nesse caso, que o pai morra) tem sobre o sujeito ; o espectro do pai morto que aparece a Hamlet é a projeção da própria culpa de Hamlet em relação a seu desejo-de-morte ; seu ódio por Cláudio é um efeito da rivalidade Narcísica – Cláudio, em vez do próprio Hamlet, possuiu sua mãe ; seu nojo por Ofélia e pelas mulheres em geral expressa sua repulsa ao sexo em sua modalidade incestuosa sufocante, que emerge com a falta da interdição/sanção paterna... Assim, de acordo com essa leitura-padrão, Hamlet, enquanto versão modernizada de Édipo, testemunha o fortalecimento da proibição edípica do incesto na passagem da Antiguidade à Modernidade : no caso de Édipo, ainda estamos lidando com o incesto, ao passo que, em *Hamlet*, o desejo incestuoso é recalcado e

deslocado. E parece que a própria designação de Hamlet como um neurótico obsessivo aponta nessa direção : em contraste com a histeria, que é encontrada ao longo de toda a história (pelo menos na ocidental), a neurose obsessiva é um fenômeno distintamente moderno.

Embora não se deva subestimar a força de tão robusta e heroica leitura freudiana de *Hamlet* como a versão modernizada do mito de Édipo, o problema é como harmonizá-la com o fato de, ainda que Hamlet - na linhagem goethiana - possa aparecer como o modelo do intelectual moderno (introvertido, meditativo, indeciso), o mito de Hamlet ser mais antigo do que o de Édipo. O esqueleto elementar da narrativa de Hamlet (o filho vinga seu pai contra o irmão malévolo que o matou e tomou seu trono ; o filho sobrevive ao reinado ilegítimo de seu tio se fazendo de bobo e proferindo observações “loucas” mas verdadeiras) é um mito universal encontrado em toda parte, das velhas culturas nórdicas, passando pelo antigo Egito, até o Irã e a Polinésia. Ademais, há evidências suficientes para sustentar a conclusão de que a referência última dessa narrativa concerne não a traumas familiares, mas a eventos celestiais : o “sentido” derradeiro do mito de Hamlet é o movimento das estrelas em precessão, *i. e.*, o mito de Hamlet reveste, com uma narrativa familiar, observações astronômicas altamente articuladas...³ Contudo, essa solução, por mais convincente que possa parecer, também é imediatamente enredada em seu próprio impasse : o movimento das estrelas é, em si próprio, sem sentido, apenas um fato da natureza sem qualquer ressonância libidinal ; então, por que as pessoas o traduziram/metaforizaram precisamente sob a forma de tal narrativa familiar, que gera um tremendo investimento libidinal ? Em outras palavras, a questão de “o que significa o quê ?” não é de modo algum decidida por essa leitura : a narrativa de Hamlet “significa” as estrelas ou as estrelas “significam” a narrativa de Hamlet, *i. e.*, os Antigos usavam

seu conhecimento astronômico para codificar *insights* sobre impasses libidinais fundamentais da raça humana ?

Uma coisa, todavia, está clara aqui : temporal e logicamente, a narrativa de Hamlet é anterior ao mito de Édipo. Estamos lidando, aqui, com o mecanismo do deslocamento inconsciente, bastante conhecido por Freud : algo que é logicamente anterior é perceptível (ou se torna, ou inscreve a si mesmo na textura) apenas como uma distorção posterior, secundária, de alguma narrativa supostamente “original”. Aí reside a amiúde desconhecida matriz elementar do “trabalho do sonho”, que envolve a distinção entre o pensamento do sonho latente e o desejo inconsciente articulado no sonho : no trabalho do sonho, o pensamento latente é cifrado/deslocado, mas é através desse próprio deslocamento que o outro pensamento, verdadeiramente inconsciente, se articula. Então, no caso de Édipo e Hamlet, em vez da leitura linear/historicista de Hamlet como uma distorção secundária do texto edípico, o mito de Édipo é (como Hegel já reivindicara) o mito fundador da civilização grega ocidental (o salto suicida da Esfinge representando a desintegração do velho universo pré-grego) ; e é na “distorção” hamletiana do Édipo que seu conteúdo recalcado se articula a si mesmo - a prova disso é o fato de que a matriz de Hamlet é encontrada em toda parte na mitologia pré-clássica, até no próprio antigo Egito, cuja derrota espiritual é assinalada pelo salto suicida da Esfinge. (E, incidentalmente, se o mesmo valesse até para o cristianismo : não é tese de Freud que o assassinato de Deus no Novo Testamento traz à luz o trauma “desmentido” do Velho Testamento ?) Qual é, então, o “segredo” pré-edípico de Hamlet ? Dever-se-ia reter o *insight* de que Édipo é um “mito” propriamente dito e que a narrativa de Hamlet é seu deslocamento/corrupção “modernizante” - a lição é que o mito edípico - e talvez a própria “ingenuidade” mítica - serve para ofuscar algum saber proibido, em última instância, o saber sobre a obscenidade do pai.

Como estão relacionados, então, ato e saber em uma constelação trágica ? A oposição básica é entre Édipo e Hamlet : Édipo realiza o ato (de matar o pai) porque não sabe o que faz ; em contraste com Édipo, Hamlet sabe e, exatamente por essa razão, não é capaz de passar ao ato (de se vingar pela morte do pai). Ademais, como Lacan enfatiza, não é apenas Hamlet que sabe ; é também o pai de Hamlet que misteriosamente sabe que está morto e até mesmo como morreu, em contraste com o pai do sonho freudiano, que não sabe que está morto - e é esse saber excessivo que responde pela mínima tendência melodramática de Hamlet. Quer dizer, em contraste com a tragédia, que é baseada em algum desconhecimento ou ignorância, o melodrama sempre envolve algum saber excessivo e inesperado, possuído não pelo herói, mas por seu outro, o saber comunicado ao herói bem ao final, na última reviravolta melodramática. Basta lembrar a reviravolta final, eminentemente melodramática, de *A idade da inocência*, de Wharton, na qual o marido, que por longos anos abrigou um ardente amor ilícito pela condessa Olenska, descobre que sua jovem esposa sempre soube de sua paixão secreta. Talvez isso fornecesse também um modo de redimir o desafortunado *As pontes de Madison* : se, ao final do filme, a agonizante Francesca descobrisse que seu marido, supostamente simplório e realista, sempre soubera de seu breve e apaixonado *affair* com o fotógrafo da National Geographic e o quanto isso significou para ela, mas mantivera silêncio a respeito para não magoá-la. Aí reside o enigma do saber : como é possível que toda a economia psíquica de uma situação mude radicalmente não quando o herói descobre algo diretamente (algum segredo há muito reprimido), mas quando descobre que o outro (que ele tomou erroneamente por ignorante) também sempre soube, e simplesmente fingiu não saber para manter as aparências. Há algo mais humilhante do que a situação em que um marido que, após um longo e secreto envolvimento amoroso, de repente descobre que sua mulher sempre

soube, mas se manteve calada por polidez ou, ainda pior, por amá-lo ? Em *Laços de ternura*, Debra Winger, morrendo de câncer no leito do hospital, diz a seu filho (que a despreza energicamente por ter sido abandonado por seu pai, o marido dela) que sabe bem o quanto ele realmente a ama - ela sabe que algum dia no futuro, após sua morte, ele reconhecerá isso ; nesse momento, ele se sentirá culpado pelo anterior ódio à sua mãe, de modo que ela está lhe informando que o perdoa de antemão e, assim, livrando-o do futuro fardo da culpa... Essa manipulação do sentimento de culpa futuro é o melodrama em seu melhor ; seu próprio gesto de perdão culpabiliza o filho de antemão. (Aí, nessa culpabilização, nessa imposição de uma dívida simbólica pelo próprio ato de exoneração, reside o maior truque do cristianismo.)

Há, contudo, uma terceira fórmula a ser acrescida a esse par de “ele não sabe, embora o faça” e “ele sabe e, portanto, não pode fazê-lo” : “ele sabe muito bem o que está fazendo e, ainda assim, ele o faz”. Se a primeira fórmula cobre o herói tradicional e a segunda o herói do início da modernidade, a última, combinando saber E ato de uma maneira ambígua, responde pelo herói moderno tardio - contemporâneo. Quer dizer, essa terceira fórmula permite duas leituras cabalmente opostas, algo como o juízo especulativo hegeliano, no qual o mais baixo e o mais alto coincidem : de um lado, “ele sabe muito bem o que está fazendo e, ainda assim, ele o faz” é a expressão mais clara da atitude cínica de depravação moral - “Sim, sou um merda, traio e minto, e daí ? A vida é assim !” ; de outro lado, a mesma postura do “ele sabe muito bem o que está fazendo e, ainda assim, ele o faz” pode também representar o oposto mais radical do cinismo, *i. e.*, a consciência trágica de que, embora aquilo que estou prestes a fazer terá consequências catastróficas para meu bem-estar e para o bem-estar daqueles que me são mais próximos e caros, eu, não obstante, simplesmente *tenho* que fazê-lo, devido à injunção ética inexorável. (Recorde-se a atitude

paradigmática do herói *noir* : ele está plenamente ciente de que, se seguir o chamado da *femme fatale*, é apenas a ruína que o aguarda, que ele está se deixando levar a uma dupla armadilha, que a mulher irá certamente traí-lo, mas, ainda assim, ele não pode resistir e o faz...) Essa cisão não é apenas a cisão entre o domínio do patológico - do bem-estar, do prazer, do lucro... - e a injunção ética : ela pode também ser a cisão entre as normas morais que usualmente eu sigo e a injunção incondicional que eu me sinto obrigado a obedecer ; como o impasse de Abraão que “sabe muito bem o que significa matar o próprio filho” e, não obstante, resolve fazê-lo, ou como o cristão que está prestes a cometer um terrível pecado (sacrificar sua alma eterna) pelo objetivo maior da glória de Deus... Em suma, a situação propriamente moderna, pós ou metatrágica, ocorre quando uma necessidade maior me compele a trair a própria substância ética de meu ser.

Economia [*thrift*]⁴ como pecado mortal

Em que, então, consiste a ruptura da modernidade ? Qual é a lacuna ou o impasse que o mito se esforça por encobrir ? Quase se é tentado a retornar à velha tradição moralista : o capitalismo origina o pecado da economia, da disposição avarenta – a noção freudiana de “caráter anal” e sua ligação com a acumulação capitalista, há muito desacreditada, recebe aqui um estímulo inesperado. Em *Hamlet* (ato I, cena 2), o caráter detestável da economia excessiva é precisamente formulado :

Horácio. Meu senhor, vim para assistir ao funeral de seu pai.

Hamlet. Rogo-te, não zombes de mim, caro condiscípulo. Creio que vieste para o casamento de minha mãe.

Horácio. Realmente, senhor, foram logo em seguida.

Hamlet. Economia [*Thrift*], economia, Horácio !

Os assados do funeral

Puderam ser servidos como frios nas mesas nupciais.

Preferia ter encontrado no céu meu pior inimigo

Do que ter visto esse dia, Horácio !

O ponto-chave aqui é que “economia” designa não apenas uma frugalidade indistinta, mas também uma recusa específica em pagar o que é devido ao apropriado ritual de luto : economia (nesse caso, o uso duplo da comida) viola o valor ritual, aquele que, de acordo com Lacan, Marx negligenciou em sua consideração do valor.

Esse termo [*thrift*] é um oportuno lembrete de que, nas acomodações feitas pela sociedade moderna entre valores de uso e valores de troca, há algo, talvez, que foi descuidado pela análise marxiana da economia, dominante no pensamento de nossa época - algo cuja força e extensão sentimos a cada momento : os valores rituais.⁵

Qual é, então, o status da economia enquanto um vício ?⁶
No modo de pensar aristotélico, seria simples localizar economia como o extremo oposto de prodigalidade e, então, é claro, construir algum termo médio - qual seja, a prudência, a arte do gasto moderado, evitando ambos os extremos - como a verdadeira virtude. Contudo, o paradoxo do avarento é que ele faz um excesso da própria moderação. Quer dizer, a qualificação padrão do desejo concentra-se em seu caráter transgressivo : a ética (no sentido pré-moderno de “arte de viver”) é, em última instância, a ética da moderação, de resistir ao ímpeto de ir além de certos limites, uma resistência contra o desejo, que é, por definição, transgressivo - a paixão sexual que me consome por completo, a gula, a paixão destrutiva que não se detém nem mesmo no assassinato... Em contraste com essa noção transgressiva de desejo, o Avarento investe de desejo (e, assim, de uma qualidade excessiva) a própria moderação : não gastar, economizar, reter ao invés de soltar - todas as proverbiais qualidades “anais”. E é apenas esse desejo, o próprio antidesejo, que é desejo por excelência. O uso da noção hegeliana de *gegensätzliche Bestimmung*⁷ [determinação oposta] é plenamente justificado aqui : Marx reivindicou que, na série produção-distribuição-troca-consumo, o termo “produção” está duplamente inscrito, é simultaneamente um dos termos na série e o princípio estruturante de toda a série : na produção, enquanto um dos termos da série, a produção (enquanto princípio estruturante) “encontra a si mesma em

sua determinação oposta”,⁸ como colocou Marx, usando o termo hegeliano preciso. E o mesmo vale para o desejo : existem diferentes espécies de desejo (*i. e.*, da fixação excessiva que solapa o princípio de prazer) ; entre essas espécies, o desejo “enquanto tal” encontra a si mesmo em sua “determinação oposta”, sob a forma do avarento e sua economia, o exato oposto do movimento transgressivo do desejo. Lacan deixou isso claro a propósito de Molière :

O objeto da fantasia, imagem e *páthos*, é esse outro elemento que toma o lugar daquilo de que o sujeito é simbolicamente privado. Assim, o objeto imaginário está em posição de condensar em si mesmo as virtudes ou a dimensão do ser e tornar-se essa verdadeira ilusão do ser [*leurre de l'être*] de que Simone Weil trata quando enfoca a relação, muito densa e opaca, de um homem com o objeto de seu desejo : a relação do *Avarento*, de Molière, com seu cofre. Essa é a culminação do caráter de fetiche do objeto no desejo humano. [...] O caráter opaco do objeto a na fantasia imaginária determina-o, em suas formas mais pronunciadas, como o polo do desejo perverso.⁹

Desse modo, se quisermos discernir o mistério do desejo, devemos focar não o amante ou o assassino à mercê de suas paixões, prontos a arriscar tudo e qualquer coisa por elas, mas a atitude do avarento com seu baú, o lugar secreto onde ele guarda e reúne suas possessões. O mistério, é claro, é que, na figura do avarento, o excesso coincide com a falta, o poder com a impotência, o entesouramento avaro com a elevação do objeto à Coisa proibida/intocável, que só se pode observar, nunca desfrutar plenamente. A ária de Bartolo, “A un dottor della mia sorte”, do Ato I do *Il barbiere di Siviglia*, de Rossini, não seria a ária definitiva do avarento ? Sua loucura obsessiva expressa perfeitamente o fato de que ele é totalmente indiferente em

relação à perspectiva de fazer sexo com a jovem Rosina – ele quer desposá-la a fim de possuí-la e guardá-la da mesma maneira que um avarento possui seu cofre.¹⁰ Em termos mais filosóficos, o paradoxo do avarento é que ele une duas tradições éticas incompatíveis : a ética aristotélica da moderação e a ética kantiana de uma exigência incondicional que descarrila o “princípio de prazer” – o avarento eleva a própria máxima da moderação a uma exigência kantiana incondicional. O próprio ater-se à regra de moderação, o próprio evitar o excesso, gera, assim, um excesso – um mais-de-gozar – próprio.

O modernismo capitalista, contudo, introduz uma torção nessa lógica : o capitalista não é mais o avarento solitário que se apega a seu tesouro escondido, espiando-o em segredo quando está sozinho, atrás de portas seguramente fechadas, mas o sujeito que aceita o paradoxo básico de que o único modo de se preservar e multiplicar um tesouro é gastá-lo – a fórmula de amor de Julieta, na cena do balcão (“quanto mais eu dou, mais eu tenho”), sofre aqui uma torção perversa – essa fórmula não é também a fórmula da especulação capitalista ? Quanto mais o capitalista investe (e toma dinheiro emprestado para investir), mais ele tem, de modo que, no fim das contas, temos um capitalista puramente virtual, à *la* Donald Trump, cujo “patrimônio líquido” em dinheiro é praticamente zero ou mesmo negativo, e, ainda assim, passa por “rico” devido à perspectiva de lucros futuros. Então, de volta à “determinação oposta” hegeliana, o capitalismo em certo sentido gira em torno da noção de economia como a determinação oposta (a forma de aparição) de ceder ao desejo (*i. e.*, de consumir o objeto) : o gênero é aqui a avareza, ao passo que o consumo excessivo e ilimitado é a própria avareza em sua forma de aparição (determinação oposta).

Esse paradoxo básico nos permite criar até mesmo fenômenos como a mais elementar estratégia de *marketing*, que é apelar à economia do consumidor : a mensagem

derradeira dos cliques de publicidade não é “Compre isso, gaste mais, e você irá economizar, você ganhará um excedente de graça !” ? Recorde-se a proverbial imagem machista da esposa que chega em casa após fazer compras e informa a seu marido : “Acabei de nos poupar \$200 ! Embora eu quisesse comprar apenas uma jaqueta, comprei três, e, assim, tive um desconto de \$200 !”. A encarnação desse excedente é o tubo de pasta de dente cujo último terço é pintado em uma cor diferente, com letras garrafais : “*you win 30% off!*” – sempre sou tentado a dizer em tal situação : “OK, então me dê apenas esse 30% gratuito da pasta !”. No capitalismo, a definição do “preço justo” é um preço com *desconto*. A gasta designação “sociedade de consumo”, assim, só se sustenta se se conceber o consumo como o modo de aparição de seu próprio oposto, a economia.¹¹

Aqui, devemos voltar a Hamlet e ao valor ritual : o ritual é, em última instância, o ritual de sacrifício que abre espaço para o consumo generoso – após termos sacrificado aos deuses o interior do animal abatido (coração, intestinos), estamos livres para desfrutar uma robusta refeição com a carne restante. Em vez de permitir o livre consumo, sem sacrifício, a “economia [*economy*] total” moderna, que quer dispensar esse sacrifício ritualizado “supérfluo”, gera os paradoxos da economia [*thrift*] – *não* há consumo generoso : o consumo só é permitido na medida em que funciona como a forma de aparição de seu oposto. E o nazismo não foi precisamente a tentativa desesperada de restabelecer o valor ritual em seu lugar apropriado através do holocausto, esse sacrifício gigantesco aos “deuses obscuros”, como Lacan o colocou no *Seminário XI* ?¹² Bem apropriadamente, o objeto sacrificado era o Judeu, a própria encarnação dos paradoxos capitalistas da economia. O fascismo deve ser situado na série de tentativas de contrariar essa lógica capitalista : à parte a tentativa fascista corporativista de “restabelecer o equilíbrio” cortando o excesso encarnado pelo “Judeu”, deve-se mencionar as diferentes versões da

tentativa de restaurar o gesto soberano pré-moderno de puro gasto - que se lembre a figura do drogado, o único verdadeiro “sujeito de consumo”, o único que, inteiramente, até sua morte, consome-se a si mesmo em seu gozo¹³ desenfreado.¹⁴

Por que Cristo morreu na cruz ?

Como, então, sairemos do impasse do consumo econômico, se essas duas saídas são falsas ? Talvez seja a noção cristã de ágape que aponte para a saída : “Porque Deus amou de tal modo o mundo que lhe deu seu único Filho, para que todo aquele que nele crê não pereça, mas tenha vida eterna” (João 3 :16). Como, exatamente, devemos conceber esse princípio básico da fé cristã ?¹⁵ Problemas emergem no momento em que compreendemos essa “oferta de seu único Filho”, *i. e.*, a morte de Cristo como um gesto sacrificial na troca entre Deus e homem. Se reivindicarmos que, sacrificando aquilo que Lhe é mais precioso, Seu próprio filho, Deus redime a humanidade, comprando seus pecados, então há, em última instância, apenas duas maneiras de explicar esse ato : ou o próprio Deus exige essa retribuição, *i. e.*, Cristo sacrifica a si mesmo como o representante da humanidade para satisfazer a necessidade de retribuição de Deus, seu pai ; ou Deus não é onipotente, *i. e.*, Ele está, como o herói trágico grego, subordinado a um Destino maior : Seu ato de criação, como a ação fatal de um herói grego, traz à baila terríveis consequências indesejadas, e a única maneira para que Ele restabeleça o equilíbrio da Justiça é sacrificar aquilo que Lhe é mais precioso, Seu próprio filho - nesse sentido, Deus, Ele mesmo, é o derradeiro Abraão. O problema fundamental da cristologia é como evitar essas duas leituras do sacrifício de Cristo que se impõem como óbvias :

Qualquer ideia de que Deus “necessite” de reparação, seja de nós ou de nosso representante, deveria ser banida assim como a ideia de que há algum tipo de ordem moral que está acima de Deus e à qual Deus deve se conformar requerendo reparação.¹⁶

O problema, claro, é como exatamente evitar essas duas opções, quando o próprio texto da Bíblia parece sustentar a premissa comum a ambas : o ato de Cristo é repetidamente designado como “resgate”, pelas palavras do próprio Cristo, por outros textos bíblicos, bem como pelos mais proeminentes comentadores da Bíblia. O próprio Jesus diz que ele veio “para dar sua vida em resgate de muitos” (Marcos 10 :45) ; Timóteo (2 :5-6) fala de Cristo como o “mediador entre Deus e a humanidade [...] que deu sua vida como resgate de todos” ; o próprio São Paulo, quando declara que os cristãos são escravos que foram “comprados por um preço” (Coríntios 6 :20), deixa subentendida a ideia de que a morte de Cristo deveria ser concebida como compra de nossa liberdade. Assim, temos um Cristo que, pelo seu sofrimento e morte, paga o preço por nos libertar, nos redimindo do fardo do pecado. Se, então, fomos libertados do cativeiro do pecado e do medo da morte pela morte e ressurreição de Cristo, quem exigiu esse preço ? A quem o resgate foi pago ? Alguns antigos escritores cristãos, percebendo claramente esse problema, propuseram uma solução lógica, se não herética : uma vez que o sacrifício de Cristo nos livrou de todo o poder do Diabo (Satã), então a morte de Cristo foi o preço que Deus teve de pagar ao Diabo, nosso “possuidor” quando vivemos em pecado, a fim de que o Diabo nos libertasse. De novo, aí reside o impasse : se Cristo é oferecido como um sacrifício a Deus, Ele mesmo, surge a questão : Por que Deus exigiu esse sacrifício ? Era ele ainda o Deus ciumento e cruel, que pedia um alto preço por sua reconciliação com a humanidade que o traiu ? Se o sacrifício de Cristo foi oferecido a outrem (o Diabo), então temos o estranho espetáculo de Deus e o Diabo como parceiros em uma troca.

É claro, a morte sacrificial de Cristo é fácil de “entender” ; há uma tremenda “força psicológica” nesse ato : quando somos assombrados pela ideia de que as

coisas fundamentalmente vão mal e, em última instância, somos responsáveis por isso, que há alguma falha profunda inerente à própria existência da humanidade, que somos oprimidos por uma tremenda culpa que nunca podemos reparar apropriadamente, a ideia de Deus, o ser absolutamente inocente, sacrificando-se pelos nossos pecados por amor infinito a nós e, assim, nos aliviando de nossa culpa, serve como a prova de que não estamos sozinhos, que somos importantes para Deus, que Ele se importa conosco, que estamos protegidos pelo Amor infinito do Criador, enquanto, ao mesmo tempo, infinitamente em dívida com Ele. O sacrifício de Cristo serve, assim, como a lembrança e incitação eternas para se levar uma vida ética. O que quer que façamos, devemos sempre lembrar que Deus, Ele mesmo, deu Sua vida por nós. Contudo, tal consideração é claramente insuficiente, uma vez que se tem de explicar esse ato em termos inerentemente teológicos, e não em termos de mecanismos psicológicos. O enigma permanece, e mesmo os mais sofisticados teólogos (como Anselmo de Canterbury) tenderam a regressar à armadilha do legalismo. De acordo com Anselmo, quando há pecado e culpa, tem de haver uma satisfação, alguma coisa tem de ser feita, por meio da qual a ofensa causada pelo pecado humano será purgada. Contudo, a própria humanidade não é forte o bastante para proporcionar essa satisfação necessária – apenas Deus pode fazê-lo. A única solução é, assim, a encarnação, a emergência de um Deus-homem, de uma pessoa que é, simultaneamente, inteiramente divina e inteiramente humana : como um Deus, ele tem a habilidade para pagar a satisfação requerida e, como um homem, ele tem a obrigação de pagar.¹⁷

O problema dessa solução é que o entendimento legalista do caráter inexorável da necessidade de pagar pelo pecado (a ofensa deve ser compensada) não é discutida, mas simplesmente aceita – a questão, aqui, é bastante ingênua : por que Deus não nos perdoa diretamente ? Por que Ele tem de obedecer à necessidade

de se pagar pelo pecado ? O princípio básico do cristianismo não é, precisamente, o oposto, a suspensão dessa lógica legalista de retribuição, a ideia de que através do milagre da conversão um Novo Começo é possível, pelo qual as dívidas (pecados) passadas são simplesmente apagadas ? Seguindo um raciocínio aparentemente similar, mas com uma ênfase radicalmente deslocada, Karl Barth oferece uma tentativa de resposta em seu ensaio sobre “O juiz julgado em nosso lugar” : Deus, como Juiz, primeiramente julgou a humanidade, e, então, tornou-se um ser humano e pagou, ele mesmo, o preço, tomou sobre si o castigo, “para que, desse modo, pudesse ser efetuada, por ele, nossa reconciliação com ele e nossa conversão a ele”.¹⁸ Assim, para colocar em termos algo inapropriados, Deus se tornou homem e sacrificou a Si mesmo, a fim de estabelecer o exemplo definitivo que evocaria nossa simpatia por Ele e, assim, nos converteria a Ele... Essa ideia foi articulada de maneira clara, primeiramente, por Abelardo :

O Filho de Deus assumiu nossa natureza, e, assumindo-a, tomou para si a tarefa de ensinar-nos tanto pela palavra quanto pelo exemplo, mesmo até a morte, unindo-nos a Ele, assim, através do amor.¹⁹

A razão pela qual Cristo teve que sofrer e morrer diz respeito aqui não à noção legalista de retribuição, mas ao edificante efeito religioso-moral de sua morte sobre nós, humanos pecadores : se Deus nos perdoasse diretamente, isso não nos transformaria, tornando-nos novos e melhores homens – apenas a compaixão e os sentimentos de gratidão e dívida deflagrados pela cena do sacrifício de Cristo é que têm o poder necessário para nos transformar... É fácil perceber que há algo errado nesse raciocínio : não é esse um Deus estranho, que sacrifica seu próprio filho, aquilo que mais lhe importa, apenas para impressionar os humanos ? As coisas se tornam ainda mais inusitadas se focamos a

ideia de que Deus sacrificou seu Filho para nos unir a Ele através do amor : o que estava em jogo era, então, não apenas o amor de Deus por nós, mas também seu desejo (narcisista) de ser amado por nós humanos. Nessa leitura, Deus, Ele próprio, não é estranhamente semelhante à governanta louca de *A heroína*, de Patricia Highsmith, que incendeia a casa onde trabalha, a fim de poder provar sua devoção à família salvando bravamente as crianças do furioso incêndio ? Seguindo esse raciocínio, Deus primeiro causa a Queda (*i. e.*, provoca a situação devido à qual precisamos Dele) e, então, nos redime, *i. e.*, nos tira da confusão pela qual Ele próprio é responsável.

Isso significa, então, que o cristianismo é uma religião com falhas ? Ou há outra leitura possível da Crucificação ? O primeiro passo para sair dessa dificuldade é relembrar as declarações de Cristo que perturbam - ou, antes, simplesmente suspendem - a lógica circular da vingança ou castigo destinados a restabelecer o equilíbrio da Justiça : em vez de “Olho por olho !”, temos “A quem te esbofetear a face direita, oferece-lhe também a outra !”. O ponto aqui não é um masoquismo estúpido, aceitação humilde da humilhação, mas o esforço para interromper a lógica circular do equilíbrio restabelecido da justiça. Seguindo esse mesmo raciocínio, o sacrifício de Cristo, com sua natureza paradoxal (é a própria pessoa contra quem nós, humanos, pecamos, cuja confiança traímos, que expia e paga o preço pelos nossos pecados), suspende a lógica do pecado e do castigo, da retribuição legal ou ética, do “acerto de contas”, trazendo-a ao ponto de autorreferência. A única maneira de atingir essa suspensão, de romper a cadeia de crime e castigo/retribuição, é assumir a total prontidão para o apagamento de si. E o *amor*, em sua forma mais elementar, não é nada senão o gesto paradoxal de romper a cadeia de retribuição. Assim, o segundo passo é focar a força aterradora de alguém aceitando de antemão e perseguindo sua própria aniquilação - Cristo não foi sacrificado por e para outro ; ele sacrificou a Si mesmo.

O terceiro passo é focar a noção de Cristo como o mediador entre Deus e a humanidade : para que a humanidade seja restituída a Deus, o mediador deve se sacrificar. Em outras palavras, enquanto Cristo estiver aqui, não poderá haver Espírito Santo, que é a figura da reunificação de Deus com a humanidade. Cristo como mediador entre Deus e a humanidade é, para colocá-lo em termos desconstrucionistas atuais, a condição de possibilidade E a condição de impossibilidade entre os dois : como mediador, ele é, ao mesmo tempo, o obstáculo que impede a completa mediação dos polos opostos. Ou, para colocá-lo nos termos hegelianos do silogismo cristão : existem duas “premissas” (Cristo é Filho de Deus, inteiramente divino, e Cristo é filho do homem, inteiramente humano), e, para unir os polos opostos, para chegar à “conclusão” (a humanidade está completamente unida com Deus no Espírito Santo), o mediador tem que se apagar do quadro. A morte de Cristo não é parte do ciclo eterno da encarnação e da morte divinas, no qual Deus repetidamente aparece e, então, se recolhe em si mesmo, em seu Além. Como Hegel colocou, o que morre na cruz *não* é a encarnação humana do Deus transcendente, mas o Deus do Além, Ele mesmo. Pelo sacrifício de Cristo, o próprio Deus não está mais além, mas se torna o Espírito Santo (da comunidade religiosa). Em outras palavras, se Cristo fosse o mediador entre duas entidades separadas (Deus e a humanidade), sua morte significaria que não há mais uma mediação, que as duas entidades estão novamente separadas. Então, obviamente, Deus deve ser o mediador em um sentido mais forte : não é que, no Espírito Santo, não haja mais a necessidade de Cristo porque os dois polos estão diretamente unidos ; para que essa mediação seja possível, a natureza de ambos os polos tem que ser radicalmente modificada, *i. e.*, em um único movimento, ambos devem sofrer uma transubstanciação. Cristo é, por um lado, o meio/mediador evanescente por cuja morte Deus-Pai, Ele mesmo, “se torna” o Espírito Santo ; por outro

lado, o meio/mediador evanescente através de cuja morte a própria comunidade humana “se torna” o novo estágio espiritual.

Essas duas operações não são separadas, são os dois aspectos de um único movimento : o próprio movimento pelo qual Deus perde seu caráter de Além transcendente e se torna o Espírito Santo (o espírito da comunidade de crentes) *equivale* ao movimento pelo qual a comunidade humana “decaída” é elevada ao Espírito Santo. Em outras palavras, não é que, no Espírito Santo, homens e Deus se comuniquem diretamente, sem a mediação de Cristo ; é, antes, que eles coincidem diretamente - Deus não é *nada senão* o Espírito Santo da comunidade de crentes. Cristo tem de morrer não para permitir a comunicação direta entre Deus e a humanidade, mas porque não há mais nenhum Deus transcendente com quem se comunicar.

Como observou recentemente Boris Groys,²⁰ Cristo é o primeiro e único Deus completamente *ready made* na história das religiões : ele é inteiramente humano, portanto indistinguível de outro homem comum - não há nada em sua aparição corpórea que faça Dele um caso especial. Assim, da mesma maneira que o *pissoir* [mictório] ou a bicicleta, de Duchamp, não são objetos de arte por causa de suas qualidades inerentes, mas por causa do lugar que eles passaram a ocupar, Cristo não é Deus por causa de suas qualidades “divinas” inerentes, mas porque, precisamente como inteiramente humano, ele é o filho de Deus. Por essa razão, a atitude propriamente cristã a propósito da morte de Cristo não é a de uma fixação melancólica à sua figura morta, mas a de infinita alegria : o horizonte último da sabedoria pagã é a melancolia - em última instância, tudo volta ao pó, de modo que se deve aprender a se desapegar, a renunciar ao desejo -, ao passo que se já houve uma religião que *não* é melancólica é o cristianismo, a despeito da falsa aparência da fixação melancólica em Cristo como o objeto perdido.

O sacrifício de Cristo é, assim, em um sentido radical, *sem sentido* : não um ato de troca, mas um gesto supérfluo, excessivo, injustificado, destinado a demonstrar Seu amor por nós, pela humanidade decaída. É como quando, em nossa vida cotidiana, queremos mostrar a alguém que realmente o amamos e só podemos fazê-lo através de um gesto supérfluo de dispêndio. Cristo não “paga” por nossos pecados, como foi esclarecido por São Paulo. É essa própria lógica do pagamento, da troca, que de certo modo é o pecado, e a aposta do ato de Cristo é nos mostrar que a cadeia de trocas pode ser interrompida. Cristo redime a humanidade não pagando o preço por nossos pecados, mas demonstrando que podemos nos libertar do ciclo vicioso de pecado e pagamento. Em vez de pagar por nossos pecados, Cristo, literalmente, *apaga-os*, retroativamente os “desfaz” através do amor.

A falsidade do sacrifício

O que é, então, o sacrifício ? O que é, *a priori*, falso sobre ele ? No seu mais elementar, o sacrifício repousa sobre a noção de troca : ofereço ao Outro algo que me é precioso para receber de volta do Outro algo que me é ainda mais vital (as tribos “primitivas” sacrificam animais ou mesmo humanos, de modo que os deuses as recompensem com chuva suficiente, vitória militar, etc.). O próximo nível, ainda mais intrincado, é conceber o sacrifício como um gesto que não almeja diretamente alguma troca lucrativa com o Outro a quem sacrificamos : seu objetivo mais básico é, antes, certificar que *há* algum Outro lá fora capaz de responder (ou não) a nossas súplicas sacrificiais. Mesmo se o Outro não conceder meu desejo, posso ao menos estar certo de que *há* um Outro que, talvez da próxima vez, irá responder diferentemente : o mundo lá fora, inclusive todas as catástrofes que podem me acontecer, não é uma maquinaria cega sem sentido, mas um parceiro em um possível diálogo, de modo que até um resultado catastrófico deve ser lido como uma resposta significativa, não como um reino de cego acaso. Lacan, aqui, vai um passo além : a noção de sacrifício usualmente associada à psicanálise lacaniana é aquela de um gesto que representa a recusa da impotência do grande Outro : em sua forma mais elementar, o sujeito oferece seu sacrifício não para ele próprio lucrar, mas para preencher a falta no Outro, para sustentar a aparência de onipotência do Outro ou, ao menos, sua consistência. Lembremo-nos de *Beau Geste*, o clássico melodrama hollywoodiano de aventura, de 1938, no qual o mais velho de três irmãos (Gary Cooper), que vive com sua benevolente tia, naquele que parece ser um gesto de ingrata e excessiva crueldade, rouba o caríssimo colar de diamantes, que é o orgulho da família da tia, e desaparece com ele, sabendo que sua reputação está arruinada, que ele

será para sempre tido como o ingrato usurpador de sua benfeitora – então, por que ele fez isso ? Ao final do filme, descobrimos que ele o fez a fim de impedir a embaraçosa revelação de que o colar era falso : fato desconhecido por todos os outros, ele sabia que, um tempo atrás, a tia teve de vender o colar para um rico marajá, a fim de salvar a família da falência, e o substituiu por uma imitação sem valor. Pouco antes de seu “roubo”, ele descobriu que um tio distante, coproprietário do colar, queria vendê-lo para obter ganho financeiro ; se o colar fosse vendido, o fato de que se tratava de uma falsificação sem dúvida viria à tona, de modo que o único modo de preservar a honra da tia e, assim, a da família, seria encenar seu roubo. Esse é o engano próprio do crime de roubo : encobrir o fato de que, em última instância, *não há nada para roubar* – desse modo, a falta constitutiva do Outro é ocultada, *i. e.*, a ilusão de que o Outro possuía o que lhe foi roubado é mantida. Se, no amor, se dá o que não se tem, em um crime de amor se rouba do Outro amado o que o Outro não tem... a isso alude o *beau geste*²¹ do título do filme.²² E aí reside também o sentido do sacrifício : sacrifica-se a si mesmo (a própria honra e o futuro em uma sociedade respeitável) para manter a aparência de honra do Outro, para salvar o Outro amado da vergonha.

Contudo, a rejeição de Lacan do sacrifício como inautêntico localiza a falsidade do gesto sacrificial também em outra dimensão, bem mais inusitada. Tomemos o exemplo de *Enigma* (1981), de Jeannot Szwarc, uma das melhores variações daquilo que é, possivelmente, a matriz básica dos *thrillers* de espionagem da guerra fria com pretensões artísticas, à *la* John le Carré (um agente é enviado, no escuro, para cumprir uma missão ; quando, em território inimigo, é traído e capturado, ele se dá conta de que foi sacrificado, *i. e.*, de que o fracasso de sua missão foi, desde o início, planejado por seus superiores, a fim de se alcançar o verdadeiro objetivo da operação – qual seja, manter secreta a identidade do verdadeiro infiltrado do

ocidente no aparato da KGB...). *Enigma* nos conta a história de um jornalista dissidente tornado espião, que emigrou para o Ocidente e foi, então, recrutado pela CIA e enviado à Alemanha Oriental para se apossar de um *chip* de computador de tipo codificador/decodificador, cuja posse permite ao dono ler toda a comunicação entre os quartéis-generais da KGB e seus postos avançados. Contudo, pequenos sinais dizem ao espião que há algo de errado com sua missão, *i. e.*, que os alemães orientais e os russos já haviam sido, de antemão, informados sobre sua chegada – então, o que está se passando ? Os comunistas têm alguém infiltrado nos quartéis-generais da CIA que os informou sobre essa missão secreta ? Como descobrimos perto do final do filme, a solução é bem mais engenhosa : a CIA já possuiu o *chip* codificador, mas, infelizmente, os russos suspeitam disso, de modo que, temporariamente, pararam de usar essa rede de computadores em suas comunicações secretas. O verdadeiro motivo da operação era a tentativa da CIA de convencer os russos de que não possuía o *chip* : ela enviou um agente para buscá-lo e, ao mesmo tempo, deliberadamente deixou os russos saberem que havia uma operação em curso para pegar o *chip* ; a CIA, é claro, conta com o fato de que os russos irão prender o agente. O resultado final será, então, que, impedindo exitosamente a missão, os russos estarão convencidos de que os americanos não o possuem, e que, portanto, é seguro usar esse veículo de comunicação. O aspecto trágico da história, obviamente, é que o fracasso da missão é levado em conta : a CIA quer que a missão falhe, *i. e.*, o pobre agente dissidente é sacrificado de antemão pelo objetivo maior de convencer o oponente de que não se possui seu segredo. A estratégia, aqui, é encenar uma operação de busca, a fim de convencer o Outro (o inimigo) de que ainda não se possui aquilo que se está procurando – em suma, finge-se uma falta, um querer, a fim de ocultar do Outro que já se possui o *agalma*, o segredo mais íntimo do Outro. Essa estrutura não está, de algum modo, conectada ao paradoxo

básico da castração simbólica enquanto constitutiva do desejo, na qual o objeto tem que ser perdido para ser recuperado na escala inversa do desejo regulado pela Lei ? A castração simbólica é usualmente definida como a perda de algo que nunca se teve, *i. e.*, o objeto causa do desejo é um objeto que emerge através do próprio gesto de sua perda/retirada. Contudo, o que encontramos aqui, no caso de *Enigma*, é a estrutura obversa de fingir uma perda. Na medida em que o Outro da Lei simbólica proíbe o gozo, a única maneira de o sujeito gozar é fingir que lhe falta o objeto que lhe proporciona gozo, *i. e.*, ocultar do olhar do Outro sua posse, encenando o espetáculo de uma busca desesperada por ele. Isso também lança uma nova luz sobre o tópico do sacrifício : não se sacrifica para obter algo do Outro, mas para enganar o Outro, para convencê-lo de que algo ainda falta, *i. e.*, o gozo. Eis por que os obsessivos experimentam repetidamente a compulsão de realizar seus rituais compulsivos de sacrifício – a fim de desmentir o gozo aos olhos do Outro. E o mesmo, em um nível diferente, não vale para o dito “sacrifício da mulher”, para a mulher que adota o papel de permanecer na sombra e sacrificar-se por seu marido ou por sua família ? Esse sacrifício não é também falso, no sentido de servir para enganar o Outro, de convencê-lo de que, através do sacrifício, a mulher está efetiva e desesperadamente ansiando obter algo que falta a ela ? Nesse sentido preciso, sacrifício e castração devem ser opostos : longe de envolver a aceitação voluntária da castração, o sacrifício é a maneira mais refinada de desmenti-la, *i. e.*, de agir como se possuísse efetivamente o tesouro escondido que faz de mim um digno objeto de amor...²³

Em seu *Seminário* inédito sobre a Angústia²⁴ (1962-1963, lição de 5 de dezembro de 1962), Lacan enfatiza o modo pelo qual a angústia da histérica se relaciona com a falta fundamental no Outro, que torna o Outro inconsistente/barrado : um histérico percebe a falta no Outro, sua impotência, sua inconsistência, sua falsidade,

mas ele não está pronto para sacrificar a parte de si que completaria o Outro, que preencheria sua falta. Essa recusa a sacrificar sustenta a eterna queixa do histérico de que o Outro irá, de algum modo, manipulá-lo e explorá-lo, usá-lo, privá-lo de seu bem mais precioso... Mais precisamente, isso não significa que o histérico desminta sua castração : o histérico (neurótico) não recua diante de sua castração (ele não é um psicótico ou um perverso, *i. e.*, ele aceita completamente sua castração) ; ele simplesmente não quer “funcionalizá-la”, colocá-la a serviço do Outro, *i. e.*, aquilo diante do que ele recua é “fazer de sua castração aquilo que falta ao Outro, quer dizer, algo positivo, que é a garantia dessa função do Outro.” (Em contraste com o histérico, o perverso prontamente assume esse papel de sacrificar-se, *i. e.*, de servir como objeto-instrumento que preenche a falta do Outro – como Lacan o coloca, o perverso “se oferece lealmente ao gozo do Outro”.) A falsidade do sacrifício reside em sua pressuposição subjacente, que é a de que eu efetivamente possuo, trago em mim, o precioso ingrediente cobiçado pelo Outro e que promete preencher sua falta. Olhando mais de perto, a recusa da histérica, é claro, aparece em toda a sua ambiguidade : recuso-me a sacrificar o *agalma* em mim *porque não há nada para sacrificar*, porque sou incapaz de preencher sua falta.²⁵

A renúncia feminina

Deve-se sempre ter em mente que, para Lacan, o objetivo último da psicanálise não é permitir que o sujeito assuma o sacrifício necessário (“aceitar a castração simbólica”, renunciar a vínculos imaturos e narcisistas, etc.), mas resistir à terrível atração do sacrifício – atração que, claro, não é outra senão aquela do supereu. O sacrifício é, em última instância, o gesto pelo qual visamos compensar a culpa imposta pela injunção superegoica impossível (os “deuses obscuros” evocados por Lacan são outro nome para o supereu). É ainda mais crucial, portanto, não confundir a lógica do sacrifício “irracional” que visa redimir ou salvar o Outro (ou enganá-lo, o que, em última instância, dá no mesmo) com outro tipo de renúncia, característica das heroínas femininas na literatura moderna – uma tradição cujos casos exemplares são aqueles da princesa de Clèves e de Isabel Archer. Em *A Princesa de Clèves*, de Madame de Lafayette, a resposta ao enigma – “Por que, após a morte de seu marido, a princesa não se casa com o duque de Nemours, embora ambos estejam ardentemente apaixonados um pelo outro e não haja obstáculos legais ou morais ao casamento ?” – é dupla. Primeiro, a memória de seu bom e amoroso marido, que morreu por causa de seu amor pelo duque, *i. e.*, que foi incapaz de suportar o tormento do ciúme quando pensou que sua mulher e o duque haviam passado duas noites juntos : a única maneira, para ela, de não trair a memória de seu marido é evitar qualquer ligação com o duque. Contudo, como ela admite abertamente ao duque ao longo da traumática conversa que conclui o romance, essa razão não seria em si mesma suficiente e forte o bastante, se ela não fosse sustentada por outro medo e outra apreensão – a consciência da natureza transitória do amor masculino :

O que sinto dever à memória do Sr. de Clèves seria pouco se não fosse amparado pela causa de minha própria paz de espírito, e os argumentos a favor desta devem ser sustentados por aqueles do meu dever.²⁶

Ela está bem ciente de que o amor do duque por ela era tão duradouro e firme porque ele não encontrou uma rápida gratificação, *i. e.*, porque os obstáculos a ele eram insuperáveis ; se eles se casassem, seu amor provavelmente passaria, ele seria seduzido por outra mulher, e o pensamento desses tormentos futuros lhe é insuportável. Então, precisamente para manter o caráter absoluto e eterno do amor entre ambos, eles devem permanecer separados, evitando, assim, o “destino de toda carne”, a degradação que vem com o tempo. Depois de sua súplica desesperada - “Por que o destino nos separa por um obstáculo tão invencível ?” -, o duque responde com uma censura : “Não há obstáculo, Senhora [...]. Apenas você se opõe à minha felicidade ; apenas você se impõe uma lei que a virtude e a razão não poderiam impor-lhe.” Ao que ela responde : “É verdade [...] que sacrifico muito a um dever que só existe em minha imaginação”.²⁷ Temos, aqui, a oposição entre os simples obstáculos externos, que contrariam nossos desejos, e o obstáculo interno, inerente, constitutivo do desejo enquanto tal ou, em lacanês, entre a lei como regulação externa de nossas necessidades e a Lei, que é seu obverso inerente, seu constituinte, portanto em última instância, idêntica ao próprio desejo. Crucial, aqui, é a estrutura elementar de “sobredeterminação”, *i. e.*, o fato de que existem duas razões às quais a princesa obedece em sua decisão de não se casar com seu amor : a primeira razão (moral) só pode prevalecer na medida em que é apoiada pela segunda razão (relativa à “paz interior”, ao evitar os tormentos que estão à frente). Na tensão antagonística entre gozo e prazer, a Lei simbólica está ao lado do princípio de prazer ; ela funciona como uma barreira

contra os encontros traumáticos com o Real, que perturbariam o precário equilíbrio do prazer. Nesse sentido preciso, Lacan reivindica que a Lei simbólica tão-somente eleva ao *status* de proibição o obstáculo *quasi*-natural da plena satisfação do desejo :

[...] não é a Lei, ela mesma, que barra o acesso do sujeito ao gozo - ela apenas faz de uma barreira quase natural um sujeito barrado. Pois é o prazer que impõe ao gozo seus limites, o prazer como ligação da vida incoerente [...].²⁸

No caso da desafortunada princesa de Clèves, essa predominância do princípio de prazer é claramente assinalada por sua referência à preocupação por sua “paz interior” como a verdadeira razão de sua rejeição a desposar o duque : ela prefere a “paz interior”, *i. e.*, a vida de equilíbrio, de homeostase, à dolorosa agitação da paixão ; a injunção que a impede de se casar com o duque, em defesa da memória de seu falecido marido, elevou essa “barreira natural” do princípio de prazer a uma proibição moral. Essa situação da princesa de Clèves nos permite também compreender a proposição de Lacan segundo a qual “o desejo é uma defesa, uma proibição contra ultrapassar certo limite no gozo”²⁹ : a proibição (contra desposar o duque), que sustenta seu desejo por ele e o eterniza, elevando-o a um absoluto, é uma defesa contra a dolorosa agitação do gozo excessivo da relação consumada com ele. A verdadeira Lei/Proibição não é, assim, imposta “por virtude e razão”, *i. e.*, por uma ação externa a si mesma, mas pelo próprio desejo - a Lei é o desejo.

Outro modo de chegar à mesma conclusão, é levar em conta o fato de que, em uma narrativa ficcional, a verdade recalcada é, via de regra, articulada sob a forma de uma “história dentro da história”, como em *As afinidades eletivas*, de Goethe, em que a atitude ética própria de “não ceder em seu desejo” é articulada na história sobre dois

jovens amantes de uma pequena aldeia, contada por um visitante da mansão. Em *A Princesa de Clèves*, essa verdade é articulada sob a forma da história narrada à princesa de Clèves por seu marido : seu melhor amigo, Sancerre, é devastado primeiramente pela morte súbita da Sra. de Tournon, seu grande amor. Contudo, uma experiência ainda pior o aguarda quando, após o luto da Senhora idealizada, ele repentinamente descobre que ela era infiel de uma maneira extremamente calculista. Essa situação trágica, essa “segunda morte”, a morte do próprio ideal (perdido), é o que a princesa desafortunada quer evitar. Em suma, sua situação é aquela de uma escolha forçada : se ela renuncia ao casamento com o duque, ela irá, ao menos, ganhá-lo e retê-lo “para a eternidade” (Kierkegaard) como seu único e verdadeiro amor ; se ela desposá-lo, ela irá, cedo ou tarde, perder ambos, tanto sua proximidade corporal quanto sua eterna e passional fixação nela.

Contudo, essas duas razões para não desposar seu amor não cobrem todo o campo. Fica-se tentado a reivindicar que a princesa as enumera a fim de ocultar uma terceira, talvez a crucial : o gozo, a satisfação trazida pelo próprio ato de renúncia, de manter distância do objeto amado. Esse gozo paradoxal caracteriza o movimento da pulsão como aquilo que encontra satisfação contornando o objeto, deixando-o escapar repetidamente. As três razões referem-se, assim, à tríade RSI : a proibição moral simbólica, a preocupação imaginária pelo equilíbrio dos prazeres e o real da pulsão. Seguindo o mesmo raciocínio, deve-se interpretar o outro grande e misterioso “Não !” feminino, aquele de Isabel Archer ao fim de *Retrato de uma senhora*, de Henry James : por que Isabel não deixa Osmond, embora ela definitivamente não o ame e esteja completamente a par de suas manipulações ? A razão não é a pressão moral exercida sobre ela pelo entendimento do que é esperado de uma mulher em sua posição - Isabel provou, suficientemente, que, quando quer, ela está disposta a passar por cima das convenções : “Isabel fica por causa de seu compromisso

com sua palavra, e ela fica porque não está disposta a abandonar o que ainda enxerga como uma decisão baseada em seu senso de independência”.³⁰ Em suma, como o colocou Lacan a propósito de Sygne de Coûfontaine, em *O refém*, de Claudel, Isabel é também “refém da palavra”. De modo que é errado interpretar esse ato como um sacrifício que testemunha o proverbial “masoquismo feminino” : embora Isabel tenha sido obviamente manipulada para desposar Osmond, seu ato foi próprio, e deixar Osmond equivaleria, simplesmente, a privar-se de sua autonomia.³¹ Enquanto os homens se sacrificam por uma Coisa (país, liberdade, honra), apenas as mulheres são capazes de se sacrificar por nada. (Ou : os homens são morais, ao passo que somente as mulheres são propriamente éticas.) E é nossa argumentação que esse sacrifício “vazio” é o gesto cristão por excelência : é apenas contra o pano de fundo desse gesto vazio que se pode começar a apreciar o caráter único da figura de Cristo.

³ Refiro-me aqui, é claro, a *Hamlet's Mill*, o notório clássico New Age, de Giorgio de Santillana e Hertha von Dechend (1977).

⁴ O termo “economia”, enquanto tradução de *thrift*, deve ser sempre entendido como moderação (excessiva) de gastos, parcimônia, frugalidade, *i. e.*, fazer economia, poupar. (N.T.)

⁵ Jacques Lacan, “Desire and the Interpretation of Desire in Hamlet, in Felman, Shoshana (Ed.). *Literature and Psychoanalysis*. Baltimore ; London : The John Hopkins University Press, 1982, p. 40. Em defesa de Marx, pode-se acrescentar que essa “negligência” não é tanto um erro de Marx, mas da própria realidade capitalista, isto é, das “acomodações feitas pela sociedade moderna entre valores de uso e valores de troca.”

⁶ Em relação a todo este subcapítulo, estou profundamente em dívida com as conversas com Mladen Dolar, que desenvolveu essas noções mais longamente, englobando também a gênese da figura antissemítica do judeu a partir desses paradoxos do Averno.

⁷ Hegel, *Science of Logic*, London : George Allen & Unwin Ltd., 1969, p. 431.

⁸ Karl Marx, *Grundrisse*, Harmondsworth : Penguin Books, 1972, p. 99.

⁹ Jacques Lacan, “Desire and the Interpretation of Desire in Hamlet”, p. 15.

[10](#) Essa ária deve ser lida como parte do triângulo, juntamente com outras duas grandes autoapresentações, “Largo al factotum” e “La calumnia”.

[11](#) Desenvolvo aqui outro aspecto do supereu capitalista, cuja lógica é desenvolvida de maneira mais completa no capítulo 3 de *The Fragile Absolute*, London : Verso, 2000.

[12](#) Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, New York : Norton, 1978, p. 253.

[13](#) Žižek escreve *jouissance*, termo habitualmente mantido no original francês pelos estudiosos de Lacan em língua inglesa, na medida em que esta não dispõe de nenhuma expressão adequada ao original. Entretanto, como em português se adotou a tradução de *jouissance* por “gozo”, manteremos essa solução. (N.T.)

[14](#) A atenção atual à dependência de drogas como a derradeira ameaça ao edifício social só pode ser adequadamente entendida contra o pano de fundo da predominante economia [*economy*] subjetiva de consumo como a forma de aparição da economia [*thrift*] : em épocas anteriores, o consumo de drogas era simplesmente uma entre as práticas sociais semiocultadas, exercida por personagens reais (de Quincey, Baudelaire) e ficcionais (Sherlock Holmes).

[15](#) Quanto à leitura materialista dessa noção, ver capítulos 11-15 de *The Fragile Absolute*.

[16](#) Gerald O’Collin, *Christology*, Oxford : Oxford University Press, 1995, p. 286-287.

[17](#) Apoio-me aqui em Alister E. McGrath, *An Introduction to Christianity*, Oxford : Blackwell, 1997, p. 138-139.

[18](#) Citado em Alister E. McGrath, *op. cit.*, p. 141.

[19](#) Citado em Alister E. McGrath, *op. cit.*, p. 141-142.

[20](#) Em conversa particular, em outubro de 1999.

[21](#) Em francês *beau geste*, nome do personagem de Gary Cooper, significa “belo gesto”. (N.T.)

[22](#) O interesse de *Beau Geste* reside também na fantasmática cena de abertura – a misteriosa fortaleza deserta em que não há ninguém vivo, apenas soldados mortos dispostos em suas paredes, uma verdadeira duplicata desértica do espectro do navio vagueando sem tripulação. Perto de seu final, *Beau Geste* apresenta muito bem a mesma sequência de dentro da fortaleza, *i. e.*, retrata como essa imagem assombradora da fortaleza com soldados mortos foi gerada. Outro aspecto interessante, é a oposição das duas comunidades : o acolhedor lar da família inglesa de classe alta, dominado por uma Mulher, *versus* a comunidade, inteiramente masculina, da Legião Estrangeira, dominada pela fascinante figura do sádico, mas militarmente muito eficiente, sargento russo Markoff.

[23](#) A menção a Le Carré está longe de ser acidental aqui : em seus grandes romances (iniciais) de espionagem, ele repetidamente dispõe o mesmo cenário fundamental de interconexão entre amor e traição, *i. e.*, de como, longe de serem os dois termos simplesmente opostos, trair alguém serve como a prova definitiva de amor por ele/ela. A traição por amor não é a forma definitiva de sacrifício ?

[24](#) Atualmente, tanto o original francês (Seuil, 2004) quanto a tradução para o português (Jorge Zahar, 2005) do referido *Seminário* já estão publicados. (N.T.)

[25](#) Isso também nos permite responder a censura de Dominick La Capra segundo a qual a noção lacaniana de falta reúne dois níveis que devem ser mantidos separados : a falta “ontológica”, puramente formal, constitutiva da ordem simbólica enquanto tal, e as experiências traumáticas particulares (exemplarmente : o holocausto), que poderiam, igualmente, *não* ter ocorrido – catástrofes históricas particulares como o holocausto parecem, assim, ser “legitimadas” como diretamente enraizadas no trauma fundamental que pertence à própria existência humana (Ver Dominick La Capra, “Trauma, Absence, Loss”. *Critical Inquiry*, v. 25, n. 4, [Verão de 1999], p. 696-727) Contra esse mal-entendido, deve-se enfatizar que a falta *quasi*-transcendental e os traumas particulares estão vinculados de uma forma negativa : longe de ser somente o último elo na cadeia contínua de encontros traumáticos que remontam à “castração simbólica”, catástrofes como o holocausto são acontecimentos contingentes (e, enquanto tais, evitáveis), que ocorrem como o resultado final dos esforços para *ofuscar* a falta constitutiva *quasi*-transcendental.

[26](#) Madame de Lafayette, *The Princess of Clèves*, Harmondsworth : Penguin Books, 1978, p. 170.

[27](#) Madame de Lafayette, *The Princess of Clèves*, Harmondsworth : Penguin Books, 1978, p. 170.

[28](#) Jacques Lacan, *Écrits : A Selection*, New York : Norton, 1977, p. 319.

[29](#) Lacan, *op. cit.*, p. 322.

[30](#) Regina Barecca, “Introduction” to Henry James, *The Portrait of a Lady*, New York : Signet Classic, 1995, p. XIII.

[31](#) A primeira a realizar um gesto homólogo foi Medeia, enquanto anti-Antígona : ela, primeiro, mata seu irmão (seu parente mais próximo), cortando radicalmente, assim, suas raízes, tornando impossível qualquer retorno, apostando tudo em seu casamento com Jasão ; depois de trair todos que lhe eram próximos *por* Jasão e, então, sendo traída *pelo* próprio Jasão, não lhe resta nada, ela se encontra no vazio – o vazio de sua negatividade autorreferente, da “negação da negação”, que é a própria subjetividade. É tempo, então, de reafirmar Medeia contra Antígona : Medeia ou Antígona, eis a escolha derradeira hoje. Em outras palavras, como contestaremos o poder ? Através da fidelidade a velhos Costumes orgânicos ameaçados pelo Poder, ou sendo mais violentos do que o próprio Poder ? Duas versões da feminilidade : Antígona ainda pode ser lida como defensora das raízes familiares particulares contra a universalidade do

espaço público do Poder Estatal ; Medeia, ao contrário, sobreuniversaliza o próprio Poder universal.

Contra a heresia digital

Gnosticismo ? Não, obrigado !

No debate ocorrido no programa de Larry King entre um rabino, um padre católico e um batista do sul dos EUA, transmitido em março de 2000, tanto o rabino quanto o padre expressaram suas esperanças de que a unificação das religiões seria possível, uma vez que, independentemente de seu credo oficial, uma pessoa realmente boa pode contar com a graça divina e com a redenção. Apenas o batista – um *yuppie* sulista, jovem, bronzeado e um pouco acima do peso – insistiu que, segundo a letra do Evangelho, somente aqueles que “vivem em Cristo”, reconhecendo a si mesmos explicitamente em seu ensinamento, serão redimidos, o que explica, como ele conseqüentemente concluiu, por que “muitas pessoas boas e honestas irão queimar no inferno”. Em suma, a bondade (seguir normas morais comuns) que não está diretamente embasada no Evangelho é, em última instância, apenas um semblante pérfido de si mesma, sua própria paródia... Por mais cruel que essa posição possa soar, se não se quiser sucumbir à tentação gnóstica, deve-se endossá-la incondicionalmente. A lacuna que separa o gnosticismo do cristianismo é irreduzível – ela concerne à questão básica de “quem é responsável pela origem da morte” :

Se você pode aceitar um Deus que coexiste com campos de extermínio, com a esquizofrenia e a

AIDS, e, ainda assim, permanece todo-poderoso e de algum modo benigno, então você tem fé [...]. Se você tem afinidade com um Deus estranho ou estrangeiro, apartado desse mundo, então você é gnóstico.³²

São essas, então, as coordenadas mínimas do gnosticismo : cada ser humano tem, no fundo de si mesmo, uma centelha divina que o une com o Deus Supremo ; em nossa existência cotidiana, não percebemos essa centelha, uma vez que somos mantidos ignorantes por estarmos presos à inércia da realidade material. Como tal visão se relaciona com o cristianismo propriamente dito ? É que Cristo teve que se sacrificar para pagar os pecados de seu pai, que criou um mundo tão imperfeito ? Talvez essa Divindade gnóstica, o Criador maligno de nosso mundo material, seja a pista para a relação entre judaísmo e cristianismo, o “mediador evanescente” reprimido por ambos : a figura mosaica do severo Deus dos Mandamentos é uma fraude cuja aparição poderosa tem o propósito de ocultar o fato de que estamos lidando com um idiota confuso que estropiou o trabalho da criação ; de uma maneira deslocada, o cristianismo, então, reconhece esse fato (Cristo morre a fim de redimir seu pai aos olhos da humanidade).³³ Seguindo o mesmo raciocínio, os cátaros, a heresia cristã por excelência, postularam duas divindades opostas : de um lado, o Deus infinitamente bom, que, no entanto, é estranhamente impotente, incapaz de *criar* qualquer coisa ; de outro lado, o Criador de nosso universo material, que não é outro senão o próprio Diabo (idêntico ao Deus do Velho Testamento) – o mundo visível, tangível, é, todo ele, um fenômeno diabólico, uma manifestação do Mal. O Diabo é capaz de criar, mas é um criador infecundo ; essa infecundidade é confirmada pelo fato de que o Diabo produziu um universo miserável, no qual, a despeito de seus esforços, ele nunca concebeu nada duradouro. O homem é, portanto, uma criatura dividida : enquanto entidade de

carne e osso, ele é uma criação do Diabo. Contudo, o Diabo não foi capaz de criar Vida espiritual, de modo que, supostamente, teve que pedir ajuda ao Deus bom ; em sua generosidade, Deus concordou em assistir o Diabo, esse criador depressivamente infecundo, soprando alma no corpo de seu barro sem vida. O Diabo conseguiu perverter essa chama espiritual causando a Queda, *i. e.*, levando o primeiro casal à união carnal, que consumou suas posições como criaturas de matéria.

Por que a Igreja reagiu de maneira tão violenta a essa narrativa gnóstica ? Não por causa da radical Alteridade dos cátaros (a crença dualista no Diabo como contra-agente do Deus bom ; a condenação de toda procriação e fornicção, *i. e.*, a aversão pela Vida em seu ciclo de geração e corrupção), mas porque essas “estranhas” crenças, que pareciam tão chocantes à ortodoxia católica, “eram precisamente aquelas que tinham a aparência de derivar logicamente da doutrina ortodoxa contemporânea. Eis por que eles foram considerados tão perigosos”.³⁴ Não era o dualismo cátaro simplesmente um desenvolvimento consequente da crença católica no Diabo ? Não era a rejeição cátara da fornicção também uma consequência do entendimento católico de que a concupiscência é inerentemente “suja” e deve apenas ser tolerada dentro dos confins do casamento, de modo que o casamento é, em última instância, uma concessão à fraqueza humana ? Em suma, o que os cátaros ofereceram foi a transgressão inerente ao dogma católico oficial, sua conclusão lógica recusada. E talvez isso nos permita propor uma definição mais geral do que é uma heresia : para que um edifício ideológico ocupe o lugar hegemônico e legitime as relações de poder vigentes, ele *tem* que ceder em sua mensagem fundadora radical - e os maiores “heréticos” são simplesmente aqueles que rejeitam essa concessão, agarrando-se à mensagem original. (Que se lembre o destino de São Francisco : ao insistir no voto de pobreza dos verdadeiros cristãos, ao recusar a integração no edifício

social existente, ele ficou muito perto de ser excomungado – ele foi abraçado pela Igreja apenas depois que os “rearranjos” necessários foram feitos, os quais apararam essa extremidade que ameaçava as relações feudais existentes.)

A noção heideggeriana de *Geworfenheit*, de “estar-lançado” em uma situação histórica concreta, pode ser de alguma ajuda aqui. *Geworfenheit* deve ser oposto tanto ao humanismo padrão quanto à tradição gnóstica. Na visão humanista, o ser humano pertence a esse mundo, ele deveria estar completamente à vontade em sua superfície, capaz de realizar seus potenciais através de uma troca ativa e produtiva com ele – como o jovem Marx colocou, a natureza é o “corpo inorgânico” do homem. Qualquer ideia de que não pertencemos a esse mundo, de que a Terra é um universo decaído, uma prisão para nossa alma que luta por se libertar da inércia material, é dispensada como uma alienação negadora da vida. Para a tradição gnóstica, de outro lado, o Self humano não é criado, ele é uma alma preexistente lançada em um ambiente estrangeiro e inóspito. A dor de nossa vida cotidiana é não o resultado de nosso pecado (da Queda de Adão), mas a falha fundamental na estrutura do próprio universo material, que foi criado por demônios defeituosos ; conseqüentemente, o caminho da salvação reside não na superação de nossos pecados, mas na superação de nossa ignorância, em transcender o mundo das aparências materiais alcançando o Conhecimento verdadeiro. O que essas posições partilham é a ideia de que há um lar, um lugar “natural” para o homem : ou esse mundo da “noosfera”, do qual caímos neste mundo e pelo qual nossas almas anseiam, ou a própria Terra. Heidegger aponta a saída desse embaraço : e se, efetivamente, estivermos “lançados” nesse mundo, nunca completamente em casa nele, sempre deslocados, em “dis-junção”, e se esse deslocamento for nossa condição constitutiva, primordial, o próprio horizonte de nosso ser ? E se não há “lar” prévio do qual fomos lançados nesse mundo, e se esse

próprio deslocamento fundamenta a abertura ek-stática do homem ao mundo ?

Como Heidegger enfatiza em *Ser e tempo*, o fato de que não há *Sein* [ser] sem *Dasein* [ser-aí] não significa que, se o *Dasein* desaparecesse, nada permaneceria. Entes continuariam a existir, mas não seriam desvelados em um horizonte de sentido - não haveria mundo. Eis por que Heidegger fala de *Dasein*, e não de homem ou sujeito : o sujeito está *fora* do mundo e, então, relaciona-se com ele, gerando os pseudoproblemas da correspondência de nossas representações com o mundo externo, da existência do mundo, etc. ; o homem é um ente *dentro* do mundo. O *Dasein*, em contraste com ambos, é o relacionar-se ek-stático com os entes em um horizonte de sentido, e está, de antemão, “lançado” no mundo, em meio a entes desvelados. Contudo, ainda resta uma questão “ingênua” : se os entes estão aí, como Reais, antes da *Lichtung* [clareira], como os dois, em última instância, se relacionam ? A *Lichtung* teve, de algum modo, que “explodir” a partir do velamento de meros entes - Schelling não lutou contra esse problema derradeiro (e fracassou) em seus esboços das *Weltalter* [*Eras do mundo*], que visavam desdobrar a emergência do *logos* a partir do Real protocósmico dos impulsos divinos ? Ademais, e se esse for o perigo da tecnologia : que o próprio mundo, sua abertura, desapareça, que retornemos ao ser mudo, pré-humano, de entes sem *Lichtung* ?

Estamos dispostos a endossar os potenciais filosóficos da física moderna, cujos resultados parecem apontar para uma lacuna/abertura já discernível na própria natureza pré-ontológica ? O cognitivismo contemporâneo não produz, frequentemente, formulações que soam estranhamente familiares àqueles com conhecimento de diferentes versões da filosofia antiga e moderna, desde a noção budista de Vazio e da noção - do idealismo alemão - de reflexividade constitutiva do sujeito até a noção heideggeriana de “ser-no-mundo” ou a noção desconstrucionista de *différance* ?³⁵

Surge, aqui, a tentação de preencher a lacuna, seja reduzindo a filosofia à ciência, ao reivindicar que o cognitivismo naturalizante moderno “realiza” os *insights* filosóficos, seja, pelo contrário, reivindicando que, com esses *insights*, a ciência pós-moderna rompe com o “paradigma cartesiano” e se aproxima do nível do pensamento filosófico autêntico. Esse curto-circuito entre ciência e filosofia aparece hoje sob uma multidão de formas : cognitivismo heideggeriano (Hubert Dreyfus), budismo cognitivista (Francisco Varela), a combinação de pensamento oriental com física quântica (*O Tao da física*, de Fritjof Capra) até o evolucionismo desconstrucionista. Consideremos brevemente suas principais variações.

Evolucionismo desconstrucionista

Existem paralelos óbvios entre as recentes leituras popularizadas de Darwin (de Gould a Dawkins e Dennett) e a desconstrução derridiana : o darwinismo não pratica um tipo de “desconstrução” não apenas da teleologia natural, mas também da própria ideia de Natureza como um sistema de espécies positivo e bem-ordenado ? A noção estritamente darwiniana de “adaptação” não reivindica precisamente que os organismos não se “adaptam” diretamente, que, *stricto sensu*, não há “adaptação” no sentido teleológico do termo ? : mudanças genéticas contingentes ocorrem, e algumas delas permitem a alguns organismos funcionar melhor e sobreviver em um ambiente que é, ele mesmo, flutuante e articulado de maneira complexa (não há adaptação linear a um ambiente estável : quando algo inesperadamente muda no ambiente, uma característica que até então impedia uma “adaptação” plena pode, subitamente, tornar-se crucial para a sobrevivência do organismo). Desse modo, o darwinismo efetivamente prefigura uma versão da *différance* derridiana

ou do *Nachträglichkeit* [a posteriori] freudiano : mudanças genéticas contingentes e sem sentido são, retroativamente, usadas (ou *ex-apted*,³⁶ como Gould o teria colocado) como apropriadas para a sobrevivência. Em outras palavras, o que Darwin fornece é uma explicação modelo de como um estado de coisas que parece envolver uma economia teleológica bem ordenada (animais fazendo coisas “a fim de...”) é, efetivamente, o resultado de uma série de mudanças sem sentido - a temporalidade é, aqui, a do futuro anterior, *i. e.*, a “adaptação” é algo que, sempre e por definição, “terá sido”. E esse enigma de como (o semblante de) uma ordem teleológica e repleta de sentido pode emergir de ocorrências contingentes e sem sentido não é também central à desconstrução ? Pode-se, assim, reivindicar, efetivamente, que o darwinismo (é claro, em sua verdadeira dimensão radical, não como evolucionismo vulgarizado) “desconstrói” não apenas as intervenções teleológicas ou divinas na natureza, mas também a própria noção de natureza como uma ordem positiva e estável - o que torna ainda mais enigmático o silêncio da desconstrução a respeito do darwinismo, a ausência de tentativas desconstrucionistas de “apropriar-se” dele. Em seu *A consciência explicada*, o próprio Dennett, o grande proponente do evolucionismo cognitivista, (ironicamente, sem dúvida, mas ainda assim com uma intenção séria subjacente) reconhece a proximidade de sua teoria *pandemonium* da mente humana com os Estudos Culturais do desconstrucionismo : “Imaginem a mistura de emoções que senti quando descobri que, antes de conseguir ter minha versão/da ideia de *Self* como o Centro de Gravidade Narrativa/propriamente publicada em um livro, ela já havia sido satirizada em um romance, *Nice work* [*Bom trabalho*], de David Lodge. Trata-se, aparentemente, de um tema caro aos desconstrucionistas”.³⁷ Ademais, uma escola de teóricos do ciberespaço (o mais conhecido entre eles é Sherry Turkle) advoga a ideia de que fenômenos ciberespaciais tornam palpável, em nossa experiência cotidiana, o “sujeito

descentrado” desconstrucionista : deve-se endossar a “disseminação” do *Self* único em uma multiplicidade de agentes em competição, em uma “mente coletiva”, uma pluralidade de imagens de si sem um centro coordenador global – o que é operativo no ciberespaço – e desconectá-lo do trauma patológico – brincar em Espaços Virtuais permite-me descobrir novos aspectos de “mim”, uma gama de identidades cambiantes, de máscaras sem uma pessoa “real” por detrás e, assim, experimentar o mecanismo ideológico da produção do *Self*, a violência imanente e a arbitrariedade dessa produção/construção...

Contudo, a tentação a ser evitada aqui é precisamente a conclusão apressada de que Dennett é uma espécie de lobo desconstrucionista em pele de cordeiro da ciência empírica : há uma lacuna que separa para sempre a naturalização evolucionária da consciência, de Dennett, da investigação desconstrucionista, metatranscendental, das condições de (im)possibilidade do discurso filosófico. Como Derrida desenvolve exemplarmente em “A mitologia branca”, não basta reivindicar que “todos os conceitos são metáforas”, que não há corte epistemológico puro, uma vez que o cordão umbilical que conecta conceitos abstratos a metáforas cotidianas é irreduzível. Primeiro, o ponto não é simplesmente que “todos os conceitos são metáforas”, mas que a própria diferença entre um conceito e uma metáfora é sempre minimamente metafórica, se apoia em alguma metáfora. Ainda mais importante é a conclusão oposta : a própria redução de um conceito a um feixe de metáforas já tem de se apoiar em alguma determinação *filosófica, conceitual*, da diferença entre conceito e metáfora, quer dizer, na própria oposição que ela tenta solapar.³⁸ Estamos, assim, apanhados para sempre em um círculo vicioso : é verdade, é impossível adotar uma posição filosófica livre dos constrangimentos das ingênuas atitudes e noções cotidianas do mundo da vida ; contudo, embora impossível, essa posição filosófica é, ao mesmo tempo, inevitável. Derrida sustenta a mesma ideia a propósito da bem

conhecida tese historicista de que toda a ontologia aristotélica dos dez modos do ser é um efeito/expressão da gramática grega : o problema é que essa redução da ontologia (de categorias ontológicas) a um efeito de gramática pressupõe uma noção (uma determinação categorial) da relação entre gramática e conceitos ontológicos que já é, em si mesma, grego-metafísica.³⁹

Devemos sempre ter em mente essa delicada posição derridiana, devido à qual ele evita as armadilhas gêmeas do realismo ingênuo assim como as do fundacionismo filosófico direto : uma “fundamentação filosófica” de nossa experiência é *impossível* e, ainda assim, *necessária* - embora tudo que percebemos, compreendemos, articulamos esteja, é claro, sobredeterminado por um horizonte de pré-compreensão, esse horizonte permanece, em última instância, impenetrável. Derrida é, assim, uma espécie de metatranscendentalista, em busca das condições de possibilidade do próprio discurso filosófico - se deixarmos escapar essa maneira precisa de como Derrida solapa o discurso filosófico *de dentro*, reduzimos a “desconstrução” a apenas mais um relativismo historicista ingênuo. Assim, a posição de Derrida é aqui oposta à de Foucault, que, em resposta a uma crítica de que ele falaria a partir de uma posição cuja possibilidade não é considerada dentro das balizas de sua teoria, replicou alegremente : “Esse tipo de pergunta não me concerne : ela pertence ao discurso da polícia, que, com seus arquivos, constrói a identidade do sujeito !”. Em outras palavras, a lição derradeira da desconstrução parece ser a de que não se pode adiar *ad infinitum* a questão ontológica, e o que é profundamente sintomático em Derrida é sua oscilação entre, de um lado, a abordagem hiperautorreflexiva, que denuncia de antemão a questão de “como as coisas realmente são” e limita-se a comentários desconstrutivistas de terceiro nível sobre as inconsistências da leitura do filósofo B sobre o filósofo A ; e, de outro lado, asserções “ontológicas” diretas sobre como a *différance* e o arquitec

designam a estrutura de todo vivente, e já são, enquanto tais, operativas na natureza animal. Não se deve deixar escapar, aqui, a interconexão paradoxal desses dois níveis : a característica que nos impede para sempre de apreender diretamente o objeto por nós intencionado (o fato de que nossa apreensão é sempre refratada, “mediada”, por uma alteridade descentrada) é a característica que nos conecta com a estrutura proto-ontológica básica do universo.

O desconstrucionismo envolve, assim, duas proibições : ele proíbe a abordagem empirista “ingênua” (“vamos examinar cuidadosamente o material em questão e, então, generalizemos hipóteses a seu respeito...”), tanto quanto as teses metafísicas globais e não históricas sobre a origem e a estrutura do universo. Essa dupla proibição definidora do desconstrucionismo testemunha, clara e inequivocamente, suas origens na filosofia transcendental kantiana : a mesma dupla proibição não é característica da revolução filosófica de Kant ? Por um lado, a noção de constituição transcendental da realidade envolve a perda de uma abordagem empirista direta e ingênua da realidade ; por outro lado, ela envolve a proibição da metafísica, *i. e.*, da englobante visão de mundo provedora da estrutura *noumenal* de Todo o universo. Em outras palavras, deve-se sempre ter em mente que, longe de simplesmente expressar uma crença no poder constitutivo do sujeito (transcendental), Kant introduz a noção da dimensão transcendental, a fim de responder ao impasse fundamental e insuperável da existência humana : um ser humano busca compulsoriamente uma noção global de verdade, de uma cognição universal e necessária ; no entanto, essa cognição é simultaneamente para sempre inacessível a ele.

Budismo cognitivista

O resultado melhora na emergente aliança entre a abordagem cognitivista da mente e os proponentes do pensamento budista, em que a questão não é naturalizar a filosofia, mas antes a oposta, *i. e.*, usar resultados do cognitivismo a fim de recuperar o acesso à sabedoria antiga ? A recusa do cognitivismo contemporâneo de um *Self* unitário, estável, idêntico a si, *i. e.*, o entendimento da mente humana como o *playground* pandemônico de múltiplos agentes, que alguns autores (como, exemplarmente, Francisco Varela⁴⁰) associam à recusa budista do *Self* como substância permanente subjacente aos atos-eventos mentais, parece persuasiva em sua rejeição crítica à noção substancial de *Self*. O paradoxo sobre o qual cognitivistas e neobudistas trabalham é a lacuna entre nossa experiência comum - que automaticamente se apoia em e/ou envolve uma referência a alguma noção de *Self* como substância subjacente que “tem” sentimentos, volições, etc., a quem esses estados e atos mentais “acontecem” -, e o fato, bem conhecido na Europa pelo menos desde os progressos de Hume, de que, não importa quão profundo ou quão detalhadamente investiguemos nossa autoexperiência, encontramos tão somente eventos mentais transitórios, elusivos, nunca o *Self* enquanto tal, *i. e.*, uma substância à qual acontecimentos pudessem ser atribuídos. A conclusão tirada tanto pelos cognitivistas quanto pelos budistas é obviamente de que a noção de *Self* é o resultado de um erro epistemológico (ou, no caso do budismo, ético-epistemológico) inerente à natureza humana enquanto tal : o que se deve fazer é se livrar dessa noção ilusória e assumir por completo que não há *Self*, que “Eu” não sou senão um feixe infundado de eventos (mentais) elusivos e heterogêneos.

Essa conclusão, entretanto, é realmente inevitável ? Varela rejeita também a solução kantiana para o *Self*, o sujeito da pura apercepção como sujeito transcendental, jamais encontrado em nossa experiência empírica. Aqui, no entanto, deve-se introduzir a distinção entre eventos ou

agregados mentais desprovidos de ego/*Self* e o sujeito enquanto idêntico a esse próprio vazio, a essa falta de substância. E se a indução do fato de que não há representação ou ideia positiva do *Self* à noção de que não há *Self* for apressada? E se o *Self* for precisamente o “eu do furacão”,⁴¹ o vazio no centro do incessante vórtice/redemoinho de eventos mentais elusivos? : algo como o “vacúolo” em biologia, o vazio em torno do qual os eventos mentais circulam, o vazio que não é nada em si mesmo, que não tem identidade positiva substancial, mas que, não obstante, serve como ponto de referência irrepresentável, como o “eu” a que os eventos mentais são atribuídos. Em termos lacanianos, é preciso distinguir o *Self* como padrão de identificação comportamental de outras identificações imaginárias e simbólicas – como a “imagem de si”, como aquilo que eu me percebo ser – e o ponto vazio de pura negatividade, o sujeito barrado (\$). O próprio Varela se aproxima disso quando faz a distinção entre (1) o *Self* como série de formações mentais e corporais que têm um certo grau de coerência causal e integridade temporal, (2) o *Self* capitalizado como cerne substancial escondido da identidade do sujeito (o “*self-ego*”) e, finalmente, (3) o anseio/apreensão da mente humana pelo *Self*, por algum alicerce firme. Da perspectiva laciana, contudo, esse “anseio sem fim” não é o próprio sujeito, o vazio que “é” a subjetividade?

Os neobudistas estão justificados ao criticar os proponentes cognitivistas da noção de “sociedade da mente” por endossarem a cisão irreduzível entre nossa cognição científica (que nos diz que não há *Self* ou livre-arbítrio) e a experiência cotidiana, na qual simplesmente não podemos viver sem pressupor um *Self* consistente, dotado de livre-arbítrio – os cognitivistas, assim, se condenaram à postura niilista de endossar crenças que eles sabem ser erradas. O esforço dos neobudistas é preencher essa lacuna traduzindo/transpondo o próprio *insight* de que não há *Self* substancial para nossa experiência humana

cotidiana (é isso que, em última instância, a reflexão meditativa budista almeja). Quando Jackendoff, autor de uma das derradeiras tentativas cognitivistas de explicar a consciência, sugere que nossa consciência-percepção emerge do fato de que precisamente *não* estamos cientes do modo pelo qual a própria consciência-percepção é gerada por processos mundanos (há consciência somente na medida em que suas origens orgânico-biológicas permanecem opacas),⁴² ele se aproxima bastante do *insight* kantiano de que não há consciência de si, de que eu penso apenas na medida em que o "*Ich oder Er oder Es (das Ding), welches denkt*" ["eu, ou ele, ou aquilo (a coisa) que pensa"] permanece impenetrável para mim. O contra-argumento de Varela de que há uma confusão no raciocínio de Jackendoff (esses processos dos quais não estamos cientes são apenas isso - processos que não são parte de nossa experiência humana cotidiana, mas totalmente além dela, hipostasiados pela prática científica cognitivista⁴³) deixa, assim, escapar o seguinte ponto : essa inacessibilidade do *Self* substancial-natural (ou melhor, de sua base substancial-natural para meu *Self*) é parte de nossa experiência cotidiana não científica, precisamente sob a forma de nosso último fracasso em encontrar um elemento positivo, em nossa experiência, que poderia "ser" diretamente nosso *Self* (a experiência, já formulada por Hume, de que não importa quão profundamente analisemos nossos processos mentais, nunca encontraremos nada que pudesse ser nosso *Self*). E se se devesse, aqui, aplicar a Varela a piada sobre o louco que procurava a chave que havia perdido ao redor de um poste de luz, e não no canto escuro onde ele efetivamente a perdera, porque era mais fácil procurar sob a luz ? E se estivermos procurando o *Self* no lugar errado, na falsa evidência dos fatos empíricos positivos ?

Hegel com o cognitivismo

O que, então, oferece a conexão com o idealismo alemão ? O problema básico do cognitivismo evolucionista – aquele da emergência do padrão de vida ideal – não é outro que o velho enigma metafísico da relação entre caos e ordem, entre o Múltiplo e o Um, entre partes e seu todo : como podemos ter “ordem sem mais”,⁴⁴ i. e., como a ordem pode emergir da desordem inicial ? Como explicar um todo que é maior que a mera soma de suas partes ? Como pode um Um, com uma autoidentidade específica, emergir da interação de seus múltiplos constituintes ? Uma série de pesquisadores contemporâneos, de Lynn Margulis a Varela, asseveram que o verdadeiro problema não é o de como organismos e seu meio ambiente interagem ou se conectam, mas, antes, o oposto : como um organismo específico, idêntico a si, emerge de seu meio ambiente ? Como uma célula forma a membrana que separa seu interior de seu exterior ? O verdadeiro problema, assim, não é como um organismo se adapta ao seu meio ambiente, mas como é que existe algo, uma entidade específica, que tem que se adaptar. E é aqui, neste ponto crucial, que a linguagem contemporânea dos biólogos começa a se assemelhar inusitadamente à linguagem de Hegel. Quando Varela, por exemplo, explica sua noção de autopoiesis, ele repete, quase *verbatim*, a ideia hegeliana da vida como uma entidade teleológica auto-organizada. Sua noção central, aquela de *loop* ou nó [*bootstrap*], aponta para a *Setzung der Voraussetzungen* [colocação das pressuposições] hegeliana :

A autopoiesis tenta definir o caráter único da emergência que produz a vida em sua forma celular fundamental. Ela é específica ao nível celular. Há um processo circular ou reticular que engendra um paradoxo : uma rede auto-organizada de reações bioquímicas produz moléculas que fazem algo específico e único : elas criam um limite, uma membrana, que restringe a

rede que produziu os constituintes da membrana. Isso é um nó lógico, um loop : uma rede produz entidades que criam um limite que restringe a rede que produz o limite. Esse nó é precisamente o que há de único nas células. Uma entidade autodiferenciada aparece quando o nó é completado. Essa entidade produziu seu próprio limite. Ela não requer que um agente externo a perceba, ou diga, “estou aqui”. Ela é, por si mesma, uma autodistinção. Ela se delimita a partir de uma sopa de química e física.⁴⁵

A conclusão a ser tirada, assim, é que o único modo de explicar a emergência da distinção entre “dentro” e “fora”, constitutiva de um organismo vivo, é postular uma espécie de inversão autorreflexiva por meio da qual - para pô-lo em hegelianês - o Um de um organismo, como um Todo, “coloca”, retroativamente, como seu resultado, como aquilo que ele domina e regula, o conjunto de suas próprias causas, *i. e.*, o próprio processo múltiplo do qual ele emergiu. Dessa maneira, e apenas dessa maneira, um organismo não é mais limitado por condições externas, mas é fundamentalmente autolimitado - novamente, como Hegel teria o posto, a vida emerge quando a limitação externa (de uma entidade por seu meio ambiente) torna-se autolimitação. Isso nos leva de volta ao problema da infinitude : para Hegel, a verdadeira infinitude não representa expansão ilimitada, mas autolimitação ativa (autodeterminação), em contraste ao ser-determinado-pelo-outro. Nesse sentido preciso, a vida (mesmo em seu nível mais elementar : como uma célula vivente) é a forma básica da verdadeira infinitude, uma vez que ela já envolve o *loop* mínimo pelo qual um processo não é mais simplesmente determinado pelo *externo* de seu meio ambiente, mas é, ele próprio, capaz de (sobre)determinar o modo dessa determinação, e, assim, “colocar suas pressuposições” - a infinitude adquire sua primeira existência efetiva no

momento em que a membrana da célula começa a funcionar como uma autolimitação... Então, quando Hegel inclui os minerais na categoria de “vida”, como a forma mais simples de organismos, ele não antecipa Margulis, que também insiste em formas de vida que precedem a vida vegetal e animal ? O fato-chave adicional é que obtemos, assim, um mínimo de idealidade : emerge uma propriedade que é puramente virtual e relacional, sem nenhuma identidade substancial :

Meu senso de self existe porque ele me dá uma interface com o mundo. Sou “eu” para propósito de interações, mas meu “eu” não existe substancialmente, no sentido de que não pode ser localizado em parte alguma. [...] Uma propriedade emergente, que é produzida por uma rede subjacente, é uma condição coerente que possibilita o sistema no qual ele existe a interagir naquele nível - isto é, com outros *selves* e identidades do mesmo tipo. Você nunca pode dizer, “Essa propriedade está aqui ; ela está nesse componente.” No caso da autopoiesis, você não pode dizer que a vida - a condição de ser autoproduzido - está nessa molécula, ou no DNA, ou na membrana celular, ou na proteína. A vida está na configuração e no padrão dinâmico, que é o que a incorpora como uma propriedade emergente.⁴⁶

Encontramos, aqui, o mínimo de “idealismo” que define a noção de *Self* : um *Self* é precisamente uma entidade sem nenhuma densidade substancial, sem qualquer núcleo duro que garantiria sua consistência - se penetrarmos a superfície de um organismo e olharmos cada vez mais fundo, jamais encontraremos algum elemento de controle central que seria seu *Self*, manipulando secretamente seus órgãos. A consistência do *Self* é, assim, puramente virtual, é

como se ele fosse um Dentro que aparece apenas quando visto de Fora, na tela de interface - no instante em que penetramos a interface e nos esforçamos por apreender o *Self* “substancialmente”, como ele é “em si mesmo”, ele desaparece como areia escorrendo entre nossos dedos. Os reducionistas materialistas que reivindicam que realmente “não há *self*” estão, portanto, certos, mas eles, não obstante, deixam escapar o essencial : no nível da realidade material (inclusive da realidade psicológica da “experiência interior”), efetivamente não há *Self*. O *Self* não é o “núcleo interior” de um organismo, mas um efeito de superfície, *i. e.*, um *Self* humano “verdadeiro” funciona, em certo sentido, como a tela de um computador : o que está “por detrás” não é senão uma rede de maquinaria neuronal “sem *self*”.

Todos conhecemos o Tamagotchi, o brinquedo que reduz o outro com quem nos comunicamos (geralmente um animal doméstico) a uma presença puramente virtual em uma tela - brincamos com ele como se houvesse uma criatura viva real atrás da tela, nos animamos, choramos com ele, etc., embora saibamos muito bem que não há nada atrás, apenas uma rede digital sem significado. Se levarmos a sério o que acabamos de dizer, não podemos evitar a conclusão de que a Outra Pessoa com quem nos comunicamos é também, em última instância, uma espécie de Tamagotchi : quando nos comunicamos com outro sujeito, recebemos sinais, observamos seu rosto como uma tela, mas nós, parceiros na comunicação, nunca sabemos o que está “por trás da tela” - o mesmo vale para o próprio sujeito concernido, *i. e.*, o próprio sujeito não sabe o que está [*lies*] atrás da tela de sua consciência(-de-si), que tipo de Coisa ele é no Real. A consciência(-de-si) é uma tela de superfície que produz o efeito de “profundidade”, de uma dimensão debaixo dela ; ainda assim, essa dimensão é acessível apenas do ponto de vista da superfície, ela é uma espécie de efeito de superfície : se efetivamente alcançarmos o detrás da tela, o próprio efeito de “profundidade de uma pessoa” dissolve-se, ficamos apenas

com um conjunto de processos neuronais, bioquímicos, etc. sem sentido. Por essa razão, a polêmica habitual sobre os respectivos papéis dos “genes *versus* ambiente” (da biologia *versus* influência cultural, da natureza *versus* nutrição) na formação do sujeito deixa escapar a dimensão chave, aquela da *interface* que conecta-e-distingue os dois. O “sujeito” emerge quando a “membrana”, a superfície que delimita o Dentro do Fora, em vez de ser somente o meio passivo da interação entre eles, começa a funcionar como mediador ativo deles.

A conclusão, então, é que, mesmo se a ciência definir e começar a manipular o genoma humano, isso não a permitirá dominar e manipular a subjetividade humana : o que me torna “único” não é nem minha fórmula genética, nem o modo como minhas disposições se desenvolveram devido à influência da ambiente, mas a autorrelação única que emerge da interação entre os dois. Mais precisamente, mesmo a palavra “interação” não é muito adequada aqui, na medida em que ainda implica a influência mútua de dois conjuntos dados de condições positivas (genes e ambiente) e, assim, não cobre o aspecto crucial da *Selbst-Beziehung* [autorrelação], o loop autorreferencial devido ao qual, na maneira em que eu me relaciono com meu ambiente, eu nunca alcanço o “grau zero” de ser passivamente influenciado por ele, mas eu, já e sempre, me relaciono comigo, relacionando-me com ele, *i. e.*, eu já e sempre, com um mínimo de “liberdade”, determino de antemão a maneira pela qual serei determinado pelo ambiente, até o nível mais elementar das percepções sensíveis. A maneira pela qual “me vejo”, os aspectos imaginários e simbólicos que constituem minha “autoimagem”, ou, ainda mais fundamentalmente, a fantasia, que provê as coordenadas últimas de meu ser, não está nem nos genes, nem imposta pelo ambiente, mas no modo único pelo qual cada sujeito se relaciona consigo mesmo, “escolhe a si mesmo”, em relação a seu meio ambiente, tanto quanto à (àquilo que ele percebe como) sua “natureza”.

Estamos lidando, assim, com um tipo de mecanismo “nodal” [*bootstrap*⁴⁷] que não pode ser reduzido à interação entre eu, enquanto entidade biológica, e meu ambiente : uma terceira instância mediadora emerge (o sujeito, precisamente), que não tem Ser positivo, substancial, uma vez que, de algum modo, seu *status* é puramente “performativo”, *i. e.*, é um tipo de chama autoinflamada, nada além do resultado de sua atividade – o que Fichte chamou de *Tathandlung* [estado de ação⁴⁸], o puro ato da *Selbst-Setzung* [autoposição] autorreferencial. Sim, eu emergo através da interação entre minha base biológica corporal e meu meio ambiente – mas o que tanto meu meio ambiente quanto minha base corporal são é sempre “mediado” por minha atividade. É interessante notar como os cientistas cognitivistas contemporâneos mais avançados assumem (ou, antes, desenvolvem a partir de suas próprias pesquisas) esse motivo da autorreferência mínima, que os grandes idealistas alemães tentavam formular em termos de “espontaneidade transcendental”.⁴⁹ Então, no caso de clones humanos (ou, já nos dias de hoje, de gêmeos idênticos), o que responde pelo caráter único de cada um deles não é simplesmente a exposição a ambientes diferentes, mas o modo pelo qual cada um deles formou uma estrutura única de autorreferência a partir da interação entre sua substância genética e seu ambiente.

Autopoiesis e consciência(-de-si)

“Autopoiesis” designa o círculo fechado da “colocação das pressuposições” autorreferencial, que Hegel já havia percebido como a característica fundamental de uma entidade viva : em uma espécie de *loop* retroativo, o resultado (a entidade viva) gera as próprias condições materiais que o engendram e o sustentam - na melhor tradição do idealismo alemão, a relação do organismo vivo com seu outro externo é, já e sempre, sua autorrelação, *i. e.*, cada organismo “coloca” seu ambiente pressuposto. O problema com essa noção autopoietica de vida, elaborada por Maturana e Varela no clássico *Autopoiesis e cognição*,⁵⁰ não reside na questão “essa noção de autopoiese efetivamente supera o paradigma mecanicista?”, mas, antes, na questão : como iremos passar desse *loop*, autofechado, de Vida à Consciência(-de-si) ? A Consciência(-de-si) também é reflexiva, autorreferenciada na relação com um Outro ; contudo, essa reflexividade é completamente diferente do autofechamento do organismo : um ser vivo consciente(-de-si) exibe o que Hegel chamou de poder infinito do Entendimento, do pensamento abstrato (e abstracionista), ele é capaz - em seus pensamentos - de *dilacerar* o Todo orgânico da Vida, de submetê-lo a uma análise mortificante, de reduzir o organismo a seus elementos isolados. A Consciência(-de-si) reintroduz, assim, a dimensão da *morte* na Vida orgânica : a própria linguagem é um “mecanismo” mortificante, que coloniza o Organismo. (Isso, segundo Lacan, era o que Freud visava com sua hipótese sobre a “pulsão de morte”.) Foi (novamente) Hegel quem formulou essa tensão (entre outros lugares) no início do capítulo sobre a Consciência(-de-si) em sua *Fenomenologia do espírito*, no qual ele opôs duas formas de “Vida” enquanto autorrelacionadas através da relação com o Outro ; a *vida* (orgânico-biológica) e a *consciência-de-si*. O

verdadeiro problema não é (apenas) como passar da matéria pré-orgânica à vida, mas como a própria vida pode romper seu fechamento autopoiético e ex-staticamente [*ex-statically*] começar a se relacionar com seu Outro externo (em que essa abertura ex-stática [*ex-static*] pode também tornar-se objetivação mortificante do Entendimento). O problema não é a Vida, mas a Morte-na-Vida (o “demorar-se junto do negativo”) do organismo falante.

Como é bem sabido, a fim de superar o fechamento da autopoiesis, que só dá conta da autorreprodução infinita do sistema, Varela se voltou posteriormente para a lógica das propriedades emergentes (que é, quase se é tentado a dizer, a mais nova e apropriada versão da velha “lei” dialético-materialista do salto de quantidade em uma nova qualidade) : através do *looping* recursivo, uma auto-organização complexa emerge espontaneamente de uma simples situação inicial. A ideia é que a emergência da própria consciência pode ser explicada deste modo : “A natureza caótica, imprevisível, da dinâmica complexa implica que a subjetividade é mais emergente do que dada, distribuída mais do que localizada somente na consciência, emerge de e integra-se a um mundo caótico mais do que ocupa uma posição de mestria e controle afastada dele”.⁵¹ É assim que Edwin Hutchins⁵² respondeu triunfantemente ao famoso argumento do “quarto chinês”, de John Searle, contra a Inteligência Artificial (uma pessoa que não sabe uma palavra de chinês está presa dentro de um quarto ; textos escritos em chinês são passados por uma abertura na porta ; ela tem no quarto cestas com caracteres chineses e um livro de regras correlacionando os símbolos escritos nos textos com outros símbolos nas cestas ; usando o livro de regras, ela reúne séries de caracteres e os passa para fora da porta - embora os interlocutores chineses fora do quarto tenham lido suas respostas como formulações inteligentes, a pessoa dentro do quarto não tem nenhuma ideia do significado dos textos que ela produziu - e exatamente o mesmo vale para um computador⁵³) : não é a pessoa (o

agente único dentro do quarto) que “compreende chinês”, mas *todo o quarto*, em sua interação corporificada com seu meio circundante. Se, seguindo o mesmo raciocínio, se olhar dentro de um cérebro humano, também não haverá nenhum ponto de entendimento consciente, apenas operações neuronais : é todo o cérebro, em sua interação corporificada com o mundo externo, que “pensa”. Contudo, embora essa abordagem forneça uma resposta putativa à questão da emergência da vida, ainda não é claro como ela pode explicar a emergência da consciência a partir da vida.

O que, então, tudo isso nos diz a respeito da consciência(-de-si) ? Entre os cientistas cognitivos contemporâneos, o modelo preferido para a emergência da consciência(-de-si) é aquele de múltiplas redes paralelas cuja interação não é dominada por qualquer controlador central : o microcosmo de agentes em interação dá origem espontaneamente a um padrão global que estabelece o contexto de interação sem estar encarnado em qualquer agente particular (o “*Self* verdadeiro” do sujeito). Os cientistas cognitivos reiteram que nossas mentes não possuem uma estrutura de controle centralizado que funcione de cima para baixo [*top-down*], executando tarefas de uma maneira linear : nossa mente é, antes, uma bricolagem de múltiplos agentes que colaboram lateralmente e de baixo para cima [*bottom-up*], *i. e.*, cuja organização é cambiante, “oportunista”, robusta, adaptativa, flexível... Contudo, como passamos daqui para a consciência(-de-si) ? Quer dizer, a consciência(-de-si) não é um padrão que emerge “espontaneamente” da interação de múltiplos agentes, mas, antes, seu exato obverso, ou uma espécie de negativo : ela é, em sua dimensão primordial, a experiência de algum erro de funcionamento, de alguma perturbação nesse padrão espontâneo ou nessa organização. A consciência(-de-si) (o “momento espesso” da consciência, a percepção de que estou vivo aqui-e-agora⁵⁴) é originalmente passivo : em claro contraste à ideia segundo a qual a percepção-de-si origina a relação ativa do

sujeito com seu meio ambiente e é o momento constitutivo de nossa atividade de realizar um objetivo determinado, aquilo que originalmente estou “ciente de” é que não estou no controle, que minha intenção saiu pela culatra, que as coisas simplesmente estão à deriva. Um computador que meramente executa seu programa de maneira *top-down*, por essa razão mesma “não pensa”, não é consciente de si.

Fica-se tentado, assim, a aplicar aqui a inversão dialética de um obstáculo epistemológico em uma condição ontológica positiva : e se o “enigma da consciência”, seu caráter inexplicável, contiver sua própria solução ? E se tudo o que tivermos de fazer for transpor a lacuna que torna a consciência (como objeto de nosso estudo) “inexplicável” para a própria consciência ? E se a consciência (ou a percepção-de-si) ocorrer apenas na medida em que ela aparece a si mesmo como uma emergência inexplicável, *i. e.*, apenas na medida em que ela não reconhece suas próprias causas, a rede que a gera ? E se o paradoxo derradeiro da consciência for que a consciência - o próprio órgão da “percepção” - só pode ocorrer na medida em que ela não percebe suas próprias condições ? Consequentemente, o *status* da consciência é basicamente o de liberdade em um sistema de determinismo radical ? Somos livres apenas na medida em que não reconhecemos as causas que nos determinam ? Em outras palavras, temos que nos voltar para a noção, de Spinoza-Hegel, de liberdade como “necessidade concebida” e reivindicar que nossa experiência da liberdade se apoia, sempre e por definição, em alguma necessidade não reconhecida ?

Não há, efetivamente, nenhum modo de superar o abismo que separa o horizonte transcendental *a priori* do domínio das descobertas científicas positivas : por um lado, a “reflexão filosófica padrão sobre a ciência” (as ciências positivas “não pensam”, elas são incapazes de refletir sobre o horizonte de pré-compreensão acessível apenas à filosofia) mais e mais se assemelha a um velho truque automático que perde sua eficiência ; por outro lado, a ideia

de que alguma ciência “pós-moderna” irá atingir o nível da reflexão filosófica (digamos, que a física quântica, ao incluir o observador na objetividade material observada, liberta-se do enquadramento do objetivismo/naturalismo científico e alcança o nível da constituição transcendental da realidade) claramente se engana a respeito do nível próprio do *a priori* transcendental.

É verdade que a filosofia moderna está de certo modo “na defensiva” contra o assalto da ciência : a virada transcendental de Kant é vinculada à ascensão da ciência moderna não apenas de modo óbvio (fornecendo o *a priori* da física newtoniana), mas, de modo mais radical, levando em conta como, com a ascensão da ciência empírica moderna, a Teoria de Todas as Coisas, diretamente metafísica, não é mais viável, não pode ser combinada com a ciência. Portanto, a única coisa que a filosofia pode fazer é “fenomenalizar” o conhecimento científico e, então, providenciar seu horizonte hermenêutico *a priori* – tudo isso baseado na inescrutabilidade última do universo e do homem. Adorno já enfatizara a ampla ambiguidade da noção kantiana de constituição transcendental : longe de simplesmente afirmar o poder constitutivo do sujeito, ela também pode ser lida como a aceitação resignada de uma *limitação a priori* de nossa aproximação do Real. E é nossa opinião que, se levarmos às últimas conseqüências essa noção de sujeito transcendental, podemos, ainda assim, evitar esse impasse debilitante e “salvar a liberdade” – como ? Lendo esse impasse como sua própria solução, *i. e.*, transformando, uma vez mais, o obstáculo epistemológico em uma condição ontológica positiva.

Para evitar um mal-entendido : não aspiramos, aqui, aos curtos-circuitos ilegítimos ao estilo “a indecidibilidade ontológica da flutuação do *quantum* fundamenta a liberdade humana”, mas a uma abertura/lacuna pré-ontológica muito mais radical, uma “barra” de impossibilidade em meio à própria “realidade”. E se *não houver “universo”* no sentido de um cosmos integralmente constituído do ponto de vista

ontológico ? Quer dizer, o erro em identificar a consciência(-de-si) a um não reconhecimento, a um obstáculo epistemológico, é que isso furtivamente (re)introduz a noção “cosmológica”, pré-moderna e padrão, da realidade como uma ordem positiva do ser : em uma “cadeia do ser” positiva, tão integralmente constituída, não há, é claro, qualquer lugar para o sujeito, de modo que a dimensão da subjetividade só pode ser concebida como algo que é estritamente codependente do não reconhecimento epistemológico da verdadeira positividade do Ser. Consequentemente, a única maneira de efetivamente explicar o *status* da consciência(-de-si) é afirmar a incompletude ontológica da própria “realidade” : há “realidade” apenas na medida em que há uma lacuna ontológica, uma rachadura em seu próprio âmago. É apenas essa lacuna que explica o misterioso “fato” da liberdade transcendental, *i. e.*, de uma consciência(-de-si) que é efetivamente “espontânea”, cuja espontaneidade não é um efeito do não reconhecimento de algum processo causal “objetivo”, não importa quão complexo e caótico seja esse processo.

A causa versus causalidade

E onde se situa a psicanálise em relação a esse impasse ? Em uma primeira abordagem, pode parecer que a psicanálise é a tentativa derradeira de preencher a lacuna, de restabelecer a cadeia causal completa que gera o sintoma “inexplicável”. É esse o modo pelo qual Heidegger dispensa Freud como um determinista causal :

Ele postula, para os fenômenos humanos conscientes, que eles podem ser explicados sem lacunas, ou seja, postula a continuidade das conexões causais. Como não existem tais conexões “no interior da consciência”, ele tem que inventar “o inconsciente”, no qual deve haver nexos causais sem lacunas.⁵⁵

Aqui, é claro, Heidegger deixa escapar completamente o modo como o “inconsciente” freudiano se fundamenta no encontro traumático com uma Alteridade cuja intrusão precisamente quebra, interrompe a continuidade do nexo causal : o que temos no “inconsciente” é não um nexo causal completo, ininterrupto, mas as repercussões, as reverberações de interrupções traumáticas. Deve-se introduzir, aqui, a oposição lacaniana entre causa e a lei (da causalidade) :

A causa distingue-se do que há de determinante em uma cadeia, dito de outro modo, da lei. Para exemplificá-lo, pensem no que se afigura na lei da ação e reação. Há aqui, se quiserem, um só princípio. Um não vai sem o outro. [...] Não há hiância aqui [...]. A cada vez que falamos de causa, por outro lado, há sempre nesse termo algo de anticonceitual, de indefinido. [...] Em

suma, não há causa senão do que manca. [...] o inconsciente freudiano é situado nesse ponto, em que, entre a causa e aquilo que ela afeta, há sempre algo que manca. O importante não é que o inconsciente determina a neurose – quanto a isso, Freud pode muito bem repetir o gesto de Pilatos de lavar as mãos. Mais dia, menos dia, algo seria encontrado, determinantes humorais, pouco importa – para Freud, daria na mesma. Pois o inconsciente nos mostra a hiância pela qual a neurose se conforma a um real – um real que pode muito bem não ser determinado.⁵⁶

O inconsciente intervém quando alguma coisa “manca” na ordem da causalidade que engloba nossas atividades cotidianas : um ato falho introduz uma hiância na conexão entre a intenção-de-significar e as palavras, um lapso frustra meu ato... Contudo, o ponto de Lacan é precisamente que a interpretação psicanalítica não simplesmente preenche essa hiância, fornecendo a rede de causalidade completa e escondida que “explica” o ato falho : a Causa, cuja “insistência” interrompe o funcionamento normal da ordem da causalidade, não é mais uma entidade positiva ; como Lacan enfatiza, ela pertence, antes, à ordem do não realizado, do impedido, *i. e.*, ela é, em si mesma, estruturada como uma hiância, um vazio insistindo indefinidamente em ser preenchido. (O nome psicanalítico para essa hiância, claro, é pulsão de morte, ao passo que seu nome filosófico no idealismo alemão é “negatividade abstrata”, o ponto de absoluta autocontração, que constitui o sujeito como o Vazio da pura autorrelação.)

É contra esse pano de fundo que se deve abordar também a relação entre Heidegger e o pensamento oriental. Em sua correspondência com Heidegger, Medard Boss propõe que, em contraste com Heidegger, no pensamento indiano a Clareira (*Lichtung*), na qual os seres aparecem, não precisa do homem (*Dasein*) como “pastor do ser” – o

ser humano é apenas um dos domínios do “estar na clareira”, que brilha em e para si mesma. O homem se une à clareira através de seu autoaniquilamento, através da imersão ekstática na Clareira.⁵⁷ Essa diferença é crucial : o fato de que o homem é o único “pastor do ser” introduz a noção de historicidade epocal da própria Clareira, um motivo completamente ausente do pensamento indiano. Já nos anos 1930, Heidegger enfatizou o “desarranjo [*derangement/Ver-Rückheit*]” fundamental que a emergência do Homem introduz na ordem dos entes : o acontecimento da Clareira é, em si mesmo, uma des-apropriação [*Ent-Eignen*], uma distorção radical e completa, sem possibilidade de “retorno a uma Ordem não distorcida” – o acontecimento apropriativo [*Ereignis*] é cossubstancial à distorção/desarranjo, ele *não é senão* sua própria distorção. Essa dimensão é, de novo, completamente ausente do pensamento oriental – e a ambivalência de Heidegger é sintomática aqui. Por um lado, ele repetidamente insistiu que a principal tarefa do pensamento ocidental de então era defender a inovação grega – o gesto fundador do “ocidente”, a superação do universo pré-filosófico, mítico, “asiático” – contra a renovada ameaça “asiática” – o maior antagonista do ocidente é “o mítico em geral e o asiático em particular”.⁵⁸ Por outro lado, ele forneceu eventuais pistas de como suas noções de Clareira e Acontecimento ressoam a noção oriental de Vazio.

A superação filosófica do mito não é um simples deixar-para-trás o mítico, mas uma luta constante contra (e com) ele : a filosofia precisa do recurso ao mito, não apenas por razões externas, a fim de explicar seu ensinamento conceitual a públicos incultos, mas inerentemente para “suturar” seu próprio edifício conceitual onde ele fracassa em atingir seu núcleo íntimo – do mito da caverna, de Platão, ao mito do pai primordial, de Freud, e ao mito da lamela, de Lacan. O mito é, assim, o Real do *logos* : o intruso estrangeiro – impossível se livrar dele, impossível permanecer inteiramente dentro dele. Aí reside a lição da

Dialética do esclarecimento, de Adorno e Horkheimer : o esclarecimento já e sempre “contamina” a imediaticidade mítica ingênua ; o próprio Esclarecimento é mítico, isto é, seu próprio gesto fundacional repete a operação mítica. E o que é a “pós-modernidade” senão a derrota definitiva do Esclarecimento em seu triunfo mesmo : quando a dialética do Esclarecimento atinge seu apogeu, a sociedade pós-industrial, dinâmica, desenraizada, gera diretamente seu próprio mito. O “reducionismo” tecnológico do ciberespaço (a própria mente é, em última instância, reduzida a uma “máquina espiritual”) e o imaginário pagão mítico da feitiçaria, de poderes mágicos misteriosos, etc. são estritamente dois lados do mesmo fenômeno : a derrota da modernidade em seu triunfo mesmo.

A derradeira ironia pós-moderna é, assim, o estranho intercâmbio entre Europa e Ásia : no momento mesmo em que, no nível da “infraestrutura econômica”, a tecnologia “europeia” e o capitalismo triunfam globalmente ; no nível da “superestrutura ideológica”, o legado judaico-cristão é ameaçado no próprio espaço europeu pelo assalto do pensamento “asiático” New Age, que, sob diferentes formas, do “budismo ocidental” (o contraponto contemporâneo ao marxismo ocidental enquanto oposto ao marxismo-leninismo “asiático”) aos diferentes “Taos”, está se estabelecendo como a ideologia hegemônica do capitalismo global.⁵⁹ Aí reside a mais alta identidade especulativa dos opostos na civilização global contemporânea : embora o “budismo ocidental” se apresente como remédio contra a estressante tensão da dinâmica capitalista, permitindo-nos relaxar e reter a paz interior e a *Gelassenheit*⁶⁰ [serenidade], ele efetivamente funciona como seu perfeito suplemento ideológico. Deve-se mencionar, aqui, o famoso tópico do “choque do futuro”, *i. e.*, de como hoje as pessoas não são mais capazes de suportar psicologicamente o ritmo atordoante do desenvolvimento tecnológico e das mudanças sociais que o acompanham - as coisas simplesmente passam rápido demais, antes que se possa

acostumar a uma invenção, essa invenção já foi suplantada por uma nova, de modo que, cada vez mais, falta o mais elementar “mapeamento cognitivo”. O recurso ao taoísmo ou ao budismo oferece uma saída dessa condição, que definitivamente funciona melhor do que a fuga desesperada para velhas tradições : em vez de tentar suportar o ritmo acelerado do progresso tecnológico e das mudanças sociais, deve-se antes renunciar ao próprio esforço de manter o controle sobre aquilo que se passa, rejeitando-o como a expressão da lógica da dominação moderna - deve-se, em vez disso, “deixar-se levar”, ir com a maré, mantendo uma distância interior e uma indiferença em relação à louca dança do progresso acelerado, uma distância baseada no *insight* de que todo esse levante social e tecnológico é, em última instância, uma proliferação não substancial de semblantes que não concernem realmente ao núcleo mais íntimo de nosso ser... Aqui, quase se é tentado a ressuscitar o velho e infame clichê marxista da religião como “ópio do povo”, como o suplemento imaginário da miséria terrena : a postura meditativa do “budismo ocidental” é possivelmente a maneira mais eficaz, para nós, de participar integralmente da dinâmica capitalista, retendo, ao mesmo tempo, a aparência de sanidade mental. Se Max Weber estivesse vivo hoje, ele certamente escreveria um segundo volume suplementar à sua *Ética protestante*, intitulado *A ética taoísta e o espírito do capitalismo global*.⁶¹

Assim, o “budismo ocidental” se adéqua perfeitamente ao modo fetichista da ideologia de nossa era supostamente “pós-ideológica”, em oposição a seu tradicional modo sintomal, no qual a mentira ideológica que estrutura nossa percepção da realidade é ameaçada por sintomas enquanto “retornos do recalçado”, rachaduras no tecido da mentira ideológica. O fetiche é efetivamente uma espécie de inverso do sintoma. Quer dizer, o sintoma é a exceção que perturba a superfície da falsa aparência, o ponto no qual a Outra Cena recalçada irrompe, ao passo que o fetiche é a encarnação da Mentira que nos permite sustentar a verdade

insuportável. Tomemos o caso da morte de uma pessoa amada : no caso de um sintoma, eu “recalco” essa morte, eu tento não pensar nela, mas o trauma recalado retorna no sintoma ; no caso do fetiche, ao contrário, eu “racionalmente” aceito por completo essa morte, e, ainda assim, eu me agarro ao fetiche, a algum elemento que encarne para mim o desmentido dessa morte. Nesse sentido, um fetiche pode desempenhar o papel bastante construtivo de nos permitir suportar a dura realidade : os fetichistas não são simplesmente sonhadores perdidos em seus mundos privados, eles são completamente “realistas”, capazes de aceitar o modo como as coisas efetivamente são - uma vez que eles possuem os fetiches aos quais se agarrar, a fim de cancelar o impacto pleno da realidade. No romance melodramático ambientado durante a Segunda Guerra Mundial - *Réquiem para uma garriça* -, de Nevil Shute, a heroína sobrevive à morte de seu amor sem quaisquer traumas visíveis ; ela segue com sua vida e é capaz, até mesmo, de conversar racionalmente sobre a morte de seu companheiro - porque ela ainda tem o cachorro que era o animal de estimação favorito de seu amor. Quando, algum tempo depois, o cachorro é acidentalmente atropelado por um caminhão, ela sucumbe por completo e todo o seu mundo se desintegra.⁶² Nesse sentido preciso, o dinheiro é, para Marx, um fetiche : finjo ser um sujeito racional, utilitário, ciente de como as coisas verdadeiramente são - mas incorporo minha crença desmentida no dinheiro-fetiche... Por vezes, a linha que separa os dois é quase indiscernível : um objeto pode funcionar como sintoma (de um desejo recalado) e quase simultaneamente como um fetiche (incorporando a crença a que, oficialmente, se renuncia). Alguma coisa que a pessoa morta deixou para trás, um pedaço de suas roupas, pode funcionar como um fetiche (nele, o morto magicamente continua a viver) e como um sintoma (o detalhe perturbador que suscita sua morte). Essa tensão ambígua não é homóloga àquela entre o objeto fóbico e o objeto fetichista ?

O papel estrutural é, em ambos os casos, o mesmo : se esse elemento excepcional for perturbado, todo o sistema colapsa. O falso universo do sujeito colapsa não apenas se ele for forçado a se confrontar com o sentido de seu sintoma ; o oposto também é verdadeiro, *i. e.*, a aceitação “racional” pelo sujeito do modo como as coisas são se dissolve quando seu fetiche é retirado dele.

Assim, quando somos bombardeados por afirmações de que em nossa era pós-ideológica e cínica ninguém acredita nos ideais propalados, quando encontramos alguém que se diz curado de quaisquer crenças, aceitando a realidade social como ela realmente é, deve-se sempre contrariar tais afirmações com a pergunta : Ok, mas onde está o fetiche que lhe permite (fingir) aceitar a realidade “como ela é” ? O “budismo ocidental” é tal fetiche : ele lhe permite participar integralmente da marcha frenética do jogo capitalista, sustentando a percepção de que realmente você não faz parte dele, de que você está muito ciente de quão sem valor é esse espetáculo - o que realmente importa a você é a paz de seu *Self* interior, ao qual você sempre pode se retirar... (Em um esclarecimento adicional, deve-se notar que o fetiche pode funcionar de duas maneiras opostas : ou seu papel permanece inconsciente - como no caso da heroína de Shute, que desconhecia o papel de fetiche do cachorro - ou se pensa que o fetiche é aquilo que realmente importa, como no caso de um budista ocidental, ignorante do fato de que a “verdade” de sua existência é o envolvimento social que ele tende a dispensar como um mero jogo.)

Da Coisa aos objetos a... e de volta

Contudo, vincular psicanálise e anticapitalismo tem má fama nos dias de hoje. Se se descartar as duas versões-padrão - o velho tópico do infame “caráter anal” como fundamento libidinal do capitalismo (caso exemplar de reducionismo psicológico, se é que já houve um) e sua inversão, as não menos velhas simplificações freudo-marxistas (a repressão sexual é o resultado da dominação social e da exploração, de modo que uma sociedade sem classes trará a liberação sexual, a capacidade plena de gozar a vida) -, a réplica que, de maneira quase automática, vem à mente contra a ideia da natureza inerentemente anticapitalista da psicanálise é a de que a relação entre esses dois campos do conhecimento é inerentemente antagônica : do ponto de vista marxista padrão, a psicanálise é incapaz de compreender como a estrutura libidinal que ela retrata (a constelação edípica) está enraizada em circunstâncias históricas específicas, donde ela elevar obstáculos históricos contingentes a um *a priori* da condição humana, ao passo que, para a psicanálise, o marxismo se apoia em uma noção de homem simplificada, psicologicamente ingênua, donde ele ser incapaz de apreender por que as tentativas de libertação necessariamente dão origem a novas formas de dominação. Fica-se tentado a descrever essa tensão como aquela entre comédia e tragédia (no sentido medieval dos termos) : o marxismo é mais uma comédia, mais uma narrativa da história humana com o processo terminando na redenção final, ao passo que a visão da psicanálise é inerentemente trágica, aquela de um antagonismo insolúvel, aquela em que todo ato humano é desviado e arruinado pelo “efeito colateral” não intencionado. Os filósofos políticos contemporâneos gostam de destacar como, no próprio domínio da psicologia das massas, a psicanálise não

consegue explicar a emergência de coletividades que não sejam “multidões” fundamentadas em um crime primordial e na culpa ou unificadas sob um líder totalitário, mas unidas em mútua solidariedade. E quanto aos momentos mágicos nos quais, subitamente, as pessoas não mais têm medo, quando elas se tornam cientes de que, em última instância, para citar palavras bem conhecidas, elas não têm nada a temer, a não ser o próprio medo, de que a autoridade hipnótica de seus mestres é a “determinação reflexiva” (Hegel) de suas próprias atitudes submissas em relação a eles ? Pascal já destacara que as pessoas não tratam tal indivíduo como rei porque ele é um rei – mas, antes, tal indivíduo aparece como rei porque as pessoas o tratam como um. A psicanálise parece não permitir tais rupturas mágicas, que momentaneamente quebram a cadeia inexorável da necessidade trágica : no interior de seu escopo, toda rebelião contra a autoridade é, em última instância, contraproducente, ela termina no retorno da autoridade recalcada sob a forma da culpa ou de impulsos autodestrutivos. Por outro lado, os psicanalistas atentam corretamente para as catastróficas consequências dos esforços revolucionários radicais : a derrocada do Antigo Regime trouxe formas de dominação totalitárias ainda mais duras... É a velha história dos tolos revolucionários *versus* os patifes conservadores.

Onde tudo isso nos deixa, então ? O primeiro ponto a enfatizar é que Lacan estava bem a par da constelação histórica da qual a psicanálise – não como uma teoria, mas como uma prática intersubjetiva específica – poderia ter emergido : a sociedade capitalista, na qual as relações intersubjetivas são mediadas pelo dinheiro. O dinheiro – pagar o analista – é necessário a fim de mantê-lo fora de circulação, de evitar seu envolvimento no imbróglio das paixões que geraram a patologia do paciente. Assim, o psicanalista é efetivamente uma espécie de “prostituta da mente”, recorrendo ao dinheiro pela mesma razão que algumas prostitutas gostam de ser pagas para que possam

fazer sexo sem envolvimento pessoal, mantendo a distância - aqui, encontramos a função do dinheiro em seu mais puro grau. E o mesmo vale quando, hoje, a comunidade judaica pede dinheiro pelo seu sofrimento no holocausto : eles não estão se entregando a um barganhar barato - não é que, com isso, os perpetradores possam simplesmente pagar a dívida e comprar a tranquilidade. Deve-se lembrar, aqui, da afirmação de Lacan de que o papel original do dinheiro é funcionar como o impossível equivalente daquilo que *não tem preço*, o próprio desejo. Então, paradoxalmente, recompensar financeiramente as vítimas do holocausto não nos alivia de nossa culpa - antes, nos permite reconhecer essa culpa como indelével.

O *Anti-Édipo*,⁶³ de Gilles Deleuze e Félix Guattari, foi a última grande tentativa de combinar, em uma síntese subversiva, as tradições marxista e psicanalítica. Eles reconheciam integralmente o impacto revolucionário, desterritorializante, do capitalismo, que, em sua dinâmica inexorável, solapa todas as formas de interação humana estável e tradicional ; o que eles censuram no capitalismo é que sua desterritorialização não é suficientemente radical, que ele gera novas reterritorializações - uma repetição, *verbatim*, da velha reivindicação de Marx de que o obstáculo derradeiro ao capitalismo é o próprio capitalismo, *i. e.*, de que o capitalismo desencadeia uma dinâmica que não será mais capaz de conter ; longe de estar datada, essa reivindicação parece ganhar atualidade com os crescentes impasses contemporâneos da globalização, nos quais a natureza inerentemente antagonística do capitalismo contradiz seu triunfo mundial. Contudo, o problema é : ainda é possível imaginar o comunismo (ou outra forma de sociedade pós-capitalista) como uma formação que libera a dinâmica desterritorializante do capitalismo, desprendendo-o de suas amarras inerentes ? A visão fundamental de Marx era a de que uma nova e mais elevada ordem social (o comunismo) é possível, uma ordem que não apenas manteria, mas, até mesmo, elevaria a um grau mais alto e

daria vazão ao potencial da crescente espiral de produtividade, que, no capitalismo, devido aos seus obstáculos/contradições inerentes, é reiteradamente bloqueada por crises econômicas socialmente destrutivas. Marx descuidou do fato de que, para colocá-lo em termos derridianos clássicos, esse obstáculo/antagonismo inerente, “condição de impossibilidade” do pleno desdobramento das forças produtivas, é simultaneamente sua “condição de possibilidade” : se abolimos o obstáculo, a contradição inerente ao capitalismo, não obtemos o impulso à produtividade inteiramente desprendido, finalmente libertado de seus impedimentos, mas perdemos precisamente essa produtividade que parecia ser gerada e simultaneamente contrariada pelo capitalismo - se retiramos o obstáculo, o próprio potencial impedido por esse obstáculo se dissipa... aí residiria uma possível crítica lacaniana a Marx, centrada na ambígua sobreposição entre mais-valia e mais-de-gozar. Os críticos do comunismo estavam de algum modo certos, então, quando reivindicaram que o comunismo marxiano era uma fantasia impossível - o que eles não perceberam é que o comunismo marxiano, essa ideia de uma sociedade de pura e desprendida produtividade fora dos quadros do capital, era uma fantasia inerente ao próprio capitalismo, a transgressão inerente ao capitalismo em seu mais puro grau, uma fantasia estritamente ideológica de manter a confiança na produtividade gerada pelo capitalismo, livrando-se, ao mesmo tempo, dos “obstáculos” e antagonismos que eram - como a triste experiência do “capitalismo realmente existente” demonstra - a única moldura possível da existência material efetiva de uma sociedade de produtividade permanentemente revigorada.⁶⁴

Deve-se, portanto, focar a noção lacaniana de *plus-de-jouir* [mais-de-gozar], na qual a proximidade e a distância de Lacan em relação a Marx estão em seu mais extremo grau. Jacques-Alain Miller discerniu, em Lacan, o movimento da Coisa ao mais-de-gozar como vagamente correlativo à

passagem do grande Outro ao pequeno outro. Quando, no *Seminário VII* sobre a Ética da Psicanálise (1959-1960),⁶⁵ o gozo é, pela primeira vez, plenamente posto como o núcleo estrangeiro do impossível/real, irreduzível à ordem simbólica, ele aparece como o terrível abismo da Coisa, do qual só se pode aproximar pelo ato transgressor, suicida e heroico, de se excluir da comunidade simbólica - a Coisa é a matéria da qual são feitos os heróis trágicos, como Édipo e Antígona, sua intensidade letal e ofuscante para sempre marca aqueles que adentram seu Horizonte de Acontecimento. As figuras que melhor a retratam são espectros lívidos, como o *Horla*, de Maupassant, o abismo do Maelström, de E. A. Poe, até o Alien, do filme homônimo de Ridley Scott, sendo o olhar gélido da Medusa a imagem definitiva do encontro do sujeito com a Coisa. O que encontramos no *Seminário XX (Encore)*,⁶⁶ ao contrário, é a dispersa multidão de gozos, a proliferação de *sinthomas* [*sinthoms*], “tiques” particulares e contingentes que dão corpo ao gozo, melhor exemplificados pelos inúmeros *gadgets* com os quais a tecnologia nos bombardeia diariamente. A referência ao capitalismo é, aqui, deliberada e crucial : o capitalismo tardio, a dita “sociedade de consumo”, não é mais a Ordem sustentada por alguma Proibição fundadora que demanda ser transgredida em um ato heroico - na perversão generalizada do capitalismo tardio, a própria transgressão é solicitada, somos diariamente bombardeados por *gadgets* e formas sociais que não apenas nos permitem viver nossas perversões, mas que, até mesmo, incitam diretamente novas perversões. Basta lembrar, no próprio domínio sexual, todos os *gadgets* inventados para trazer diversidade e novo ânimo à nossa vida sexual, de loções que supostamente aumentam nossa potência e prazer a diferentes trajes e instrumentos (anéis, vestidos provocativos, chicotes e correntes, vibradores e demais órgãos protéticos artificiais, para não mencionar a pornografia e outros estimulantes diretos da mente) : eles não simplesmente incitam o desejo sexual “natural”, mas,

antes, suplementam-no, no sentido derridiano, dando-lhe um toque irredutivelmente “perverso”, excessivo e desenfreado. Eles – toda essa (amiúde entediante e repetitiva) proliferação de *gadgets* – traduzem, bastante diretamente, aquilo que Lacan chamou de objeto pequeno *a*. Entre os brinquedos mais vendidos dos Estados Unidos no verão de 2000, estava o “Marv no Corredor da Morte” (McFarlane Toys, \$ 24,99), no qual um homem amarrado a uma cadeira elétrica insulta seu carrasco (*i. e.*, você, o comprador), quase suplicando-te para incinerá-lo com choques elétricos através do acionamento do botão apropriado. E o que dizer do “Jogo da Cadeira Elétrica” – presente em vários parques de diversão não só nos EUA, mas também na Europa –, em que você se submete a doses controladas de eletricidade (voluntariamente administradas) ? : “ganha” quem ficar na cadeira até a máquina declará-lo morto, ao passo que os perdedores são aqueles que se desprendem precocemente dos eletrodos – até mesmo o ato derradeiro de exercício do poder estatal pode ser transformado em um *gadget* que propicia um prazer obsceno... Aí reside a economia libidinal do “consumo” capitalista : na produção de objetos que não simplesmente contentam, satisfazem, uma necessidade já existente, mas que criam a necessidade que eles dizem satisfazer (como a publicidade geralmente o põe, “você descobrirá desejos que nem suspeitava possuir”), levando ao extremo a velha afirmação de Marx de que a produção cria a necessidade de consumo dos objetos que produz. Donde esses objetos não serem mais (como no Lacan dos anos 1950, e mesmo dos 1960) restritos à série “natural” do objeto oral, do objeto anal, da voz, do olhar e do falo, mas compreenderem a multidão prolífera da sublimação cultural, que, contudo, é estritamente correlativa a uma certa falta – o excesso do consumo capitalista sempre funciona como reação a uma falta fundamental :

A noção de mais-de-gozar serve para expandir o registro dos objetos *a*, para além daqueles que podem ser ditos naturais, à esfera da indústria, da cultura, da sublimação, de tudo aquilo que, potencialmente, é capaz de preencher o $-\phi$ [-phi], sem exauri-lo, é claro. Esses objetos *a* triviais abundam na sociedade, induzindo o desejo e tamponando, mesmo que só por um instante, a falta-a-gozar [...] Gozar, certamente, mas apenas em pequenas quantidades. Lacan chama-as *lichettes*, pequenos pedaços de gozo. A sociedade contemporânea está repleta de substitutos do gozo, ninharias insignificantes na verdade. Os pequenos pedaços de gozo dão o tom de um estilo de vida e de um modo de gozar.⁶⁷

O crucial, aqui, é a relação assimétrica entre falta e excesso : a proliferação de objetos *a* gera o mais-de-gozar, que preenche a falta de gozo, e, embora esses objetos *a* nunca propiciem “a coisa mesma”, embora sejam semblantes sempre aquém do gozo pleno, eles são, ainda assim, experimentados como excessivos, como mais-de-gozar - em suma, neles, o “não bastante”, o ficar aquém coincide com o excesso. Quão especulativas possam soar, essas proposições não traduzem nossa experiência cotidiana, quando recorremos a inumeráveis *gadgets* sexuais ? : eles são excessivos, eles se esforçam para dar um toque “perverso” adicional à nossa atividade sexual, porém, simultaneamente, eles são pálidas sombras que, de algum modo, carecem da densidade substancial da Coisa Real. O paradoxo a ser endossado, aqui, é de que não há um gozo substancial “grau zero”, em relação ao qual os objetos *a* exprimiriam a proliferação dos excessos : o gozo “enquanto tal” é um excesso, seu paradoxo é equivalente àquele do elétron na física de partículas elementares (a massa de cada elemento de nossa realidade é composta de sua massa em repouso mais o excedente gerado pela

aceleração de seu movimento ; contudo, a massa de um elétron em repouso é zero, sua massa consiste no excedente gerado pela aceleração de seu movimento, como se estivéssemos lidando com um nada que adquire alguma enganosa substância somente através da transformação mágica de si em um excesso de si mesmo). Lacan mira essa falta de gozo quando ele insiste que “não há relação [*rapport*] sexual” - há, é claro, relações sexuais [*sexual relations*], as múltiplas e improvisadas formas nas quais os indivíduos interagem a fim de obter prazer sexual ; contudo, temos que inventar essas formas precisamente a fim de suprir a própria falta de relação [*rapport*] “natural”. Como Miller enfatiza, o *Seminário XX*

[...] é, de fato, o seminário das não relações. Todos os termos que asseguravam algum tipo de conjunção - o Outro, o Nome-do-Pai, o falo - e eram tidos como primordiais, transcendentais mesmo, uma vez que condicionavam toda experiência, são agora reduzidos ao *status* de meros conectivos. No lugar dos termos de estrutura, transcendentais, que pertencem a uma dimensão autônoma, anterior à e condicionante da experiência, temos o primado da práxis. No lugar da estrutura transcendental, temos uma espécie de pragmática social.⁶⁸

Em suma : no lugar do *a priori* prototranscendental, estrutural, da Ordem simbólica, temos a multidão improvisada dos modos pelos quais os seres humanos, fundamentalmente solitários, cada um deles, em última instância, constrangido ao gozo masturbatório de seu próprio corpo (o “Não há *rapport* sexual implica que o gozo é essencialmente idiótico e solitário”⁶⁹), tentam improvisar e reunir algum semblante de relação e interação com os outros. Quão distantes estamos, aqui, da noção de grande Outro, do Lacan “estruturalista”, como a ordem simbólica

que, de antemão, predetermina os atos do sujeito, de modo que nem mesmo falamos, mas “somos falados” pelo Outro ! Quão distantes estamos do “desejo como desejo do Outro”, da noção de Inconsciente como “discurso do Outro” ! O individualismo de Lacan não é naturalista : sua ideia não é a de que os homens são indivíduos solitários, imersos em si, “por natureza”, mas que a passagem da cópula animal à sexualidade propriamente humana afeta o animal humano de maneira a causar sua reclusão radical, de modo que o “grau zero” da sexualidade humana não é a relação heterossexual “normal”, mas o ato solitário da masturbação sustentada pelo fantasiar⁷⁰ - a passagem dessa autoimersão ao envolvimento com um Outro, ao encontro de prazer no corpo do Outro, não é de forma alguma “natural”, ela envolve uma série de rupturas traumáticas, saltos e improvisações inventivas. O contato sexual com o Outro não é da alçada da Lei simbólica, mas de contratos perversos, de frágeis figurações negociadas, que podem sempre desmoronar. O Nome-do-Pai não é mais a garantia definitiva da sexualidade (como Lacan ainda reivindicava na última página dos *Quatro conceitos fundamentais*, em que se pode ler que uma relação sexual vivível só pode se dar sob o abrigo protetor do Nome-do-Pai⁷¹), mas simplesmente mais um na série dos contratos perversos, das invenções temporárias, que, por razões contingentes e históricas, manteve-se por mais tempo que outros - aí reside o sentido do trocadilho lacaniano quando ele escreve perversão como *père-version* : a versão do pai (da Lei paterna) é apenas uma na série das perversões :

O que ocupa Lacan no *Seminário XX* é o desvelamento de tudo que, no gozo, é gozo do Um, ou seja, o gozo sem Outro. O próprio título do seminário, *Encore [Ainda]*, deve ser homofonicamente deduzido como *en-corps*, no corpo. Aqui, o corpo ocupa o centro do palco [...], ele implica a redescoberta, na psicanálise, do que

se passa, hoje, no laço social, o individualismo moderno, e que torna problemático tudo aquilo que é relação e comunidade. Tome-se o laço conjugal como exemplo, até mesmo aqueles que podemos qualificar como conservadores, aqueles que reverenciam a rotina tanto quanto a tradição, cedem à invenção de novas formas de relação patrocinadas pelo consenso político. O gozo, vislumbrado como ponto de partida, é o verdadeiro fundamento daquilo que aparece como extensão, e mesmo insanidade, do individualismo contemporâneo.⁷²

O paradoxo é aqui, novamente, a sobreposição dos opostos. Em seu *A consciência explicada*, Daniel Dennett, o grande proponente do evolucionismo cognitivista (ironicamente, sem dúvida, mas ainda assim com uma intenção séria subjacente), reconhece a proximidade de sua teoria *panemonium* da mente humana com os Estudos Culturais do desconstrucionismo : “Imaginem a mistura de emoções que senti quando descobri que, antes de conseguir ter minha versão/da ideia de *Self* como o Centro de Gravidade Narrativa/propriamente publicada em um livro, ela já havia sido satirizada em um romance, *Nice work [Bom trabalho]*, de David Lodge. Trata-se, aparentemente, de um tema caro aos desconstrucionistas”.⁷³ Ademais, uma escola de teóricos do ciberespaço advoga a ideia de que fenômenos ciberespaciais tornam palpáveis, em nossa experiência cotidiana, o “sujeito descentrado” desconstrucionista : deve-se endossar a “disseminação” do *Self* único em uma multiplicidade de agentes em competição, em uma “mente coletiva”, uma pluralidade de imagens de si sem um centro coordenador global – o que é operativo no ciberespaço –, e desconectá-lo do trauma patológico – brincar no Espaço Virtual me permite descobrir novos aspectos de “mim”, uma gama de identidades cambiantes, de máscaras sem uma pessoa “real” por

de trás, e, assim, experimentar o mecanismo ideológico da produção do *Self*, a violência imanente e a arbitrariedade dessa produção/construção... Então, ao mesmo tempo que cognitivistas e desconstrucionistas, esses inimigos oficiais, partilham a ideia de que não há *Self* “substancial” que precederia o campo aberto das interações sociais contingentes, e, quando até mesmo os budistas ocidentais se juntam a esse coro com o *insight* de que meu *Self* não é senão um feixe infundado de eventos (mentais) elusivos e heterogêneos, nossa experiência é cada vez mais aquela de um *Self* isolado, imerso em sua esfera alucinatória. Aí já residia a lição da desconstrução pós-moderna do *Self* : privar o *Self* de qualquer conteúdo substancial leva à subjetivação radical, à perda da própria realidade objetiva sólida (segundo o mantra pós-moderno, não há realidade sólida, apenas uma variedade de construções sociais contingentes). Não é de admirar que Leibniz seja uma das referências filosóficas predominantes entre os teóricos do ciberespaço : o que reverbera hoje é não apenas seu sonho de uma máquina calculante universal, mas a inusitada semelhança entre sua visão ontológica da monadologia e a atual comunidade ciberespacial emergente, na qual harmonia global e solipsismo estranhamente coexistem. Quer dizer, nossa imersão no ciberespaço não anda de mãos dadas com nossa redução a uma mônada leibniziana, que, embora “sem janelas” que se abram diretamente para a realidade externa, espelha em si mesma todo o universo ? Não somos, cada vez mais, mônadas sem janelas diretas para a realidade, interagindo sozinhos com a tela do PC, encontrando apenas simulacros virtuais, e não estamos, ainda assim, mais do que nunca imersos na rede global, comunicando-nos sincronicamente com todo o globo ? O impasse que Leibniz tentou resolver ao introduzir a noção de “harmonia preestabelecida” entre as mônadas – garantida por Deus, Ele mesmo, a mônada suprema, toda-englobante – repete-se hoje, sob a forma do problema da comunicação : como cada um de nós sabe que está em

contato com um “outro real” por trás da tela, e não apenas com simulacros espectrais ?⁷⁴

Duas conexões teóricas se impõem aqui : Richard Rorty (mencionado pelo próprio Miller) e a teoria da “sociedade reflexiva”, elaborada por Ulrich Beck.⁷⁵ Do ponto de vista do último paradigma de Lacan, Rorty não emerge como O filósofo de nossa época, com sua noção neopragmatista de que a linguagem não é um *a priori* transcendental de nossa sociedade e de que ela não pode ser fundamentada de modo habermasiano como um conjunto de normas universais, uma vez que se trata de uma bricolagem de procedimentos remendados ? E a ênfase de Lacan no caráter improvisado e negociado de todo laço social não aponta para a noção de “sociedade reflexiva”, em que todos os padrões de interação, das formas de parceria sexual até a própria identidade étnica, têm que ser renegociados/reinventados ? O caso dos muçulmanos como um grupo étnico, e não meramente religioso, na Bósnia, é exemplar aqui : durante toda a história da Iugoslávia, a Bósnia foi lugar de tensão e disputa potenciais, o local em que a luta entre sérvios e croatas pela posição dominante se deu. O problema era que o maior grupo na Bósnia não era nem os sérvios ortodoxos, nem os católicos croatas, mas os muçulmanos, cujas origens étnicas sempre foram questionadas - eles são sérvios ou croatas ? (Essa posição da Bósnia deixou até um traço no idioma : em todas as nações da ex-Iugoslávia, a expressão “Então a Bósnia está quieta !” foi usada a fim de assinalar que qualquer ameaça de conflito fora desarmada com sucesso). A fim de proteger esse foco de conflitos potenciais (e reais), o domínio comunista impôs, nos anos 1960, uma invenção miraculosamente simples : eles proclamaram os muçulmanos como uma comunidade *étnica* autóctone, não apenas um grupo religioso, de modo que os muçulmanos puderam escapar da pressão de se identificar como sérvios ou croatas. O que no começo era um artifício político pragmático gradualmente se instituiu, os muçulmanos

efetivamente começaram a se perceber como uma nação, fabricando sistematicamente suas tradições, etc. Contudo, mesmo hoje, permanece um elemento de escolha refletida na identidade dos muçulmanos : durante a guerra pós-Iugoslávia na Bósnia, era-se, em última instância, forçado a *escolher* sua identidade étnica - quando uma milícia parava uma pessoa, perguntando-a ameaçadoramente “Você é sérvio ou muçulmano ?”, a questão não se referia ao pertencimento étnico herdado, *i. e.*, sempre havia aí um eco do “De que lado você está ?” (diga-se, o diretor de cinema Emir Kusturica - vindo de uma família sérvio-muçulmana, etnicamente miscigenada - escolheu a identidade sérvia). Talvez a dimensão propriamente *frustrante* dessa escolha é expressa melhor pela situação de ter que escolher um produto em uma loja *on-line*, na qual se tem que fazer uma série quase infinita de escolhas : se você quiser com X, aperte A, se não, aperte B... O paradoxo é que aquilo que é completamente excluído nessas “sociedades reflexivas” pós-tradicionais - nas quais a todo o tempo somos bombardeados pela urgência de escolher, nas quais mesmo aspectos “naturais” como a orientação sexual e a identificação étnica são experimentados como questão de escolha - é a própria escolha básica e autêntica.

É claro, deve-se evitar aqui a identificação plena precipitada : tanto Rorty quanto a teoria da “sociedade reflexiva” carecem do entendimento lacaniano de como a proliferação de relações improvisadas e negociadas se dá contra o pano de fundo - não simplesmente da desintegração dos velhos padrões tradicionais, mas - do excesso de gozo, de como ela é um modo de suportar esse excesso, de “enobrecê-lo”. Por outro lado, no concernente a Lacan, essa correlação dos “paradigmas do gozo” com formações sócio-históricas concretas compele-nos a reconceitualizar a própria teoria de Lacan : quando Miller se esforça para discernir a sucessão dos diferentes “paradigmas do gozo” no ensino de Lacan, é-se tentado, em um primeiro momento, a historicizar essa sucessão, *i. e.*, a

ver nela não apenas a lógica inerente ao desenvolvimento de Lacan, mas o reflexo das mudanças fundamentais da sociedade francesa pós-Segunda Guerra Mundial ; dessa maneira, um Lacan diferente aparece, um Lacan extremamente sensível às mudanças nas tendências ideológicas hegemônicas. Restrinjamo-nos a quatro dos seis paradigmas-chave identificados por Miller :

(1) Primeiro, temos o Lacan “estruturalista”, com a ênfase no papel determinante, *quasi-transcendental*, do “grande Outro”, da ordem simbólica, que estabelece, de antemão, as coordenadas possíveis da vida humana. O gozo é, aqui, concebido como a falsa completude imaginária, que é testemunha do modo pelo qual o sujeito evitou a verdade de seu desejo : a tarefa da psicanálise é dissolver os sintomas (com os quais o sujeito goza) através do processo de interpretação - o que deve substituir o gozo é a plena assunção do sentido do sintoma. É mais do que um acidente irrelevante que esse paradigma seja acompanhado pela retórica ferozmente antiamericana de Lacan : esse é, para colocá-lo abruptamente, o Lacan gaullista, conservador, deplorando a derrocada da autoridade simbólica autêntica.

(2) Então, no paradigma seguinte, o Gozo, como o Real impossível que elude o grande Outro, reafirma-se vingativamente como o terrível abismo da Coisa - a adoração da Estrutura e de sua Lei se reverte em fascinação pelo gesto heroico, suicida e transgressivo, que exclui o sujeito da comunidade simbólica. Quanto a seu pano de fundo sociopolítico, deve-se ter em mente que, quando Lacan escrevia sua famosa interpretação de Antígona, ele levava as

transcrições de suas palestras à sua filha, Laurence Bataille, presa devido a seu envolvimento com a luta algeriana pela independência. Não é essa a reação de Lacan às primeiras rachaduras no sólido edifício da sociedade francesa pós-Segunda Guerra Mundial ?

(3) O *Seminário XVII* (1969-1970) sobre os quatro discursos⁷⁶ é a resposta de Lacan aos acontecimentos de 1968 – sua premissa é melhor apreendida como a inversão do famoso grafite antiestruturalista, pintado nos muros de Paris em 1968, “As estruturas não descem às ruas !”. Sem dúvida, esse *Seminário* se esforça para demonstrar como as estruturas *descem* às ruas, *i. e.*, como mudanças estruturais *podem* ser responsáveis por irrupções sociais como aquela de 1968. Em vez da Ordem Simbólica única, com seu conjunto de regras *a priori* que garantem a coesão social, temos a matriz das passagens de um discurso a outro : o interesse de Lacan é focado na passagem do discurso do mestre ao discurso da universidade como discurso hegemônico na sociedade contemporânea. Não é de admirar que a revolta tenha tido lugar nas universidades : isso apenas assinalou a mudança para as novas formas de dominação, nas quais o discurso científico serve para legitimar as relações de dominação. A premissa subjacente de Lacan, assim, é de novo ceticamente conservadora – o diagnóstico de Lacan é melhor apreendido em sua famosa réplica aos estudantes revolucionários : “Como histéricas, vocês aspiram a um novo mestre. Vocês o terão !”.

(4) Finalmente, o *Seminário XX* fornece a economia libidinal da pós-moderna e pós-

revolucionária “sociedade de consumo” contemporânea, que, com um atraso em relação aos EUA, enfim também se institui na França - a sociedade da “não relação”, em que todas as formas estáveis de coesão social se desintegram, em que o gozo idiótico dos indivíduos é socializado apenas como frágeis e cambiantes invenções pragmáticas e de novos costumes negociados (a proliferação de novos e improvisados modos de coabitação sexual, em vez da matriz básica do Casamento, etc.).

A lógica dessa sucessão é, portanto, suficientemente clara : começamos com a Ordem simbólica estável ; prosseguimos com as tentativas heroicas e suicidas de sair dela ; quando a própria Ordem parece ameaçada, fornecemos a matriz das permutações que explicam como a própria revolta é somente o operador da passagem de uma forma de laço social para a outra ; finalmente, nos confrontamos com uma sociedade em que a própria revolta torna-se sem sentido, uma vez que, nela, a própria transgressão é não apenas recuperada mas diretamente solicitada pelo sistema como a forma mesma de sua reprodução. Para colocar nos termos de Hegel, a “verdade” da revolta transgressiva dos estudantes contra o *Establishment* é a emergência de um novo *establishment*, em que a transgressão faz parte do jogo, solicitada pelos *gadgets* que organizam nossa vida como um lidar permanente com excessos.

A última posição de Lacan é, então, uma resignação conservadora, uma espécie de fechamento, ou essa abordagem possibilita uma mudança social radical ? A primeira coisa a notar é que os paradigmas precedentes não simplesmente desaparecem naqueles seguintes - eles persistem, lançando uma sombra sobre estes. A sociedade de mercado global do capitalismo tardio não é, de maneira alguma, caracterizada pelo domínio incontestável dos

proliferantes objetos a : essa sociedade mesma é simultaneamente assombrada pela perspectiva de confrontar a Coisa, em suas diferentes formas - não mais predominantemente a catástrofe nuclear, mas a variedade de outras catástrofes que reluzem no horizonte (a catástrofe ecológica, a perspectiva de um asteroide colidir com a Terra, até o nível microscópico de algum vírus ficando maluco e destruindo a vida humana). Ademais, como o próprio Miller desdobrou a propósito da noção de extimidade, e como o próprio Lacan já previra no início dos anos 1970, a própria globalização capitalista não dá origem a um novo racismo, focado no “roubo de gozo”, na figura do Outro que ou ameaça arrebatá-lo o tesouro de nosso *way of life*, e/ou possui e exhibe, ele próprio, um gozo excessivo que elude nossa compreensão ? Em suma, a passagem da Coisa traumática às *lichettes*, aos “pequenos pedaços de gozo [que] dão o tom de um estilo de vida”, nunca é inteiramente exitosa ; a Coisa continua a lançar sua sombra, de modo que o que temos hoje é a proliferação de um estilo de vida *lichettes* contra o pano de fundo da Coisa ominosa, a catástrofe que ameaça destruir o precioso equilíbrio de nossos estilos de vida variados.

Essa fraqueza da descrição de Miller dos paradigmas do gozo tem um fundamento mais profundo. Hoje - no tempo de contínuas mudanças velozes, da “revolução digital” ao abandono de velhas formas sociais -, o pensamento é, mais do que nunca, exposto à tentação de “perder a calma”, de abandonar precocemente as velhas coordenadas conceituais. A mídia nos bombardeia constantemente com a necessidade de abandonar os “velhos paradigmas” : se quisermos sobreviver, temos que mudar nossas noções mais fundamentais de identidade pessoal, sociedade, meio ambiente, etc. As sabedorias New Age afirmam que estamos entrando em uma nova era, “pós-humana” ; o pensamento político pós-moderno nos diz que estamos entrando nas sociedades pós-industriais, em que as velhas categorias de trabalho, coletividade, classe, etc. são zumbis

teóricos, não mais aplicáveis à dinâmica da modernização... A ideologia e a prática política da Terceira Via é efetivamente o modelo dessa derrota, dessa inabilidade de reconhecer como o Novo, aqui, permite que o Velho sobreviva. Contra essa tentação, deve-se antes seguir o inultrapassável modelo de Pascal e colocar esta difícil questão : como permaneceremos fiéis ao Velho sob as novas condições ? *apenas* dessa maneira podemos gerar algo efetivamente Novo. E o mesmo vale para a psicanálise : desde a ascensão da psicologia do ego, nos anos 1930, os psicanalistas estão “perdendo a calma”, depondo suas armas (teóricas), apressando-se em conceder que a matriz edípica de socialização não é mais operativa, que vivemos em tempos de perversão generalizada, que o conceito de “recalque” não tem uso em nossos tempos permissivos. Infelizmente, mesmo um teórico tão astuto quanto Miller parece sucumbir a essa tentação, tentando desesperadamente estar em dia com os supostos “novos tempos” pós-patriarcais, impelido pelo medo de perder o contato com os últimos desenvolvimentos sociais, propondo, assim, dúbias generalizações apressadas, reivindicando que a ordem simbólica propriamente dita não é mais operativa em nossa sociedade de semblantes imaginários, que a feminização está adquirindo proporções globais, que a própria noção de interpretação tornou-se inoperativa... A descrição milleriana do último paradigma do gozo em Lacan exemplifica esse fracasso do pensamento conceitual, cuja falta é preenchida por generalizações pré-teóricas apressadas.

Nada de sexo, por favor, somos digitais !

No interior dessas coordenadas, a noção, forjada pelos ideólogos do ciberespaço, de um *Self* libertando-se de sua união ao seu corpo natural, *i. e.*, tornando-se uma entidade virtual flutuando de uma encarnação contingente e temporária à outra, pode se apresentar como a realização científico-tecnológica final do sonho gnóstico de um *Self* livre da decadência e da inércia da realidade material. Quer dizer, a ideia de um corpo “etéreo”, que podemos recriar para nós na Realidade Virtual, não é o velho sonho gnóstico de um “corpo astral”, imaterial, tornado realidade ? E o que devemos fazer com esse argumento aparentemente convincente de que o ciberespaço funciona de maneira gnóstica, prometendo nos elevar a um nível no qual ficaremos libertados de nossa inércia corporal, providos de outro corpo etéreo ? Existem quatro atitudes teóricas relativas ao ciberespaço predominantes : (1) a celebração puramente tecnológica dos novos potenciais dos supercomputadores, da nanotecnologia e da tecnologia genética ;⁷⁷ (2) seu contraponto New Age, *i. e.*, a ênfase no pano de fundo gnóstico que sustenta até a mais “neutra” pesquisa científica ;⁷⁸ (3) o desdobramento historicista-sociocrítico, “desconstrucionista” dos potenciais libertadores do ciberespaço, que, embaçando os limites do ego cartesiano, sua identidade, seu monopólio sobre o pensamento e sua fixação ao corpo biológico, nos permite passar do sujeito masculino-cartesiano-liberal-identitário às formas de subjetividade dispersas-ciborguianas e “pós-humanas”, do corpo biológico às encarnações cambiantes ;⁷⁹ (4) as reflexões filosóficas heideggerianas sobre as implicações da digitalização, focalizando a noção de *Dasein* como Ser-no-Mundo, como um agente engajado, lançado em uma determinada situação do mundo da vida.⁸⁰

Sob essa ótica, o advento do genoma e da perspectiva tecnológica de “carregar” [*uploading*] a mente humana em um computador fornece a visão mais clara daquilo que Heidegger tinha em mente ao falar do “perigo” da tecnologia planetária : o que está ameaçado, aqui, é a própria essência ex-stática [*ex-static*] do *Dasein*, do homem como capaz de transcender a si mesmo através de sua relação com os entes no interior da Clareira de seu mundo (significativamente, para Heidegger, a própria visão da Terra a partir do espaço assinalou o término da essência humana enquanto oscilante entre o Céu e a Terra - uma vez vista do espaço, a Terra, de certo modo, deixa de ser a Terra). Contudo, esse “perigo” nos permite confrontar radicalmente o destino da humanidade e talvez delinear uma nova modalidade de engajamento com a tecnologia, uma que precisamente solape o sujeito cartesiano da dominação tecnológica. As primeiras duas atitudes partilham a premissa da desincorporação total, da redução da mente (pós-)humana a um padrão de *software* livremente flutuando entre diferentes encarnações, ao passo que as outras duas afirmam a finitude do agente encarnado como o horizonte último de nossa existência - para citar a formulação concisa de Katherine Hayles :

Se meu pesadelo é uma cultura habitada por pós-humanos que veem seus corpos como acessórios de moda mais do que como fundamento de seus seres, meu sonho é uma versão do pós-humano que abrace as possibilidades das tecnologias de informação sem ficar seduzida pelas fantasias de poder ilimitado e de imortalidade desencarnada, que reconheça e celebre a finitude como uma condição do ser humano, e que compreenda a vida humana como encaixada em um mundo material de grande complexidade, do qual dependemos para nossa contínua sobrevivência.⁸¹

Fica-se, no entanto, inclinado a perguntar se essa solução não é demasiado fácil : no momento em que se dá o passo fatal do corpo imediato (finito, biológico) que “somos” para a encarnação biotecnológica, com seu caráter cambiante e instável, não se pode mais se livrar do espectro do eterno corpo “morto-vivo”. Konrad Lorenz fez, em algum lugar, a observação ambígua de que nós próprios (a humanidade “efetivamente existente”) somos o procurado “elo perdido” entre o animal e o homem - como devemos ler isso ? É claro, a primeira associação que se impõe, aqui, é a ideia de que a humanidade “efetivamente existente” ainda habita aquilo que Marx designou como “pré-história”, e que a verdadeira história humana começará com o advento da sociedade comunista ; ou, nos termos de Nietzsche, que o homem é apenas uma ponte, uma passagem entre o animal e o além-do-homem. (Para não mencionar a versão New Age : estamos entrando em uma nova era em que a humanidade se transformará em uma Mente Global, deixando para trás o individualismo mesquinho.) O que Lorenz “quis dizer” estava, sem dúvida, próximo a esses raciocínios, embora com um toque mais humanista : a humanidade ainda é imatura e bárbara, ela ainda não alcançou a sabedoria plena. Contudo, uma leitura oposta também se impõe : esse *status* intermediário do homem é a sua grandeza, uma vez que o ser humano é, em sua essência mesma, uma “passagem”, a abertura infinita para o abismo.

São precisamente traumas históricos, como o holocausto, que parecem colocar um limite a tal visão nietzschiana. Para Nietzsche, se não radicalizarmos a Vontade de Potência no Eterno Retorno do Mesmo, a afirmação de nossa vontade permanece incompleta, permanecemos para sempre constrangidos pela inércia do passado que não escolhemos ou quisemos, e que, enquanto tal, limita o escopo de nossa autoafirmação livre : apenas o Eterno Retorno do Mesmo muda todo “foi” em “será”, a propósito do qual eu posso então dizer “eu o quis assim”. Há um laço inerente entre as

noções de trauma e repetição, assinalado na famosa divisa freudiana de que aquilo que não se é capaz de lembrar, fica-se condenado a repetir : um trauma é, por definição, algo que não se é capaz de lembrar, *i. e.*, de rememorar tornando-o parte de uma narrativa simbólica ; enquanto tal, ele se repete indefinidamente, retornando para assombrar o sujeito - mais precisamente, o que se repete é o próprio fracasso, a impossibilidade mesma, de repetir/rememorar o trauma adequadamente. O nietzschiano Eterno Retorno do Mesmo visa, é claro, precisamente tal rememoração plena : o Eterno Retorno do Mesmo, em última instância, significa que não há mais qualquer núcleo traumático resistindo à rememoração, que o sujeito pode assumir plenamente seu passado, projetando-o no futuro como algo cujo retorno ele deseja. Contudo, é efetivamente possível assumir a posição subjetiva de *querer* ativamente que o acontecimento traumático se repita indefinidamente ? É aqui que confrontamos o holocausto como um problema ético : é possível sustentar o Eterno Retorno mesmo a propósito do holocausto, *i. e.*, adotar também em relação a ele a posição de “eu o quis assim” ? É significativo como, a propósito do holocausto, Primo Levi reproduz o velho paradoxo de proibir o impossível : “Talvez não se possa, e mais, não se deva, compreender o que aconteceu”⁸² - não ouvimos, aqui, a velha inversão do “Você pode porque você deve !”, de Kant, nomeadamente o “Você não pode porque você não deve !”, abundante hoje na resistência religiosa às manipulações genéticas ? : “Não se pode reduzir o espírito humano aos genes, donde não se dever fazê-lo !”. Contudo, o que ainda assim distingue Levi da popular elevação do holocausto a um Mal transcendente e intocável é que, nesse ponto mesmo, ele introduz a distinção (na qual Lacan sempre se apoia) entre compreensão e saber - ele prossegue : “Não podemos compreendê-lo, mas podemos e devemos entender de onde ele nasce [...]. Se compreender é impossível, saber é imperativo, porque o que aconteceu pode acontecer novamente”.⁸³ Esse saber (cuja função é

precisamente prevenir o Retorno do Mesmo) *não* deve ser oposto à compreensão no sentido de uma Compreensão (interior) *versus* a Explicação (externa) : não há nada para compreender, porque os próprios perpetradores não compreendiam *a si próprios*, eles não estavam à altura de seus atos. Por essa razão, deve-se reverter a ideia-padrão do holocausto como a efetivação histórica do “Mal radical (ou antes diabólico)” : Auschwitz é o argumento definitivo *contra* a noção romanceada de um “Mal diabólico”, do herói maligno que eleva o Mal a um princípio *a priori*. Como Hannah Arendt estava certa em enfatizar,⁸⁴ o horror insuportável de Auschwitz reside no fato de seus perpetradores *não* serem figuras byronescas que afirmavam, como o Satanás de Milton, “Mal, sejas tu o meu Bem !” -, a verdadeira razão para alarme reside na *lacuna* insuperável ante o horror do que aconteceu e o caráter “humano, demasiado humano” de seus perpetradores. O próprio Levi insistiu na traumática externalidade do antissemitismo (em termos que, em uma cruel ironia, quase lembram a percepção nazista dos judeus como intrusos no edifício social, como um venenoso corpo estranho) : “não há qualquer racionalidade no ódio nazista : é um ódio que não está em nós ; ele está fora do homem, é um fruto venenoso nascido do tronco mortífero do fascismo, mas ele está fora e além do próprio fascismo”.⁸⁵

Quando, em sua declaração infame, Heidegger coloca a aniquilação dos judeus na mesma série da mecanização da agricultura, como apenas mais um exemplo da total mobilização produtiva da tecnologia moderna, que reduz tudo, inclusive os seres humanos, a material disponível para a cruel exploração tecnológica (“A agricultura é agora uma indústria alimentícia motorizada - em essência, o mesmo que a fabricação de cadáveres nas câmaras de gás e campos de extermínio, o mesmo que nações famintas, o mesmo que a fabricação de bombas de hidrogênio”⁸⁶), essa inserção na série combina com o socialismo stalinista, que era efetivamente a sociedade da cruel mobilização total, e

não com nazismo, que introduziu o excesso da violência antissemita. Ou, como Primo Levi colocou sucintamente : “é possível, até fácil, imaginar um socialismo sem campos de concentração. Um nazismo sem campos de concentração é, por outro lado, inimaginável”.⁸⁷ Mesmo se concedermos que o terror stalinista era o resultado necessário do projeto socialista, ainda estamos lidando com a dimensão trágica de um projeto emancipatório extraviando-se, de um empreendimento que fatalmente não percebeu as consequências de sua própria intervenção, em contraste com o nazismo, que foi uma empreitada antiemancipatória que deu certo demais. Em outras palavras, o projeto comunista era o de uma irmandade e bem-estar comuns, ao passo que o projeto nazista era diretamente o de dominação. Então, quando Heidegger aludiu à “grandeza interior” do nazismo traída pelos difusores da ideologia nazista, ele novamente atribuiu ao nazismo algo que vale efetivamente apenas para o comunismo : o comunismo tem uma “grandeza interior”, um potencial libertador explosivo, ao passo que o nazismo era pervertido, do início ao fim, em sua própria noção : é simplesmente ridículo conceber o holocausto como uma espécie de perversão trágica do nobre projeto nazista - seu projeto *era*, diretamente, o holocausto.⁸⁸

Esses paradoxos fornecem o pano de fundo adequado para *As partículas elementares*, de Michel Houellebecq, a história de uma *dessublimação* radical, se é que já houve uma : em nosso mundo pós-moderno, “desencantado” e permissivo, a sexualidade é reduzida a uma participação apática em orgias coletivas. *As partículas*, um excelente exemplo do que alguns críticos perspicuamente batizaram de “conservadorismo de esquerda”, conta a história de dois meios-irmãos : Bruno, um professor do ensino médio, é um hedonista sexualmente insaciável, ao passo que Michel é um bioquímico brilhante, mas emocionalmente esgotado. Abandonados pela mãe *hippie* quando eram pequenos, nenhum dos dois se recuperou propriamente ; todas as suas

tentativas na busca da felicidade, seja através do casamento, do estudo de filosofia, seja através do consumo de pornografia, apenas levam à solidão e à frustração. Bruno acaba em um hospital psiquiátrico após se confrontar com o sem-sentido da sexualidade permissiva (as descrições completamente depressivas das orgias sexuais entre quarenta e poucos estão entre as leituras mais penosas da literatura contemporânea), ao passo que Michel inventa uma solução : um novo gene autorreprodutivo para a entidade pós-humana dessexualizada. O romance termina com uma visão profética : em 2040, a humanidade é substituída por humanoides que não mais experimentam paixões próprias, nenhuma autoafirmação intensa que possa levar à raiva destrutiva.

Quase quatro décadas atrás, Michel Foucault dispensou o “homem” como um traçado na areia que está agora sendo lavado, introduzindo o tópico (então) em voga da “morte do homem”. Embora Houellebecq encene essa desapareição em termos bem mais ingênuos e literais, como a substituição da humanidade por uma nova espécie pós-humana, há um denominador comum entre os dois : a desapareição da diferença sexual. Em seus últimos trabalhos, Foucault vislumbrou um espaço de prazeres libertado do Sexo, e ficou tentado a dizer que a sociedade pós-humana de clones, de Houellebecq, é a realização do sonho foucaultiano de *Se/ves* que praticam o “uso dos prazeres”. Embora essa solução seja a fantasia em seu mais puro grau, o impasse ao qual ela reage é real - como sairemos dele ? A maneira-padrão seria de algum modo tentar ressuscitar a paixão erótica transgressiva, seguindo o famoso princípio, plenamente afirmado pela primeira vez na tradição do amor cortês, de que apenas o amor verdadeiro é transgressivo e proibido - precisamos de novas Proibições, para que um novo Tristão e Isolda ou um novo Romeo e Julieta apareçam... O problema é que, na sociedade permissiva contemporânea, a própria transgressão é a norma. Qual é, então, a saída ? Deve-se lembrar, aqui, a lição derradeira de

Lacan no que concerne à sublimação : de certo modo, a verdadeira sublimação é exatamente o mesmo que a dessublimação. Tomemos uma relação amorosa : o “sublime” não é a figura fria e elevada da Dama que tinha de permanecer fora de nosso alcance - se ela descesse de seu pedestal, se transformaria em uma imundície repulsiva. O “sublime” é a combinação mágica das duas dimensões, quando a dimensão sublime exala pelos detalhes mais comuns da vida cotidiana partilhada - o momento “sublime” da vida amorosa ocorre quando a dimensão mágica exala até mesmo nos atos cotidianos comuns, como lavar as louças ou limpar o apartamento. (Nesse sentido preciso, a sublimação deve ser oposta à idealização.)

Talvez a melhor maneira de especificar esse papel do amor sexual seja através da noção de reflexividade como “o momento no qual aquilo que tem sido usado para gerar um sistema é tornado, por uma mudança de perspectiva, parte do sistema que ele gera”.⁸⁹ Essa aparência reflexiva de gerar um movimento no interior do sistema gerado, ao modo daquilo que Hegel chamou de “determinação oposta”, via de regra toma a forma do oposto : no interior da esfera material, o Espírito aparece sob a forma do momento mais inerte (o crânio, a pedra negra informe) ; no estágio mais avançado de um processo revolucionário, quando a Revolução começa a devorar seus próprios filhos, o agente político que efetivamente iniciou o processo é renegado ao papel de seu principal obstáculo, dos indecisos ou dos traidores descarados que não estão prontos para seguir a lógica revolucionária até seu fim. Seguindo esse raciocínio, não é que, uma vez inteiramente estabelecida a ordem sociossimbólica, a dimensão mesma que introduziu a atitude “transcendente” que define o ser humano, nomeadamente a *sexualidade*, a paixão sexual “morta-viva” [*undead*] e unicamente humana - aparece como seu próprio oposto, como o principal *obstáculo* à elevação do ser humano à pura espiritualidade, como aquilo que o atrela à inércia da existência corpórea ? Por essa razão, o fim da

sexualidade na muito celebrada entidade “pós-humana” autorreprodutora, que se espera emergir em breve, longe de abrir caminho para a pura espiritualidade, irá simultaneamente assinalar o fim daquilo que é tradicionalmente designado como a transcendência espiritual unicamente humana. Toda a celebração das novas e “aumentadas” possibilidades da vida sexual que a Realidade Virtual oferece não pode ocultar o fato de que, uma vez que a clonagem suplantar a diferença sexual, o jogo acabou.⁹⁰

Todos conhecemos o famoso “jogo da imitação”, de Alan Turing, que deveria servir como teste para saber se uma máquina pode pensar : nós nos comunicamos com duas interfaces de computador, perguntando a elas qualquer coisa imaginável ; por trás de uma das interfaces, há uma pessoa humana digitando as respostas, enquanto atrás da outra há uma máquina. Se, com base nas respostas que obtemos, não conseguimos distinguir a máquina inteligente do humano inteligente, então, segundo Turing, nosso fracasso prova que as máquinas podem pensar. O que é um pouco menos conhecido é que, em sua primeira formulação, a questão não era distinguir o homem da máquina, mas o homem da mulher. Por que esse estranho deslocamento da diferença sexual para a diferença entre homem e máquina ? Isso se deveu simplesmente à excentricidade de Turing (recorde-se seus conhecidos problemas por causa de sua homossexualidade) ? De acordo com alguns intérpretes, o ponto é opor os dois experimentos : uma imitação bem-sucedida da resposta de uma mulher por um homem (ou vice-versa) não provaria nada, porque a identidade de gênero não depende de uma sequência de símbolos, ao passo que a imitação bem-sucedida do homem por uma máquina provaria que essa máquina pensa, porque “pensar”, em última instância, é o modo adequado de sequenciar símbolos... E se, contudo, a solução desse enigma for bem mais simples e radical ? E se a diferença sexual não for simplesmente um fato biológico, mas o Real

de um antagonismo que define a humanidade, de modo que, uma vez que a diferença sexual estiver abolida, um ser humano se torna efetivamente indistinguível de uma máquina ?

O que se deve enfatizar aqui, em acréscimo, é a cegueira de Turing para a distinção entre fazer e dizer : como vários intérpretes notaram, Turing simplesmente não tinha nenhuma noção do domínio propriamente *simbólico* da comunicação na sexualidade, no jogo político, etc., nos quais a linguagem é usada como dispositivo retórico, com seu sentido referencial claramente subordinado à sua dimensão performativa (de sedução, coerção, etc.). Para Turing, havia, em última instância, apenas problemas puramente intelectuais a serem resolvidos - nesse sentido, ele era o derradeiro “psicótico normal”, cego para a diferença sexual. Katherine Hayles está certa em enfatizar como a intervenção crucial do teste de Turing aparece no momento em que aceitamos seu dispositivo básico, *i. e.*, a perda de uma encarnação estável, a disjunção entre corpos realmente existentes e corpos representados : uma lacuna irreduzível é introduzida entre o corpo “real” de carne e osso atrás da tela e sua representação nos símbolos que cintilam na tela do computador.⁹¹ Tal disjunção é consubstancial à própria “humanidade” : no momento em que um ser vivo começa a falar, o *medium* dessa fala (qual seja, a voz) é minimamente desencarnado, no sentido de que ele parece se originar não na realidade material do corpo que vemos, mas em alguma invisível “interioridade” - uma palavra falada é sempre minimamente a voz de um ventríloquo, sempre reverbera nela uma dimensão espectral. Em suma, deve-se reivindicar que a “humanidade”, enquanto tal, *já é e sempre foi* “pós-humana” - aí reside o ponto principal da tese de Lacan de que a ordem simbólica é uma máquina parasita que invade e suplementa um ser humano como sua prótese artificial.

É claro que a questão feminista padrão a se fazer aqui é : esse apagamento do vínculo corporal é neutro do ponto de

vista do gênero, ou é secretamente orientado pelo gênero, de modo que a diferença sexual concerne não apenas ao corpo realmente existente atrás da tela, mas também à diferente relação entre os níveis de representação e existência ? O sujeito masculino é, em sua própria noção, desencarnado, ao passo que o sujeito feminino mantém o cordão umbilical com sua encarnação ? Em *As curvas da agulha*, um pequeno ensaio sobre o gramofone, de 1928,⁹² Adorno nota o paradoxo fundamental da gravação : quanto mais a máquina faz sentir sua presença (através de barulhos intrusivos, de sua indelicadeza e interrupções), mais forte é a experiência da presença real do cantor - ou, para colocá-lo de maneira invertida, quanto mais perfeita a gravação, quanto mais fielmente a máquina reproduz a voz humana, mais humanidade é removida, mais forte a impressão de que estamos lidando com algo "inautêntico".⁹³ Essa percepção deve ser relacionada à famosa observação "antifeminista" de Adorno, segundo a qual a voz da mulher não pode ser gravada adequadamente, uma vez que demanda a presença de seu corpo, em contraste com a voz do homem, que pode exercer seu pleno poder mesmo desencarnada - não encontramos, aqui, um caso claro do entendimento ideológico da diferença sexual, em que o homem é um Sujeito-Espírito desencarnado, ao passo que a mulher permanece ancorada em seu corpo ? Contudo, essas declarações devem ser lidas contra o pano de fundo da ideia adorniana da histeria feminina como o protesto da subjetividade contra a reificação : o sujeito histórico está essencialmente no meio, não mais plenamente identificado a seu corpo, ainda não pronto para assumir a posição de falante desencarnado (ou, em relação à reprodução mecânica : não mais a presença direta da "voz viva", ainda não sua reprodução mecânica perfeita). A subjetividade não é a presença, a si imediata e viva, que obtemos ao eliminar a reprodução mecânica distorcida ; ela é, antes, o resto de "autenticidade" cujos traços podemos discernir em uma reprodução mecânica imperfeita. Em suma, o sujeito é algo

que “terá sido” em sua representação imperfeita. A tese adorniana de que a voz de uma mulher não pode ser gravada adequadamente, uma vez que demanda a presença de seu corpo, coloca efetivamente a histeria feminina (e não a voz masculina desencarnada) como a dimensão original da subjetividade : na voz da mulher, o doloroso processo de desencarnação continua a reverberar, seus traços ainda não estão obliterados. Nos termos de Kierkegaard, a diferença sexual é a diferença entre “ser” e “vir a ser” : homem e mulher são ambos desencarnados ; contudo, enquanto o homem assume a desencarnação como um estado alcançado, a subjetividade feminina representa a desencarnação “por vir”.⁹⁴

A formulação integral do genoma, então, efetivamente extingue a subjetividade e/ou a diferença sexual ? Quando, em 26 de junho de 2000, a conclusão de um “esboço” do genoma humano foi publicamente anunciada, a onda de comentários sobre as consequências éticas, médicas, etc. dessa inovação tornaram manifesto o primeiro paradoxo do genoma, a identidade imediata de duas atitudes opostas : de um lado, a ideia é de que podemos agora formular a identidade positiva do ser humano, o que ele “objetivamente é”, o que predetermina seu desenvolvimento ; de outro lado, conhecer o genoma completo - “o manual de instrução da vida humana”, maneira pela qual ele é habitualmente referido - abre caminho para a manipulação tecnológica, permitindo-nos “reprogramar” nossas (ou mesmo as de outros) feições corporais e psíquicas. Essa nova situação parece assinalar o fim de toda uma série de noções tradicionais : o criacionismo teológico (a comparação dos genomas humano e animal deixa claro que os seres humanos evoluíram dos animais - partilhamos mais de 99% de nosso genoma com o de um chimpanzé), a reprodução sexual (tornada supérflua pela perspectiva da clonagem) e, finalmente, a psicologia e a psicanálise - o genoma não realiza o velho sonho

freudiano de traduzir processos psíquicos em processos químicos objetivos ?

Aqui, contudo, deve-se estar atento à formulação que repetidamente é proferida na maioria das reações à identificação do genoma : “O velho adágio de que toda doença, com exceção do trauma, tem um componente genético realmente tornar-se-á verdade.”⁹⁵ Embora essa declaração tenha sido feita como a afirmação de um triunfo, deve-se focar a exceção que ela concede : o impacto de um trauma. Quão séria e extensa é essa limitação ? A primeira coisa a ter em mente, aqui, é que “trauma” *não* é simplesmente um termo abreviado para a variedade imprevisível e caótica das influências do ambiente, de modo que estaríamos lidando com a proposição-padrão segundo a qual a identidade do ser humano resulta da interação entre sua herança genética e a influência de seu ambiente (“natureza *versus* nutrição”). Tampouco basta substituir a proposição-padrão pela noção mais sofisticada de “mente encarnada”, desenvolvida por Francisco Varela⁹⁶ : um ser humano não é apenas o resultado da interação entre genes e ambiente enquanto duas entidades opostas ; ele/a [s/he] é, antes, um agente encarnado participante, que, em vez de “se relacionar” com seu meio ambiente, media/cria seu mundo da vida - um pássaro vive em um ambiente diferente do de um peixe ou um homem... Contudo, o “trauma” designa um encontro violento, que precisamente *perturba* a imersão no mundo da vida, uma intrusão violenta de algo que não faz parte daquilo. É claro, os animais também podem experimentar rupturas traumáticas : diga-se, o universo das formigas não é tirado dos trilhos quando uma intervenção humana subverte por completo seu meio ambiente ? Contudo, a diferença entre animais e homens é crucial aqui : para os animais, tais rupturas traumáticas são a exceção, são experimentadas como catástrofes que arruínam seu modo de vida ; para os humanos, ao contrário, o encontro traumático é uma condição universal, a intrusão que coloca em movimento o

processo de “vir a ser humano”. O homem não é simplesmente esmagado pelo impacto do encontro traumático - como Hegel colocou, ele é capaz de “demorar-se junto do negativo”, de contrariar seu impacto desestabilizante tecendo intrincadas teias simbólicas. Essa é a lição tanto da psicanálise quanto da tradição judaico-cristã : a vocação especificamente humana não se apoia no desenvolvimento dos potenciais inerentes ao homem (no despertar das forças espirituais dormentes *ou* em algum programa genético) ; ela é deflagrada por um encontro traumático externo, pelo encontro com o desejo do Outro em sua impenetrabilidade. Em outras palavras (e contra Steven Pinker⁹⁷), não há “instinto de linguagem” inato : existem, é claro, condições genéticas que têm de ser satisfeitas para que um ser vivo possa falar ; contudo, só se começa a falar de fato, só se entra no universo simbólico reagindo a um abalo traumático - e o modo dessa reação, *i. e.*, o fato de que, a fim de suportar o trauma, simbolizamos, *não* está “em nosso genes”.

A antinomia da razão ciberespacial

A corrente decodificação do corpo humano, a perspectiva da formulação do genoma de cada indivíduo nos confronta de maneira premente com a questão radical - “o que somos ?” : eu sou isso, um código que pode ser comprimido em um único CD ? Somos “ninguém e nada”, apenas uma ilusão de autopercepção cuja única realidade é uma rede complexa e interativa de conexões neuronais ? A estranha sensação gerada ao se brincar com brinquedos como o Tamagotchi concerne ao fato de que tratamos um não ente virtual como um ente : agimos “como se” (acreditássemos que) houvesse, por detrás da tela, um *Self* real, um animal reagindo a nossos sinais, embora saibamos bem que não há nada nem ninguém “atrás”, apenas circuitos digitais. Contudo, o que é ainda mais perturbador é a inversão reflexiva implícita desse *insight* : de fato, não há ninguém lá, detrás da tela ; e se o mesmo valer para mim mesmo ? E se o “eu”, minha autopercepção, também for tão-somente uma “tela” superficial atrás da qual não há senão um complexo e “cego” circuito neuronal ?⁹⁸ Ou para defender o mesmo argumento de uma perspectiva diferente : por que as pessoas têm tanto medo de um desastre de avião ? Não é por causa da dor física enquanto tal - o que causa tanto horror são os dois ou três minutos em que o avião está caindo e se está plenamente ciente de que se irá morrer em breve. A identificação do genoma não transpõe a todos nós para uma situação similar ? Quer dizer, o aspecto inusitado da identificação do genoma concerne à lacuna temporal que separa o conhecimento das causas de certa doença do desenvolvimento dos meios técnicos para intervir e impedir que essa doença evolua - período no qual saberemos com certeza que, por exemplo, estamos prestes a desenvolver um câncer perigoso, mas seremos incapazes de fazer qualquer coisa para impedi-lo. E quanto à leitura “objetiva”

de nosso QI ou à habilidade genética para outras capacidades intelectuais ? Como o conhecimento dessa total auto-objetivação irá afetar nossa autoexperiência ? A resposta-padrão (o conhecimento de nosso genoma irá nos permitir intervir nele e modificar para melhor nossas propriedades psíquicas e corporais) ainda não responde à questão crucial : se a auto-objetivação é completa, quem é o “eu” que intervém em seu “próprio” código genético a fim de modificá-lo ? Essa própria intervenção já não está objetivada no cérebro inteiramente mapeado ?

O “fechamento” antecipado pela perspectiva de mapeamento total do cérebro humano não reside apenas na inteira correlação entre nossa atividade neuronal mapeada e nossa experiência subjetiva (de modo que um cientista será capaz de impingir um impulso em nosso cérebro e, então, predizer a que experiência subjetiva esse impulso dará origem), mas na ideia bem mais radical de eludir a própria experiência subjetiva : o que será possível identificar pelo mapeamento será *diretamente* nossa experiência subjetiva, de modo que o cientista não terá nem mesmo que nos perguntar o que experimentamos - ele será capaz de *ler imediatamente* em sua tela o que experimentamos.⁹⁹ Por outro lado, pode-se argumentar que tal perspectiva distópica envolve o círculo de uma *petitio principii* : ela silenciosamente pressupõe que o mesmo e velho *Self*, que fenomenologicamente se apoia na lacuna entre “eu” e os objetos “lá fora”, continuará a existir após estar concluída a auto-objetivação.

O paradoxo, é claro, é que essa auto-objetivação total se sobrepõe a seu oposto : o que reluz no horizonte da “revolução digital” não é nada além da perspectiva de que os seres humanos irão adquirir a capacidade daquilo que Kant e outros idealistas alemães chamaram de “intuição intelectual [*intellektuelle Anschauung*]”, o preenchimento da lacuna que separa intuição (passiva) e produção (ativa), *i. e.*, a intuição que imediatamente gera o objeto que ela percebe - a capacidade até então reservada à infinita mente

divina. De um lado, será possível, através de implantes neurológicos, trocar nossa realidade “comum” por outra realidade gerada por computador, sem toda a grosseira maquinaria da Realidade Virtual contemporânea (os óculos esquisitos, as luvas...), uma vez que os sinais da realidade virtual alcançarão diretamente nosso cérebro, eludindo nossos órgãos sensoriais :

Seus implantes neurais irão fornecer *inputs* sensoriais simulados do ambiente virtual - e de seu corpo virtual - diretamente para seu cérebro. [...] Um *web site* típico será percebido como um ambiente virtual, sem que qualquer *hardware* externo seja requerido. Você “o acessa” selecionando mentalmente o *site* e, então, adentrando aquele mundo.¹⁰⁰

De outro lado, há a noção complementar de “Realidade Virtual Real” : por meio de “nanobôs” (bilhões de microrrobôs auto-organizados e inteligentes), será possível recriar a imagem tridimensional de diferentes realidades “lá fora” para que nossos sentidos “reais” as vejam e as adentrem (a chamada “Névoa-ferramenta”).¹⁰¹ Significativamente, essas duas versões opostas da completa virtualização de nossa experiência da realidade (implantes neuronais diretos *versus* “Névoa-ferramenta”) espelha a diferença entre subjetivo e objetivo : com a “Névoa-ferramenta”, ainda nos relacionamos com a realidade exterior a nós mesmos através de nossa experiência sensorial, ao passo que os implantes neuronais efetivamente nos reduzem a “cérebros em uma cuba”, apartando-nos de qualquer percepção direta da realidade - em outras palavras, no primeiro caso, “realmente” percebemos um simulacro de realidade, ao passo que no segundo caso a própria percepção é simulada por implantes neuronais diretos. Contudo, em ambos os casos, alcançamos uma espécie de onipotência, ficando capazes de mudar de uma

realidade para outra pelo simples poder de nossos pensamentos – transformar nosso corpo, o corpo de nossos parceiros, etc., etc. : “Com essa tecnologia, você poderá ter quase todo tipo de experiência com qualquer pessoa, real ou imaginada, a qualquer momento”.¹⁰² A questão a ser feita aqui é : isso ainda será experimentado como “realidade” ? Para um ser humano, a “realidade” não é definida *ontologicamente* por um mínimo de *resistência* ? – real é aquilo que resiste, aquilo que não é totalmente maleável aos caprichos de nossa imaginação.

Quanto à óbvia contraquestão : “Contudo, nem tudo pode ser virtualizado – ainda tem de haver a ‘realidade real’, aquela do próprio circuito digital ou biogenético que gera a multiplicidade dos universos virtuais !”, a resposta é dada pela perspectiva de se “carregar” todo o cérebro humano (uma vez possível mapeá-lo integralmente) em uma máquina eletrônica mais eficiente que nossos toscos cérebros. Nesse momento crucial, o ser humano modificará seu *status* ontológico “de *hardware* para *software*” : ele não mais será identificado (atrelado) a seu portador material (o cérebro no corpo humano). A identidade de nosso *Self* é um padrão neuronal, a rede de ondas que, em princípio, pode ser transferida de um suporte material para o outro. É claro, não há “mente pura”, *i. e.*, há sempre de haver alguma espécie de encarnação – contudo, se nossa mente é um padrão de *software*, a ela deve ser possível, em princípio, mudar de um suporte material para outro (isso não se dá, a todo tempo, em um nível diferente ? : a “matéria” de que são feitas nossas células não está mudando continuamente ?). A ideia é que o corte do cordão umbilical que nos une a um corpo único, essa mudança entre ter (e estar atrelado a) um corpo e flutuar livremente entre diferentes encarnações, marcará o verdadeiro nascimento do ser humano, relegando toda a história da humanidade de até então ao *status* de um confuso período de transição entre o reino animal e o verdadeiro reino da mente.

Aqui, contudo, enigmas filosófico-existenciais emergem novamente, e estamos de volta ao problema leibniziano da identidade dos indiscerníveis : se (o padrão de) meu cérebro for carregado em um suporte material diferente, qual das duas mentes sou “eu próprio” ? Em que consiste “minha” identidade, se ela não reside nem no suporte material (que muda a todo tempo), nem no padrão formal (que pode ser replicado com exatidão) ?¹⁰³ Não é de admirar que Leibniz seja uma das referências filosóficas predominantes entre os teóricos do ciberespaço : o que reverbera hoje não é apenas seu sonho de uma máquina calculante universal, mas a inusitada semelhança entre sua visão ontológica da monadologia e a contemporânea comunidade ciberespacial emergente, na qual harmonia global e solipsismo estranhamente coexistem. Quer dizer, nossa imersão no ciberespaço não anda de mãos dadas com nossa redução a uma mônada leibniziana, que, embora “sem janelas” que se abram diretamente para a realidade externa, espelha em si mesma todo o universo ? Não somos, cada vez mais, mônadas sem janelas diretas para a realidade, interagindo sozinhos com a tela do PC, encontrando apenas simulacros virtuais, e não estamos, ainda assim, mais do que nunca imersos na rede global, comunicando-nos sincronicamente com todo o globo ? O impasse que Leibniz tentou resolver ao introduzir a noção de “harmonia preestabelecida” entre as mônadas – garantida por Deus, Ele mesmo, a mônada suprema, toda-englobante – repete-se hoje, sob a forma do problema da comunicação : como cada um de nós sabe que está em contato com um “outro real” por trás da tela, e não apenas com simulacros espectrais ? Aí reside um dos principais enigmas não respondidos de *Matrix*, dos irmãos Wachowski : por que a Matrix constrói uma realidade virtual compartilhada, na qual todos os humanos interagem ? Teria sido muito mais econômico fazer com que cada sujeito interagisse apenas com a Matrix, de modo que todos os humanos que ele encontrasse fossem somente criaturas digitais – por quê ? A interação de indivíduos “reais” através

da Matrix cria seu próprio grande Outro, o espaço de significados implícitos, conjecturas, etc., que não pode mais ser controlado pela Matrix – a Matrix é, assim, reduzida a um mero instrumento/meio, a uma rede que serve apenas como suporte material para o “grande Outro” fora de seu controle.

Ainda mais radicalmente, e quanto à óbvia contratese heideggeriana de que a ideia do “cérebro na cuba”, sobre a qual todo esse cenário se apoia, envolve um erro ontológico ? : o que é responsável pela dimensão especificamente humana não é uma propriedade ou padrão cerebral, mas o modo como o ser humano está situado em seu mundo e ex-staticamente [*ex-statically*] se relaciona com as coisas nele ; a linguagem não é a relação entre um objeto (palavra) e outro objeto (coisa ou pensamento) no mundo, mas o lugar do desvelamento, historicamente determinado, do horizonte do mundo enquanto tal... A isso, é-se tentado a dar uma resposta cínica e direta : Ok, e daí ? Com a imersão na Realidade Virtual, seremos efetivamente privados do ex-stático [*ex-static*] ser-no-mundo que pertence à finitude humana – mas e se essa perda nos abrir outras dimensões inauditas de espiritualidade ? Não é de admirar, então, que os velhos heróis da cena LSD, como Timothy Leary, estivessem tão ávidos para abraçar a realidade virtual : a perspectiva da RV não oferece uma viagem psicotrópica a espaços etéreos de novas percepções e experiências *sem* a intervenção química direta no cérebro, *i. e.*, fornecendo de fora, através da geração de um computador, as cenas que nosso próprio cérebro tinha de criar quando potencializado pela substância tóxica ?

O paradoxo – ou, antes, a antinomia – da razão ciberespacial concerne precisamente ao destino do corpo. Mesmo os advogados do ciberespaço nos alertam que não deveríamos esquecer completamente o nosso corpo, que deveríamos manter nossa ancoragem na “vida real”, retornando regularmente de nossa imersão no ciberespaço à intensa experiência de nosso corpo, desde o sexo até a

caminhada. Nunca nos transformaremos em entidades virtuais, flutuando livremente de um a outro universo virtual : nosso corpo “real” e sua mortalidade são o horizonte último de nossa existência, a derradeira e mais íntima impossibilidade que bloqueia a imersão em quaisquer possíveis universos virtuais múltiplos. Ainda assim, ao mesmo tempo, no ciberespaço o corpo reaparece com uma vingança : na percepção popular, o “ciberespaço é pornografia *hardcore*”, *i. e.*, a pornografia *hardcore* é percebida como o uso predominante do ciberespaço. O “esclarecimento” literal, a “leveza do ser”, o alívio que sentimos flutuando livremente no ciberespaço (ou, até mais, na Realidade Virtual) não são a experiência de estar sem corpo, mas a experiência de possuir outro corpo - etéreo, virtual, sem peso -, um corpo que não nos confina à materialidade inerte e à finitude, um angélico corpo espectral, um corpo que pode ser recriado e manipulado artificialmente. O ciberespaço designa, assim, uma virada, uma espécie de “negação da negação”, no processo gradual em direção à desencarnação de nossa experiência (primeiro, a escrita no lugar da fala “viva” ; depois, a imprensa ; depois, a mídia de massa ; depois, o rádio, depois, a TV) : no ciberespaço, voltamos à imediaticidade corporal, mas a uma inusitada imediaticidade virtual. Nesse sentido, a reivindicação de que o ciberespaço contém uma dimensão gnóstica é plenamente justificada : a definição mais concisa do gnosticismo é, precisamente, a de que ele é uma espécie de materialismo espiritualizado : sua tópica não é diretamente a realidade mais elevada, puramente nocional, mas a realidade *corporal* “mais elevada”, uma protorealidade de sombrios fantasmas e entidades “mortas-vivas”.

Contudo, a lição derradeira do ciberespaço é ainda mais radical : não apenas perdemos nosso corpo material imediato, mas aprendemos que tal corpo nunca existiu - nossa autoexperiência corporal já é e sempre foi aquela de uma entidade imaginária construída. Próximo ao fim de sua

vida, Heidegger concedeu que, para a filosofia, “o fenômeno do corpo é o mais difícil problema” : “O corporal [*das Leibliche*] no homem não é algo animalístico. A maneira de compreender que o acompanha é algo que a metafísica, até hoje, nem sequer tocou”.¹⁰⁴ É-se tentado a arriscar a hipótese de que foi precisamente a teoria psicanalítica a primeira a tocar nessa questão-chave : o corpo freudiano – erotizado, sustentado pela libido, organizado em torno de zonas erógenas –, não é, precisamente, o corpo não animalístico, não biológico ? Não é esse corpo (e não o animalístico) o objeto próprio da psicanálise ?

[32](#) Harold Bloom, *Omens of Millennium*, London : Fourth Estate, 1996, p. 252.

[33](#) Ademais, seguindo o mesmo raciocínio, a solução óbvia para o mistério da imaculada concepção (como a Virgem Maria engravidou sem ter relações sexuais com seu marido) não é, simplesmente, que Cristo era seu filho *ilegítimo* ?

[34](#) Zoe Oldenbourg, *Massacre at Montsegur*, London : Orion, 1998, p. 39.

[35](#) Neografismo forjado por Jacques Derrida, que designa, em linhas muito gerais, o apagamento da presença originária, da identidade a si do ser. (N.T.)

[36](#) Termo utilizado por Stephen Jay Gould para indicar algo preexistente que foi recrutado para uma nova função. No contexto das análises de Gould, trata-se do emprego de estruturas biológicas em alguma função diferente daquela para qual ela se desenvolveu através da seleção natural. (N.T.)

[37](#) Daniel Dennett, *Consciousness Explained*, New York : Little, Brown and Company, 1991, p. 410.

[38](#) Ver Jacques Derrida, “La mythologie blanche”, In : *Poétique* 5 (1971), p. 1-52.

[39](#) Ver Jacques Derrida, “Le supplément de la copule”, In : *Marges de la philosophie*, Paris : Minuit, 1972.

[40](#) Ver Francisco Varela, Evan Thompson e Eleanor Rosch, *The Embodied Mind*, Cambridge, MA : MIT Press, 1993.

[41](#) No original lê-se *I of the storm*, que remete à expressão homófona *eye of the storm* (literalmente : olho da tempestade) – equivalente, em português, a “olho do furacão” –, referente à região circular, no centro de ciclones tropicais, onde as condições climáticas são amenas. (N.T.)

[42](#) Ver Ray Jackendoff, *Consciousness and the Computational Mind*, Cambridge, MA : MIT Press, 1987.

[43](#) Ver Varela, *op. cit.*, p. 126.

[44](#) No original, *order for free*, referência ao conceito do biólogo americano Stuart Kauffman. (N.T.)

[45](#) Francisco Varela, "The Emergent Self", in John Brockman (ed.), *The Third Culture*, New York : Simon & Shuster, 1996. p. 212.

[46](#) Varela, *op. cit.*, p. 126.

[47](#) Literalmente, *bootstrap* é uma espécie de alça que fica no alto do cano da bota para ajudar a calçá-la : um "mecanismo *bootstrap*" tem sentido semelhante ao de "puxar-se pelos próprios cabelos", no caso, substituídos pela alça da bota. (N.T.)

[48](#) Seguimos aqui a tradução - canônica - de Rubens Rodrigues Torres Filho para esse neologismo fichtiano. (N.T.)

[49](#) Ver, por exemplo, *The Creative Loop*, de Eric Harth, Harmondsworth : Penguin, 1995.

[50](#) Humberto R. Maturana e Francisco J. Varela, *Autopoiesis and Cognition : the Realization of the Living*, Dordrecht : D. Reidel, 1980.

[51](#) Katherine Hayles, *Chaos and Order. Complex Dynamics in Literature and Science*, Chicago : Chicago University Press, 1991, 291.

[52](#) Edwin Hutchins, *Cognition in the Wild*, Cambridge, MA : MIT Press, 1995.

[53](#) Ver John R. Searle, *Minds, Brains, and Science*. Cambridge : Harvard University Press, 1986.

[54](#) Ver Nicholas Humphrey, The Thick Moment, in *The Third Culture, op. cit.*

[55](#) Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare*, Herausgegeben von Medard Boss, Frankfurt : Vittorio Klostermann, 1987, p. 260.

[56](#) Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, New York : Norton, 1978, p. 22.

[57](#) Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare*, p. 223-225.

[58](#) Martin Heidegger, *Schelling's Treatise on Human Freedom*, Athens : Ohio University Press, 1985, p. 145.

[59](#) Ver Peter Sloterdijk, *Eurotaoismus*, Frankfurt : Suhrkamp Verlag, 1989.

[60](#) Título de uma conferência de Heidegger proferida em 1955. (N.T.)

[61](#) De uma maneira estritamente homóloga, a oposição entre globalização e a sobrevivência de tradições locais é falsa : a globalização ressuscita diretamente tradições locais, literalmente lucra com elas, donde o verdadeiro oposto da globalização não são as tradições locais, mas a universalidade. Ver o capítulo IV de *The Ticklish Subject*, de Slavoj Žižek, London : Verso Books, 1999.

[62](#) Na literatura clássica, deve-se mencionar o *Germinal*, de Émile Zola, no qual o apego a um coelho ajuda o revolucionário russo Souvarine a sobreviver – quando o coelho é abatido e comido por engano, ele irrompe em uma explosão violenta de raiva.

[63](#) Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Anti-Oedipus : Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis : Minnesota University Press, 1983.

[64](#) Para um maior desenvolvimento desse ponto, ver o capítulo 3 de *The Fragile Absolute*, de Slavoj Žižek.

[65](#) Ver Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, New York : Routledge, 1992.

[66](#) Ver Jacques Lacan, *Seminar XX : Encore (1972-1973)*, New York : Norton, 1998.

[67](#) Jacques-Alain Miller, “Paradigms of Jouissance”, in *Lacanian Ink* 16, New York, 2000, p. 33.

[68](#) *Op. cit.*, p. 35.

[69](#) *Op. cit.*, p. 41.

[70](#) Em paralelo a Lacan, essa ideia também foi desenvolvida por Jean Laplanche em seu *New Foundations for Psychoanalysis*. Oxford : Basil Blackwell, 1989.

[71](#) Ver Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, Penguin : Harmondsworth, 1979, p. 256.

[72](#) Miller, *op. cit.*, p. 39.

[73](#) Daniel Dennett, *Consciousness Explained*, New York : Little, Brown and Company, 1991, p. 410.

[74](#) Para maior elaboração desse ponto, ver Slavoj Žižek, *On Love*, London : Routledge, 2001.

[75](#) Ulrich Beck, *Risk Society : Towards a New Modernity*, London : Sage, 1992.

[76](#) Ver Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII : l'envers de la psychanalyse*, Paris : Éditions du Seuil, 1996.

[77](#) Ver Ray Kurzweil, *The Age of Spiritual Machines*, London : Phoenix, 1999.

[78](#) Ver Eric Davis, *TechGnosis*, London : Serpent's Tail, 1999.

[79](#) Ver Katherine Hayles, *How We Became Posthuman*, Chicago : The University of Chicago Press, 1999.

[80](#) Ver Hubert Dreyfus, *What Computers Can't Do*, New York : Harper and Row, 1979.

[81](#) Hayles, *op. cit.*, p. 5. O erro de Hayles está em sua oposição crua ente o sujeito humano liberal, idêntico a si e autônomo, do Iluminismo, e o corpo pós-humano, no qual a fronteira que separa meu *Self* autônomo de suas próteses maquinais é constantemente permeada, e no qual o próprio *Self* irrompe na famosa “sociedade de mentes”. O próprio Iluminismo não apenas teve uma relação profundamente ambígua com o aspecto maquinal do ser humano (que se lembre o motivo do homem máquina [*l’homme-machine*] no materialismo mecanicista do século XVIII) ; de forma ainda mais radical, pode-se reivindicar que o sujeito cartesiano do Iluminismo, especialmente em sua versão radicalizada no idealismo alemão, já é “pós-humano”, *i. e.*, ele tem que ser estritamente oposto à pessoa humana – o sujeito kantiano da apercepção transcendental é o puro vazio da autorrelação negativa, que emerge através do gesto violento de se abstrair todo conteúdo “patológico” que responde pela riqueza da “personalidade humana”.

[82](#) Primo Levi, *If This is a Man ; The Truce*, London : Abacus, 1987, p. 395.

[83](#) *Op. cit.*, p. 396.

[84](#) Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem : a Report on the Banality of Evil*, New York : Viking Press, 1965.

[85](#) Primo Levi, *op. cit.*, p. 396.

[86](#) Citado em Julian Young, *Heidegger, Philosophy, Nazism*. Cambridge : Cambridge University Press, 1997, p. 172.

[87](#) Primo Levi, *op. cit.*, p. 393.

[88](#) E quanto ao argumento “revisionista” segundo o qual a eliminação nazista dos inimigos raciais era apenas um deslocamento repetitivo, para um eixo racial, da eliminação comunista-soviética do inimigo de classe ? Ainda que verdadeiro, a dimensão do deslocamento é crucial, não apenas um aspecto secundário negligenciável : ele representa a transição da luta *social*, da admissão do caráter inerentemente antagonístico da vida social, para o extermínio do inimigo *naturalizado*, que, de fora, penetra e ameaça o organismo social.

[89](#) Hayles, *op. cit.*, p. 8.

[90](#) E, incidentalmente, com todo o foco nas novas experiências de prazer que vêm por aí com o desenvolvimento da Realidade Virtual – implantes neuronais diretos, etc. –, o que dizer das novas e “aumentadas” possibilidades de *tortura* ? A combinação da biogenética com a Realidade Virtual não abre novos e inauditos horizontes para estender nossa habilidade de suportar a dor (pela ampliação de nossa capacidade sensória de aguentar a dor, pela invenção de

novas formas de infligi-la) – talvez, a derradeira imagem sadiana de uma vítima de tortura “morta-viva”, que possa suportar uma dor infinita sem ter à sua disposição a escapatória da morte, também esteja para se tornar realidade ? Talvez, em uma ou duas décadas, nossos mais horrendos casos de tortura (digase, o que fizeram ao chefe de comando do exército dominicano após o fracassado golpe no qual o ditador Trujillo foi morto – costurar suas pálpebras uma na outra para que ele não fosse capaz de ver seus torturadores, e, então, por quatro meses, lentamente decepar as partes de seu corpo das maneiras mais dolorosas, usando, por exemplo, tesouras toscas para arrancar sua genitália) irão parecer inocentes jogos de criança.

[91](#) Hayles, *op. cit.*, p. 8.

[92](#) Traduzido para o inglês por Thomas Levin em *October*, v. 55, inverno de 1990, p. 48-55.

[93](#) O mesmo vale para a perspectiva contemporânea da Realidade Virtual : quanto mais perfeita a reprodução digital, mais “artificial” seu efeito, da mesma maneira que uma foto em preto e branco é experimentada como mais “realista” do que uma foto colorida, embora a realidade seja em cores.

[94](#) A leitura lacaniana do “*Wo Es war, soll Ich werden*” não envolve a temporalidade do desencontro, do ainda-não e do não-mais, do Em-si e do Para-si ? O sujeito é o mediador evanescente entre o “onde isso [*i. e.*, o que se tornará um sujeito] estava” (no estado de em-si, ainda não completamente realizado) e a plena realização simbólica na qual o sujeito já é estigmatizado por um significante. Lacan refere-se aqui ao sonho freudiano do pai que não sabia que estava morto (e, por essa razão, permaneceu vivo) : o sujeito também só está vivo na medida em que não sabe (que está morto) – no instante em que “o sabe”, assumindo o saber simbólico, ele morre (no significante que o representa).

[95](#) Maimon Cohen, diretor do Harvey Institute for Human Genetics, em palestra proferida no Greater Baltimore Medical Center, citado no *International Herald Tribune*, 27 de junho de 2000, p. 8.

[96](#) Ver Francisco Varela, Evan Thompson e Eleanor Rosch, *The Embodied Mind*, Cambridge, MA : MIT Press, 1993.

[97](#) Steven Pinker, *The Language Instinct*, New York : Harper Books, 1995.

[98](#) Foi, é claro, o trabalho de Daniel Dennett que popularizou essa versão da mente “sem *self*”. Ver Daniel Dennett, *Consciousness Explained*. New York : Little, Brown and Company, 1991.

[99](#) Há uma prova adicional que aponta na mesma direção : um par de milissegundos antes de um sujeito humano decidir “livremente” em uma situação de escolha, *scanners* podem detectar a modificação nos processos químicos do cérebro que indicam que a decisão já foi tomada – mesmo quando fazemos uma livre escolha, nossa consciência parece registrar apenas um processo químico anterior... A resposta shellinguiana-psicanalítica a isso é

localizar a liberdade (de escolha) no nível inconsciente : os verdadeiros atos de liberdade são escolhas/decisões que fazemos mesmo sem saber - nunca decidimos (no tempo presente) ; subitamente nos damos conta de que já havíamos decidido.

[100](#) Ver Ray Kurzweil, *The Age of Spiritual Machines*, p. 182.

[101](#) *Op. cit.*, p. 183.

[102](#) *Op. cit.*, p. 183.

[103](#) Incidentalmente, o mesmo impasse debilitante já lançava suas sombra sobre o velho par aristotélico - matéria e forma : de um lado, a forma é universal e a matéria é concebida como o princípio de individuação ; de outro lado, a matéria, em si mesma, é apenas um barro amorfo diferenciado pela imposição de alguma forma determinada.

[104](#) Martin Heidegger, *Heraclitus Seminar* (with Eugen Fink), University of Alabama Press, 1979, p. 146.

Você deveria se importar (com essa merda) !¹⁰⁵

O objeto anal

Olhando mais de perto, pode-se reduzir esse corpo espectral não biológico ao chamado objeto anal. Surpreendentemente, não foi ninguém menos do que Hegel que, pela primeira vez, formulou seus contornos, na seção C do subcapítulo sobre a “Religião Natural” da *Fenomenologia do espírito*, em que ele desenvolve a noção da religião do artesão [*artificer/Kunstmeister*],¹⁰⁶ na qual a Religião Natural culmina na e aponta para sua própria suprassunção : após a noção de Deus como Luminosidade e da celebração da Planta e do Animal como divinos, em que o objeto de veneração é algo encontrado na natureza, os sujeitos começam a produzir, eles próprios, os objetos que honram (pirâmides e obeliscos egípcios).¹⁰⁷ Esse artesão deve ser oposto ao artista grego antigo (*Künstler*). O “artesão” é um artífice caracterizado por dois traços opostos : em contraste com a livre subjetividade do artista, sua criatividade é compulsão “cega”, epitomizada pela cena, do antigo Egito, de dezenas de milhares de pessoas engajadas na construção de uma pirâmide, realizando-a como um “trabalhar instintivo, como as abelhas fabricam seus favos”¹⁰⁸ ; por outro lado, em contraste com a espontaneidade orgânica do artista, o trabalho do artesão é esforço “refletido”, e não resultado espontâneo.

O artesão ainda luta com o material, incapaz de alcançar a expressão direta do Espírito nele. Temos não uma significação adequada, expressa em linguagem articulada, mas um infinito anseio por significação, que permanece um mistério, um enigma não apenas para nós, mas para os próprios antigos egípcios. Os gregos foram os verdadeiros artistas, praticando a expressão direta do espírito em uma forma orgânica ; o espaço para essa expressão harmoniosa direta emergiu após Édipo ter resolvido o enigma da Esfinge. Em contraste com isso, a arte egípcia ainda não fala propriamente : sua linguagem é codificada em hieróglifos, em formas pseudoconcretas, ainda não em letras alfabéticas abstratas. Aqui segue a famosa, infundavelmente citada, análise de Hegel : a Esfinge como metade homem, metade animal, como o Espírito ainda não liberto de sua coação material. Nesse horizonte, o homem, enquanto tal, aparece apenas como e em uma tumba, como o lugar vazio para o corpo morto, não como uma subjetividade vivente :

Portanto, a obra, embora se tenha purificado totalmente do elemento animal, e só traga nela a figura da consciência-de-si, é ainda a figura muda que necessita do raio do sol nascente para ter som que, produzido pela luz, ainda é somente ressonância, e não linguagem : denota apenas um Si exterior, não o Si interior.¹⁰⁹

Aqui - assim como, posteriormente, em seus *Cursos de estética* - Hegel se refere à estátua egípcia sagrada, que, a cada pôr do sol, como que por milagre, emitia um som profundamente reverberante - esse som misterioso, ressoando magicamente de dentro de um objeto inanimado, é a melhor metáfora para o nascimento da subjetividade, para a subjetividade em seu *status* proto-ontológico. A subjetividade é, aqui, reduzida à voz espectral, à voz na qual ressoa não a presença a si de um sujeito vivo, mas o

vazio de sua ausência. Devemos renunciar, assim, à ideia do senso comum de uma realidade primordial, plenamente constituída, na qual visão e som se complementam harmoniosamente : uma lacuna para sempre insuperável separa um corpo humano de “sua” voz. A voz ostenta uma autonomia espectral, ela nunca pertence propriamente ao corpo que vemos, de modo que, mesmo quando vemos uma pessoa viva falando, há sempre um mínimo de ventriloquismo em jogo : é como se a própria voz do falante o esvaziasse e, em certo sentido, falasse “por si própria” através dele. O que isso significa é que devemos ter cuidado, aqui, para não deixar escapar a tensão, o antagonismo, entre o grito silente e o som vibrante, *i. e.*, o momento em que esse grito silencioso ressoa. O verdadeiro objeto-voz é mudo, “entalado na garganta”, e o que efetivamente reverbera é o vazio : a ressonância sempre se dá em um vácuo - o som, enquanto tal, é originariamente o lamento pelo objeto perdido. Essa ressonância, assim, não é a degradação secundária de uma fala “natural” : ela se dá *antes* da emergência do “pleno” sujeito falante. Usualmente, o entendimento hegeliano do universo grego antigo é interpretado como uma referência ao Todo orgânico e harmonioso perdido, que é, então, destruído pelo trabalho da negatividade - o que temos, aqui, é a *pré-história* do Todo harmonioso grego, o passado espectral que o assombra. (A Religião da Arte grega é, então, uma solução ao enigma egípcio ? Decididamente não : o excesso reflexivo reaparece nela com uma vingança - o próprio fato de ser Édipo a pessoa que resolve o enigma deveria bastar para dissipar qualquer ideia de um resultado feliz.)

Há mais uma, ainda mais estranha, inflexão reflexiva ao argumento de Hegel. Na arte religiosa egípcia, a consciência luta para se expressar, mas sua expressão fracassa, a lacuna permanece entre o ser interior e sua expressão externa, que é mero “habitação inessencial”, uma “cobertura para o ser interior”.¹¹⁰ Para que esse ser interior persista em sua expressão fracassada, essa própria lacuna

entre o ser interior e seu habitáculo inadequado deve ser reflexivamente inscrita em uma realidade objetiva externa, sob a forma de um objeto externo no qual o ser interior adquira existência direta – e esse ser interior é, em primeira instância, “*die einfache Finsternis, das Unbewegte, der schwarze formlose Stein*” [“a simples escuridão, o imoto, a pedra negra e informe”]¹¹¹. (Essa nova versão do tema “o espírito é um osso”, é claro, se refere anacronicamente à Pedra Negra na Caaba, em Meca, o meteorito escuro e informe elevado a objeto sagrado do Islã.)

A associação anal é, aqui, plenamente justificada : a aparição imediata do Interior é uma merda informe.¹¹² A criança pequena que dá sua merda como um presente está, de algum modo, dando o equivalente imediato de seu *Self* Interior. A famosa identificação freudiana do excremento como a forma primordial de dádiva, de um objeto íntimo que a criança pequena dá a seus pais, não é, assim, tão ingênua quanto possa parecer : o ponto amiúde descuidado é que esse pedaço de mim mesmo oferecido ao Outro oscila radicalmente entre o Sublime e – não o ridículo, mas precisamente – o excrementício.¹¹³ Essa é a razão pela qual, para Lacan, um dos aspectos que distingue o homem dos animais é que, nos humanos, a eliminação da merda torna-se um problema : não porque ela tem mau cheiro, mas porque ela saiu de nosso mais íntimo. Temos vergonha da merda porque nela expomos/externalizamos nossa maior intimidade. Animais não têm problemas com ela porque não têm um “interior” como os humanos. Deve-se referir, aqui, a Otto Weininger (1997), que designou a lava vulcânica como “*der Dreck der Erde*”¹¹⁴ [“o excremento da terra”]. Ela vem de dentro do corpo, e esse interior é mal, criminoso : “*Das Innere des Körpers ist sehr verbrecherisch*”¹¹⁵ [“O interior do corpo é muito criminoso”]. Aqui, encontramos a mesma ambiguidade especulativa que a do pênis, órgão de excreção e de procriação : quando o nosso mais íntimo é diretamente externalizado, o resultado é repulsivo. Essa exposição de si vem ganhando dimensões outrora

inconcebíveis : uma rápida busca na internet revelará *sites* em que você pode assistir àquilo que uma minicâmera, na ponta de um consolo, vê quando penetra a vagina, ou *sites* conectados a uma câmera no interior de um vaso sanitário, de modo que você possa observar, de baixo, mulheres defecando e urinando...

Se já houve um caso exemplar daquilo que Hegel, em sua *Fenomenologia do espírito*, chamou de “*die verkehrte Welt*” [“o mundo invertido”], é a cena notável de *O fantasma da liberdade*, de Buñuel, em que as relações entre comer e excretar são invertidas : as pessoas sentam-se em suas privadas em volta da mesa, conversando agradavelmente, e, quando algum deles têm que comer, ele silenciosamente pergunta à empregada - “Onde fica aquele lugar, você sabe ?”, e sai de fininho para um pequeno quarto nos fundos. Essa cena envolve uma dialética bem mais complexa do que o lugar comum a respeito de como a oposição entre decência pública e obscenidade privada é, em última instância, arbitrária e pode ser revertida - sua mensagem ao espectador é : “Em sua vida cotidiana, você pensa : ‘É verdade, o homem é um animal que faz coisas detestáveis, como excretar merda, mas não devemos esquecer que ele, não obstante, faz coisas nobres, como elevar o ato de comer (que produz merda) a um ritual social sublime.’ Contudo, sua verdadeira posição é : ‘Verdade, o homem faz algumas coisas realmente prazerosas, como aliviar-se na privada, mas, não obstante, não devemos esquecer que ele tem que pagar um preço por isso, o tedioso ritual civilizado de comer.’” (A verdadeira posição é essa, e não como se esperaria : “Verdade, o homem é capaz de elevar até a função animal de comer a um ritual sublime, mas não nos esqueçamos que, em última instância, ele tem que realizar o ato vulgar de ir à privada.”)

O extraordinário romance pós-moderno de Vladimir Sorokin *Norma* (1994 - em russo, o título significa “norma”, também no sentido de “norma de produção”, *i. e.*, a quantidade de trabalho a ser realizada em um dado período

de tempo), exhibe um profundo *insight* sobre o trabalho do objeto anal. Cada capítulo é escrito como um pastiche de algum protótipo clássico ou moderno. Um deles se reporta à lendária reunião, no início da década de 1960, entre Aleksandr Solzhenitsyn e Aleksandr Tvardovsky, o editor-chefe no *Novyj Mir*, o jornal que publicou pela primeira vez *Um dia na vida de Ivan Denisovich*, de Solzhenitsyn ; quando Solzhenitsyn adentrou o escritório de Tvardovsky, este se aproxima daquele e pergunta-lhe confidencialmente - “Você A tem consigo ? Você sabe, a norma...” ; após Solzhenitsyn dizer “Sim !”, Tvardovsky profere um “Óoo, sim...”, profundamente satisfeito. Outro capítulo, escarnecendo perfeitamente do estilo heroico dos romances soviéticos da Segunda Guerra Mundial, reporta-se a dois soldados russos, em uma trincheira, sob o ataque de alemães - quando um deles é atingido, ele grita a seu companheiro : “Mas e quanto à norma, eu ainda não a entreguei...” ; etc., etc., até que, ao final, descobrimos enfim o que é essa misteriosa “norma” - a própria merda. A merda é, assim, o nome para a informe “coisa em si”, para aquilo que permanece o mesmo em todos os universos simbólicos possíveis, no interior dos quais ela pode assumir diferentes formas de um objeto precioso - o manuscrito dissidente, a última carta à pessoa mais próxima...

Essa merda externalizada é precisamente o equivalente do monstro alienígena que coloniza o corpo humano, penetrando-o e dominando-o de dentro, e que, no clímax de um filme de terror/ficção científica, irrompe do corpo pela boca ou diretamente pelo peito. Talvez, ainda mais exemplar do que *Alien*, de Ridley Scott, seja, aqui, *O escondido*, de Jack Sholder, no qual a criatura alienígena vermiforme expelida do corpo ao final do filme evoca diretamente associações anais (um gigantesco pedaço de merda, uma vez que o alienígena compele os humanos penetrados por Ele a comer vorazmente e a arrotar de maneira embaraçosamente repulsiva). Em uma análise adicional, deve-se opor, aqui, esse objeto (merda) *interior*

externalizado, enquanto o equivalente direto do sujeito, ao modo de dominação oposto, *externo* : a ideia de uma *máscara* como Objeto Mau que possui vida própria e domina o sujeito que a põe em seu rosto - de repente, após colocar a máscara, o sujeito é tomado por uma compulsão inexplicável. Recorde-se *O mentiroso*, com Jim Carrey, um filme que, como o anterior *O máscara*, concentra-se em uma compulsão absoluta, êx-tima [*ex-timate*] (imposta externamente, mas ecoando a pulsão mais íntima) : n' *O máscara*, é a compulsão a gozar, a agir como um maníaco personagem de desenho animado uma vez que a máscara se apodera do herói ; em *O mentiroso*, é a compulsão contraída por um advogado através da promessa, feita a seu filho, de contar a verdade e nada além da verdade por 24 horas. A homologia é surpreendente : em ambos os casos, se entregar a nosso Self mais íntimo é experimentado pelo sujeito como estar colonizado por algum intruso parasita, estrangeiro, que se apodera dele contra sua vontade, algo como quando somos perseguidos por uma melodia popular vulgar - não importa o quanto lutemos, acabamos por sucumbir a ela, a seu poder mimético, e começamos a nos mexer de acordo com seu ritmo estúpido...

Jim Carrey é mais conhecido por “fazer caretas”, pelas contorções faciais ridiculamente exageradas que exprimem sua resistência desesperada à compulsão colonizadora do ímpeto externo. Seria proveitoso comparar seu “fazer caretas” com o “fazer caretas” de outro ator (e diretor), aquele de Jerry Lewis. Talvez o momento-chave em um filme de Jerry Lewis ocorra quando o idiota que ele interpreta é compelido a perceber o estrago que seu comportamento causou : naquele momento, quando ele é olhado por todas as pessoas à sua volta, incapaz de suportar seus olhares, ele se empenha em seu modo único de fazer caretas, de desfigurar ridiculamente sua expressão facial, combinado com o torcer de suas mãos e o revirar de seus olhos. Essa tentativa desesperada do sujeito envergonhado de apagar

sua presença, de se retirar da visão do outro, deve ser oposta ao “fazer caretas” de Carrey, que funciona de uma maneira quase exatamente oposta – como uma tentativa desesperada de afirmar a presença de si.

O aspecto inusitado aqui é o paralelo entre gozo e verdade, entre a compulsão-a-gozar e a compulsão a dizer a verdade, que significa que a própria verdade pode funcionar ao modo do Real. Esse paralelo não lembra o estranho fato, notado há muito por Lacan, de que Freud usa exatamente as mesmas palavras para designar a insistência da pulsão e a da razão ? : em ambos os casos, suas vozes são baixas e lentas, mas elas persistem e se fazem ouvir. Até mesmo uma posição tão radical quanto aquela do budismo não basta aqui – para citar o próprio Dalai Lama, o começo da sabedoria é “se dar conta de que todos os seres vivos são iguais em não querer infelicidade e sofrimento, e iguais no direito de se livrarem do sofrimento”.¹¹⁶ A pulsão freudiana designa precisamente o paradoxo de “querer a infelicidade”, de encontrar prazer excessivo no próprio sofrimento. O que os dois modos opostos (o corpo interior informe dominando o sujeito e a compulsão externa) têm em comum é a natureza *compulsória* : em ambos os casos, tanto como a máscara imposta externamente quanto como o objeto interno informe, a Coisa priva o sujeito de sua autonomia, agindo como uma compulsão que o transforma em uma marionete desamparada.

O que realmente podemos aprender com o Tibete ?

Em nenhum lugar essa sobreposição entre o Sublime e o Excrementício é mais evidente do que no Tibete, uma das referências centrais do imaginário “espiritual” pós-cristão. Hoje, o Tibete, cada vez mais, desempenha o papel de tal Coisa fantasmática, de uma joia que, quando aproximada em demasia, torna-se um objeto excrementício. É um lugar-comum reivindicar que o fascínio exercido pelo Tibete sobre a imaginação ocidental, especialmente sobre o grande público dos EUA, fornece um caso exemplar da “colonização do imaginário” : ela reduz o Tibete real a uma tela para a projeção das fantasias ideológicas ocidentais. De fato, a própria inconsistência dessa imagem do Tibete, com suas coincidências de opostos diretas, parece testemunhar seu *status* fantasmático. Os tibetanos são retratados como um povo que leva uma vida simples, de satisfação espiritual, aceitando plenamente seu destino, libertado da avidez do sujeito ocidental que sempre está em busca de mais, E como um bando de primitivos sujos, enganadores, cruéis, sexualmente promíscuos. A própria Lhasa se torna uma versão de *O castelo*, de Franz Kafka : sublime e majestosa quando vista pela primeira vez de longe, mas, então, transformando-se em um “paraíso de sujeira”, um gigantesco monte de merda, assim que, efetivamente, se entra na cidade. Potala, o palácio central altaneiro sobre Lhasa, é uma espécie de residência celeste na terra, magicamente flutuando no ar E um labirinto de quartos e corredores deteriorados, surrados, cheios de monges engajados em rituais mágicos obscuros, inclusive relativos a perversões sexuais. A ordem social é apresentada como modelo de harmonia orgânica E como a tirania da cruel e corrompida teocracia que mantém as pessoas comuns ignorantes. O próprio budismo tibetano é simultaneamente

aclamado como a mais espiritual de todas as religiões, o último abrigo da Sabedoria antiga E como a mais primitiva superstição, apoiando-se em rodas de oração e em truques de mágica similares... Essa oscilação entre joia e merda não é a oscilação *entre* a fantasia etérea idealizada e a realidade crua : em tal oscilação, *ambos* os extremos são fantasmáticos, *i. e.*, o espaço fantasmático é o espaço mesmo dessa passagem imediata de um extremo ao outro.

O primeiro antídoto contra esse *topos* da joia violentada, do lugar isolado com pessoas que apenas queriam ser deixadas em paz mas foram repetidamente penetradas por estrangeiros, é nos lembrarmos de que o Tibete já era, *em si mesmo*, uma sociedade antagônica, cindida, não um Todo orgânico cuja harmonia foi perturbada somente por intrusos externos. A unidade e independência tibetanas foram impostas de fora : o Tibete surgiu como país unificado, em uma forma que durou até 1950, no século nono, quando estabeleceu com os mongóis uma relação de “patrono-sacerdote” : os mongóis protegiam os tibetanos que em troca proviam orientação espiritual à Mongólia. (O próprio nome “Dalai Lama” tem origens mongóis e foi conferido ao líder religioso tibetano pelos mongóis.) As coisas tomaram o mesmo rumo no século XVII, quando o quinto Lama, o maior de todos – de novo, através da benévola patronagem estrangeira –, estabeleceu o Tibete que conhecemos hoje, iniciando a construção de Potala. O que se seguiu foi a longa tradição de lutas entre facções, nas quais, via de regra, os vencedores venceram convidando estrangeiros (mongóis, chineses) para intervir. Essa história culmina na recente mudança parcial da estratégia chinesa : mais do que em pura coerção militar, eles se apoiam agora em uma colonização étnica e econômica, rapidamente transformando Lhasa em uma versão chinesa do capitalismo Velho Oeste, com bares de karaokê entremeados com “parques temáticos budistas”, à moda Disney, para os turistas ocidentais. Em suma, o que a imagem midiática de brutais soldados e policiais chineses

aterrorizando os monges budistas oculta é a bem mais efetiva transformação socioeconômica ao estilo americano : em uma ou duas décadas, os tibetanos serão reduzidos ao *status* dos índios [*native Americans*] nos EUA.

O segundo antídoto é, portanto, o oposto : denunciar a natureza dividida da imagem ocidental do Tibete como uma “determinação reflexiva” da atitude dividida do próprio ocidente, combinando penetração violenta e sacralização respeitosa. O Tenente-Coronel Francis Younghusband que, em 1904, liderou o regimento inglês de 1200 homens que invadiu Lhasa e forçou um acordo de comércio sobre os tibetanos - um verdadeiro precursor da ulterior invasão chinesa -, ordenou impiedosamente o massacre de centenas de soldados tibetanos, armados apenas com espadas e lanças, por metralhadoras e, assim, abriu caminho para sua entrada em Lhasa. Contudo, essa mesma pessoa experimentou, em seu último dia em Lhasa, uma verdadeira epifania : “Jamais poderia pensar no mal novamente, ou jamais ser inimigo de qualquer homem. Toda a natureza e toda a humanidade foram banhadas em um resplendor de brilho róseo ; e a vida futura parecia não ser nada senão leveza e luz.”¹¹⁷ O mesmo se deu com seu comandante-em-chefe, o infame Lord Curzon, que justificou a expedição de Younghusband : “Os tibetanos são um povo fraco e covarde, sua própria pusilanimidade tornando-os prontamente submissos a qualquer autoridade militar poderosa, que, adentrando seu país, desse-lhes, sem demora, uma dura lição e impusesse-lhes um benéfico medo de ofender.”¹¹⁸ Ainda assim, esse mesmo Curzon, que insistiu que “nada pode ou será feito aos tibetanos até que eles estejam amedrontados”, declarou em um discurso proferido em um banquete dos *Old Etonians*¹¹⁹ [Antigos etonianos] : “O oriente é uma universidade na qual o aluno nunca obtém seu diploma. Um templo no qual o suplicante adora, mas nunca vislumbra o objeto de sua devoção. Uma jornada cuja meta está sempre em vista, mas nunca é atingida.”¹²⁰

O que era e é *absolutamente* estranho ao Tibete é essa lógica ocidental do desejo de penetrar o objeto inacessível para além de um limite, mediante uma grande provação contra obstáculos naturais e patrulhas vigilantes. Em seu diário de viagem, *À Lhasa sob disfarce*, publicado em 1924, William McGovern “levantou a atormentadora questão : o que leva um homem a arriscar tanto em uma jornada tão árdua, perigosa e desnecessária a um lugar que é tão manifestadamente pouco atrativo quando ele, enfim, chega lá ? Para os tibetanos, ao menos, tal inútil incursão parecia sem sentido. McGovern escreveu de seus esforços para explicar seus motivos a um incrédulo oficial tibetano em Lhasa : ‘Foi impossível fazê-lo compreender os prazeres de se empreender uma jornada intrépida e perigosa. Se tivesse falado sobre pesquisa antropológica ele teria me achado louco’”.¹²¹

A lição a nossos seguidores da Sabedoria tibetana é, assim, que, se quisermos ser tibetanos, deveríamos esquecer o Tibete e fazê-lo *aqui*. Aí reside o derradeiro paradoxo : quanto mais os europeus tentam penetrar o “verdadeiro” Tibete, mais a *forma* mesma desse esforço solapa sua meta. Devemos apreciar o escopo completo desse paradoxo, especialmente em relação ao “eurocentrismo”. Os tibetanos eram extremamente autocentrados : “Para eles, o Tibete era o centro do mundo, o coração da civilização.”¹²² O que caracteriza a civilização europeia é, pelo contrário, precisamente seu caráter des-centrado - a ideia de que o pilar definitivo da Sabedoria, o *agalma* secreto, o tesouro espiritual, o perdido objeto-causa do desejo, que nós, no ocidente, há muito traímos, poderia ser recuperado lá fora, no proibido lugar exótico. A colonização nunca foi simplesmente a imposição de valores ocidentais, a assimilação do oriental e de outros Outros à Mesmidade europeia ; ela sempre foi também a busca pela inocência espiritual perdida de *nossa própria* civilização. Essa história começa bem na alvorada da civilização

ocidental, na Grécia antiga : para os gregos, o Egito era tal lugar mítico da sabedoria antiga perdida.

E o mesmo vale hoje em nossas próprias sociedades : a diferença entre fundamentalistas autênticos e os fundamentalistas pervertidos da Maioria Moral [*Moral Majority*¹²³] é que os primeiros (como, digamos, os Amish nos EUA) se dão muito bem com seus vizinhos americanos, uma vez que estão simplesmente centrados em seu próprio mundo, impassíveis quanto ao que acontece lá fora, entre “eles”, ao passo que o fundamentalista da Maioria Moral é sempre assombrado pela atitude ambígua de horror/inveja em relação aos prazeres indizíveis nos quais os pecadores se engajam. A referência à Inveja como um dos pecados capitais pode, assim, servir como um perfeito instrumento, permitindo-nos distinguir o fundamentalismo autêntico de sua paródia ao modo da Maioria Moral : fundamentalistas autênticos *não invejam* seus vizinhos e o gozo diferente deles.¹²⁴ A inveja está enraizada naquilo que se é tentado a chamar de “ilusão transcendental” do desejo, estritamente correlata à ilusão transcendental kantiana : uma “propensão” natural no ser humano a perceber (erroneamente) o objeto que dá corpo à falta primordial como o objeto que está faltando, que foi perdido (e, conseqüentemente, possuído anteriormente a essa perda) ; essa ilusão sustenta o anseio de recuperar o objeto perdido, como se esse objeto tivesse uma identidade substancial positiva, independentemente do fato de ser perdido.

O real da ilusão (cristã)

A conclusão a ser extraída disso é simples e radical : fundamentalistas da Maioria Moral e tolerantes multiculturalistas são dois lados da mesma moeda ; ambos partilham o fascínio pelo Outro. Na Maioria Moral, esse fascínio mostra o ódio invejoso do gozo excessivo do Outro, ao passo que a tolerância multiculturalista da Alteridade do Outro é também mais deturpada do que pode parecer - ela é sustentada por um desejo secreto de que o Outro *permaneça* "outro", de que ele não se torne por demais parecido conosco. Em contraste a essas posições, a única atitude *verdadeiramente* tolerante para com o Outro é aquela do autêntico fundamentalista radical. Essa talvez é a primeira lição que nós, ocidentais, podemos tirar do desafortunado Tibete ; a segunda lição, talvez ainda mais importante, é que o cristianismo introduz uma ruptura radical na problemática pagã e gnóstica da natureza ilusória da realidade fenomenal. Começemos pela análise exemplar de Gilles Deleuze dos últimos filmes de Chaplin :

Entre o pequeno barbeiro judeu e o ditador [em *O grande ditador*] a diferença é tão negligenciável quanto aquela entre seus respectivos bigodes. Ainda assim, ela resulta em duas situações tão infinitamente remotas, tão opostas quanto aquelas da vítima e do carrasco. Do mesmo modo, em *Monsieur Verdoux*, a diferença entre os dois aspectos ou condutas do mesmo homem, o assassino de mulheres e o dedicado marido de uma esposa paralítica, é tão tênue que toda a intuição de sua mulher é requerida para a premonição de que, de algum modo, ele "mudou". [...] a questão candente de *Luzes da ribalta* é : o que é aquele "nada", aquele sinal de idade,

aquela pequena diferença trivial, pela qual o divertido número do palhaço transforma-se em um espetáculo tedioso ?¹²⁵

O caso paradigmático desse “quase nada” imperceptível são os antigos filmes de ficção científica paranoicos do início dos anos 1950 sobre alienígenas que ocupam alguma cidadezinha americana : eles parecem com e agem como americanos normais ; podemos distingui-los apenas através da referência a algum detalhe ínfimo. É o filme de Ernst Lubitsch, *Ser ou não ser*, que leva essa lógica a seu clímax dialético. Em uma das cenas mais engraçadas do filme, o pretensioso ator polonês que, como parte de uma missão secreta, tem que imitar o cruel alto oficial da Gestapo, Erhardt, executa essa imitação de uma maneira exagerada, reagindo às observações de seu interlocutor sobre o cruel tratamento que impusera aos poloneses com uma sonora e vulgar gargalhada e uma satisfeita constatação : “Então, eles me chamam Erhardt Campo de Concentração, hahaha !”. Nós, os espectadores, tomamos isso por uma caricatura ridícula - contudo, quando, mais tarde no filme, o Erhardt *real* aparece, ele reage a seus interlocutores exatamente da mesma maneira. Embora o Erhardt “real”, de certo modo, imite assim sua imitação, “represente a si mesmo”, essa inusitada coincidência torna ainda mais palpável a lacuna absoluta que o separa do pobre imitador polonês.¹²⁶ Em *Um corpo que cai* [*Vertigo*], de Hitchcock, encontramos uma versão mais trágica dessa mesma inusitada coincidência : Judy, a moça de baixa classe que, sob a pressão exercida pelo seu amor por Scottie, se esforça por parecer e agir como a refinada, fatal e etérea Madeleine, acaba por *ser* Madeleine : elas são a mesma pessoa, uma vez que a “verdadeira” Madeleine que Scottie encontrara já era uma falsificação. Contudo, essa identidade entre Judy e Judy-Madeleine, essa diferença entre as duas falsificações novamente torna ainda mais palpável a absoluta alteridade de Madeleine em relação a Judy - a

Madeleine que não está em parte alguma, que está presente apenas sob a forma da “aura” etérea que envolve Judy-Madeleine. O Real é a aparência como aparência, ele não apenas aparece *no interior* das aparências, mas ele também *não é nada senão* sua própria aparência – é apenas um certo *esgar* da realidade, um certo aspecto imperceptível, insondável e, em última instância, ilusório, que responde pela absoluta diferença no interior da identidade. Então, em relação ao esgar do real/realidade, é crucial manter aberta a reversibilidade de sua formulação. Em uma primeira abordagem, a realidade é um esgar do real – o real é estruturado/distorcido em um “esgar” que chamamos de realidade através da rede simbólica pacificadora, algo como a *Ding-an-sich* [coisa-em-si] kantiana, estruturada naquilo que experimentamos como realidade objetiva através da rede transcendental. Em uma segunda e mais profunda abordagem, as coisas parecem exatamente as mesmas da primeira – com, entretanto, uma pequena torção : o próprio real não é senão um esgar da realidade, *i. e.*, o obstáculo, o “osso na garganta” que para sempre distorce nossa percepção da realidade, introduzindo nela manchas anamórficas, ou o puro *Schein*¹²⁷ do Nada, que apenas “brilha [*shines*] através” da realidade, uma vez que ele é “em si mesmo” inteiramente sem substância.¹²⁸

Uma inversão homóloga deve ser realizada a propósito da “ilusão do real”, da denúncia pós-moderna de todo (efeito de) Real como uma ilusão : o que Lacan opõe a isso é a noção bem mais subversiva do Real da própria ilusão.¹²⁹ Considere-se o argumento em voga segundo o qual o Socialismo Real fracassou porque se esforçou em impor à realidade uma ilusória visão utópica da humanidade, não levando em conta o modo como pessoas reais são estruturadas através da força da tradição : pelo contrário, o Socialismo Real fracassou porque ele era – em sua versão stalinista – *por demais “realista”*, porque ele subestimou o *real* das “ilusões” que continuavam a determinar a atividade humana (“individualismo burguês”, etc.) e

concebeu a “construção do socialismo” como uma mobilização e exploração cruelmente “realista” dos indivíduos a fim de construir uma nova ordem. Assim, é-se tentado a reivindicar que, enquanto Lenin ainda permaneceu fiel ao “real da ilusão (comunista)”, a seu utópico potencial emancipatório, Stalin foi um simples “realista”, engajado em uma cruel luta pelo poder.

Cada uma das duas partes do sonho inaugural de Freud sobre a injeção de Irma é concluída com uma figuração do Real. Na conclusão da primeira parte, isso é óbvio : o exame da garganta de Irma exprime o Real sob a forma da carne primordial, a palpitação da substância da vida como a própria Coisa em sua dimensão repulsiva de uma excrescência cancerosa. Contudo, na segunda parte, o cômico intercâmbio/interação simbólico entre os três médicos também termina com o Real, dessa vez em seu aspecto oposto - o Real da escrita, da fórmula sem sentido da trimetilamina. A diferença deve-se ao ponto de partida diverso : se terminamos com o Imaginário (a confrontação especular de Freud e Irma), temos o Real em sua dimensão imaginária, como uma aterradora imagem primordial que cancela a própria expressão imagética ; se começamos com o Simbólico (a troca de argumentos entre os três médicos), obtemos o próprio significante transformado no Real de uma letra/fórmula sem sentido. Desnecessário acrescentar que essas duas figuras são os dois aspectos opostos do Real lacaniano : o abismo da Coisa-Vida primordial e a letra/fórmula sem sentido (como no Real da ciência moderna). E talvez se deva acrescentar a eles o terceiro Real, o “Real da ilusão”, o Real de um puro semblante, de uma dimensão espectral que brilha através de nossa realidade comum. Há, assim, *três* modalidades de Real, *i. e.*, a tríade RSI se reflete no interior da ordem do Real, de modo que temos o “Real real” (a Coisa aterradora, o objeto primordial, como a garganta de Irma), o “Real simbólico” (o significante reduzido a uma fórmula desprovida de sentido, como as fórmulas da física quântica que já não podem mais

ser retraduzidas - ou relacionadas - à experiência cotidiana de nosso mundo da vida) E o “Real imaginário” (o misterioso *je ne sais quoi*, o “algo” insondável que introduz uma autodivisão em um objeto ordinário, de modo que a dimensão do sublime brilhe através dele). Se, então, como Lacan o coloca, os Deuses são da ordem do Real, a Trindade cristã também tem que ser lida através das lentes dessa Trindade do Real : Deus, o Pai, é o “Real real” da violenta Coisa primordial ; Deus, o filho, o “Real imaginário” do puro *Schein*, o “quase nada” pelo qual o sublime brilha através de seu corpo miserável ; o Espírito Santo é o “Real simbólico” da comunidade de crentes.

Milagres de fato acontecem !

Uma reversão homóloga também deve ser realizada se quisermos conceber adequadamente o *status* paradoxal do Real como impossível. O edifício ético desconstrucionista se baseia na *impossibilidade* do ato : o ato nunca acontece, é impossível que ele ocorra, ele é sempre postergado, prestes a se dar, há sempre a lacuna que separa a impossível plenitude do Ato da dimensão limitada de nossa intervenção contingente e pragmática (digamos, que separa a exigência ética incondicional do Outro da intervenção política pragmática com a qual respondemos a ela). A fantasia da metafísica é precisamente que o Ato impossível *pode* ou *poderia* acontecer, que ele teria acontecido se não fosse por algum obstáculo empírico contingente ; a tarefa da análise desconstrucionista é, então, demonstrar como aquilo que aparece (e é erroneamente percebido) como um obstáculo empírico contingente, na realidade, dá corpo a um *a priori* prototranscendental - tais obstáculos aparentemente contingentes *têm* que ocorrer, a impossibilidade é estrutural, e não empírico-contingente. Digamos, a ilusão do antissemitismo é que os antagonismos sociais são introduzidos pela intervenção judaica, de modo que, se eliminarmos os judeus, o corpo social harmonioso plenamente realizado, não antagônico, terá lugar ; contra essa percepção equivocada, a análise crítica deveria demonstrar como a figura antissemitica do judeu apenas dá corpo à impossibilidade estrutural constitutiva da ordem social.

Parece que Lacan também se ajusta perfeitamente a essa lógica : a plenitude ilusória da fantasia imaginária não encobre uma lacuna estrutural, e a psicanálise não afirma a aceitação heroica da lacuna e/ou impossibilidade estrutural como a condição mesma do desejo ? Essa não é exatamente a “ética do Real” ? - a ética de aceitar o Real de

uma impossibilidade estrutural ? Contudo, o que Lacan visa, em última instância, é precisamente o oposto. Tomemos o caso do amor. Os amantes habitualmente sonham que, em alguma Alteridade mítica (“outro tempo, outro lugar”), seu amor teria encontrado sua verdadeira satisfação, que são apenas as contingentes circunstâncias presentes que impedem essa satisfação ; e a lição lacaniana, aqui, não é que se deveria aceitar esse obstáculo como estruturalmente necessário, que *não* há “outro lugar” de satisfação, que essa Alteridade é a própria Alteridade da fantasia ? *não* : o “Real como impossível” significa, aqui, que *o impossível acontece*, que “milagres” como o Amor (ou a revolução política : “em alguns aspectos, uma revolução é um milagre”, disse Lenin em 1921) *de fato* ocorrem. Do “impossível *de* acontecer”, passamos, assim, ao “impossível *acontece*” - isso, e não o obstáculo estrutural adiando para sempre a resolução final, é a coisa mais difícil de aceitar : “Nós esquecemos como ficar prontos para que até milagres aconteçam”.¹³⁰

O ato propriamente dito deve, assim, ser oposto a outras modalidades do ato : o *acting out* histérico, a *passage à l'acte* psicótica, o ato simbólico. No *acting out* histérico, o sujeito encena, em uma espécie de performance teatral, a solução de compromisso do trauma que ele é incapaz de suportar. Na *passage à l'acte* psicótica, o impasse é tão debilitante que o sujeito não consegue nem mesmo imaginar uma saída - a única coisa que ele pode fazer é se chocar cegamente contra o real, liberar sua frustração em uma explosão sem sentido de energia destrutiva. O ato simbólico é mais bem concebido como um gesto puramente formal, autorreferencial, de autoafirmação da própria posição subjetiva. Tomemos a situação da derrota política de alguma iniciativa da classe trabalhadora ; o que se deveria fazer nesse momento para reafirmar a própria identidade é precisamente o ato simbólico : encenar algum evento comum, em que algum ritual compartilhado (uma canção ou o que for) seja realizado, um evento que não contenha nenhum programa político positivo - sua

mensagem é apenas a afirmação puramente performativa : “Ainda estamos aqui, leais à nossa missão, o espaço ainda está aberto para nossa atividade vindoura !”. *Um toque de esperança* [*Brassed off*], de Mark Herman, focaliza a relação entre a luta política “real” (a luta dos mineiros contra a ameaça de fechamento do poço, legitimada nos termos do progresso tecnológico) e a expressão simbólica idealizada da comunidade dos mineiros, tocando sua banda de metais [*brass band*]. Primeiramente, os dois aspectos parecem ser opostos : para os mineiros envolvidos na luta por sobrevivência econômica, a atitude “só a música importa !” do velho líder da banda, morrendo de câncer de pulmão, aparece como uma vã insistência fetichizada da forma simbólica vazia, privada de sua substância social. Contudo, quando os mineiros perdem sua luta política, a atitude “música importa”, a insistência deles em continuar tocando e participar da competição nacional, transforma-se em um gesto simbólico desafiador, um ato próprio de afirmar fidelidade à sua luta política - como um dos mineiros o coloca, quando não há esperança, restam apenas princípios a seguir... Em suma, o ato simbólico ocorre quando chegamos a essa encruzilhada ou, antes, a esse curto-circuito entre os dois níveis, de modo que a insistência na própria forma vazia (continuaremos tocando em nossa banda de metais, aconteça o que acontecer...) torna-se o signo de fidelidade ao conteúdo (à luta contra os fechamentos, pela continuidade do estilo de vida dos mineiros). Em contraste com todos esses três modos, o ato propriamente dito é o único que reestrutura as próprias coordenadas simbólicas da situação do agente : é uma intervenção no curso da qual a própria identidade do agente é radicalmente modificada.

E é exatamente o mesmo com a crença : a lição dos romances de Graham Greene é que a crença religiosa, longe de ser a consolação pacificadora, é a coisa mais traumática para aceitar. Aí reside o fracasso definitivo de *Fim de caso*, filme de Neil Jordan, que efetua duas mudanças em relação

ao romance de Greene em que é baseado : ele desloca o feio sinal de nascença (e sua desapareção miraculosa após um beijo de Sarah) do pregador ateu para o filho do detetive particular, além de condensar duas pessoas (o pregador ateu que Sarah visitou após seu chocante encontro com o milagre, *i. e.*, com o sucesso da promessa que fez depois de encontrar seu amante morto, e o padre católico mais velho que tenta consolar Maurice, o narrador, e o marido de Sarah após a morte dela) em uma só : no pregador que Sarah visita secretamente e que Maurice toma erroneamente por seu amante.¹³¹ Essa substituição do pregador agnóstico por um padre deixa escapar completamente o motivo das visitas de Sarah : em uma dialética da fé, que é a marca registrada de Greene, ela começa a visitá-lo precisamente por causa de seu feroz antiteísmo : ela quer desesperadamente *escapar* de sua fé, da prova milagrosa da existência de Deus, de modo que ela busca refúgio com o ateu confesso - com o previsível resultado de que não apenas ele fracassa em livrá-la de sua fé, mas, ao final do romance, ele próprio se torna um crente (essa é também a razão pela qual o milagre do desaparecimento da marca de nascença tem que acontecer sobre a face *dele* !). O nome psicanalítico para tal “milagre”, para tal intrusão do Real que momentaneamente suspende a rede causal de nossas vidas cotidianas é evidentemente trauma.

Embora haja similaridade entre o Real lacaniano e a noção de “primado do objeto” elaborada por Adorno, é essa própria similaridade que torna tanto mais palpável a lacuna que os separa. O esforço básico de Adorno é reconciliar o materialista “primado do objeto” com o legado idealista da “mediação” subjetiva de toda realidade objetiva : tudo que experimentamos como diretamente-imediatamente dado já está mediado, colocado através de uma rede de diferenças ; é falsa toda teoria que afirma nosso acesso à realidade imediata, seja a *Wesensschau* [intuição de essência] fenomenológica, seja a percepção de dados sensórios elementares empirista. Por outro lado, Adorno também

rejeita a ideia idealista de que todo conteúdo objetivo é colocado/produzido pelo sujeito - tal posição também fetichiza a própria subjetividade em uma imediaticidade dada. Essa é a razão pela qual Adorno se opõe ao *a priori* kantiano das categorias transcendentais que medeiam nosso acesso à realidade (e, assim, constituem o que experimentamos como realidade) : para Adorno, o *a priori* transcendental kantiano não simplesmente absolutiza a mediação subjetiva - ele oblitera sua própria mediação histórica. O quadro kantiano das categorias transcendentais não é um “puro” *a priori* pré-histórico, mas uma rede conceitual historicamente “mediada”, *i. e.*, uma rede incrustada em e engendrada por uma constelação histórica determinada. Como, então, iremos pensar, *juntas*, a radical mediação de toda objetividade e o materialista “primado do objeto” ? A solução é que esse primado é o próprio resultado da mediação levada a seu fim, o núcleo de resistência que não podemos experimentar diretamente, mas apenas sob a forma de seu ponto de referência ausente, pelo qual toda mediação, em última instância, *fracassa*.

É um argumento-padrão contra a “dialética negativa” de Adorno censurá-la por sua inconsistência inerente ; a resposta de Adorno é bastante adequada : afirmada como uma doutrina definitiva, como um resultado, a “dialética negativa”, efetivamente, é “inconsistente” - a maneira de apreendê-la corretamente é concebê-la como a descrição de um processo de pensamento (em lacanês, é incluir a posição de enunciação nela envolvida). “Dialética negativa” designa uma posição que inclui seu próprio fracasso, *i. e.*, que produz o efeito de verdade através do fracasso mesmo. Para colocá-lo sucintamente : tenta-se apreender/conceber o objeto do pensamento ; fracassa-se, deixando-o escapar, e através desses mesmos fracassos o lugar do objeto visado é contornado, seus contornos se tornam discerníveis. Então, o que se é tentado a fazer aqui é introduzir a noção lacaniana de sujeito “barrado” (\$) e o objeto como

real/impossível : a distinção adorniana entre a “objetividade” positiva imediatamente acessível e a objetividade visada no “primado do objeto” é a própria distinção lacaniana entre realidade (simbolicamente mediada) e o Real impossível. Ademais, a ideia adorniana de que o sujeito retém sua subjetividade apenas na medida em que é “incompletamente” sujeito, na medida em que algum núcleo de objetividade resiste à sua apreensão, não aponta na direção do sujeito como constitutivamente “barrado” ?

Existem duas saídas para o impasse em que a “dialética negativa” de Adorno termina, a habermasiana e a lacaniana. Habermas, que bem percebeu a inconsistência de Adorno, sua crítica autodestrutiva da Razão, que não pode responder por si mesma, propôs como solução o pragmático *a priori* da normatividade comunicativa, uma espécie de ideal regulador kantiano, pressuposto em toda troca intersubjetiva. Lacan, ao contrário, elabora o conceito daquilo que Adorno desdobrou como paradoxos dialéticos : o conceito de sujeito “barrado”, que existe apenas através de sua própria impossibilidade ; o conceito de Real como a inerente, não externa, limitação da realidade.

Deus mora nos detalhes

No âmbito da teologia, a passagem da limitação externa àquela inerente é realizada pelo cristianismo. No judaísmo, Deus permanece o Outro transcendente e irrepresentável, *i. e.*, como Hegel estava certo em enfatizar, o judaísmo é a religião do Sublime : ele tenta exprimir a dimensão do suprassensível não através de um excesso esmagador do sensível, como as estátuas indianas com dúzias de mãos, etc., mas de uma maneira puramente negativa, renunciando por completo às imagens. O cristianismo, contudo, renuncia a esse Deus do Além, a esse Real detrás da cortina dos fenômenos ; ele reconhece que não há *nada* para além da aparência - nada *senão* o imperceptível X que transforma Cristo, esse homem comum, em Deus. Na identidade *absoluta* entre homem e Deus, o divino é o puro *Schein* de outra dimensão que brilha através de Cristo, essa criatura miserável. É apenas aqui que a iconoclastia é verdadeiramente levada à sua conclusão : o que está efetivamente “para além da imagem” é aquele X que faz do homem Cristo um Deus. Nesse sentido preciso, o cristianismo inverte a sublimação judaica em uma radical dessublimação : dessublimação não no sentido da simples redução de Deus ao homem, mas dessublimação no sentido da descida do Além sublime no nível do cotidiano. Cristo é um “Deus pronto para usar” [*ready made God*] (Boris Groys), ele é inteiramente humano, inerentemente indiscernível de outros homens, exatamente da mesma maneira que Judy é indiscernível de Madeleine em *Um corpo que cai*, ou que o “verdadeiro” Erhardt é indiscernível de seu imitador em *Ser ou não ser* - é apenas o “algo” imperceptível, uma pura aparência que jamais pode ser enraizada em uma propriedade substancial, que o torna divino. É por *isso* que o cristianismo é a religião do amor e da comédia : como demonstram os exemplos de Lubitsch e

Chaplin, há sempre algo cômico nessa insondável diferença que solapa a identidade estabelecida (Judy é Madeleine, Hynkel é o barbeiro judeu). E o amor deve ser oposto, aqui, ao desejo : o desejo é sempre apanhado na lógica do “isso não é aquilo”, ele prospera na lacuna que separa para sempre a satisfação obtida da satisfação buscada, ao passo que o amor *aceita plenamente* que “isso é aquilo” – que a mulher, com todas as suas fraquezas e características comuns, é a Coisa que eu amo incondicionalmente ; que Cristo, esse homem miserável, é o Deus vivo. Mais uma vez, para evitar um mal-entendido fatal : a questão não é que devamos “renunciar à transcendência” e aceitar plenamente a pessoa humana limitada como nosso objeto de amor, já que “isso é tudo que há” : a transcendência não é abolida, mas tornada *acessível*¹³² – ela brilha nesse ser canhestro e miserável que eu amo.

Cristo não é, assim, “homem *mais* Deus” : o que nele se torna visível é simplesmente a dimensão divina no homem “enquanto tal”. Então, longe de ser o mais Elevado no homem, a dimensão puramente espiritual à qual todos os homens almejam, a “divindade” é, antes, uma espécie de obstáculo, de “osso na garganta” – ela é algo, aquele X insondável que impede o homem de se tornar plenamente *homem*, idêntico a si. A questão não é que, devido à limitação de sua natureza mortal e pecadora, o homem nunca possa se tornar plenamente divino, mas que, devido à centelha divina que há nele, o homem nunca possa se tornar plenamente *homem*. Cristo, como o homem = Deus, é o caso único de plena humanidade (*ecce homo*, como Pôncio Pilatos disse à multidão que exigia o linchamento de Cristo). Por essa razão, após sua morte, não há lugar para qualquer Deus do Além : tudo que resta é o Espírito Santo, a comunidade de crentes na qual a aura insondável de Cristo passa adiante, uma vez que ela é privada de sua encarnação corporal (ou, para colocá-lo em termos freudianos, uma vez que ela não pode mais repousar no *Anlehnung* [apoio] do corpo de Cristo, no mesmo sentido em

que, para Freud, a pulsão, que visa a uma satisfação incondicional, tem sempre que “se apoiar em” um objeto material, contingente e particular, que atua como a fonte de sua satisfação).

Essa leitura tem consequências radicais para a noção de vida após a morte. O lapso enigmático muito notado do judaísmo concerne à vida após a morte : seus textos sagrados *nunca* mencionam a vida após a morte – temos uma religião que parece renunciar ao aspecto básico daquilo que uma religião deve fazer, *i. e.*, trazer-nos consolação, prometendo-nos uma vida feliz após a morte. É crucial rejeitar como uma falsificação secundária qualquer ideia de que o cristianismo *de fato* retorne à tradição da vida após a morte (os indivíduos serão julgados por Deus e, então, entrarão no Inferno, ou no Paraíso). Como já foi notado, entre outros, por Kant, tal noção de cristianismo, que envolve o justo pagamento por nossas ações, o reduz a apenas mais uma religião de contabilidade moral, da justa recompensa ou punição por nossas ações. Se se conceber o Espírito Santo de modo suficientemente radical, simplesmente *não há lugar* no edifício cristão para a vida após a morte.

Em outras palavras, tragédia e comédia também devem ser opostas ao longo do eixo da oposição entre desejo e pulsão. Como Lacan enfatizou no decorrer de seu ensino, não somente o desejo é inerentemente “trágico” (condenado a seu fracasso final), mas a própria tragédia (em todos os casos clássicos, de Édipo e Antígona, passando por Hamlet, até a trilogia *Coûfontaine*, de Claudel) é sempre, em última instância, a tragédia do desejo. A pulsão, pelo contrário, é inerentemente *cômica* em seu “fechar o círculo” e em suspender a hiância do desejo, em sua asserção da coincidência, da identidade até mesmo, entre o sublime e o objeto cotidiano. É claro, a hiância persiste na pulsão, sob a forma da distância entre sua meta – a satisfação – e seu alvo – o objeto sobre o qual ela se apoia (é por causa dessa hiância que a pulsão está para sempre

condenada ao movimento circular) ; contudo, essa hiância, em vez de abrir caminho para a infinita metonímia do desejo, sustenta o círculo fechado (ou o circuito) da pulsão. Em *Um artista da fome*, de Kafka, ao termo do infindável processo de jejum, o artista moribundo revela seu segredo :

“[...] tenho que jejuar, não posso evitá-lo” – disse o artista da fome. “Que tipo é você !” – exclamou o inspetor – “e por que não pode evitá-lo ?”. “Porque não consegui encontrar comida a meu gosto” – respondeu o artista, erguendo um pouco a cabeça e falando junto ao ouvido do outro, para que não se perdesse uma sílaba. “Se a tivesse encontrado, creia que não teria feito nada disto e me empanturraria como o senhor ou qualquer outro.” Foram estas suas últimas palavras...¹³³

O que chama a atenção, aqui, é o contraste com o mais famoso texto de Kafka – “Diante da lei”, extraído de *O processo* –, no qual, ao final da espera de toda uma vida defronte à Porta da Lei, o porteiro também sussurra nos ouvidos do moribundo homem do campo o segredo da Porta (ela foi feita apenas para ele, ninguém mais poderia ter sido admitido ali, de modo que, após sua morte, ela será fechada) : em *Um artista da fome*, é o homem moribundo, ele mesmo, que revela seu segredo a seu inspetor, ao passo que, em *O processo*, é o porteiro-inspetor que revela o segredo ao homem moribundo. De onde vem essa oposição, se, em ambos os casos, o segredo revelado ao fim concerne a um Vazio (a falta da comida apropriada, o nada por trás da porta) ? O artista da fome representa a pulsão em seu mais puro grau : ele dá corpo à distinção lacaniana entre “não comer” e “comer o Nada”, *i. e.*, ao jejuar, ao rejeitar todo objeto-comida oferecido porque *ce n’est pas ça*, ele come o próprio Nada, o vazio que põe o desejo em movimento – ele repetidamente circula em torno do vazio central. O homem do campo, pelo contrário, é um histérico cujo desejo é

obcecado pelo Segredo (a Coisa) Além da Porta. Então, contrariamente à enganadora primeira impressão, o artista da fome, de Kafka, *não* é um anoréxico : a anorexia é uma das formas contemporâneas da histeria (a histeria freudiana clássica reage à figura tradicional do mestre patriarcal, ao passo que a anorexia reage ao reino do conhecimento do especialista).

A distinção-chave a ser mantida, aqui, pode ser exemplificada pelo oposto (aparente) da religião, a experiência sexual intensa. A erotização se apoia na reversão-a-si do movimento dirigido a uma meta externa : o próprio movimento se torna sua meta. (Quando, ao invés de simplesmente apertar a mão gentilmente oferecida a mim pela pessoa amada, eu a agarro e repetidamente aperto-a, minha atividade será automaticamente experimentada como uma - bem-vinda ou talvez intrusivamente indesejada - erotização : o que faço é transformar a atividade orientada para uma meta em um fim em si mesmo.) Aí reside a diferença entre a meta e o alvo de uma pulsão : digamos, em relação à pulsão oral, sua meta pode ser eliminar a fome, mas seu alvo é a satisfação fornecida pela própria atividade de comer (chupar, engolir). Pode-se imaginar as duas satisfações inteiramente separadas : quando, em um hospital, sou alimentado intravenosamente, minha fome é satisfeita, mas não minha pulsão oral ; quando, pelo contrário, uma criança pequena chupa ritmicamente a chupeta, a única satisfação que ela obtém é a da pulsão. Essa hiância que separa alvo e meta “eternaliza” a pulsão, transformando o simples movimento instintual, pacificado e acalmado quando ele atinge sua meta (digamos, o estômago cheio), em um processo que é apanhado em seu próprio circuito e insiste em se repetir infindavelmente. O aspecto crucial a ser notado, aqui, é que essa inversão não pode ser formulada em termos da falta primordial e da série de objetos metonímicos tentando (e, em última instância, fracassando em) preencher seu vazio. Quando o corpo erotizado de meu parceiro começa a funcionar como objeto

em torno do qual a pulsão circula, isso *não* significa que seu corpo comum (“patológico”, no sentido kantiano do termo), de carne e osso, seja “transsubstanciado” em uma encarnação contingente da sublime Coisa impossível, ocupando (preenchendo) seu lugar vazio. Tomemos um exemplo direto e “vulgar” : quando um amante (heterossexual masculino) está fascinado pela vagina de sua parceira, “nunca se cansando dela”, propenso não só a penetrá-la, mas a explorá-la e acariciá-la de todas as maneiras possíveis, a questão *não* é que, em uma espécie de curto-circuito enganador, ele confunda o pedaço de pele, cabelo e carne com a própria Coisa – a vagina de sua amante é, em toda sua materialidade corporal, “a própria coisa”, e não a aparição espectral de outra dimensão ; o que faz dela um objeto “infinitamente” desejável, cujo “mistério” nunca pode ser plenamente penetrado, é sua própria não identidade a si, *i. e.*, o modo pela qual ela nunca é diretamente “si mesma”.¹³⁴ A hiância que “eternaliza” a pulsão, transformando-a no infundável e repetitivo movimento circular em torno do objeto, não é a hiância que separa o vazio da Coisa de suas encarnações contingentes, mas a hiância que separa o próprio objeto material, “patológico”, *de si mesmo* ; do mesmo modo que, como acabamos de ver, Cristo não é a encarnação contingente e material (“patológica”) do Deus suprassensível : sua dimensão “divina” é reduzida à aura de um puro *Schein*.

Aí reside o problema da notável leitura kantiana de Lacan feita por Bernard Baas, em seu *Da Coisa ao objeto*,¹³⁵ esse heroico empenho para se pensar a leitura kantiana, “transcendental”, de Lacan em conjunto com a problemática da pulsão pré-subjetiva, desse processo obscuro no curso do qual um corpo vivo “explode” em um organismo ciente de si, que está, ao mesmo tempo, dentro e fora de si mesmo (ele é parte de seu meio ambiente objetivo, no qual existe como objeto, enquanto, ao mesmo tempo, ele contém o mundo em seu campo de visão). Estamos, assim, lidando com aquilo a que Lacan se refere

como o misterioso “forro [la doublure]”¹³⁶ do organismo vivo : uma hiância, uma distância é introduzida, uma hiância que envolve a topologia paradoxal da banda de Möbius ou da garrafa de Klein.¹³⁷ É nesse “foro”, que ainda não é o redobramento subjetivo característico da autorreflexão e/ou da consciência-de-si, que Lacan discerne a estrutura fundamental da pulsão “acéfala”, cuja melhor metáfora é o par de lábios beijando-se a si mesmo. O misterioso *status* intermediário da pulsão reside no fato de que, enquanto *ainda não* estamos lidando com o sujeito submetido à Lei simbólica - condenado à eterna busca pelo primordial objeto perdido (a “Coisa”), já faltante na realidade -, também *não mais* estamos lidando com o autofechamento imediato de um organismo biológico : do ponto de vista da “mera vida (biológica)”, um excesso já opera, um “demais”, o vício em um excedente que não pode mais ser contido - o que é a “pulsão” senão o nome para uma “pressão” excessiva que descarrila/perturba o ritmo vital puramente biológico ? Eric Santner conecta esse excesso à velha fórmula heraclitiana *hen diapheron heauto*, à qual Platão se refere em seu *Banquete*, e que Hölderlin, em seu *Hipérion*, traduz por “*das Eine in sich Unterschiedene*” - o um diferenciado em si mesmo.¹³⁸ E, como Santner destaca, quando Hölderlin endossa essa fórmula como a própria definição da beleza, não é que os artistas reconciliem os opostos e as tensões na Totalidade estética do Todo harmonioso, mas, bem pelo contrário, que eles constroem um lugar em que as pessoas podem perceber extaticamente [*ecstatically*] o excesso traumático em torno do qual giram suas vidas. Seguindo esse mesmo raciocínio, Santner propõe uma nova leitura dos famosos versos de Hölderlin, extraídos do hino *Andenken* [Recordar] : “*Was bleibt aber, stiften die Dichter*” [“O que permanece, porém, fundam-no os poetas”]. A leitura-padrão, claro, é que, após os acontecimentos, os poetas são capazes de perceber a situação do maduro ponto de vista pós-fato, *i. e.*, da segura distância na qual o sentido histórico dos acontecimentos se torna claro. E se o

que permanece, contudo, for o próprio resto, aquilo que Schelling chamou de “resto indivisível”, que se *destaca* do Todo orgânico, o excesso que não pode ser incorporado/integrado na Totalidade sócio-histórica, de modo que, longe de fornecer a harmoniosa imagem total de uma época, a poesia dá voz àquilo que uma época foi *incapaz* de incluir em sua(s) narrativa(s) ? Devemos estar atentos ao fato de que a fórmula original (*hen diapheron heauto*) é heraclitiana : deve-se lê-la “anacronicamente”, a contrapelo, *i. e., não* em seu sentido original, pré-socrático, relativo à harmonia do Todo que emerge da própria luta e tensão de suas partes, mas focalizando o excesso que impede o Um de se transformar em um Todo harmonioso. É como se as palavras de Heráclito devessem ser concebidas como um fragmento apontando para o futuro, vindo do futuro : apenas uma leitura “anacrônica”, a partir do futuro, pode discernir seu verdadeiro sentido.

Como, então, pode Baas reunir essa noção de pulsão e sua brilhante leitura kantiana anterior de Lacan, que enfatiza a homologia estrutural entre a Coisa freudolacaniana e a Coisa-em-si kantiana, *noumenal* ? : a Coisa não é senão sua própria falta, o espectro elusivo do primordial objeto de desejo perdido, engendrado pela Lei/Proibição simbólica, e o objeto pequeno *a* é o “esquema transcendental” lacaniano, que faz a mediação entre o vazio *a priori* da Coisa impossível e os objetos empíricos que nos causam (des)prazer - objetos *a* são objetos empíricos contingentemente elevados à dignidade da Coisa, de maneira que eles começam a funcionar como encarnações da Coisa impossível.¹³⁹ A solução de Baas é previsível : em sua circulação fechada em si mesma, a pulsão atinge seu alvo deixando, repetidamente, escapar sua meta, o que significa que ela gira em torno de um Vazio central, e esse Vazio é o Vazio da Coisa real/impossível, proibida/perdida, uma vez que o sujeito emerge através da entrada na ordem simbólica... Nesse ponto, contudo, deve-se insistir que o “forro”, a torção topológica que traz à baila o “excesso” de

vida que chamamos de “pulsão”, *não pode* ser igualado à (ou fundamentado na) Lei simbólica que proíbe a Coisa Real, impossível e materna : a hiância aberta por esse “forro” *não* é o vazio da Coisa proibida pela Lei simbólica. É-se quase tentado a dizer que a função derradeira da Lei simbólica é nos permitir *evitar* o debilitante impasse da pulsão - a Lei simbólica já reage a certo impedimento inerente, devido ao qual o instinto animal de algum modo fica “preso” e explode no movimento repetitivo excessivo, ela permite ao sujeito transformar magicamente esse movimento repetitivo, pelo qual o sujeito está preso ao objeto-causa da pulsão, em uma eterna busca pelo objeto de desejo (perdido/proibido). Para colocá-lo de um modo um pouco diferente : ao passo que Baas está certo em insistir que o “forro” da pulsão sempre ocorre no interior da ordem do significante, ele iguala muito rapidamente o significante com a ordem simbólica fundada na Lei/Proibição : o que Lacan tentava elaborar nas últimas duas décadas de seu ensino era precisamente o *status* de um significante ainda não contido no interior da Lei/Proibição simbólica. Em parte alguma essa distinção é mais clara do que a propósito da sublimação (se seguirmos Lacan ao defini-la como a elevação de um objeto (empírico) à dignidade da Coisa¹⁴⁰) : a pulsão *não* “eleva um objeto (empírico) à dignidade da Coisa” - antes, ela escolhe como seu objeto um objeto que tem, em si mesmo, a estrutura circular de girar em torno de um vazio.

Todos conhecemos a frase “o diabo mora nos detalhes” - implicando que, em um contrato, você deve estar atento às proverbiais especificações em letras miúdas e às condições ao final da página, que podem conter surpresas desagradáveis, e, para todos os efeitos práticos, anular o que o contrato oferece. Essa frase, contudo, não vale também para a teologia ? É verdade que Deus é discernível na harmonia geral do universo, ao passo que o Diabo se atém a pequenos traços que, embora insignificantes em uma perspectiva global, podem significar terrível sofrimento para nós indivíduos ? Em relação ao cristianismo, ao menos,

é-se tentado a inverter essa fórmula : Deus está nos detalhes - na monotonia e na indiferença gerais do universo, discernimos a dimensão divina em detalhes mal perceptíveis - um sorriso gentil aqui, um inesperado gesto de ajuda ali... O Sudário de Turim, com a suposta impressão fotográfica de Cristo, é talvez o caso derradeiro desse “detalhe divino”, do “pequeno pedaço de real” - os acalorados debates sobre ele se acomodam primorosamente à tríade IRS : o Imaginário (a imagem discernível ali é a reprodução fiel do rosto de Cristo ?), o Real (quando o material foi feito ? O teste que mostrou que o linho fora tecido no século XIV é conclusivo ?), o Simbólico (a narrativa do complicado destino do Sudário através dos séculos). O verdadeiro problema, contudo, está nas potenciais consequências catastróficas para a própria Igreja se os testes indicarem novamente que o Sudário é autêntico (da época e local de Cristo) : há nele vestígios do sangue de “Cristo”, e alguns bioquímicos já trabalham em seu DNA - então, o que esse DNA diz sobre o *pai* de Cristo (para não mencionar a perspectiva de se *clonar* Cristo) ?

Contudo, essa mínima distância-de-si de um ser vivo na qual esse excesso se inscreve, essa hiância ou redobramento da vida em vida “ordinária” e vida espectral “morta-viva”, não exhibe a estrutura daquilo que Marx descreveu como “fetichismo da mercadoria” ? - um objeto ordinário adquire uma aura, outra dimensão incorpórea começa a brilhar através dele. Como o próprio Lacan enfatizou,¹⁴¹ a resposta é que o próprio fetichismo da mercadoria parasita a estrutura de “transcendência imanente” que pertence à pulsão enquanto tal : em certas condições sociais, os produtos do trabalho humano mobilizam essa função, aparecendo como o universo das mercadorias. Em relação à figura de Cristo, essa referência ao universo das mercadorias também nos permite recontextualizar à velha ideia marxiana de que Cristo é como o dinheiro entre os homens, que são mercadorias ordinárias : da mesma maneira que o dinheiro, como

equivalente universal, encarna/assume diretamente o excesso (“Valor”) que faz de um objeto uma mercadoria, Cristo encarna/assume diretamente o excesso que torna o animal humano um ser humano propriamente dito. Em ambos os casos, então, o equivalente universal se troca/se dá por todos os outros excessos – da mesma maneira que o dinheiro é a mercadoria “enquanto tal”, Cristo é o homem “enquanto tal” ; da mesma maneira que o equivalente universal tem que ser uma mercadoria privada de qualquer valor de uso, Cristo assumiu o excesso de pecado de *todos* os homens precisamente na medida em que ele era o Puro, o sem-excesso, a própria simplicidade.

A fim de elucidar a estrutura elementar desse excesso, dirijamos nossa atenção para Jonathan Lear, que desdobra uma poderosa crítica da “pulsão de morte” freudiana : Freud hipostasia em um princípio teleológico positivas rupturas e interrupções puramente negativas que não podem ser diretamente contidas/integradas na economia psíquica normal, teleologicamente orientada ; em vez de aceitar as interrupções puramente contingentes, que solapam o funcionamento teleológico do psiquismo humano, ele fantasia uma elevada tendência positiva que responde por essas disrupções (a “pulsão de morte”).¹⁴² Lear acusa Lacan da mesma positivação reificante da hiância/ruptura em um “Além” positivo a propósito da ideia da Coisa como Além, o inatingível núcleo duro do Real, em torno do qual os significantes circulam. Em vez de aceitar que há sempre algum resto que não pode ser explicado em termos do(s) “princípio(s)” governante(s) da vida psíquica, Freud inventa um princípio mais elevado que deveria efetivamente englobar toda a vida psíquica. Em um bem-elaborado paralelo entre Aristóteles e Freud, e tomando o termo de empréstimo a Laplanche, Lear especifica essa operação como aquela da introdução do “significante enigmático” : a “pulsão de morte” de Freud não é um conceito positivo com um conteúdo específico, mas uma mera promessa de algum conhecimento inespecífico, a designação de um mistério

sedutor, de uma entidade que parece responder pelos fenômenos a ser explicados, embora ninguém saiba o que ela significa exatamente.

Lacan é efetivamente culpado aqui ? A operação do “significante enigmático”, tal como descrita por Lear, não é a própria operação do Significante-Mestre, da universalidade e de sua exceção constitutiva ? Lacan não apenas está ciente da armadilha de se “substancializar” a ruptura em um Além, como ele também elaborou a lógica “feminina” do Não-Todo precisamente a fim de se contrapor a essa lógica da universalidade e de sua exceção. Para colocá-lo sucintamente, o que Lear chama de “ruptura” é o espaço daquilo que Lacan chama de ato, a ruptura no *continuum* da narrativa simbólica, a “possibilidade de novas possibilidades”, como coloca Lear ; e a operação “masculina” elementar é precisamente aquela de obliterar essa dimensão do ato. Crucial, aqui, é o delineamento de Lear da ruptura de Freud com a ética aristotélica. Aristóteles postula a felicidade como o objetivo da vida – contudo, essa já é uma atitude *refletida* (seguindo Sócrates), uma vez que, em uma imersão pré-filosófica no mundo da vida, a questão sobre o sentido e/ou sobre o objetivo da vida “enquanto tal”, em sua totalidade, não pode emergir. O que significa que, a fim de responder a essa questão, para lidar com a vida como um Todo, deve-se introduzir uma exceção, um elemento que não mais se adéqua à vida “normal” – em Aristóteles, esse elemento, claro, é a Teoria pura enquanto atividade suprema, autogratificante, que, contudo, é, em última instância, inacessível a nós mortais, já que apenas (os) Deus(es) pode(m) praticá-la. No momento em que o filósofo simplesmente tenta conceber o que significaria viver uma vida feliz, ele gera um excesso estranho devido ao qual a vida não mais pode ser contida em si mesma... O que Lear (re)descobre aqui em seus próprios termos é a paradoxal lógica do Não-Todo, de Lacan : toda totalização tem de se apoiar em um Significante-Mestre vazio, que marca sua exceção constitutiva. Consequentemente, a

lógica do Não-Todo, de Lacan, não fornece a fórmula daquilo que Lear chama de “viver com um resto”, abandonando o esforço de conter o resto atrelando-o a um Significante-Mestre e, assim, “ressubstancializando-o”, aceitando que oscilamos no interior de um campo que não pode ser totalizado ?

A vida, assim, perde sua tautológica evidência autossatisfatória : ela compreende um excesso que perturba seu equilíbrio. O que isso significa ? A premissa da teoria da sociedade de risco e da reflexivização [*reflexivization*] global é que hoje pode-se ser “viciado” em qualquer coisa – não apenas em álcool e drogas, mas também em comida, cigarro, sexo, trabalho. Essa universalização do vício aponta para a incerteza radical de qualquer posição subjetiva hoje : não há firmes padrões predeterminados, tudo tem de ser reiteradamente (re)negociado. E isso vale até para o suicídio. Albert Camus, em seu de outro modo desesperançosamente datado *O mito de Sísifo*, está correto em enfatizar que o suicídio é o único real problema filosófico – contudo, *quando* isso passa a ser assim ? Apenas na moderna sociedade reflexiva, quando a própria vida não mais “vai por si mesma” como um elemento “não marcado” (para usar esse termo desenvolvido por Roman Jakobson), mas é “marcada”, tem de ser especialmente motivada (donde a eutanásia estar se tornando aceitável). Anteriormente à modernidade, o suicídio era simplesmente um signo de alguma disfunção patológica, desespero, miséria. Com a reflexivização, contudo, o suicídio se torna um ato existencial, o resultado de uma pura decisão, irreduzível ao sofrimento objetivo ou à patologia psíquica. Esse é o outro lado da redução do suicídio a um fato social que pode ser quantificado e previsto, levada a cabo por Émile Durkheim : os dois movimentos, a objetivação/quantificação do suicídio e sua transformação em um puro ato existencial são estritamente correlativos. Então, em suma, o que essa perda da propensão para viver significa é que a própria vida se torna um objeto de vício, ¹⁴³

marcado/manchado por um excesso, contendo um “resto” que não mais combina com o simples processo vital. “Viver” não mais significa, simplesmente, seguir o equilibrado processo de reprodução, mas “se apegar apaixonadamente” ou se prender a algum excesso, a algum núcleo do Real, cujo papel é contraditório : ele introduz o aspecto de fixidez ou “fixação” no processo vital – o homem é, em última instância, um animal cuja vida é descarrilada pela fixação excessiva em alguma Coisa traumática.

Em um de seus seminários, Jacques-Alain Miller comenta um inusitado experimento de laboratório com ratos : em uma montagem labiríntica, um objeto desejado (um pedaço de boa comida ou um parceiro sexual) é primeiramente colocado ao fácil alcance de um rato ; então, a montagem é modificada de tal modo que o rato veja e, portanto, saiba onde está o objeto desejado, mas não consiga alcançá-lo ; em troca, como uma espécie de prêmio de consolação, uma série de objetos similares, de valor inferior, são postos a seu alcance – como o rato reage ? Por algum tempo, ele tenta ter acesso ao objeto “verdadeiro” ; então, constatando que esse objeto está definitivamente fora de alcance, o rato renunciará a ele e se contentará com algum dos inferiores objetos substitutos – em suma, ele age como o sujeito “racional” do utilitarismo. É só agora, contudo, que o verdadeiro experimento começa : os cientistas realizam um procedimento cirúrgico no rato, bagunçando seu cérebro, fazendo-lhe coisas com raios laser sobre as quais, como Miller coloca delicadamente, é melhor nada saber. O que aconteceu, então, quando o rato operado foi novamente solto no labirinto, aquele no qual o objeto “verdadeiro” é inacessível ? O rato insistiu : ele nunca se reconciliou plenamente com a perda do objeto “verdadeiro” e não se resignou a um dos objetos inferiores, mas voltou repetidamente ao primeiro objeto, tentando alcançá-lo. Em suma, o rato foi, em certo sentido, humanizado, ele assumiu a trágica relação “humana” com o inatingível objeto absoluto, que, devido à sua própria inacessibilidade, para

sempre cativa nosso desejo. (O ponto de Miller, claro, é que essa *quasi*-humanização do rato foi resultado de sua mutilação biológica : o desafortunado rato começou a agir como um ser humano em relação a seu objeto de desejo quando seu cérebro foi massacrado e aleijado por meio de uma intervenção cirúrgica “não natural”.) Por outro lado, é essa própria “fixação” conservadora que impele o homem a uma contínua renovação, uma vez que ele nunca pode integrar totalmente esse excesso em seu processo vital. Assim, podemos entender por que Freud usou o termo “pulsão de morte” : a lição da psicanálise é que os humanos não estão simplesmente vivos, mas são possuídos por um estranho ímpeto de gozar a vida em excesso sobre o curso ordinário das coisas – e a “morte” representa simples e precisamente a dimensão além da vida biológica “ordinária”.

A vida humana nunca é “somente vida”, ela é sempre sustentada por um excesso de vida, que, fenomenicamente, aparece com a ferida paradoxal que nos torna “mortos-vivos”, que nos impede de morrer (tirando as feridas de Tristão e Amfortas, respectivamente, no *Tristão* e no *Parsifal*, de Wagner, a figura definitiva dessa ferida é encontrada em “Um médico rural”, de Kafka) : quando essa ferida é curada, o herói pode morrer em paz. Por outro lado, como Jonathan Lear está certo em enfatizar, as figuras da Vida Ideal para além da rotina da vida (como a contemplação aristotélica) são todas substitutos implícitos para a morte : a única maneira de alcançar o excesso de vida diretamente é, de novo, morrer. O *insight* cristão básico é combinar esses dois aspectos opostos do mesmo paradoxo : livrar-se da ferida, curá-la, é, em última instância, o mesmo que se identificar com ela plena e diretamente – essa é a ambiguidade inscrita na figura de Cristo. Ele representa o excesso de vida, o excedente “morto-vivo” que persiste sobre o ciclo da geração e da corrupção : “Mas eu vim para que possam ter vida, e para que a tenham em abundância” (João 10 :10). Contudo, esse sacrifício não representa, simultaneamente, a

obliteração desse excesso ? A história da Queda (de Adão) é evidentemente a história de como o animal humano contraiu o excesso de vida que o torna humano - “Paraíso” é o nome para a vida liberta do fardo desse perturbador excesso. Por amor à humanidade, Cristo assume livremente, contrai para si, o excesso (o “Pecado”) que oprimiu a raça humana.

Nietzsche estava certo, então, em sua afirmação de que Cristo foi o único verdadeiro cristão ? Assumindo todos os pecados e, então, com sua morte, pagando-os, Cristo abre o caminho para a humanidade redimida - contudo, com sua morte, as pessoas não são diretamente redimidas, mas lhes é dada a *possibilidade* de redenção, de se livrarem do excesso. Essa distinção é crucial : Cristo *não* faz nosso trabalho por nós, ele não paga nossa dívida, ele “simplesmente” *nos dá uma chance* - com sua morte, ele afirma *nossa* liberdade e responsabilidade, *i. e.*, ele “simplesmente” abre a possibilidade de nos redirmos através do “salto de fé”, *i. e.*, escolhendo “viver em Cristo” - na *imitatio Christi*, repetimos o gesto de Cristo de assumir livremente o excesso de Vida, em vez de projetá-lo/deslocá-lo em alguma figura do Outro. (Colocamos “simplesmente” entre aspas uma vez que, como já era claro para Kierkegaard, a definição de liberdade é que a possibilidade é maior do que a efetividade : ao nos dar uma chance de nos redirmos, Cristo faz infinitamente mais do que se ele nos redimisse diretamente.)

[105](#) No original lê-se : “*You should give a shit !*”. Na tradução acima, tentamos preservar tanto o sentido dessa expressão (“Você deveria se importar”) quanto sua literalidade - donde o acréscimo do “(com essa merda)” -, da qual se serve Žižek para aludir de maneira jocosa a uma das matérias deste capítulo, a saber, o “objeto anal”. (N.T.)

[106](#) Trata-se, aqui, de um lapso de Žižek, uma vez que o termo alemão - vertido para o inglês como *artificer* e para o português como “artesão” - utilizado por Hegel é *Werkmeister*, e não *Kunstmeister*. (N.T.)

[107](#) G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Oxford : Oxford UP, 1977, p. 421-424.

[108](#) *Op. cit.*, p. 421.

[109](#) *Op. cit.*, p. 423.

[110](#) *Op. cit.*, p. 423.

[111](#) *Op. cit.*, p. 423.

[112](#) Ver Dominique Laporte, *History of Shit*, Cambridge, MA : The MIT Press, 2000.

[113](#) No teatro grego antigo, havia um buraco no meio dos largos assentos de pedra nas primeiras fileiras – membros das classes privilegiadas podiam, assim, passar por uma dupla catarse, pela purificação espiritual referente à purgação das más emoções de suas almas, assim como pela purificação corporal do excremento malcheiroso.

[114](#) Otto Weininger, *Über die letzten Dinge*, München : Matthes und Seitz Verlag, 1997, p. 187.

[115](#) *Op. cit.*, p. 188.

[116](#) Citado a partir de Orville Schell, *Virtual Tibet*, New York : Henry Holt and Company, 2000, p. 80.

[117](#) Citado a partir de Schell, *op. cit.*, p. 202.

[118](#) Citado a partir de Schell, *op. cit.*, p. 191.

[119](#) Nome dado aos ex-alunos da prestigiada Eton College, escola britânica para garotos entre 13 e 18 anos fundada, em 1440, por Henrique VI. (N.T.)

[120](#) Citado a partir de Schell, *op. cit.*, p. 191.

[121](#) Orville Schell, *Virtual Tibet*, p. 230.

[122](#) William McGovern, citado a partir de Schell, *op. cit.*, p. 230.

[123](#) Antiga organização político-religiosa americana, fundada em 1979 por Jerry Falwell, voltada para a promoção de uma agenda conservadora, que incluía, entre outras coisas, a proibição do aborto, a negação de direitos aos homossexuais e a implementação de orações nas escolas públicas. (N.T.)

[124](#) Não é a coisa óbvia para um analista enraizar a Inveja na infame inveja do pênis ? Mais do que sucumbir a essa tentação, dever-se-ia enfatizar que a inveja é, em última instância, a inveja do gozo do Outro. Meus influentes colegas voltados-para-negócios sempre se admiram com o quanto de trabalho eu dedico à teoria e, comparativamente, quão pouco eu ganho ; embora a admiração deles seja geralmente expressa nos termos de desdém agressivo (“Quão

estúpido você é por lidar com teoria !”), o que, obviamente, esconde-se atrás disso é inveja : a ideia de que, uma vez que eu não faço isso por dinheiro (ou poder), e, uma vez que eles não percebem a razão pela qual o faço, deve haver algum estranho gozo, alguma satisfação na teoria acessível apenas para mim, fora do alcance deles...

[125](#) Gilles Deleuze, *L'image-mouvement*, Paris : Éditions de Minuit, 1983, p. 234-236.

[126](#) E, uma vez que (a maior parte de) *Ser ou não ser* se passa na Polônia, é ainda mais proveitoso notar um repetitivo gesto homólogo em *A fraternidade é vermelha*, de Kieslowski : quando, no meio do filme, Valentine posa em uma sessão de fotos para um anúncio publicitário, o fotógrafo exclama com satisfação, “Triste, sim triste !”, no momento em que ela faz a expressão correta – a atitude melancólica é, aqui, fingida. Na última cena do filme, vemos essa mesma imagem do rosto de Valentine de perfil, contra um pano de fundo vermelho, congelado na tela da TV, como parte de uma reportagem sobre um acidente de barco – sua tristeza é, aqui, autêntica, “de verdade”, de modo que aquilo que primeiramente fora fingido é repetido como real.

[127](#) Em alemão, *Schein* pode denotar tanto “brilho” quanto “aparência”. Vale lembrar ainda que, no contexto da filosofia de Kant, explícito pano de fundo das colocações de Žižek ora em apreço, *Schein* – a ser distinguido de *Erscheinung* (fenômeno) – designa “ilusão”, donde, por exemplo, o conceito de *transzendentaler Schein* (“ilusão transcendental”). (N.T.)

[128](#) A assimetria das inversões aparentemente simétricas é crucial para explicar os mecanismos de gênese ideológica ; tomemos o caso do acordo/desacordo. Primeiro, simplesmente concordamos ; então, passamos ao desacordo, o que significa que “descordamos em concordar” ; contudo, se revertermos o “descordar em concordar” em “concordar em discordar”, temos uma noção mais complexa, de duplo nível : “concordar em discordar” não é simplesmente concordar (assim como “descordar em concordar” é simplesmente discordar), mas estabelecer um pacto simbólico comum que nos permite comunicar “pacificamente” nosso próprio desacordo. Em certo sentido, o pacto/acordo simbólico *enquanto tal* é sempre minimamente um gesto de “concordar em discordar”, de aceitar um campo comum que impede que o desacordo exploda em uma violência mortal.

[129](#) Tomei essa noção de empréstimo a Alenka Zupancic.

[130](#) Christa Wolf, *The Quest for Christa T.*, New York : Farrar, Straus & Giroux, 1979, p. 24.

[131](#) Contudo, foi o próprio Greene quem no romance condensara, na figura da heroína Sarah, *duas* de suas amantes na vida real : quanto às circunstâncias do *affair* (Londres durante o bombardeio nazista, etc.), o modelo é Dorothy Glover, uma pequena, pobre e atarracada vigia de abrigo antiaéreo, amante de Greene no início dos anos 1940 ; quanto à beleza física e à apaixonada promiscuidade sexual, o modelo é a riquíssima Lady Catherine Walston. É, então, como se, na

passagem do romance ao filme, o próprio deslocamento fosse novamente deslocado.

[132](#) Tomo de empréstimo essa fórmula do amor como “transcendência acessível” a Alenka Zupancic, a quem toda essa passagem deve muito.

[133](#) Franz Kafka, *Wedding Preparations in the Country and Other Stories*, Harmondsworth : Penguin, 1978, p. 173-174.

[134](#) Obviamente, não é a aparência física dessa vagina que importa : o que importa é que essa vagina pertence à pessoa amada. Em outras palavras, e para nos entregarmos a um experimento mental bastante grosseiro : se eu descobrisse que a mesma vagina pertencesse a uma pessoa diferente (ou que a pessoa que amo tem uma vagina diferente), então essa mesma vagina não mais exerceria um fascínio incondicional. Isso significa que pulsão e desejo são, não obstante, inerentemente entrelaçados : não apenas o desejo sempre se apoia em algumas pulsões parciais que fornecem seu “estofa” ; as pulsões também só funcionam na medida em que elas se referem ao sujeito cujo desejo eu desejo.

[135](#) Ver Bernard Baas, *De la Chose à l’objet*, Leuven : Peeters, 1998. Especialmente p. 71-78.

[136](#) Jacques Lacan, *Écrits*, Paris : Éditions du Seuil, 1966, p. 818.

[137](#) Essas especulações de Lacan são claramente influenciadas pelas explorações de seu amigo Maurice Merleau-Ponty, reunidas postumamente em *Le visible et l’invisible* (Paris : Gallimard, 1964). Lacan se refere a Merleau-Ponty especialmente na segunda parte de seus *Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* (1978).

[138](#) Ver o epílogo de Eric Santner, *On the Psychotheology of Everyday Life*, Chicago : University of Chicago Press, 2001.

[139](#) Ver Bernard Baas, *Le désir pur*, Leuven : Peeters, 1992.

[140](#) Ver Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII : l’éthique de la psychanalyse*, Paris : Éditions du Seuil, 1986, p. 133.

[141](#) Ver, por exemplo, Jacques Lacan, “Desire and the Interpretation of Desire in Hamlet”, in *Literature and Psychoanalysis*, editado por Shoshana Felman, Baltimore : John Hopkins University Press, 1980, p. 15.

[142](#) Jonathan Lear, *Happiness, Death, and the Remainder of Life*, Cambridge, MA : Harvard University Press, 2000.

[143](#) Sobre essa ideia, ver o notável *On the Psychotheology of Everyday Life*, de Eric Santner, Chicago : University of Chicago Press, 2001.

“Pai, por que me abandonaste ?”

Pode-se conceber cada grande ruptura na história do ocidente como uma espécie de “desligamento” : a especulação filosófica grega “desliga-se” da imersão no universo mítico ; o judaísmo “desliga-se” do gozo politeísta ; o cristianismo “desliga-se” da comunidade substancial. A grande questão aqui é : como esses três desligamentos estão interrelacionados ? Suas consequências reverberam até nos detalhes da história da filosofia - que se lembre da total ausência de referência ao judaísmo como distinto do cristianismo e, mais especificamente, a Espinosa na obra de Heidegger.¹⁴⁴ Por que essa ausência ? Talvez o motivo seja fornecido pela passagem do Heidegger I (*Ser e tempo*) ao Heidegger II (a historicidade epocal do Ser). Começamos por *Ser e tempo* : a segunda parte do livro, de certo modo, repete a primeira parte, realizando a análise do *Dasein* em um nível mais radical. Não é de admirar que Hubert Dreyfus, Richard Rorty e outros partidários da leitura “pragmatista” de Heidegger enfatizem a primeira parte : a primeira parte focaliza o “ser-no-mundo”, a imersão do *Dasein* em seu mundo da vida, onde ele encontra as coisas como estando “à mão” e, então, desdobra outros modos de se relacionar com as coisas que surgem das deficiências de nossa imersão no mundo da vida : quando alguma ferramenta não funciona adequadamente, nos distanciamos e nos perguntamos o que está errado, tratando-a como um objeto presente. Na segunda parte, contudo, é como se a

perspectiva fosse invertida : a própria imersão no mundo da vida não é o fato original, mas é concebida como secundária em relação ao abismo do “estar-lançado” do *Dasein*, que é experimentado ao modo da angústia que desvela ao *Dasein* sua nulidade constitutiva e sua culpa/responsabilidade - é, em última instância, desse abismo que escapamos pela imersão engajada no mundo, onde há sempre “algo a fazer”.

Essa repetição, no entanto, não diz tudo - ela é suplementada pelas últimas páginas de *Ser e tempo*, nas quais novamente Heidegger vai para um nível diferente, empenhando-se em elaborar a passagem da historicidade do *Dasein* para a história coletiva de um povo, lidando com ideias como a escolha de um herói e o assumir, por parte de um povo (e não por um indivíduo), de seu destino através do ato de abertura decisiva. O problema de *Ser e tempo* não é ser inacabado, mas ser *longo demais*, contendo esse excesso que é de algum modo supérfluo, inadequado ao restante do livro - o problema de Heidegger, após *Ser e tempo*, não foi como terminar o livro, mas como se livrar dele -, como acomodar (como encontrar um lugar adequado para) o excesso em seu final. No final dos anos 1920, ele procurava desesperadamente por um caminho que, em última instância, não se pode designar senão como o horizonte transcendental kantiano, brincando por algum tempo com a ideia de se referir ao esquematismo transcendental ou à Lei moral kantianos como o pano de fundo para o adequado entendimento de *Ser e tempo*.¹⁴⁵ É nossa opinião que, se Heidegger perseverasse nesse caminho e o seguisse até o fim, ele abriria caminho, em seu edifício teórico, para a experiência judaico-cristã fundamental da essência humana como fundamentada em um encontro traumático com uma Alteridade radical ; a Alteridade divina que, ela própria, necessita do homem, da humanidade, como lugar de sua revelação. E foi em um gesto de *derrota* que, em meados dos anos 1930, Heidegger optou por aquilo que muitos críticos, inclusive Philippe

Lacoue-Labarthe (1987),¹⁴⁶ denunciaram como sua noção estético-política de comunidade (da *pólis* como o lugar do habitar comum). Estritamente correlativa a essa estetização do político é a reinscrição heideggeriana do excesso abissal da história na noção de ato heroico : o excesso é, em última instância, o gesto excessivo-monstruoso do herói que funda uma nova *pólis*... Isso, então, também fornece uma resposta à total ausência de referência à experiência judaica no pensamento de Heidegger : o lugar dela é *entre* o Heidegger I e o Heidegger II, *i. e.*, ele teria sido aberto se Heidegger levasse até o fim o caminho “transcendental” de *Ser e tempo*.

Em sua famosa determinação dos começos da filosofia ocidental, Heidegger celebra Sócrates como o “mais puro pensador do ocidente”, donde ele não ter “escrito nada”. Em relação à “rajada de vento” do abandono do Ser, que nos atrai por seu abandono, “ele não fez nada além de se colocar no interior dessa rajada de vento, dessa corrente de ar, e manter-se nela”, de modo que todos os grandes filósofos após Sócrates são, em última instância, fugitivos ; eles agem como “aquelas pessoas que correm para buscar refúgio contra qualquer rajada de vento forte demais para eles”.¹⁴⁷ Em termos lacanianos, essa “rajada de vento” do abandono é a hiância no grande Outro, de modo que Sócrates foi o único que perdurou nessa hiância, que agiu como substituto dessa hiância, que, para seus interlocutores, incorporou, ocupou o espaço dessa hiância. Todos os filósofos subsequentes ocultaram essa hiância, provendo um edifício ontológico fechado. Lacan, então, não estava certo quando, em seu seminário sobre a Transferência, ele concebeu a posição de Sócrates como aquela do analista, que também ocupa o lugar do objeto pequeno *a*, da falta/inconsistência do grande Outro ?¹⁴⁸ Sócrates não representa o núcleo êx-timo [*ex-timate*] da filosofia, a posição não filosófica do analista responsável pelo nascimento da filosofia, embora seja necessariamente ofuscado por seu desenvolvimento ? É crucial, aqui, que

Heidegger define Sócrates em termos puramente estruturais : o que importa é o lugar estrutural (ou a inconsistência do Outro) que ele ocupa, em que ele persiste, e não o conteúdo positivo de seu ensinamento. Então, quando Heidegger enfatiza que Sócrates “não escreveu nada”, o acento, aqui, não está na escrita enquanto oposta à pura fala, mas na ausência de “obras”, na ausência da exposição sistemática de um ensinamento : “Sócrates” nomeia apenas uma certa *posição* de enunciação - aquela do “desligamento” da comunidade, pela qual ele pagou com sua vida -, e não um conjunto de proposições.

Fé sem crença

Começamos, então, pela ruptura judaica. Primeiro e principalmente, ela concerne ao modificado *status* da fé. Em seu “Eu sei, mas mesmo assim...”,¹⁴⁹ Octave Mannoni desenvolve a diferença entre “fé” (*foi*) e “crença” (*croyance*) : quando digo “tenho fé em você”, afirmo o pacto simbólico entre nós, um engajamento que obriga, dimensão ausente no simples “crer em...” (espíritos, etc.). A propósito dos antigos judeus, eles *acreditavam em* muitos deuses e espíritos, mas o que Jeová exigia deles era *ter fé* apenas Nele, respeitar o pacto simbólico entre o povo judeu e o Deus que o havia escolhido. Pode-se acreditar em fantasmas sem ter fé neles, *i. e.*, sem acreditar neles (considerando-os astuciosos e maus, não se sentindo ligado a eles por nenhum pacto ou compromisso) ; e, em um caso oposto mais complicado mas crucial, pode-se acreditar (ter fé) em X sem acreditar em X. Esse último, para Lacan, é o próprio caso do grande Outro, da Ordem simbólica : “não existe grande Outro”, ele é apenas uma ordem virtual, uma ficção compartilhada, não temos que acreditar *nele* a fim de acreditá-lo, de nos sentirmos obrigados por algum compromisso simbólico. Por essa razão, no caso da imaginária “crença em”, a crença é sempre deslocada (nunca sou eu que, na primeira pessoa do singular, estou pronto a assumir a crença ; há sempre a necessidade da ficção de um “sujeito suposto acreditar”), ao passo que, no caso da fé simbólica, o compromisso, na primeira pessoa do singular, é assumido performativamente.

Contudo, *toda* religião, *toda* experiência do sagrado, não envolve - ou, antes, simplesmente não é - um “desligamento” da rotina ? Esse “desligamento” não é simplesmente o nome para a experiência *extática* básica de entrar no domínio em que as regras cotidianas são suspensas, o domínio da *transgressão* sagrada ? Para os

judeus, ao contrário, a própria Lei nos desliga das regras/regulações diárias – no e através do “desligamento”, não nos engajamos nas orgias que suspendem a Lei, encontramos a própria Lei em sua transgressão mais radical. Aqui se deve lembrar novamente em *O processo*, de Kafka, da discussão entre Josef K. e o sacerdote, após (e sobre) a parábola da Porta da Lei : o que não deixa de chamar a atenção é a natureza totalmente não iniciática, não mística, puramente “externa”, pedantemente legal da discussão. Nessas páginas insuperáveis, Kafka pratica a arte judaica única da leitura como manipulação do significante, da “letra morta”, melhor expressa pela divisa dos comentadores citada pelo sacerdote : “A correta compreensão de uma matéria e a má interpretação da mesma matéria não se excluem completamente”¹⁵⁰. Basta mencionar a afirmação do sacerdote de que a pessoa realmente enganada na parábola não é o homem do campo, mas o próprio porteiro, que “é inferior a esse homem e não o sabe”¹⁵¹ – por quê ? Um homem atrelado é sempre inferior a um homem livre, e obviamente é o homem do campo que é livre : ele pode ir aonde quiser, ele foi até a Porta da Lei por sua livre vontade, ao passo que o porteiro está atrelado a seu posto. Uma vez que a porta é destinada apenas ao homem do campo, o porteiro, durante muitos anos, teve que esperar a caprichosa decisão do homem do campo de ir até a Porta da Lei...¹⁵² – pode-se imaginar um contraste mais completo à hermenêutica obscurantista extática em busca de secretas mensagens espirituais ? Não nos aproximamos de qualquer Segredo místico aqui, não há nenhum Graal a ser descoberto, apenas seco regateio burocrático – o que, é claro, torna todo o procedimento tanto mais inusitado e enigmático.¹⁵³

O judaísmo efetivamente abre a dimensão do “além da história” ? Sim e não : é apenas com a tradição judaico-cristã que a história propriamente dita *começa* – a história enquanto oposta ao simples desenvolvimento orgânico ou ao ciclo de geração e corrupção dos impérios. A história

propriamente dita é a tensão entre a história e o núcleo traumático “eterno” (a-histórico). Aqui é-se até mesmo tentado a louvar o desafortunado e semiesquecido Francis Fukuyama : a ideia do “fim da história” está bem mais próxima da abordagem histórica verdadeira do que o historicismo globalizado simplista (*i. e.*, o contra-argumento ingênuo de que a história está longe de estar terminada, que as lutas e as mudanças continuam), uma vez que envolve a noção de uma *ruptura* radical, a ruptura entre *antes* e *depois* - e tal ruptura no *continuum* da evolução é a marca da *história* : a “história”, no sentido radical do termo, não é senão a sucessão de tais rupturas, que redefinem o próprio *sentido* da história. Aí reside o derradeiro paradoxo : os advogados do “fim da história”, devido à ideia de uma ruptura radical entre *antes* e *depois*, entre história e pós-história, estão mais próximos da verdadeira historicidade do que aqueles que zombam deles, insistindo que a história continua, que as lutas estão longe de estar terminadas - essas “lutas” são planas, um mero processo de geração e corrupção, uma “história natural” carente da tensão histórica propriamente dita.

E, acidentalmente, aí também reside a limitação fatal do criticismo historicista padrão da obra de Alain Badiou, segundo o qual a intervenção *ex nihilo* do Acontecimento na historicidade do Ser é uma versão laicizada da Revelação religiosa pela qual a Eternidade intervém diretamente no desenrolar temporal : não é que o próprio Badiou enfatiza que não se pode derivar o Acontecimento da ordem do Ser, já que tudo o que temos na ordem do Ser é o lugar acontecimental [*événementielle*], o lugar da potencial emergência do Acontecimento da Verdade ?¹⁵⁴ O primeiro problema com essa censura é que ela arromba uma porta aberta : o próprio Badiou se refere repetidamente ao acontecimento como a Graça laicizada.¹⁵⁵ Mais fundamentalmente, o que essas censuras fracassam em ver é novamente a lacuna que para sempre separa a história (no sentido de um simples e dinâmico desenrolar

evolucionário) da historicidade propriamente dita, cujo lugar não é outro senão a própria tensão entre Eternidade e História, seus momentos únicos de curto-circuito. Onde, contra ocasionais formulações enganosas do próprio Badiou, deve-se asseverar que não há “síntese” definitiva entre Acontecimento e Ser : essa “síntese” já é o próprio Acontecimento, a aparição “mágica” da dimensão noumenal da Verdade na ordem do Ser. Não é de admirar, então, que, em sua compreensão do Acontecimento da Verdade como externo e irreduzível ao processo do Ser, Badiou se envolva com alguns estranhos companheiros, que, de outro modo, ele recusa violentamente. Em seu “O que é a liberdade”, Hannah Arendt afirma que, longe de ser controlável e previsível, o ato de liberdade está mais próximo da natureza de um milagre : a liberdade é exibida na capacidade “de começar algo novo e [...] de não se ser capaz de controlar ou, mesmo, predizer suas consequências”.¹⁵⁶ Um ato livre envolve, assim, o

[...] abismo do nada que se abre antes de qualquer ação que não pode ser explicada por uma cadeia de causa e efeito confiável, e é inexplicável no interior das categorias aristotélicas de potencialidade e efetividade.¹⁵⁷

Para Arendt, e em uma estrita homologia com Badiou, a liberdade é, assim, oposta a todo o domínio da provisão de serviços e bens, da manutenção das casas e do exercício da administração, que não pertencem à política propriamente dita : o único lugar para a liberdade é o espaço político comum. O que se perde com isso não é nada menos do que o *insight* fundamental de Marx a respeito de como “o problema da liberdade está contido em relações sociais implicitamente declaradas como ‘não políticas’ - ou seja, naturalizadas - pelo discurso liberal”.¹⁵⁸

A liberdade leninista

Como, então, ficam as coisas em relação à liberdade ? Eis como Lenin declara sua posição em uma polêmica contra a crítica dos mencheviques e dos revolucionários socialistas ao poder bolchevique, em 1922 :

De fato, os sermões que [...] os mencheviques e socialistas-revolucionários pregam expressam sua verdadeira natureza : “A revolução foi longe demais. O que você está dizendo agora, estávamos dizendo a todo tempo, permita-nos dizê-lo novamente.” Mas replicamos : “Permita-nos colocar-vos perante um pelotão de fuzilamento por dizer isso. Ou vocês abstem-se de expressar seus pontos de vista, ou então, se insistirem em expressar suas visões políticas publicamente nas circunstâncias presentes, em que nossa posição é bem mais difícil do que era quando os guardas brancos estavam nos atacando diretamente, terão somente a si próprios para culpar se os tratarmos como os piores e mais perniciosos elementos da guarda branca”.¹⁵⁹

Essa liberdade de escolha leninista - não “a vida ou o dinheiro !”, mas “a vida ou a crítica” -, combinada à atitude desdenhosa de Lenin para com a noção “liberal” de liberdade, responde por sua má fama entre os liberais. O argumento destes se apoia largamente na rejeição da oposição marxista-leninista padrão entre liberdade “formal” e “efetiva” : como até mesmo esquerdistas liberais, como Claude Lefort, enfatizam reiteradamente, a liberdade é em sua própria noção “formal”, de modo que “liberdade efetiva” equivale à falta de liberdade.¹⁶⁰ Quer dizer, em relação à liberdade, Lenin é mais lembrado por sua famosa

réplica - “Liberdade - sim, mas para *quem* ? Para fazer o *quê* ?” -, para ele, no caso supracitado dos mencheviques, a “liberdade” deles em criticar o governo bolchevique resultou efetivamente na “liberdade” para solapar o governo dos trabalhadores e dos camponeses, em prol da contrarrevolução... Não é mais do que óbvio hoje, após a terrível experiência do Socialismo Realmente Existente, onde reside o erro desse raciocínio ? Primeiro, ele reduz uma constelação histórica a uma situação fechada, completamente contextualizada, em que as consequências “objetivas” de um ato são inteiramente determinadas (“independentemente de nossas intenções, o que você está fazendo agora serve objetivamente...”) ; em segundo lugar, a posição de enunciação de tais declarações usurpa o direito de decidir o que seus atos “significam objetivamente”, de modo que seu aparente “objetivismo” (o foco no “significado objetivo”) é a forma de aparição de seu oposto, um completo subjetivismo : eu decido o que seus atos significam objetivamente, uma vez que eu defino o contexto da situação (digamos, se concebo meu poder como o equivalente ou a expressão imediatos do poder da classe trabalhadora, então todos que se opõem a mim são “objetivamente” inimigos da classe trabalhadora). Contra essa contextualização completa, deve-se enfatizar que a liberdade é “efetiva” precisamente e apenas como capacidade para “transcender” as coordenadas de uma dada situação, para “colocar as pressuposições” da própria atividade (como Hegel teria o posto), *i. e.*, para redefinir a situação mesma no interior da qual se é ativo. Ademais, como vários críticos destacaram, o próprio termo “Socialismo Realmente Existente”, embora tenha sido cunhado a fim de afirmar o sucesso do socialismo, é em si mesmo uma prova do cabal fracasso do socialismo, *i. e.*, do fracasso da tentativa de legitimar os regimes socialistas - o termo “Socialismo Realmente Existente” apareceu em um momento histórico em que a única razão legitimadora do socialismo era o mero fato de que ele existia...¹⁶¹

Isso, no entanto, nos diz tudo ? Como a liberdade efetivamente funciona nas próprias democracias liberais ? Embora o governo Clinton epitomize a Terceira Via da (ex)esquerda contemporânea, sucumbindo à chantagem ideológica direitista, seu programa de reforma da saúde caracterizaria, não obstante, uma espécie de ato, ao menos sob as condições atuais, uma vez que teria sido baseado na rejeição da ideia hegemônica da necessidade de cortar os gastos do Estado - de algum modo, seria “fazer o impossível”. Não é de admirar, então, que tenha fracassado : seu fracasso - talvez o único acontecimento significativo, embora negativo, do governo Clinton - testemunha a força material da noção ideológica de “livre escolha”. Quer dizer, embora a maioria das ditas “pessoas comuns” não estivesse familiarizada com o programa de reforma, o *lobby* médico (duas vezes mais forte do que o infame *lobby* de defesa !) conseguiu impor ao público a ideia fundamental de que, com a assistência médica universal, a livre escolha (em matérias concernentes à medicina) seria de algum modo ameaçada - contra essa referência puramente ficcional à “livre escolha”, toda a listagem dos “duros fatos” (no Canadá a assistência à saúde é menos cara e mais eficiente, sem qualquer diminuição da livre escolha, etc.) mostrou-se ineficaz.

Estamos aqui no nervo central da ideologia liberal : a liberdade de escolha, fundamentada na noção de sujeito “psicológico” dotado de propensões que ele se empenha em realizar. E isso vale especialmente nos dias de hoje, na era que sociólogos como Ulrich Beck chamam de “sociedade de risco”,¹⁶² em que a ideologia dominante se esforça para nos vender a própria insegurança causada pelo desmantelamento do Estado de bem-estar social como oportunidade para novas liberdades : você tem que mudar de emprego a cada ano, apoiando-se em contratos de curto prazo, e não em compromissos estáveis de longo prazo ? Por que não ver isso como a libertação das restrições de um trabalho fixo, como a chance de se reinventar

constantemente, de perceber e realizar potenciais escondidos de sua personalidade ? Você não pode mais contar com os planos de saúde e com aposentadoria padrão, de modo que você tem que optar por uma cobertura adicional pela qual você tem que pagar mais ? Por que não perceber isso como mais uma oportunidade para escolher : ou uma vida melhor agora, ou segurança a longo prazo ? E se essa condição lhe causa angústia, os ideólogos pós-modernos, ou da “segunda modernidade”, irão imediatamente acusá-lo de ser incapaz de assumir a liberdade plena, de querer “escapar da liberdade”, de adesão imatura a velhas formas estáveis... Melhor ainda, como isso está inscrito na ideologia do sujeito como indivíduo psicológico preche de habilidades e tendências naturais, então eu, como se fosse automático, interpreto todas essas mudanças como resultantes da minha personalidade, e não como resultante do fato de eu ser lançado ao léu pelas forças do mercado.

Fenômenos como esses tornam tanto mais necessário hoje *reafirmar* a oposição entre liberdade “formal” e “efetiva” em um sentido novo e mais preciso. O que precisamos hoje, na era da hegemonia liberal, é de um tratado da servidão liberal “leninista”, uma nova versão do *Tratado da servidão voluntária*, de La Boétie, que justificaria plenamente o aparente oximoro “totalitarismo liberal”. Na psicologia experimental, Jean-Leon Beauvois deu o primeiro passo nessa direção, com sua exploração precisa dos paradoxos de se conferir ao sujeito liberdade de escolha.¹⁶³ Repetidos experimentos estabeleceram o seguinte paradoxo : se, após conseguir-se o consentimento de dois grupos de voluntários para participar de um experimento, informa-se a eles que o experimento envolverá algo desagradável, até mesmo contra seus padrões éticos, e se, nesse ponto, lembra-se ao primeiro grupo que eles têm a livre escolha de dizer não, e não se diz nada ao outro grupo, em *ambos* os grupos a *mesma* porcentagem (bastante alta) irá concordar em continuar a participar do experimento. Isso

significa que conferir liberdade formal de escolha não faz nenhuma diferença : aqueles a quem foi dada liberdade farão o mesmo do que aqueles a quem ela foi (implicitamente) negada. Isso, contudo, não significa que o lembrete/concessão de liberdade de escolha não faça nenhuma diferença : aqueles a quem foi dada liberdade de escolha não apenas tenderão a escolher o mesmo do que aqueles a quem ela foi negada ; em acréscimo, eles tenderão a “racionalizar” a “livre” decisão de continuar a participar do experimento - incapazes de suportar a dita dissonância cognitiva (a percepção de que eles *livremente* agiram contra seus interesses, propensões, gostos ou normas), eles tenderão a mudar de opinião a respeito do ato que se pediu que realizassem. Digamos que um indivíduo, primeiramente, é convidado a participar de um experimento que concerne à mudança de hábitos alimentares, no intuito de lutar contra a fome ; então, após concordá-lo em fazê-lo, no primeiro encontro no laboratório, ele será convidado a engolir um verme vivo, com o lembrete específico de que, se ele considerar esse ato repulsivo, ele pode, é claro, dizer não, uma vez que tem plena liberdade para escolher. Na maioria dos casos, ele o fará e, então, racionalizará sua escolha dizendo algo do tipo : “O que me pedem para fazer é nojento, mas não sou covarde, devo mostrar um pouco de coragem e autocontrole, senão os cientistas irão me ver como uma pessoa fraca que desiste ao menor obstáculo ! Além do mais, um verme tem muitas proteínas e poderia efetivamente ser usado para alimentar os pobres - quem sou eu para atrapalhar um experimento tão importante por causa de minha mesquinha sensibilidade ? E, enfim, talvez meu nojo de vermes seja apenas um preconceito, talvez um verme não seja tão mau - e prová-lo não seria uma nova e ousada experiência ? E se ela me permitir descobrir uma inesperada e algo perversa dimensão de mim mesmo da qual, até então, eu não estava ciente ?”.

Beauvois enumera três modos do que leva as pessoas a realizar um ato que vai contra suas propensões e/ou

interesses conscientes : o autoritário (o puro comando “Você deve fazê-lo porque o digo, sem questionar !”, sustentado pela recompensa se o sujeito o fizer e pela punição, se ele não o fizer) ; o totalitário (a referência a alguma Causa maior ou Bem comum que é mais importante do que os interesses conscientes do sujeito : “Você deve fazê-lo porque, mesmo que seja desagradável, isso serve à nossa Nação, ao nosso Partido, à Humanidade !”) ; e o liberal (a referência à própria natureza interior do sujeito : “O que lhe é pedido pode parecer repulsivo, mas pense bem e descobrirá que a propensão para fazê-lo está em sua verdadeira natureza, você irá achá-lo atraente, você conhecerá novas e inesperadas dimensões de sua personalidade !”). Nesse ponto, Beauvois deveria ser corrigido : um autoritarismo direto é praticamente inexistente - até o regime mais opressor legitima publicamente seu domínio pela referência a algum Bem Maior, e o fato de que, em última instância, “você tem que obedecer porque o digo” reverbera apenas como seu suplemento obscuro, discernível nas entrelinhas. A especificidade do autoritarismo-padrão é antes a referência a algum Bem Maior (“quaisquer que sejam suas inclinações, você tem que seguir meu comando por amor ao Bem maior !”), ao passo que o totalitarismo, tal qual o liberalismo, interpela o sujeito em prol de *seu próprio* bem (“o que pode lhe parecer pressão externa, é, na verdade, expressão de seus interesses objetivos, daquilo que você *realmente quer* sem estar ciente disso !”). A diferença entre os dois reside : o “totalitarismo” impõe ao sujeito seu próprio bem, mesmo contra sua vontade - que se lembre a infame declaração do Rei Charles : “Se alguém for tão tola e anômala para se opor a seu rei, a seu país e a seu próprio bem, pela benção de Deus, o faremos feliz - mesmo contra sua vontade” (Charles I ao conde de Essex, 6 de agosto de 1644). Aqui já encontramos o tema jacobino tardio da felicidade como fator político, assim como a ideia de Saint-Just de forçar o povo a ser feliz... O liberalismo

tenta evitar (ou, antes, encobrir) esse paradoxo, agarrando-se até o fim à ficção da imediata e livre autopercepção do sujeito (“Não digo saber mais sobre o que você quer do que você - apenas olhe bem para dentro de você mesmo e decida livremente o que você quer !”).

A razão para esse erro na linha de argumentação de Beauvois é que ele não reconhece como a abissal autoridade tautológica (o “É assim porque o digo !” do Mestre) não funciona apenas por causa das sanções (punição/reforço) que ela, implícita ou explicitamente, evoca. Quer dizer, o que efetivamente faz um sujeito escolher livremente o que lhe é imposto contra seus interesses e/ou propensões ? Aqui a investigação empírica das motivações “patológicas” (no sentido kantiano do termo) não é suficiente : a enunciação de uma injunção que impõe a seu destinatário um engajamento/compromisso simbólico demonstra uma força inerente própria, de modo que o que nos seduz a obedecer a ela é o próprio elemento que pode parecer ser um obstáculo - a ausência de um “porquê”. Aqui Lacan pode ser de alguma ajuda : o “Significante-Mestre” lacaniano designa precisamente essa força hipnótica da injunção simbólica que se apoia somente em seu próprio ato de enunciação - é aqui que encontramos a “eficácia simbólica” em seu mais puro grau. As três maneiras de legitimar o exercício da autoridade (“autoritária”, “totalitária”, “liberal”) não são senão três maneiras de encobrir, de nos cegar para, o poder sedutor do abismo dessa chamada vazia. De certo modo, o liberalismo é até mesmo a pior das três, uma vez que *naturaliza* as razões para a obediência na estrutura psicológica interna do sujeito. Então, o paradoxo é que os sujeitos “liberais” são, de certo modo, os menos livres : eles modificam a opinião/percepção de si próprios, aceitando o que lhes foi *imposto* como tendo origem em suas “naturezas” - eles não estão mais nem mesmo *cientes* de sua subordinação.

Tomemos a situação dos países do leste europeu por volta de 1990, quando o Socialismo Realmente Existente desmoronava : subitamente as pessoas foram lançadas em uma situação de “liberdade de escolha política” – contudo, em algum momento foi-lhes *realmente* feita a pergunta fundamental sobre o tipo de nova ordem que eles efetivamente queriam ? Eles não se encontraram na exata situação do sujeito-vítima de um experimento de Beauvois ? Primeiramente, foi-lhes dito que eles estavam entrando na terra prometida da liberdade política ; então, logo depois, foram informados de que essa liberdade envolve a privatização selvagem, o desmantelamento da seguridade social, etc., etc. – eles, ainda assim, têm liberdade para escolher, de modo que, se quiserem, podem se retirar ; mas, não, nossos heroicos europeus orientais não quiseram desapontar seus tutores ocidentais, eles persistiram estoicamente com uma escolha que nunca fizeram, convencendo a si próprios de que eles deveriam se comportar como sujeitos maduros cientes de que a liberdade tem seu preço... Donde a noção de sujeito psicológico dotado de propensões naturais – que tem de realizar seu verdadeiro *Self* e seus potenciais, e que é conseqüentemente, em última instância, responsável por seu fracasso ou sucesso – ser o ingrediente-chave da liberdade liberal. E aqui se deve arriscar a reintroduzir a oposição leninista entre liberdade “formal” e “efetiva” : em um ato de liberdade efetiva, ousa-se precisamente *quebrar* esse poder sedutor da eficácia simbólica. Aí reside o momento de verdade da acerba réplica leninista a seus críticos mencheviques : a escolha verdadeiramente livre é aquela na qual eu não simplesmente escolho duas ou mais opções *no interior* de um conjunto prévio de coordenadas, mas escolho mudar esse próprio conjunto de coordenadas. O problema com a “transição” do Socialismo Realmente Existente para o capitalismo foi que as pessoas nunca tiveram a chance de escolher o *ad quem* dessa transição – de repente, eles foram (quase literalmente) “lançados” em

uma nova situação, na qual eles foram apresentados a um novo conjunto de escolhas dadas (liberalismo puro, conservadorismo nacionalista...). Isso significa que a “liberdade efetiva”, como ato de modificar conscientemente esse conjunto, ocorre apenas quando, na situação de uma escolha forçada, *age-se como se a escolha não fosse forçada* e “escolhe-se o impossível”.

É esse o sentido das obsessivas invectivas de Lenin contra a liberdade “formal”. Aí reside seu “núcleo racional”, digno de ser preservado hoje : quando ele sublinha que não há democracia “pura”, que devemos sempre nos perguntar a quem a liberdade em consideração serve, qual é seu papel na luta de classes, seu objetivo é precisamente manter a possibilidade da *verdadeira* escolha radical. É nisso, em última instância, que resulta a distinção entre liberdade “formal” e “efetiva” : liberdade “formal” é a liberdade de escolher *no interior* das coordenadas das relações de poder existentes, enquanto liberdade “efetiva” designa o lugar de uma intervenção que solapa essas próprias coordenadas. Em suma, o objetivo de Lenin não é limitar a liberdade de escolha, mas manter a Escolha fundamental - quando Lenin pergunta pelo papel da liberdade no interior da luta de classes, o que ele está perguntando é precisamente : “Essa liberdade contribui para ou constringe a Escolha fundamental revolucionária ?”.

O programa de TV mais popular da França no outono de 2000, com uma audiência duas vezes maior do que a do notório *reality show* Big Brother, era *C’est mon Choix* (É minha escolha), transmitido pela France 3, um *talk-show* cujo convidado é, a cada vez, uma pessoa comum (ou, excepcionalmente, famosa) que tomou uma decisão peculiar que determinou todo seu estilo de vida : um deles decidiu nunca usar roupa de baixo, outro tenta o tempo todo encontrar um parceiro sexual mais adequado para seu pai e para sua mãe - a extravagância é permitida, até mesmo solicitada, mas com a explícita exclusão das

escolhas que poderiam perturbar o público (digamos, uma pessoa cuja escolha é ser e agir como um racista está *a priori* excluída). Pode-se imaginar uma melhor ilustração daquilo em que, efetivamente, resulta a “liberdade de escolha” em nossas sociedades liberais ? Podemos fazer pequenas escolhas, “reinventando-nos” completamente, sob a condição de que essas escolhas não perturbem seriamente o equilíbrio social e ideológico. Em relação a *C’est mon Choix*, o verdadeiramente radical teria sido focalizar precisamente as escolhas “perturbadoras” : convidar pessoas como dedicados racistas, *i. e.*, pessoas cuja escolha (cuja diferença) *de fato* fizesse alguma diferença. Essa também é a razão pela qual hoje a “democracia” é cada vez mais um falso problema, uma noção tão descreditada pelo seu uso predominante que talvez se deva correr o risco de abandoná-la ao inimigo. Onde, como, por quem são tomadas as decisões-chave concernentes aos problemas sociais globais ? Elas são tomadas no espaço público, mediante a participação engajada da maioria ? Se a resposta for sim, é de somenos importância se o Estado tem um sistema de partido único, etc. Se a resposta for não, é de somenos importância se temos uma democracia parlamentar e liberdade de escolha individual.

Algo homólogo à invenção do indivíduo psicológico liberal não aconteceu na União Soviética ao final da década de 1920 e no início da década de 1930 ? A arte de vanguarda russa no início dos anos 1920 (futurismo, construtivismo) não apenas zelosamente endossou a industrialização, ela até mesmo se esforçou por reinventar um novo homem industrial - não mais o velho homem de paixões sentimentais e raízes nas tradições, mas o novo homem, que aceita de bom grado seu papel de ferrolho ou parafuso na gigante e coordenada Máquina industrial. Como tal, ela foi subversiva em sua própria “ultraortodoxia”, *i. e.*, em sua superidentificação com o núcleo da ideologia oficial : a imagem de homem que temos em Eisenstein, Meyerhold,

nas pinturas construtivistas, etc. enfatiza a beleza de seus movimentos mecânicos, de sua completa despsicologização. O que foi visto pelo ocidente como o derradeiro pesadelo do individualismo liberal, como o contraponto ideológico da “taylorização”, do trabalho na linha de montagem fordista, foi, na Rússia, louvado como a perspectiva utópica da libertação : que se lembre como Meyerhold afirmava violentamente a abordagem “comportamental” da atuação – não mais a familiarização empática com a personagem interpretada pelo autor, mas o cruel treinamento corporal visando à fria disciplina corporal, à habilidade do ator em executar uma série de movimentos mecanizados...¹⁶⁴ Era isso o insuportável à e na ideologia stalinista oficial, de modo que o “realismo socialista” stalinista foi efetivamente uma tentativa de reafirmar um “socialismo com uma feição humana”, i. e., de reinscrever o processo de industrialização nos limites do indivíduo psicológico tradicional : nos textos, filmes e pinturas do Realismo Socialista, os indivíduos não são mais apresentados como parte da Máquina global, mas como pessoas calorosas e ardentes.

A censura óbvia que se impõe aqui, claro, é : a característica básica do sujeito “pós-moderno” contemporâneo não é o exato oposto da do sujeito livre que se experimenta enfim como responsável por seu destino, nomeadamente o sujeito que fundamenta a autoridade de seu discurso no *status* de vítima de circunstâncias para além de seu controle ? Todo contato com outro ser humano é experimentado como potencial ameaça (se o outro fuma, se ele lança um olhar de cobiça em minha direção, ele já me machuca) ; essa lógica da vitimização é hoje universalizada, e vai além dos casos-padrão de assédio sexual ou racismo – que se lembre da crescente indústria do pagamento de danos morais, dos processos contra a indústria do tabaco nos EUA e das reivindicações financeiras das vítimas do holocausto e dos trabalhadores forçados na Alemanha nazista, até a ideia de que os EUA deveriam pagar aos afro-americanos centenas de bilhões de dólares por tudo de que

foram privados devido ao seu passado de escravidão. Essa ideia do sujeito como vítima irresponsável envolve a perspectiva narcisista extrema a partir da qual todo encontro com o Outro aparece como potencial ameaça ao precário equilíbrio imaginário do sujeito ; como tal, ela não é o oposto, mas, antes, o suplemento inerente do sujeito livre liberal : na forma de individualidade predominante contemporaneamente, a afirmação autocentrada do sujeito psicológico se sobrepõe paradoxalmente à percepção de si como uma vítima das circunstâncias.

O próprio Badiou é apanhado aqui na armadilha proto-kantiana da “infinidade espúria” : com medo das consequências terroristas, potencialmente “totalitárias”, de se afirmar a “liberdade efetiva” como inscrição direta do Acontecimento na ordem do Ser (o stalinismo não foi precisamente uma “ontologização” direta do Acontecimento, sua redução a uma nova ordem positiva do Ser ?), ele enfatiza a lacuna que para sempre os separa. Para Badiou, a fidelidade ao Acontecimento envolve o trabalho de discernir seus traços, o trabalho que, por definição, nunca é feito ; a despeito de todas as reivindicações em contrário, ele se apoia, assim, em uma espécie de Ideia reguladora kantiana, no limite final (a plena conversão do Acontecimento em Ser) do qual só se pode aproximar em um processo infinito. Embora Badiou enfaticamente advogue o retorno à filosofia, ele, não obstante, fracassa em apreender o *insight* autenticamente filosófico fundamental, partilhado por Hegel e Nietzsche, seu grande oponente - o “eterno retorno do mesmo”, de Nietzsche, não aponta na mesma direção das últimas palavras da *Enciclopédia*, de Hegel : “[...] apenas a ideia eterna, existente em si e para si, que se manifesta, engendra-se eternamente e frui eternamente de si mesma como espírito absoluto” ?¹⁶⁵ Para um filósofo autêntico, tudo já e sempre aconteceu ; o que é difícil apreender é como essa ideia não apenas *não* impede a atividade engajada, mas efetivamente a *sustenta*. O famoso axioma jesuíta

concernente à atividade humana mostra um claro pressentimento desse *insight* :

Eis, então, a primeira regra do agir : assuma/acredite que o sucesso de suas empreitadas depende inteiramente de você e, de maneira alguma, de Deus ; mas, não obstante, prepare-se para trabalhar como se somente Deus fizesse tudo, e você mesmo nada.¹⁶⁶

Esse axioma reverte a máxima comum à qual ela é geralmente reduzida : “Ajude a si mesmo, e Deus irá te ajudar !” (*i. e.*, “Acredite que Deus conduz a sua mão, mas aja como se tudo dependesse de você !”). A diferença é crucial aqui : você deve se sentir inteiramente responsável – a confiança em Deus deve estar em seus *atos*, não em suas *crenças*. Enquanto a máxima comum envolve a cisão fetichista padrão, “Sei muito bem [que tudo depende de mim], mas, ainda assim... [acredito na mão salvadora de Deus]”, a versão jesuíta não é uma simples inversão simétrica dessa cisão – antes, ela solapa completamente a lógica do desmentido fetichista.

O aspecto político dessa lacuna é, claro, o antiestadismo marginalista de Badiou : a política autêntica deveria evitar o envolvimento ativo com o poder estatal ; ela deveria se restringir a uma instância de puras declarações, que formularia as exigências incondicionais de *égaliberté*[♦]. Assim, a política de Badiou se aproxima perigosamente de uma política apolítica – o exato oposto, digamos, da cruel prontidão de Lenin para tomar o poder e impor uma nova ordem política. (No nível mais radical, o impasse com o qual Badiou lida aqui concerne à completa ambiguidade daquilo que ele chama *l'innommable*, “o inominável” : aquilo que não pode ser nomeado é *simultaneamente* o Acontecimento anterior à sua Nominação E a facticidade sem sentido, a doação, da pura variedade do Ser – do ponto de vista hegeliano, eles são, em última instância, *o mesmo*, uma vez

que é o próprio ato de nomeação que eleva retroativamente algum aspecto do Ser ao Acontecimento.)

Isso nos traz de volta ao judaísmo e ao cristianismo : os judeus aguardam a chegada de seu Messias ; a atitude deles é aquela da atenção flutuante dirigida para o futuro, ao passo que, para um cristão, o Messias já está aqui, o Acontecimento já se deu. Como, então, o judaísmo faz a “mediação” entre o paganismo e o cristianismo ?¹⁶⁷ De certo modo, é já no judaísmo que encontramos o “desligamento” da imersão na Ordem Cósmica, na Cadeia do Ser, *i. e.*, o acesso direto à universalidade, em oposição à Ordem global, que é a característica básica do Cristianismo. Esse é o significado derradeiro do Êxodo : o abandono da Ordem (egípcia) hierarquizada, sob o impacto do chamamento divino direto.¹⁶⁸

Por que a iconoclastia judaica ?

Como, então, devemos compreender a subordinação judaica às leis do país em que eles vivem como eLivross ? A existência específica dos judeus perturba a tensão-padrão entre Lei simbólica e seu obsceno suplemento superegoico. Longe de ser a nação da *culpa* (superegoica), os judeus estão precisamente *liberados* de sua pressão. *Essa é a razão* pela qual, sem cair na armadilha superegoica, os judeus podem buscar maneiras de reter o objeto desejado, ao mesmo tempo que obedecem literalmente à Lei - eles não se sentem culpados, eles não traem, uma vez que não há nada “por detrás” da lei. Aí reside a estranheza da posição judaica : eles *apenas* seguem as *regras simbólicas*, privadas de seu obsceno pano de fundo fantasmático. Não há lugar no judaísmo para a piscadela privada da compreensão, nenhuma solidariedade obscena relativa à cumplicidade partilhada entre os perpetradores da transgressão. Em outras palavras, os judeus são verdadeiramente “cosmopolitas” - eles não *gozam* de sua identidade nacional, eles não têm sentimentos pelo “sangue e solo”, por suas “raízes”. A sua pátria está para sempre postergada, infinitizada (“Ano que vem em Jerusalém !”). Contudo, essa libertação do superego confronta os judeus ainda mais diretamente com o trauma do encontro com a Coisa, com a excessiva sobre-excitação que não mais é domesticada pela “substância nacional”, mas retém seu caráter êxtimo.

O paradoxo da identidade judaica é que sua posição - a posição de “singularidade universal”, do apátrida, eLivros, excluído das nações, que substitui diretamente a nacionalidade “enquanto tal” - toma a forma da série de regras arbitrárias particulares (comida *kosher*, etc.), que define uma comunidade *étnica* específica. O desligamento da identidade étnica particular toma a forma da própria

etnicidade (de maneira homóloga, a rejeição aos cortes corporais toma a forma da circuncisão¹⁶⁹) : os judeus formam a “comunidade que não é” (homologamente à determinação da mulher como *le sexe qui n’est pas un* [o sexo que não é um], por Luce Irigaray). Para colocar nos termos de Jacques Rancière¹⁷⁰, os judeus representam a universalidade da humanidade precisamente na medida em que não têm um lugar próprio na ordem das raças particulares, na medida em que são um resto que não se ajusta a essa ordem. O contra-argumento imediato a essa ideia é, claro, que os judeus não apenas *de fato* ostentam um conjunto de práticas específicas que os distinguem dos gentios, mas que eles até mesmo colocam um acento bem mais forte nessas práticas do que outros grupos étnicos. Contudo, *por que* os judeus têm que regular tudo através de regras negociadas ? Não é porque eles efetivamente são “desenraizados” em um sentido bem mais radical do que os antissemitas ousam lhes imputar ? De algum modo, eles efetivamente não vivem naquilo a que os comunitários contemporâneos se referem como “mundo da vida” : eles carecem da espessa e impenetrável teia de pressuposições implícitas, rituais, regras não escritas, práticas atuadas, que nunca podem ser objetivados em um conjunto de normas específicas - seu “mundo da vida” é artificialmente negociado e construído. Talvez uma divisão wittgensteiniana entre dizer e mostrar possa ser de alguma utilidade aqui : o cristianismo envolve a distinção entre regras externas e crença interior (de modo que a questão sempre é : você *realmente*, no mais íntimo de seu coração, crê, ou você está apenas seguindo a letra morta ?), ao passo que no judaísmo as regras e práticas “externas” são *diretamente* a crença religiosa em sua existência material - os judeus não têm que declarar sua crença ; eles a *mostram* imediatamente em sua prática. Onde o cristianismo ser a religião da perturbação interior, do auto-exame, ao passo que, para o judaísmo, os problemas são, em última instância, aqueles do discurso legalista “externo” - os judeus focalizam as

regras a serem seguidas, questões de “crença interior” simplesmente não são levantadas.

Os judeus, assim, determinam a necessidade de uma figura de mediação : a fim de irromper, o Novo deve, primeiramente, exprimir-se na velha forma (como o próprio Marx destacou a propósito da modernidade : a ruptura com o universo religioso medieval tem, primeiramente, que tomar a forma da heresia religiosa, *i. e.*, do protestantismo). Em hegelianês : talvez, o judaísmo e o cristianismo estejam relacionados como Em-si e Para-si - o judaísmo é o cristianismo “em si”, ainda sob a forma do paganismo, articulado ao horizonte pagão. No interior desse horizonte (de imagens, rituais sexualizados, etc.), o Novo só pode se afirmar sob a forma de uma proibição radical : nenhuma imagem, nenhuma orgia sagrada. Ou, em relação à etnicidade : no interior do espaço étnico, o Novo só pode se articular como o paradoxo de uma comunidade “excedente” sem raízes, sem terra, para sempre em busca dela, vagando por aí... Por outro lado, isso significa que o cristianismo é simplesmente o judaísmo “para si”.

E quanto à afirmação judaica do monoteísmo iconoclasta incondicional ? : Deus é Um, totalmente Outro, sem qualquer forma humana. A posição corriqueira aqui é que os deuses pagãos (pré-judaicos) eram “antropomórficos” (digamos, os velhos deuses gregos fornicavam, traíam e entregavam-se a outras paixões humanas ordinárias), ao passo que a religião judaica, com sua iconoclastia, foi a primeira a “des-antropomorfizar” [*de-anthropomorphize*] por completo a divindade. E, contudo, se as coisas forem o exato oposto ? E se a própria necessidade de proibir o homem de fazer imagens de Deus testemunhar a “personificação” de Deus discernível no “Façamos o homem à nossa imagem e semelhança” (Gênesis 1 :26) - e se o verdadeiro alvo da proibição iconoclasta judaica não for as religiões pagãs anteriores, mas, antes, sua própria “antropomorfização”/“personificação” de Deus ? E se a própria religião judaica gera o excesso que ela tem que

proibir ? É o Deus *judaico* o *primeiro* Deus inteiramente “personificado”, um Deus que diz “Eu sou quem Eu sou”. Em outras palavras, a iconoclastia e outras proibições judaicas não se relacionam à Alteridade pagã, mas à violência do *próprio* excesso imaginário do judaísmo - nas religiões pagãs, tal proibição teria sido simplesmente sem sentido. O fazer imagens tem que ser proibido não por causa dos pagãos ; sua verdadeira razão é a premonição de que, se os judeus fizessem o mesmo que os pagãos, algo horrível teria emergido (a insinuação desse horror é dada na hipótese de Freud sobre o assassinato de Moisés, esse acontecimento traumático sobre cuja negação a identidade judaica se originou).¹⁷¹ A proibição de se fazer imagens é, portanto, equivalente ao desmentido judaico do crime primordial : o parricídio primordial é a derradeira imagem fascinante.¹⁷² (O que, então, a reafirmação cristã da imagem única de Cristo crucificado representa ?)¹⁷³

Antropomorfismo e iconoclastia *não* são, assim, simples opostos : *não* é que as religiões pagãs figurassem os deuses como simples pessoas humanas “heroicas”, enquanto o judaísmo proíbe tal figuração. É apenas com o judaísmo que deus é *completamente* “antropomorfizado”, que o encontro com Ele é o encontro com outra *pessoa*, no sentido mais pleno do termo - o Deus judaico experimenta intensa ira, vingança, ciúme, etc., como todo ser humano... Por *isso*, fica proibido fazer imagens Dele : não porque uma imagem “humanizaria” a Entidade puramente espiritual, mas porque ela iria expressá-la de modo demasiado fiel, como a derradeira Coisa Próxima.¹⁷⁴ O cristianismo apenas vai até o fim nessa direção, afirmando não apenas a semelhança entre Deus e homem, mas a identidade direta deles na figura de Cristo : “não é de admirar que o homem se pareça com Deus, uma vez que o homem [Cristo] é Deus”. Com sua noção central de Cristo como homem-Deus, o cristianismo apenas cria “para si” a personificação do Deus no judaísmo. Segundo o entendimento-padrão, os pagãos eram antropomórficos, os judeus eram radicalmente iconoclastas,

e o cristianismo realizaria uma espécie de “síntese”, uma regressão parcial ao paganismo, introduzindo o derradeiro “ícone que apagaria todos os demais”, aquele de Cristo agonizante. Contra esse lugar-comum, deve-se afirmar que a religião judaica permanece uma negação “abstrata/imediata” do antropomorfismo e, enquanto tal, apegada a ele, determinada por ele em sua própria negação direta, ao passo que é apenas o cristianismo que efetivamente “suprassume” o paganismo.¹⁷⁵ A postura cristã aqui é : ao invés de proibir a imagem de Deus, por que não precisamente permiti-la e, assim, mostrá-lo como *apenas mais um ser humano*, como um homem miserável, indiscernível de outros humanos no que diz respeito a suas propriedades intrínsecas ? Se se permite um paralelo sacrílego, os filmes de terror/ficção científica praticam dois modos de exprimir a Coisa Alienígena : ou a Coisa é totalmente Outra, um monstro cuja visão não se pode suportar - geralmente uma mistura de réptil, polvo e máquina (como precisamente o Alien, do filme homônimo de Ridley Scott) -, ou ela é *exatamente como* nós, humanos comuns - com, é claro, algum “quase nada” que nos permite identificá-la (o estranho brilho no olhar ; pele em excesso entre os dedos...). Cristo é inteiramente homem apenas na medida em que toma para si o excesso/resto, o “demais” devido ao qual um homem precisamente nunca é inteiramente um homem : sua fórmula não é Homem=Deus, mas homem=homem, em que a dimensão divina intervém apenas como aquele “algo” que impede a completa identidade do homem a si mesmo. Nesse sentido, a própria aparição de Cristo representa efetivamente a morte de Deus : nela fica claro que Deus *não é senão* o excesso do homem, o “demais” de vida que não pode ser contido em qualquer forma de vida, que viola a forma (*morphé*) do antropomorfismo.

Para colocá-lo de maneira ainda mais aguda : os pagãos *não* celebravam imagens ; eles estavam bem cientes de que as imagens que faziam permaneciam cópias inadequadas

da verdadeira Divindade (que se lembre das velhas estátuas hindus de Deuses com dúzias de mãos, etc. – um claro exemplo de como qualquer tentativa de exprimir a Divindade de forma sensória/material fracassa, transformando-a em um exagero algo ridículo). Em contraste com os pagãos, foram os próprios judeus que acreditaram/assumiram que a imagem (sensória/material) da Pessoa divina mostraria demais, tornando visível algum segredo aterrador que seria melhor deixar na sombra, *por isso, eles tiveram que proibi-la* – a proibição judaica só faz sentido contra o pano de fundo desse medo de que a imagem revele algo disruptivo, que, de um modo insuportável, seria *verdadeiro e adequado*. O mesmo vale para os cristãos : quando já Santo Agostinho opôs o cristianismo, a religião do Amor, ao judaísmo, a religião da Angústia, quando ele concebeu a passagem do judaísmo ao cristianismo como a passagem da Angústia ao Amor, ele (novamente) projetou no judaísmo o desmentido gesto fundador do próprio cristianismo – aquilo que o cristianismo se esforça por superar através da reconciliação no Amor é seu próprio excesso constitutivo, a insuportável angústia despertada pela figura do Deus impotente que fracassou em Sua obra de criação, *i. e.*, para nos referirmos uma vez mais a Hegel, a experiência traumática de como o enigma de Deus é também um enigma para o Deus, Ele próprio – nosso fracasso em compreender Deus é aquilo que Hegel chamou de “determinação reflexiva” da autolimitação divina.

E o mesmo vale para a oposição-padrão entre o sujeito do pensamento cartesiano, transparente a si, e o sujeito freudiano do inconsciente, que é percebido como anticartesiano, como solapando a “ilusão” cartesiana da identidade racional ; deve-se ter em mente que o oposto em referência ao qual uma posição se afirma é *sua própria* pressuposição, seu próprio excesso inerente (como no caso de Kant : a noção de Mal diabólico que ele rejeita só é possível no interior do horizonte de *sua própria* revolução transcendental). O ponto aqui não é tanto que o *cogito*

cartesiano seja o “mediador evanescente” pressuposto do sujeito freudiano do inconsciente (uma ideia que vale perseguir), mas que o sujeito do inconsciente já é operativo no *cogito* cartesiano como seu próprio excesso inerente : a fim de afirmar o *cogito* como “substância pensante” transparente a si, *tem-se* que atravessar o excessivo ponto da loucura, que designa o *cogito* como o abismo evanescente do pensamento sem substância. Seguindo o mesmo raciocínio, a abertura judaico-cristã ao Outro (“Amai ao próximo !”) é completamente diferente da hospitalidade tribal pagã : enquanto a hospitalidade pagã se apoia na clara oposição entre o domínio autofechado da minha comunidade e o Outro externo, o que reverbera na abertura judaico-cristã é uma reação contra o reconhecimento traumático do próximo como a insondável Coisa abissal - a Coisa Alienígena é o meu próximo mais íntimo, ele mesmo, não um estranho que visita minha casa. Em hegelianês, a abertura judaico-cristã envolve a lógica de “colocar suas pressuposições” : ela nos instiga a permanecer abertos à Alteridade, que é experimentada enquanto tal apenas no interior de seu próprio horizonte.

Tanto Kant quanto Freud reivindicam repetir a “revolução copernicana” em seus respectivos domínios. Em relação a Freud, o sentido dessa referência parece claro e simples : da mesma maneira que Copérnico demonstrou que nossa Terra não é o centro do universo, mas um planeta girando em torno do Sol e, nesse sentido, ela é “descentrada”, gira em torno de outro centro, Freud também demonstrou que o Eu (consciente) não é o centro da psique humana mas, em última instância, um epifenômeno, um satélite orbitando em torno do verdadeiro centro, o Inconsciente ou o Isso... Com Kant, as coisas são mais ambíguas - em uma primeira abordagem, a impressão que se tem é que ele efetivamente fez o exato oposto da revolução copernicana : não é a premissa-chave de sua abordagem transcendental que as condições de possibilidade de nossa experiência dos objetos são, ao mesmo tempo, as condições de possibilidade desses

próprios objetos, de modo que, em vez de um sujeito que, em sua cognição, tem que se acomodar a alguma medida de verdade externa, “descentrada”, os objetos têm que seguir o sujeito, *i. e.*, é o sujeito que, de sua posição central, constitui os objetos do conhecimento ? Contudo, se se lê com atenção a referência de Kant a Copérnico, não se pode deixar de perceber como a ênfase de Kant não está na mudança do Centro fixo substancial, mas em algo bastante diferente – no *status* do próprio sujeito :

Trata-se aqui de uma semelhança com a primeira ideia de Copérnico ; não podendo prosseguir na explicação dos movimentos celestes enquanto admitia que toda a multidão de estrelas se movia em torno do espectador, tentou se não daria melhor resultado fazer antes girar o espectador e deixar os astros imóveis.¹⁷⁶

Os termos alemães precisos (“*die Zuschauer sich drehen*” – não tanto girar em torno de outro centro quanto girar/rodar [o espectador – *die Zuschauer*] em torno de si mesmo¹⁷⁷) deixam claro o que interessa a Kant : o sujeito perde sua estabilidade/identidade substancial e é reduzido ao puro vazio sem substância do vórtice abissal que gira em torno de si, chamado “apercepção transcendental”. E é contra esse pano de fundo que se pode localizar o “retorno a Freud” de Lacan : para colocá-lo da maneira mais sucinta possível, o que Lacan faz é ler a referência freudiana à revolução copernicana no sentido kantiano original, como afirmando não o simples deslocamento do centro do Eu para o Isso, ou o Inconsciente como “verdadeiro” foco substancial da psique humana, mas a transformação do próprio sujeito, do Eu substancial idêntico a si, do sujeito psicológico preñado de emoções, instintos, disposições, etc., àquilo que Lacan chamou de “sujeito barrado (\$)”, o vórtice da negatividade autorrelacionada do desejo. Nesse sentido preciso, o sujeito do inconsciente não é outro senão o *cogito* cartesiano.

A mesma lógica de “determinação reflexiva” trabalha na passagem do Terror revolucionário (a Liberdade absoluta) ao sujeito moral kantiano, na *Fenomenologia*, de Hegel : o sujeito revolucionário experimenta a si mesmo como estando impiedosamente exposto ao capricho do regime de terror – qualquer pessoa pode a qualquer momento ser presa e morta como “traidora”. É claro, a passagem para a subjetividade moral ocorre quando esse terror externo é internalizado pelo sujeito como o terror da lei moral, da voz da consciência. Contudo, o que é amiúde descuidado é que, para que essa internalização ocorra, o sujeito tem que transformar profundamente sua identidade : ele tem que renunciar ao próprio cerne de sua individualidade contingente e aceitar que o centro de sua identidade reside em sua consciência moral universal. Em outras palavras, é apenas na medida em que me apego à minha identidade idiossincrática contingente, como núcleo do meu ser, que experimento a Lei universal como a negatividade abstrata de um poder estranho que ameaça me aniquilar ; nesse sentido preciso, a internalização da Lei é simplesmente a “determinação reflexiva” da mudança que afeta o núcleo de minha própria identidade. Não é a Lei que muda da instância do Terror político externo para a pressão da voz da consciência interior ; essa mudança simplesmente reflete a mudança da minha identidade. Talvez algo similar ocorra na passagem do judaísmo ao cristianismo : o que muda nessa passagem não é o conteúdo (o estatuto de Deus) mas primariamente a identidade do próprio crente, e a mudança em Deus (não mais o Outro transcendente mas Cristo) é apenas a determinação reflexiva *dessa* mudança.

Essa também não é a lição implícita do *insight* fundamental de Hobbes a propósito do contrato social ? Para ser efetiva, a limitação da soberania dos indivíduos – quando eles concordam em transferi-la à figura do Soberano e, assim, põem fim ao estado de guerra e introduzem a paz civil –, deve conferir poder ilimitado à pessoa do Soberano. Não basta contar com o governo das leis, sobre as quais

todos concordaram e que, então, regulam a interação entre os indivíduos, a fim de evitar a guerra de todos contra todos que caracteriza o estado de natureza : para que as leis sejam operativas, é preciso que haja um Um, uma pessoa com poder ilimitado para *decidir* o que são as leis. Regras mutuamente reconhecidas não bastam - é preciso que haja um Mestre para fazer com que elas sejam cumpridas. Aí reside o paradoxo propriamente dialético de Hobbes : ele começa com o direito ilimitado do indivíduo à autopreservação, incoercido por quaisquer deveres (tenho o direito inalienável de enganar, roubar, mentir, matar... se minha sobrevivência estiver em jogo), e termina com o Soberano, que tem poder ilimitado para dispor de minha vida, o Soberano que eu experimento não como a extensão de minha própria vontade, como a personificação de minha substância ética, mas como uma arbitrária força estrangeira. Esse poder externo ilimitado é precisamente a determinação reflexiva de minha postura subjetiva "egoísta" - o modo de superá-la é mudar *minha própria* identidade.

Autor, sujeito, carrasco

De que modo, então, judaísmo e cristianismo estão relacionados ? A resposta judaico-lacaniana padrão é que o cristianismo é uma espécie de regressão à narcísica e imaginária fusão da comunidade, que abandona a tensão traumática entre Lei e pecado (sua transgressão). Consequentemente, o cristianismo substitui a lógica do Êxodo, de uma viagem sem término previsto nem garantia a respeito de seu resultado final, pela lógica messiânica da reconciliação final - a ideia da “perspectiva do Juízo Final” é estranha ao judaísmo. Seguindo esse raciocínio, Eric Santner está plenamente justificado em reivindicar que, enquanto o judaísmo é uma religião cujo discurso público é assombrado pela sombra espectral de seu obscuro e inusitado duplo, de seu excessivo e transgressor gesto fundador violento (é o próprio apego desmentido ao núcleo traumático que confere ao judaísmo seu extraordinário *chutzpah*¹⁷⁸ e sua durabilidade), o cristianismo não possui um outro, seu próprio, suplemento obscuro desmentido, ele simplesmente não tem nenhum.¹⁷⁹ A resposta cristã é precisamente que a tensão entre a Lei pacificadora e o superego excessivo não é o horizonte derradeiro de nossa experiência : é possível sair desse domínio, não para uma falsa bem-aventurança imaginária, mas para o Real de um ato ; é possível cortar o nó górdio da transgressão e da culpa. Assim, Antígona é efetivamente a precursora de uma figura cristã, na medida em que não há qualquer tensão em sua posição entre a Lei e a transgressão, entre transgressão e culpa, entre a exigência ética incondicional e sua resposta inadequada a ela.

Especifiquemos ainda mais essa posição paradoxal de Cristo com uma referência ao sujeito ético kantiano. Quando, em “Kant com Sade”, Lacan¹⁸⁰ defende que Kant - em sua noção de agente moral como sujeito autônomo, o

sujeito que se coloca sua própria lei moral – ofusca a divisão do sujeito, deve-se ser bastante preciso para não deixar escapar o que ele visa : *não* se trata da ideia de que Kant localizou erroneamente a origem da Lei moral no próprio sujeito, ao passo que essa Lei efetivamente é experimentada pelo sujeito como a voz de uma autoridade superegoica estrangeira, exercendo uma pressão insuportável sobre o sujeito. Deve-se, antes, introduzir aqui a distinção entre *três* elementos : o autor da Lei moral, o sujeito que (tem que) obedece(r) a Lei e o *carrasco/executor* [*executioner/executor*] da Lei – aquele que executa a Lei e em quem Lacan discerne os contornos do carrasco/torturador sadiano.¹⁸¹ O problema não é a identidade entre o autor da Lei e o sujeito : eles efetivamente são o mesmo ; o sujeito efetivamente é autônomo no sentido de obedecer sua *própria* Lei ; o problema reside na figura suplementar do carrasco/executor da Lei, que se interpõe fazendo a mediação entre o sujeito como autor da Lei e o sujeito como precisamente sujeito à Lei. Fazendo referência à famosa ambiguidade do próprio termo “sujeito” [*subject*], da qual Louis Althusser e seus seguidores extraíram muita milhagem teórica (o sujeito como agente autônomo ; o sujeito à Lei e/ou a um Poder soberano), o papel do carrasco sadiano é precisamente mediar essas duas dimensões. E foi essa dimensão do executor como objeto pequeno *a* – que suplementa a díade do autor da lei e seu sujeito/“vítima” com o terceiro elemento mediador, essa dimensão do puro objeto/instrumento, não do sujeito, mas da Lei – que foi negligenciada por Kant e introduzida apenas por Sade – por quê ? Por causa de seu *status* nem formal-transcendental, nem empírico : o carrasco é uma mancha contingente e “patológica”, mas ainda assim uma mancha paradoxal, cujo *status* é, não obstante, *a priori, i. e.*, ela é requerida como suporte “patológico” da própria dimensão transcendental. Deixemos isso claro a propósito do comunismo stalinista, cuja estrutura é aquela da perversão sadiana : no universo

stalinista, temos o autor da Lei (a própria História, impondo-nos as “leis eternas do progresso inexorável rumo ao comunismo”), os súditos dessa Lei (pessoas “comuns”, as massas) E o Partido Comunista, o puro objeto-instrumento, executor, do progresso histórico. E, exatamente como em “Kant e Sade”, a cisão não é entre o autor e o sujeito à Lei – eles são *idênticos*, o “Povo”, as “Massas” –, mas entre o Povo como autor da/sujeito à Lei da História e seu executor, o Partido (Comunista), o puro *instrumento* da Necessidade histórica que, ao modo do carrasco sadiano, transpõe a lacuna entre o transcendental e o empírico, aterrorizando o povo (empírico) em seu próprio nome, em prol de seu próprio destino (transcendental).

O que Kant e Sade inesperadamente partilham é o abismo que separa a cadeia de causas e efeitos “patológicos” (empíricos) da Vontade pura (“Eu o quero, independentemente das circunstâncias, mesmo se todo o inferno se abrir !”). Em uma primeira abordagem, a Vontade ética kantiana, obediente ao imperativo de universalidade, não pode senão aparecer como o radical oposto do extremo capricho que caracteriza o perverso sadiano (“Eu quero [esse prazer específico] porque o quero, é um puro capricho meu, não tenho que justificá-lo !”).¹⁸² Contudo, essa intrusão do puro capricho suspende o encadeamento de causas e efeitos : o sujeito sadiano não “racionaliza”, ele nunca justifica ou legitima suas exigências caprichosas – e o mesmo não vale também para o sujeito ético kantiano, que persegue seu Dever independentemente das circunstâncias restritivas (“Você pode porque você deve !”) ? É isso, então, em uma suprema coincidência dialética, que a Vontade universal lutando para se livrar das motivações “patológicas”, e a Vontade singular, absolutamente caprichosa, partilham : a pureza da Vontade não contaminada pelo cálculo utilitário dos prazeres ou dos ganhos. Tanto o sujeito ético kantiano quanto o sujeito sadiano da irrestrita vontade de gozo querem o que querem incondicionalmente, e o perseguem sem se ater a quaisquer

considerações “racionais” e utilitárias. Nesse sentido preciso, como já estava claro para Hegel, o extremo capricho é a “verdade” escondida da universalidade ética kantiana - não é de admirar que o próprio Kant tenha caracterizado a Lei moral como um “fato da razão prática”, como uma inexplicável exigência incondicional que simplesmente está aí, exercendo sobre nós sua pressão insuportável.

De volta ao cristianismo : isso significa que Cristo, esse derradeiro objeto pequeno *a*, também é o mesmo mediador entre a Lei Divina e seus sujeitos humanos ? Seu sacrifício por nossos pecados é da mesma ordem do proverbial sacrifício do cadete pelo progresso da humanidade, de Stalin ? O amor de Cristo pela humanidade é estruturalmente o mesmo do proverbial amor do Líder Comunista por seu povo ? Aqui a diferença é crucial : Cristo não mais funciona como um carrasco em relação à Lei - ele, pelo contrário, suspende a dimensão da Lei, assinalando sua morte. Então, talvez a diferença entre o judaísmo e o cristianismo seja, para colocá-lo nos termos de Schelling, a diferença entre contração e expansão : a contração judaica (a perseverança em permanecer no *status* de um resto) prepara o terreno pra a expansão cristã (o amor). Se os judeus afirmam a Lei sem supereu, os cristãos afirmam o amor como gozo fora da Lei. A fim de chegar ao gozo fora da Lei, não tingido pelo obscuro suplemento superegoico da Lei, a própria Lei tem que primeiramente ser libertada das garras do gozo. A posição a ser adotada relativamente ao judaísmo e ao cristianismo, assim, não é simplesmente dar preferência a uma delas, menos ainda optar por uma espécie de “síntese” pseudodialética, mas introduzir uma lacuna entre o conteúdo enunciado e a posição de enunciação : quanto ao conteúdo da crença, deve-se ser judeu, retendo, ao mesmo tempo, a posição de enunciação cristã.¹⁸³

Existe um argumento eficaz contra nossa leitura do cristianismo : ele não funcionou (e não funciona), em sua

efetividade histórica, segundo a lógica da troca sacrificial, com Cristo pagando por nossos pecados e, assim, estabelecendo-se como a derradeira figura superegoica à qual estamos condenados a permanecer para sempre devedores ? E, *mutatis mutandis*, o mesmo não vale para o judaísmo ? A cisão entre os textos “oficiais” da Lei, com seu caráter abstrato, legal e assexual (a Torá, o Velho Testamento ; a Mishná, a formulação das Leis ; e o Talmude, o comentário das Leis, todos supostos parte da Revelação divina no Monte Sinai), e a Cabala (esse conjunto de *insights* obscuros e profundamente sexuais a ser mantido secreto – que se lembre das notórias passagens sobre os sucos vaginais) não reproduz, no interior do judaísmo, a tensão entre a pura Lei simbólica e seu suplemento superegoico, o conhecimento secreto iniciático ? A questão-chave aqui é : qual é exatamente o *status* da Cabala no interior do judaísmo ? Ela é vista como seu necessário e inerente suplemento obscuro, ou simplesmente como um desvio herético contra o qual se deve lutar (assim como o cristianismo tem que lutar contra heresias gnósticas) ? A maior parte das evidências aponta para a primeira opção : a Cabala é o *inerente* suplemento obscuro da Lei, algo sobre o que não se fala em público, algo que se prefere vergonhosamente evitar, e que, não obstante, por esse motivo mesmo, provê o núcleo fantasmático da identidade judaica. O que complica ainda mais esse quadro é que a Cabala não é o único texto religioso judaico publicamente “imencionável” : em algumas versões do Talmude, a própria relação entre a Torá e o Talmude assemelha-se à atitude católica tardia à Bíblia (ou incidentalmente à atitude stalinista em relação aos textos dos “clássicos” : Marx, Engels, Lenin) – é proibido lê-la diretamente, eludindo os comentários apropriados fornecidos pela Igreja (ou, no caso do stalinismo, pelo Partido), uma vez que a leitura direta pode se desencaminhar em uma terrível heresia... Seguindo o mesmo raciocínio, uma tradição talmúdica não cita

diretamente e *verbatim* a Torá : só se permite citar seus comentários eruditos.

Assim, é apenas o cristianismo que efetivamente deixa essa tensão para trás, na medida em que é capaz de renunciar por completo à necessidade do suplemento obscuro : não há texto secreto acompanhando, como uma sombra superegoica, o Evangelho. A solução, então, é que devíamos identificar claramente, *tanto* no judaísmo *quanto* no cristianismo, uma tendência inerente a “regredir”, a trair sua mais íntima postura radical : no judaísmo, a tendência de ver Deus como cruel figura superegoica ; no cristianismo, a tendência de reduzir o ágape a uma reconciliação imaginária que ofusca a Alteridade da Coisa divina. Onde, talvez, tanto o judaísmo quanto o cristianismo necessitem se referir um ao outro para impedir essa “regressão”. [184](#)

Sem misericórdia !

O ensaio “A maldição do cristianismo”¹⁸⁵, de Herbert Schnädelbach (2000), fornece talvez o mais conciso ataque liberal ao cristianismo, enumerando seus sete - não pecados, mas - “erros de origem” : (1) a ideia de um pecado original que pertence à humanidade enquanto tal ; (2) a ideia de que Deus pagou por nossos pecados por meio de um violento acordo legal firmado consigo mesmo, sacrificando o sangue de seu próprio filho ; (3) o expansionismo missionário ; (4) o antissemitismo ; (5) a escatologia, com sua visão de um Dia do Acerto de Contas final ; (6) a importação do dualismo platônico, com seu ódio ao corpo ; (7) a manipulação da verdade histórica. Embora, de maneira previsível, Schnädelbach ponha a maior parte da culpa em São Paulo, em seu ímpeto para institucionalizar o cristianismo, ele enfatiza que não estamos lidando aqui com uma corrupção secundária do original ensinamento cristão do amor, mas com uma dimensão presente desde suas origens. Ademais, ele insiste que - para colocá-lo abruptamente - tudo que é realmente profícuo no cristianismo (amor, dignidade humana, etc.) não é especificamente cristão, mas foi trazido ao cristianismo pelo judaísmo.

O que é visto como problema aqui é precisamente o universalismo cristão : essa atitude englobante (que se lembre do famoso “Não há homens nem mulheres, nem judeus nem gregos...”, de São Paulo) envolve uma completa exclusão daqueles que não aceitam ser incluídos na comunidade cristã. Em outras religiões “particularistas” (e até mesmo no islamismo, a despeito de seu expansionismo global), há lugar para os outros, eles são tolerados, mesmo se vistos com condescendência. A divisa cristã - “Os homens são todos irmãos” -, contudo, significa *também* que - “Aqueles que não são meus irmãos *não são homens*”. Os

cristãos geralmente se vangloriam por superar a exclusivista ideia judaica de Povo Escolhido e por englobar toda a humanidade - o problema aqui é que, em sua própria insistência em ser o Povo Escolhido, com o privilegiado vínculo direto com Deus, os judeus aceitam a humanidade dos outros povos, que celebram seus falsos deuses, ao passo que o universalismo cristão exclui tendenciosamente os não crentes da própria universalidade da humanidade. Não obstante, permanece a questão de saber se uma rejeição assim abrupta do cristianismo não deixa de levar em conta a dimensão mais importante do ágape paulino - o "milagre" da "dissolução" retroativa dos pecados por meio da suspensão da Lei. Aqui se costuma opor a rigorosa Justiça judaica e a Misericórdia cristã, o inexplicável gesto de perdão imerecido : nós, humanos, nascidos no pecado, não podemos jamais pagar nossas dívidas, nem nos redimir por meio de nossos próprios atos - nossa única salvação jaz na Misericórdia de Deus, em Seu supremo sacrifício. Nesse gesto mesmo de romper a cadeia da Justiça mediante um inexplicável ato de Misericórdia, de pagar nossa dívida, o cristianismo nos impõe uma dívida ainda maior : estamos para sempre em dívida com Cristo, jamais podemos retribuir-lhe pelo que ele fez por nós. O nome freudiano para tal pressão excessiva, que nunca podemos quitar, é, claro, supereu.¹⁸⁶ (Mais precisamente, a noção de Misericórdia é, em si própria, ambígua, de modo que ela não pode ser inteiramente reduzida a essa instância superegoica : há também Misericórdia no sentido em que Badiou lê essa noção, qual seja, a "misericórdia" do Acontecimento da Verdade (ou, para Lacan, do ato) - não podemos ativamente decidir realizar o ato, o ato surpreende o próprio agente, e "misericórdia" designa precisamente essa ocorrência inesperada de um ato.)

Geralmente o judaísmo é que é concebido como a religião do supereu (da subordinação do homem a um Deus ciumento, poderoso e severo), em contraste com o Deus cristão de Misericórdia e Amor. Contudo, é precisamente por

não exigir de nós o pagamento por nossos pecados, por pagar Ele mesmo esse preço por nós, que o Deus cristão de Misericórdia se estabelece como a suprema instância superegoica : “Paguei o preço mais alto pelos seus pecados, e vocês estão, assim, *para sempre* em dívida comigo...”. Esse Deus que se coloca como instância superegoica, cuja própria Misericórdia gera a culpa indelével dos crentes, seria ele o horizonte derradeiro do cristianismo ? Seria o ágape cristão outro nome para a Misericórdia ?

A fim de situar adequadamente o cristianismo em relação a essa oposição, deve-se lembrar o famoso *dictum* de Hegel a propósito da Esfinge : “Os enigmas dos antigos egípcios eram enigmas também para os próprios egípcios.” Há um argumento irresistível quanto ao laço íntimo entre judaísmo e psicanálise : em ambos os casos, o foco está no encontro traumático com o abismo do Outro desejante - o encontro do povo judeu com seu Deus, cujo Apelo impenetrável descarrila a rotina da existência humana cotidiana ; o encontro da criança com o enigma do gozo do Outro. Esse aspecto parece distinguir o “paradigma” judaico-psicanalítico não apenas de qualquer versão do paganismo e do gnosticismo (com seus acentos na autopurificação espiritual interior, na virtude como realização de potenciais íntimos), mas igualmente do cristianismo - este último não “supera” a Alteridade do Deus judaico mediante o princípio do Amor, a reconciliação/unificação entre Deus e Homem no devir-homem de Deus ? Quanto à oposição básica entre o paganismo e a ruptura judaica, ela é definitivamente bem fundada : tanto o paganismo quanto o gnosticismo (a reinscrição da posição judaico-cristã no paganismo) enfatizam a “jornada interior” de autopurificação espiritual, o retorno ao verdadeiro *Self* interior, a redescoberta do *self*, em claro contraste com a noção judaico-cristã de um encontro traumático *externo* (o Apelo divino ao povo judeu, o apelo de Deus a Abraão, a inescrutável Graça - todos totalmente incompatíveis com nossas qualidades

“inerentes”, até mesmo com nossa ética “natural”, inata). Nesse ponto, Kierkegaard estava certo : é Sócrates *versus* Cristo, a jornada interior da reminiscência [*remembrance*] *versus* o renascimento através do choque com o encontro externo. Aí reside também a lacuna definitiva que, para sempre, separa Freud de Jung : enquanto o *insight* original de Freud concerne ao encontro traumático externo com a Coisa que corporifica o gozo, Jung reinscreve o inconsciente na problemática gnóstica padrão da jornada espiritual interior de descoberta de si.

Com o cristianismo, contudo, as coisas se complicam. Em sua “teoria da sedução generalizada”, Jean Laplanche elaborou a insuperável formulação do encontro com a Alteridade insondável como o fato fundamental da experiência psicanalítica.¹⁸⁷ Contudo, é o próprio Laplanche quem insiste na absoluta necessidade de se passar do enigma *da* para o enigma *na* - uma clara variação do famoso *dictum* de Hegel a propósito da Esfinge : “Os enigmas dos antigos egípcios eram enigmas também para os próprios egípcios” :

[...] quando se fala, e eu retomo os termos de Freud, do enigma *da* feminilidade (o que é uma mulher ?), proponho, com Freud, passar à função do enigma *na* feminilidade (o que quer uma mulher ?). Igualmente (mas aqui Freud não faz a passagem), o que ele nomeia como o enigma do tabu remete-nos à função do enigma no tabu. E, mais ainda, o enigma do luto à função do enigma no luto : o que quer o morto ? O que ele quer de mim ? O que ele quis me dizer ?

O enigma reconduz, portanto, à alteridade do outro ; e a alteridade do outro é sua reação a seu inconsciente, quer dizer, a reação de sua alteridade à si mesma.¹⁸⁸

Não é crucial efetuar essa passagem também a propósito da noção de *Dieu obscur* [Deus obscuro], do Deus elusivo, impenetrável ? : esse Deus deve ser impenetrável também para Si mesmo, Ele deve ter um lado oculto, uma alteridade de Si mesmo, algo que é Nele mais do que Ele mesmo. Talvez isso explique a mudança do judaísmo para o cristianismo : o judaísmo permanece no nível do enigma *de* Deus, ao passo que o cristianismo passa para o enigma *no* próprio Deus. Longe de ser oposta à noção de *logos* como Revelação na/pela Palavra, a Revelação e o enigma Em Deus são estritamente correlativos, os dois aspectos de um só gesto. Quer dizer, é precisamente porque Deus é também um enigma *em e para si*, porque ele traz uma Alteridade insondável em Si próprio, que Cristo precisou surgir para revelar Deus, não apenas à humanidade, mas *ao próprio deus* - é somente através de Cristo que Deus se atualiza plenamente como Deus. Seguindo esse mesmo raciocínio, devemos nos opor à tese em voga, segundo a qual nossa intolerância para com o Outro externo (étnico, sexual, religioso) é a expressão de uma suposta intolerância “mais profunda” para com a Alteridade recalcada ou desmentida em nós mesmos : odiamos ou atacamos estrangeiros porque não conseguimos nos conciliar com o estrangeiro em nós mesmos... Contra esse *topos* (que, de maneira junguiana, “internaliza” a relação traumática com o Outro na inabilidade do sujeito para realizar sua “jornada interior” de se conciliar plenamente com aquilo que ele é), deve-se enfatizar que a alteridade verdadeiramente radical não é a alteridade no interior de nós mesmos, o “estranho em nosso coração”, mas a Alteridade do Outro para si próprio.¹⁸⁹

E quanto à crítica de Laplanche a Lacan ? Laplanche está plenamente justificado em enfatizar que a intrusão traumática da mensagem enigmática do Outro nos permite romper o nó epistemológico entre determinismo e hermenêutica.¹⁹⁰ De um lado, orientações teóricas tão opostas quanto a hermenêutica e o construtivismo

discursivo e antiessencialista dos Estudos Culturais partilham a noção de Inconsciente como constituído retroativamente pelo próprio gesto de sua interpretação : não há “inconsciente” substancial, existem apenas reescritas retroativas das “narrativas que somos nós”. De outro lado, há a noção determinista de algum Real pré-simbólico (ou o fato bruto da cena de sedução, ou o real biológico dos instintos), que é causalmente responsável pelo desenvolvimento do sujeito. A psicanálise aponta para uma terceira via : a causalidade do encontro traumático, do sujeito exposto à sexualizada mensagem enigmática do Outro, a mensagem que ele tenta em vão internalizar, desvendar seu significado, de modo que para sempre permanece um núcleo duro excessivo, a Coisa interior que resiste à tradução. Em suma, ainda que haja algo, algum núcleo duro, que resista à simbolização, esse núcleo não é o real imediato da causalidade instintual ou de qualquer outra que seja, mas o real de um encontro traumático não metabolizável, de um enigma que resiste à simbolização. E não apenas esse Real não é oposto à liberdade - mas ele é sua própria condição. O impacto traumático de ser afetado/“seduzido” pela mensagem enigmática do Outro descarrila o *automaton* do sujeito, abre uma hiância que o sujeito é livre para preencher com seus (em última instância fracassados) esforços para simbolizá-la. A liberdade, em última instância, *não é senão* o espaço aberto pelo encontro traumático, o espaço a ser preenchido por suas simbolizações/traduições contingentes/inadequadas. Enquanto tal, esse encontro com a mensagem enigmática, com um significante sem significado, é o “mediador evanescente” entre determinismo e hermenêutica : ele é o núcleo êx-timo da significação - rompendo a cadeia causal determinista, ele abre espaço para a(s) significação(ões) :

Com a noção de *enigma*, aparece uma ruptura no determinismo : na medida em que o emissor da mensagem enigmática ignora a maior parte

daquilo que ele quer dizer, e na medida em que a criança possui apenas meios inadequados e imperfeitos para organizar ou teorizar sobre o que lhe é comunicado, encontra-se desqualificada toda causalidade linear entre o inconsciente e o discurso parentais, de um lado, e o que a criança faz com eles, de outro. Todas as fórmulas lacanianas sobre o inconsciente como “discurso do Outro”, ou sobre a criança como “sintoma dos pais”, negligenciam a ruptura, o profundo rearranjo que se produz entre ambos, comparável a um metabolismo que decompõe o alimento em seus elementos e recompõe, a partir deles, um agregado completamente diferente.¹⁹¹

Essa crítica vale para o Lacan “estruturalista”, o Lacan que gostava de enfatizar que

[...] é a lei própria a essa cadeia [simbólica] que rege os efeitos psicanalíticos determinantes para o sujeito, tais como a forclusão [*Verwerfung*], o recalque [*Verdrängung*] e a própria denegação [*Verneinung*] - acentuando, com a ênfase que convém, que esses efeitos seguem tão fielmente o deslocamento [*Entstellung*] do significante que os fatores imaginários, apesar de sua inércia, neles não figuram senão como sombras e reflexos.¹⁹²

No interior dessa lógica inexorável do automatismo simbólico, na qual o grande Outro “comanda o espetáculo”, e o sujeito é meramente “falado”, definitivamente não há espaço para qualquer ruptura no determinismo. Contudo, no momento em que a ênfase muda para o grande Outro “barrado” (inconsistente, faltante), para a questão vinda do Outro (*Che vuoi ?*), é precisamente esse enigma que emerge, um Outro com uma Alteridade em si. Basta lembrar

a “tradução” do desejo da mãe no Nome-do-Pai.¹⁹³ O nome de Lacan para a mensagem enigmática é desejo da mãe – o desejo insondável que a criança discerne no cuidado materno. A marca registrada das enganadoras “introduções a Lacan” é conceber o advento da função paterna simbólica como o de um intruso que perturba o imaginário deleite simbiótico da díade mãe/criança, introduzindo aí a ordem das proibições (simbólicas), *i. e.*, a ordem enquanto tal. Contra essa percepção errônea, deve-se insistir que “pai”, para Lacan, não é o nome para a intrusão traumática, mas a *solução* ao impasse de tal intrusão, a resposta ao enigma. O enigma, claro, é o enigma do desejo do outro materno (o que ela efetivamente quer além de *mim*, uma vez que eu obviamente não sou suficiente para ela ?), e “pai” é a *resposta* a esse enigma, a *simbolização* desse impasse. Nesse sentido preciso, “pai”, para Lacan, é uma tradução e/ou um sintoma : uma solução de compromisso que alivia a angústia insuportável do confronto direto com o vazio do desejo do outro.¹⁹⁴

O que é incompreensível no interior do horizonte pré-cristão é a dimensão completamente dilacerante dessa impenetrabilidade de Deus para Si mesmo, discernível no “Pai, por que me abandonaste ?”, de Cristo, essa versão cristã do “Pai, não vêes que estou queimando ?” freudiano. Esse total abandono por Deus é o ponto em que Cristo se torna *plenamente* humano, o ponto em que a lacuna radical que separa Deus do homem é transposta para o próprio Deus. Aqui o próprio Deus Pai esbarra no limite de sua onipotência. Isso significa que a noção cristã da ligação entre o homem e Deus inverte, assim, a noção pagã corriqueira segundo a qual o homem se aproxima de Deus pela purificação espiritual, por se despojar dos “baixos” aspectos materiais/sensuais de seu ser, elevando-se, assim, até Deus. Quando eu, um ser humano, me experimento apartado de Deus, nesse momento mesmo de máxima abjeção, estou absolutamente próximo de Deus, já que me encontro na posição do Cristo abandonado. Não há

identificação “direta” com (ou aproximação a) a majestade divina : eu me identifico com Deus apenas por me identificar com a figura única de Deus-Filho abandonado por Deus. Em suma, o cristianismo dá uma inflexão específica à história de Jó, o homem piedoso abandonado por Deus - é o próprio Cristo (Deus) que deve ocupar o lugar de Jó. A identidade do homem com Deus só é afirmada no/pelo radical autoabandono de Deus, quando sua distância em relação a Deus se sobrepõe à distância interior de Deus em relação a si próprio. A única maneira de Deus criar pessoas livres (os humanos) é abrir espaço para eles *em sua própria falta/vazio/lacuna* : a existência do homem é a prova viva da autolimitação de Deus. Ou, para colocá-lo em termos mais especulativo-teológicos : a distância infinita do homem a Deus, o fato de que aquele é um ser pecador e mau, marcado pela Queda, indigno de Deus, tem que ser refletido no próprio Deus, como a Maldade do próprio Deus Pai, *i. e.*, como o abandono de seu Filho. O abandono do homem por Deus e o abandono de Deus de seu Filho são estritamente correlativos, dois aspectos de um só gesto.

Esse autoabandono divino, essa impenetrabilidade de Deus a si mesmo, assinala, assim, a imperfeição fundamental de Deus. E é apenas no interior desse horizonte que o Amor propriamente cristão pode emergir, um Amor para além da Misericórdia. O amor é sempre o amor pelo Outro na medida em que este é faltante - amamos o Outro *por causa* de sua limitação, desamparo ou mesmo de sua ordinaryidade. Em contraste com a celebração pagã da Perfeição Divina (ou humana), o segredo derradeiro do amor cristão é talvez a fixação amorosa à imperfeição do Outro. É essa falta no/do Outro que abre espaço para a “boa nova” trazida pelo cristianismo. No apogeu do idealismo alemão, F. W. J. Schelling desenvolveu a noção de de-cisão (*Ent-Scheidung*) primordial, o ato atemporal inconsciente por meio do qual o sujeito escolhe seu caráter eterno, que posteriormente, no interior de sua vida consciente-temporal, ele experimenta

como necessidade inexorável, como “o modo que ele sempre foi” :

O ato, uma vez realizado, submerge imediatamente a uma profundidade insondável, adquirindo com isso seu caráter duradouro. O mesmo se dá com a vontade que, uma vez posta no princípio e levada ao exterior, tem, imediatamente, que submergir na inconsciência. Só assim um princípio é possível, um princípio que não cessa de ser princípio, um verdadeiro princípio eterno. Pois aqui também se mantém que o princípio não deve se conhecer. Uma vez feito, o ato está eternamente feito. A decisão que é, sob todos os aspectos, o verdadeiro princípio não deve aparecer novamente diante da consciência, ela não deve ser chamada de volta a ela, pois isso, precisamente, significaria sua revogação. Aquele que, a propósito da decisão, se reserva o direito de novamente trazê-la à luz, nunca realiza um princípio.¹⁹⁵

Esse princípio absoluto nunca é feito no presente : seu *status* é aquele de uma pura pressuposição, de algo que já e sempre se deu. Em outras palavras, ele é o paradoxo da decisão passiva, de assumir passivamente a Decisão que funda nosso ser como ato supremo de liberdade - o paradoxo da mais elevada livre escolha, que consiste em assumir que se é escolhido. Em seu *Adeus a Emmanuel Lévinas*, Derrida (1997) tenta dissociar a decisão de seus predicados metafísicos usuais (autonomia, consciência, atividade, soberania) e pensá-la como a “decisão do outro em mim” : “A decisão passiva, condição do acontecimento, é sempre, estruturalmente, uma outra decisão em mim, uma decisão dividida como a decisão do outro. Do absolutamente outro em mim, do outro como o absoluto que decide sobre mim em mim”.¹⁹⁶ Em termos

psicanalíticos, essa escolha é aquela da “fantasia fundamental”, da moldura/matriz básica que fornece as coordenadas de todo o universo de sentido do sujeito : embora eu nunca esteja fora dela, embora essa fantasia esteja já e sempre aqui, e eu já e sempre esteja lançado nela, tenho que me pressupor como aquele que a postulou.

Isso significa que a decisão primordial predetermina para sempre os contornos de nossa vida ? Aqui entra a “boa nova” do cristianismo : o milagre da fé é que é possível atravessar a fantasia, desfazer essa decisão fundante, recomeçar a própria vida do marco zero - em suma, transformar a própria Eternidade (aquilo que “já e sempre somos”). Em última instância, o “renascimento” de que fala o cristianismo (quando se ingressa na comunidade de crentes, se nasce outra vez) é o nome para tal novo Princípio. Contra a Sabedoria pagã e/ou gnóstica, que celebra a (re)descoberta do verdadeiro *Self* - o retorno a ele, a realização de seus potenciais ou coisa que o valha -, o cristianismo nos convoca a nos reinventarmos completamente. Kierkegaard estava certo : a escolha derradeira é aquela entre a rememoração [*recollection*] socrática e a repetição cristã : o cristianismo nos ordena a *repetir* o gesto fundador da escolha primordial. É-se quase tentado a colocá-lo nos termos de uma paráfrase da “tese 11”, de Marx : “Os filósofos têm nos ensinado apenas a descobrir (rememorar) nosso verdadeiro *Self*, cabe transformá-lo.” E esse legado cristão, amiúde ofuscado, é hoje mais precioso do que nunca.

Daqui, deve-se, pela última vez, voltar a Lenin e à sua crítica da “liberdade formal” : quando - para a consternação dos liberais - Lenin enfatiza que o revolucionário comunista não reconhece nenhum conjunto de regras morais *a priori* independente da luta revolucionária (como “normas elementares de decência”), que ele vê todas as liberdades e direitos a partir da sua contribuição nessa luta, ele não está pregando um relativismo moral maquiavélico, mas, antes, propondo a versão revolucionária daquilo a que Kierkegaard

se referiu como a suspensão religiosa do ético. O que é essa suspensão ? Tomemos um exemplo inesperado : a reviravolta final de *Retorno a Brideshead*, de Evelyn Waugh, uma das últimas grandes formulações artísticas da lógica do sacrifício feminino : ao fim do romance, Júlia se recusa a desposar Ryder (embora ambos tenham se divorciado recentemente por essa razão mesma) como parte de algo a que ela se refere ironicamente como seu “pacto privado” com Deus : embora ela seja corrupta e promíscua, talvez ainda haja uma chance para ela caso sacrifique aquilo que lhe é mais importante : seu amor por Ryder. A perversidade dessa solução se torna clara no momento em que a situamos em seu contexto apropriado : como ela deixa claro em sua última conversa com Ryder, Júlia está plenamente ciente de sua natureza corrompida e promíscua, está plenamente ciente de que, após deixar Ryder, ela terá vários casos insignificantes ; contudo, eles não contam, eles não a condenam irrevogavelmente aos olhos de Deus - o que a teria condenado seria conceder privilégio a seu único verdadeiro amor, acima de sua dedicação a Deus, uma vez que não deveria haver competição entre bens supremos. Assim, Júlia chega à conclusão de que a vida promíscua e corrompida é, para ela, a única maneira de preservar uma chance de misericórdia aos olhos de Deus. “Deus” é, assim, em última instância, o nome para o gesto puramente negativo do sacrifício sem sentido, de abrir mão daquilo que mais nos importa. É aqui que encontramos a suspensão religiosa do ético em seu mais puro grau : do ponto de vista ético, é claro, a escolha de Júlia é desprovida de sentido - o casamento é infinitamente melhor do que a promiscuidade extraconjugal ; contudo, do ponto de vista estritamente religioso, escolher a fidelidade matrimonial teria sido a maior traição. Tal tensão entre o religioso e o ético é talvez o que define a modernidade : nos tempos pré-modernos, não há literalmente lugar para ela emergir.

Nesse sentido preciso, o cristianismo é, desde sua origem, A religião da modernidade : o que a noção cristã de

suspensão da Lei visa é precisamente essa lacuna entre o domínio das normas morais e a Fé, o engajamento incondicional. Bertolt Brecht defendeu o mesmo argumento em seu poema “-O interrogatório do bom” :

Um passo adiante : ouvimos
Que você é um homem bom.
Você não pode ser comprado, mas o raio
Que atinge a casa também
Não pode ser comprado.
O que você diz, você o mantém.
O que você diz ?
Você é sincero, dá sua opinião.
Que opinião ?
Você é corajoso.
Frente a quem ?
Você é sábio.
Para quem ?
Você não considera vantagens pessoais.
As vantagens de quem você considera, então ?
Você é um bom amigo.
Também de pessoas boas ?
Pois então ouça : nós sabemos
Que você é nosso inimigo. Por isso queremos
Agora colocá-lo defronte a um paredão. Mas, em
consideração a seus méritos
E boas qualidades,
Nós o colocaremos defronte a um bom paredão e
o fuzilaremos
Com uma boa bala de uma boa espingarda e o
enterraremos
Com uma boa pá em terra boa. [197](#)

Longe de cancelar a ética, tal suspensão é a condição *sine qua non* de um engajamento ético incondicional – em nenhum lugar a nulidade inerente da ética despojada dessa suspensão é mais clara do que na proliferação

contemporânea de “comitês de ética”, que tentam em vão restringir o progresso científico à camisa de força das “normas” (até onde devemos ir com a biogenética, etc.). E o que é a noção cristã de “renascer na fé” senão a primeira formulação plenamente juramentada de tal engajamento subjetivo incondicional, devido ao qual estamos dispostos a suspender a própria substância ética de nosso ser ?

[144](#) Ademais, a tríade Deleuze/Derrida/Lacan também não exhibe uma clara conotação religiosa ? : o pagão Deleuze, o judeu Derrida e o cristão Lacan.

[145](#) Em última instância, a filosofia *enquanto tal* não começa com Kant, com sua virada transcendental ? A filosofia prévia não pode ser corretamente compreendida (não como a simples descrição de “todo o universo”, da totalidade dos seres, mas como a descrição do horizonte no interior do qual os entes se desvelam a um ser humano finito) apenas se lida “anacronicamente”, do ponto de vista inaugurado por Kant ? Não foi também Kant quem abriu o campo no interior, a respeito do qual o próprio Heidegger foi capaz de formular a noção de *Dasein* como o lugar em que os seres aparecem em um horizonte de sentido historicamente determinado/destinado ?

[146](#) Philippe Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*, Paris : Christian Bourgeois, 1987.

[147](#) Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, New Haven : Yale University Press, 1959, p. 77.

[148](#) Lacan, Jacques, *Le séminaire, livre VIII : le transfert*, Paris : Éditions du Seuil, 1986.

[149](#) Octave Mannoni, “Je sais bien, mais quand même...”, in *Clef pour l’imaginaire*, Paris : Éditions du Seuil, 1968.

[150](#) Franz Kafka, *The Trial*, Harmondsworth : Penguin, 1985, p. 238-239.

[151](#) *Op. cit.*, p. 240.

[152](#) Ver *Op. cit.*, p. 241.

[153](#) Um dos poucos pontos em que a mitologia pagã se aproxima desse procedimento kafkiano é, na lenda do Graal, o famoso erro de Parsifal durante seu primeiro encontro com o atormentado Rei Pescador : ele fracassa simplesmente porque não *pergunta* ao Rei diretamente : “O que há de errado com você ?”.

[154](#) Para um desdobramento detalhado da noção de Acontecimento, ver Alain Badiou, *L’être et l’événement*, Paris : Éditions du Seuil, 1989, e Alain Badiou,

Ethics, London : Verso Books, 2000.

[155](#) E, curiosamente, quando, em minha leitura de Badiou (ver o capítulo 3 de *The Ticklish Subject*, London : Verso Books, 1999, destaco o paradigma religioso de sua noção de Acontecimento da Verdade, vários críticos de Badiou se referiram a mim com aprovação, como se o tivesse dito como uma crítica a Badiou. Que não é o caso está amplamente comprovado pelo meu livro seguinte, *The Fragile Absolut. Why Is the Christian Legacy Worth Fighting For ?* (London : Verso Books, 2000).

[156](#) Hannah Arendt, “What Is Freedom”, in *Between Past and Future*. New York : Penguin Books, 1968, p. 151.

[157](#) *Op. cit.*, p. 165.

[158](#) Wendy Brown, *States of Injury*, Princeton : Princeton University Press, 1995, p. 14. Outro estranho companheiro de Badiou não é ninguém menos do que Heidegger : a atitude de Badiou em relação às diferenças no interior da ordem positiva do Ser, do “serviço dos bens” (em última instância, ele desconsidera as diferenças entre democracia liberal e as variantes da ditadura direta como algo sem maior interesse, uma vez que todas elas são desprovidas da dimensão do Acontecimento da Verdade), não é estritamente correlata à afirmação de Heidegger de que o liberalismo, o nazismo e o comunismo são metafisicamente iguais, de modo que - uma vez que eles todos tomam parte no nihilismo epocal da vontade de potência tecnológica, e, assim, obliteram a única dimensão que realmente importa, aquela do pensamento do Ser - a diferença entre democracia e nazismo é, em última instância, irrelevante ?

[159](#) V. I. Lenin, “Political Report of the Central Committee of the R.C.P. (B.)”, March 27, 1922, in *Collected Works*, Moscow : Progress, 1965, v. 33, p. 283.

[160](#) Ver Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*, Minneapolis : Minnesota University Press, 1988.

[161](#) Para colocá-lo nos termos badiouianos da oposição entre Ser e Acontecimento (ver novamente seu *L'être et l'événement*), o surgimento do termo “Socialismo Realmente Existente” assinalou o final e a completa reinscrição dos regimes comunistas na ordem positiva do Ser : até mesmo o mínimo potencial utópico ainda discernível na mais selvagem mobilização stalinista e posteriormente no “degelo” khrushcheviano, desapareceu definitivamente.

[162](#) Ver Ulrich Beck, *Risk Society : Towards a New Modernity*, London : Sage, 1992.

[163](#) Ver Jean-Leon Beauvois, *Traité de la servitude libéral : analyse de la soumission*, Paris : Dunod, 1994.

[164](#) Ver os capítulos 2 e 3 de Susan Buck-Morss. *Dreamworld and Catastrophe*. Cambridge, MA : MIT Press, 2000.

[165](#) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Philosophy of Mind*, Oxford : Clarendon Press, 1971, p. 315.

[166](#) Essa máxima foi formulada pelo jesuíta húngaro Hevenesi, em 1705 ; para sua leitura lacaniana, ver Louis Beirnaert, *Aux frontières de l'acte analytique : la Bible, Saint Ignace, Freud et Lacan*, Paris : Éditions du Seuil, 1987, p. 219-227.

[167](#) As reflexões que se seguem devem profundamente ao notável livro de Eric Santner, *On the Psychotheology of Everyday Life, Reflections on Freud and Rosenzweig*, Chicago : University of Chicago Press, 2001.

[168](#) Ao mesmo tempo, contudo, deve-se enfatizar o movimento oposto : o cristianismo também não envolve a expectativa da segunda vinda de Cristo, *i. e.*, a posição teleológica orientada para o futuro do Juízo Final, quando todas as dívidas simbólicas serão saldadas ? É aqui que a referência ao judaísmo deveria servir como corretivo : de algum modo, a morte de Cristo já é o cumprimento, não há nada a se seguir.

[169](#) Que se lembre do bizarro acidente no hospital de Nova Iorque, Beth Israel, em 7 de setembro de 1999 : após realizar uma cesariana em uma paciente, o Dr. Allan Zarkin entalhou suas iniciais no abdômen dela - orgulhoso de seu trabalho perfeito, ele queria deixar uma espécie de marca no corpo, como a assinatura do artista.

[170](#) Jacques Rancière, *La méésentente*, Paris : Galilée, 1995.

[171](#) No interior da própria tradição judaica, essa proibição iconoclasta reverbera no motivo do Golem, o gigante criado pelos homens que, esforçando-se por imitar a criatividade doadora de vida de Deus, criou um monstro - o segundo Mandamento não visa primariamente à pintura, mas, de maneira mais geral, à imitação humana da criatividade divina.

[172](#) Ver Philippe Lacoue-Labarthe, *Musica Ficta*, Stanford : Stanford University Press, 1994.

[173](#) Similar é o caso do antissemitismo nazista : a (pseudo)explicação-padrão para a crescente aceitação da ideologia nazista na Alemanha dos anos 1920 era que os nazistas estavam habilmente manipulando os medos e angústias das pessoas comuns de classe média, gerados pela crise econômica e pelas rápidas mudanças sociais. O problema com essa explicação é que ela desconsidera a circularidade autorreferencial em ação aqui : sim, os nazistas certamente manipularam habilmente medos e angústias - contudo, longe de ser simples fatos pré-ideológicos, esses medos e essas angústias já eram produto de uma perspectiva ideológica. Em outras palavras, a própria ideologia nazista (co)gerou "angústias e medos" contra os quais ela própria, então, propôs uma solução.

[174](#) Seguindo esse raciocínio, é-se tentado a dizer que o judaísmo é apanhado no paradoxo de proibir aquilo que já é, por si próprio, impossível : se *não se pode* exprimir Deus através de imagens, por que *proibir* as imagens ? Reivindicar que, fazendo imagens Dele, não mostramos o devido respeito a Ele, é por demais simples, já que, como todos sabemos a partir da psicanálise, o

respeito é, em última instância, o respeito pela fraqueza do Outro – tratar alguém respeitosamente significa manter uma distância apropriada em relação a ele, evitando atos que, se realizados, desmascarariam sua posição como uma impostura. Digamos, quando um pai se vangloria para o filho de que ele poderia correr rápido, a coisa respeitosa a se fazer *não* é desafiá-lo a fazê-lo, uma vez que isso revelaria sua impotência... Em outras palavras, a ideia de que a iconoclastia expressa o respeito pelo Outro divino só faz sentido como indicação de alguma impotência ou limitação do Outro.

[175](#) Na empreitada da arte contemporânea, o curador parece desempenhar um papel surpreendentemente similar ao de Cristo : ele não é também uma espécie de “mediador evanescente” entre o Artista-Criador (“Deus”) e a comunidade do público (“crentes”) ? Esse novo papel do curador, nas últimas décadas, depende de dois processos interconectados. De um lado, as obras de arte, elas mesmas, perderam sua inocência : um artista não mais apenas cria espontaneamente e deixa para o outro a interpretação daquilo que faz – a referência à futura interpretação (teórica) já faz parte de sua produção artística imediata, de modo que o círculo temporal é fechado, e a obra do autor é uma espécie de ataque preventivo, dialogando com, respondendo de antemão a, suas futuras interpretações imaginadas. Essas potenciais interpretações são encarnadas na figura do Curador ; ele é o sujeito da transferência dos próprios artistas – ele não simplesmente reúne obras preexistentes, mas essas obras já são criadas com o Curador em mente, seu intérprete ideal (cada vez mais, ele até mesmo solicita diretamente ou emprega os artistas para executar sua visão). De outro lado, é um fato que, nas grandes mostras contemporâneas, o grande público não tem mais tempo para “frear” e realmente mergulhar na vasta coleção de obras – o problema aqui não é nem tanto que eles não entendem o que se passa, que eles precisem de alguma explicação, mas que as obras de arte contemporâneas não podem mais ser diretamente experimentadas com a intensidade que testemunhe o forte impacto da própria obra. De modo que, para esse grande público, o Curador não é tanto o intérprete quanto o espectador passivo ideal, que ainda é capaz de “frear”, de tomar seu tempo e experimentar todas as obras como espectador passivo. O público, então, desempenha o papel de espectador intelectualmente versado que, não tendo nem o tempo nem a habilidade para mergulhar completamente na experiência passiva adequada da obra, troca observações ou opiniões argutas, *quasi*-teóricas, deixando a experiência direta da obra para o Curador enquanto Sujeito Suposto Experimentar a obra de arte.

[176](#) Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*. London : Everyman’s Library, 1988, p. 12. (N.R.). Na tradução portuguesa, *Crítica da razão pura*, Lisboa : Fundação Calouste Gulbekian, 1994, p. 20.

[177](#) Para um bom panorama das traduções errôneas dessa passagem chave, ver Gérard Guest, *La tournure de L’Événement*, Berlin : Duncker und Humbolt, 1994.

[178](#) Termo ídiche (derivado do hebreu tardio) para audácia, gana, garra, etc. (N.T.)

[179](#) Ver Eric Santner, “Traumatic Revelations : Freud’s Moses and the Origins of Anti-Semitism”, in Renata Salecl (Ed.), *Sexuation*. Durham : Duke University

Press, 2000.

[180](#) Ver Jacques Lacan, *Écrits*, Paris : Éditions du Seul, 1966, p. 768-772.

[181](#) Apoio-me aqui no excelente *De la Chose à l'object*, de Bernard Baas.

[182](#) Ver Jacques-Alain Miller, "Théorie du caprice", in *Quarto 71*, Bruxelles, 2000, p. 6-12.

[183](#) Essa distinção entre enunciado e enunciação também explica a lição básica da dita ética protestante capitalista : por que a ganância tem que se transformar em seu aparente oposto, em ascetismo, a proibição de consumir e usufruir aquilo que acumulamos ? A ganância, no nível do "enunciado" - como a meta explícita de nossa atividade -, só pode ser adequadamente praticada se nossa mais íntima atitude subjetiva for aquela de completo ascetismo. (O mesmo argumento pode ser defendido também nos termos de potencialidade e efetividade : para gozar plenamente de si mesmo, um sujeito ganancioso tem que postergar indefinidamente o consumo pleno daquilo que acumula, relacionando-se com esse momento como com uma possibilidade permanente, uma promessa que nunca se cumprirá.)

[184](#) Seria, então, o islamismo uma solução ? O islamismo não percebe esse impasse de ambas as religiões ? Conseqüentemente, ele não se esforça por realizar uma espécie de "síntese" das duas ? Talvez, embora eu não esteja em posição de formular um juízo competente sobre ele, uma vez que, de *minha* perspectiva (judaico-cristã), é como se, nessa tentativa de síntese, o islamismo ficasse com o pior dos dois lados. Quer dizer, a censura comum dos cristãos aos judeus é que sua religião é aquela de um cruel supereu, ao passo que a censura comum dos judeus aos cristãos é que, incapazes de permanecer no puro monoteísmo, eles regressam à narrativa mítica (do martírio de Cristo, etc.) - e não é que, no islamismo, encontramos *ambos*, narrativa e supereu ?

[185](#) Herbert Schnädelbach, "Der Fluch des Christentums", in *Die Zeit*, Nr. 20, 11 Mai 2000, p. 41-42.

[186](#) Não se deve esquecer que a noção de Misericórdia é estritamente correlativa à de Soberania : apenas o portador do poder soberano pode conceder misericórdia.

[187](#) Jean Laplanche. *New Foundations for Psychoanalysis*. Oxford : Basil Blackwell, 1989.

[188](#) Jean Laplanche, *Essays on Otherness*, London : Routledge, 1999, p. 255.

[189](#) Há, então, uma dimensão *para além* do enigma do desejo do Outro ? E se o horizonte derradeiro de nossa experiência *não* for o abismo do desejo do Outro ? O perigo a evitar aqui é evidentemente "regredir" à experiência pagã do nirvana ou a alguma outra versão da *Gelassenheit* [serenidade] cósmica.

[190](#) Ver o capítulo "Interpretation between Determinism and Hermeneutics", in Jean Laplanche, *Essays on Otherness*. E deve-se também endossar plenamente a magnífica reconstrução de Laplanche do desvio de Freud em sua hipótese da

“pulsão de morte” : há apenas uma pulsão, a pulsão sexual enquanto pressão incessante, “morta-viva”, que persiste além do princípio de prazer ; a hipótese freudiana da “pulsão de morte” é (não tanto) simplesmente sua regressão à problemática evolucionista-determinista, que o impeliu a identificar a libido a uma força vital unificante, de modo que ele fora, então, impelido a inventar uma contrapulsão que respondesse pelo impacto destrutivo/desestabilizante da sexualidade, a qual ele formulou por meio de uma referência completamente confusa à tradição filosófica de Schopenhauer.

[191](#) *Op. cit.*, p. 160.

[192](#) Jacques Lacan, “Seminar on the ‘Purloined Letter’”, in *The Purloined Poe*, edited by John P. Muller ; William J. Richardson. Baltimore and London : The Johns Hopkins University Press, 1988, p. 29.

[193](#) A diferença entre Nome-do-Pai e “nomes do pai” consiste no fato de que o Nome-do-Pai representa a autoridade simbólica paterna, e “nomes do pai”, o pai enquanto Coisa Real, que só pode ser aproximada mediante uma multidão de nomes, como no misticismo, em que há uma distinção estrita entre o nome de Deus e os “nomes de Deus” : o Nome de Deus é de algum modo “a própria coisa”, o próprio cerne da autoridade simbólica de Deus, ao passo que a multidão de nomes divinos aponta para a Coisa divina, que elude a apreensão simbólica.

[194](#) O contra-argumento de Lacan a Laplanche teria sido de que falta algo em sua explicação : *por que* a criança pequena é apanhada no enigma do/no Outro ? Não basta aqui evocar o nascimento precoce e o desamparo infantil – para que essa hiância apareça, para que os gestos parentais apareçam como mensagem enigmática, uma mensagem que é enigmática para os próprios pais, a ordem simbólica, já deve estar presente.

[195](#) Ver Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *Ages of the World*, Ann Arbor : The University of Michigan Press, 1997. Ver também o capítulo 1 de Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder*, London : Verso Books, 1997.

[196](#) Jacques Derrida. *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris : Galilée, 1997, p. 87.

[197](#) Bertolt Brecht, “Verhör des Guten”, in *Werke, Band 18, Prosa 3*, Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1995, p. 502-503.

Sobre o tradutor

Lucas Mello Carvalho Ribeiro é graduado em Psicologia e mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). É editor associado da *Revista Estudos Lacanianos*, publicação do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFMG. De Žižek, já traduziu os artigos “Por que Lacan não é heideggeriano” (*Revista Estudos Lacanianos*, 2009) e “Notas para uma definição de cultura comunista” (*Revista Artefilosofia*, 2010).

Copyright © Verlag Ort Jahr.

Todos os direitos reservados e controlados por Suhrkamp Verlag Berlin.

Copyright © 2012 Autêntica Editora

título original

Die gnadenlose Liebe

coordenador da coleção filô

Gilson Iannini

conselho editorial

Gilson Iannini (UFOP) ; Barbara Cassin (Paris) ; Cláudio Oliveira (UFF) ; Danilo Marcondes (PUC-Rio) ; Ernani Chaves (UFPA) ; João Carlos Salles (UFBA) ; Monique David-Ménard (Paris) ; Olímpio Pimenta (UFOP) ; Pedro Süssekind (UFF) ; Rogério Lopes (UFMG) ; Rodrigo Duarte (UFMG) ; Romero Alves Freitas (UFOP) ; Slavoj Žižek (Liubliana) ; Vladimir Safatle (USP)

tradução

Lucas Mello Carvalho Ribeiro

revisão técnica

Imaculada Kangussu

projeto gráfico de capa e miolo

Diogo Droschi

editoração eletrônica

Christiane Moraes

revisão

Dila Bragança de Mendonça

editora responsável

Rejane Dias

Revisado conforme o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, em vigor no Brasil desde janeiro de 2009.

Todos os direitos reservados pela Autêntica Editora. Nenhuma parte desta publicação poderá ser reproduzida, seja por meios mecânicos, eletrônicos, seja via cópia xerográfica, sem a autorização prévia da Editora.

Autêntica editora Ltda.
Belo Horizonte
Rua Aimorés, 981, 8º andar . Funcionários
30140-071 . Belo Horizonte . MG
Tel. : (55 31) 3214 5700

São Paulo
Av. Paulista, 2.073, Conjunto Nacional, Horsa I . 11º andar,
Conj. 1101 . Cerqueira César . 01311-940 . São Paulo . SP
Tel. : (55 11) 3034 4468

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Žižek, Slavoj

O amor impiedoso (ou : Sobre a crença) / Slavoj
Žižek ; tradução Lucas Mello Carvalho Ribeiro . --
Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2012. --
(Filô/Margens, 2)

Título original : Die gnadenlose Liebe.

ISBN 978-85-65381-33-8

1. Crença e dúvida 2. Fé 3. Religião e filosofia 4.
Religiões I. Título. II. Série.

12-04341 CDD-291.2

Índices para catálogo sistemático :

1. Religião comparada 291.2