

CLÉMENT ROSSET

O PRINCÍPIO
DE CRUELDADE

Flac

CLÉMENT ROSSET

O PRINCÍPIO
DE CRUELDADE

Flac

DADOS DE COPYRIGHT

Sobre a obra:

a

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 nós:

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.com 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."



Introdução

Só há provavelmente pensamento sólido — como de resto obra sólida de qualquer gênero, seja comédia ou ópera - bufa — no registro do implacável e do desespero (desespero pelo qual não entendo uma disposição de espírito voltada para a melancolia mas, longe disso, uma disposição absolutamente refratária a tudo o que se assemelha à esperança ou à expectativa). Tudo o que visa atenuar a crueldade da verdade, as asperidades do real, tem como consequência infalível desacreditar a mais genial das empresas assim como a mais estimável das causas — como prova, por exemplo, o cinema de Charles Chaplin. No que se refere a isso, vejo muita exatidão em uma observação de Ernesto Sábato, em seu romance *Abaddón, o exterminador*. “Desejo ser seco e não enfeitar nada. Uma teoria deve ser implacável e volta-se contra seu criador se este não trata a si mesmo com crueldade.”

Refletindo sobre esta questão, perguntei-me se era possível pôr em evidência um certo número de princípios que regem esta “ética da crueldade” — ética cujo respeito ou desrespeito qualifica ou desqualifica, a meus olhos, toda obra filosófica. E pareceu-me que esta podia ser resumida em dois princípios simples, que chamo “princípio de realidade suficiente” e “princípio de incerteza”, cuja exposição constitui o objeto deste livro.

Serão encontrados em apêndice três textos anteriores à redação deste estudo. O primeiro é relativo ao primeiro capítulo; o segundo e o terceiro ao segundo capítulo.

Capítulo I: O Princípio de Realidade Suficiente

Toda filosofia é uma teoria do real, isto é, conforme a etimologia grega da palavra teoria, o resultado de um olhar sobre as coisas: olhar ao mesmo tempo criativo e interpretativo que pretende, à sua maneira e segundo seus meios próprios, dar conta de um objeto ou de um conjunto de objetos dados. Este *compte-rendu* deve ser entendido em todos os sentidos do termo: eco e testemunho por um lado (no sentido em que se faz um relato sobre tal ou tal assunto), avaliação por outro (no sentido em que se estabelece a soma do que se recebeu como quinhão a fim de ser capaz, se a ocasião se apresentar, de dar a cada um e a cada coisa o seu justo valor). O olhar filosófico é, assim, necessariamente interpretativo pelo simples fato de que “mede”, — como sugere belamente Nicolau de Cusa em *O profano*, aproximando o mental do mensurável, o fato de pensar do fato de medir. E é também sempre criativo, já que as imagens que propõe da realidade não são fotografias desta mas recomposições, as quais diferem do original tanto quanto um romance ou um quadro. E verdade que o caráter especulativo e intelectual da filosofia faz, por vezes, esquecer o seu aspecto fabricado, artesanal, que entretanto é primordial. Pois uma filosofia consiste primeiramente e antes de tudo em uma *obra*, em uma criação — criação cujas características não diferem fundamentalmente das de toda espécie de obra. A originalidade, a invenção, a imaginação, a arte da composição, a potência expressiva são o apanágio de todo grande texto filosófico como o são de toda obra bem-sucedida.

O que faz a especificidade da filosofia e a distingue das empresas paralelas (arte, ciência, literatura) é, assim, menos o tipo de técnica que utiliza do que a natureza do objeto que se propõe sugerir. Pois este não é um objeto particular, nem um conjunto particular de objetos, mas o conjunto de todos os objetos existentes, estejam ou não atualmente presentes; em suma, a realidade em geral, concebida na totalidade de suas dimensões espaço-temporais. Trata-se, para o filósofo, de dar conta de um olhar que tem por objeto não tal ou tal coisa, mas toda espécie de coisas, incluindo as que se situam fora do alcance de sua percepção (estas naturalmente as mais numerosas, começando pelas que pertencem, no entanto, a seu mundo próximo mas que, sendo já e infinitamente demasiado numerosas,

excedendo já e infinitamente a capacidade de atenção concedida a uma vida humana, escapam forçosamente à sua observação). Repetindo com Lucrécio: a realidade se compõe, por um lado, deste mundo, do qual podemos ter eventualmente uma percepção parcial (*haec summa*), por outro do conjunto de mundos dos quais não poderemos ter quase nenhuma percepção (*summa rerum*). A ambição de dar conta do conjunto dos objetos conhecidos e desconhecidos define, ao mesmo tempo, a desmedida e a especificidade da atividade filosófica. Repito, esta não consiste essencialmente em ser mais “teórica” ou “abstrata” que uma outra, mas em ser mais geral: em ser uma teoria da realidade geral e não uma teoria de tal ou tal realidade particular (ou conjunto de fatos particulares) como o são por exemplo um quadro, um romance, um teorema matemático ou uma lei física. Na verdade, é sempre o mesmo real que é visado; a única diferença é que as “teorias” não filosóficas se ocupam de seu detalhe, enquanto que a filosofia — teoria da realidade *grosso modo* — interessa-se principalmente pelo seu conjunto.

Ora, se interrogamos a história da filosofia, percebemos que a maior parte das filosofias só puderam alcançar sua meta, isto é, a proposição de uma teoria geral do real, mediante a estranha condição de dissolver o objeto mesmo de sua teoria, de reenviá-lo a este quase nada que Platão chamava o “menor ser” (*mè on*) próprio às coisas sensíveis — quer dizer, às coisas reais — consideradas existentes apenas pela metade e com muito custo. Como se a realidade, da qual um pintor ou um romancista pode reproduzir, eventualmente e à sua maneira, o detalhe, só pudesse, em contrapartida, ser apreendida em seu conjunto pelo filósofo, se contestada em seu princípio mesmo e encontra-se assim despojada de sua pretensão de ser justamente a realidade, apenas a realidade, toda a realidade. Aliás, é um sentimento próprio, ao mesmo tempo, da filosofia e da sensibilidade mais comum vulgar, confusamente, que as coisas são verdadeiras em seu detalhe, se consideradas uma a uma, mas duvidosas em seu conjunto, se consideradas em geral: que um fato pontual deve ser tido por real, mas que o conjunto dos fatos pontuais que compõem a realidade pode ser tido por incerto — em outras palavras, que, se é impossível duvidar de que quer que seja em particular, por outro lado é possível (e a filosofia tem frequentemente isso como ocupação habitual) duvidar de tudo em geral. O acontecimento real é reconhecido como real mas não a soma de acontecimentos da qual ele faz parte, ou melhor, não faz verdadeiramente parte: já que há percepção

precisa do primeiro e somente vago sentimento da segunda. Este paradoxo da certeza do detalhe ligada a uma incerteza do conjunto pode ser enunciado sob uma forma matemática (paradoxo de um elemento existente que pertence a um conjunto não existente) ou aritmética (paradoxo de uma unidade reconhecida como igual a uma mas incapaz de dar duas se lhe acrescentamos uma segunda unidade). Sem dúvida, admitir-se-ia sem dificuldade que só há realidade singular e de modo algum realidade genérica, que só existem cães em particular e não cão em geral, como o ensinavam os filósofos nominalistas da Idade Média. Em compensação, é mais difícil admitir que a soma das realidades singulares equivale a uma realidade inexistente ou imaginária, comparável às sombras da caverna tal como as sugere Platão em uma passagem célebre de *A República*.

O mais notável dessa reticência ancestral da filosofia em levar em consideração unicamente a realidade é que ela não provém de modo algum, contrariamente ao que se poderia prever, de uma angústia legítima ante a imensidade e portanto a impossibilidade de tal tarefa, mas sim de um sentimento exatamente oposto: da ideia que a realidade, mesmo supondo esta inteiramente conhecida e explorada, não entregará jamais as chaves de sua própria compreensão, por não conter em si-mesma as regras de decodificação que permitiriam decifrar sua natureza e seu sentido. Considerar unicamente a realidade equivaleria portanto a examinar um avesso de que se ignorará sempre o direito, ou um duplo de que se ignorará sempre o original do qual é cópia. De tal modo que a filosofia tropeça habitualmente no real não em razão de sua inesgotável riqueza mas, ao contrário, de sua pobreza em razões de ser que faz da realidade uma matéria ao mesmo tempo ampla demais e escassa demais: demasiado ampla para ser percorrida, demasiado escassa para ser compreendida. Com efeito, não há nada no real, por mais infinito e incognoscível que ele seja, que possa contribuir para sua própria inteligibilidade: se é obrigado a buscar seu princípio em outro lugar, a tentar encontrar fora do real o segredo desse próprio real. Daí a ideia de uma *insuficiência* intrínseca do real: o qual careceria sempre, se posso dizer assim, e isto em todos os sentidos do termo, de sua própria “causa”.

O pensamento de uma insuficiência do real — a ideia de que a realidade só poderia ser filosoficamente levada em conta mediante o recurso a um princípio exterior à realidade mesma (Ideia, Espírito, Alma do mundo, etc.)

destinado a fundá-la e explicá-la, e mesmo a justificá-la — constitui um tema fundamental da filosofia ocidental. Por outro lado, a ideia de uma “suficiência do real”, o que chamarei, lembrando Leibniz e seu princípio de razão suficiente, o *princípio de realidade suficiente*, aparece como uma inconveniência maior aos olhos de todos os filósofos — todos ou quase: deve-se naturalmente excetuar aqui os casos de pensadores tais como Lycrécio, Spinoza, Nietzsche, e mesmo, em certa medida, o próprio Leibniz. A intenção de filosofar unicamente sobre o real e a partir do real constitui, mesmo aos olhos da filosofia e da opinião mais comuns, um motivo de zombaria geral, uma espécie de enorme erro de base reservado apenas aos espíritos inteiramente obtusos e incapazes de um mínimo de reflexão. Daí os eternos gracejos endereçados pela maioria dos filósofos aos que confessam interessar-se pela experiência imediata, e mesmo satisfazer-se com ela; assim Hegel nessa passagem notável do início da *Fenomenologia do espírito*, que situa tal disposição mental abaixo mesmo da sabedoria dos animais: “Pode-se dizer aos que afirmam a tal verdade e certeza dos objetos sensíveis que eles devem ser reenviados às escolas elementares da sabedoria, ou seja, aos antigos mistérios eleusínicos (de Ceres e de Baco) e que devem aprender, primeiramente, o segredo de comer o pão e de beber o vinho. Pois o iniciado nesses mistérios não só chega a duvidar do ser das coisas sensíveis mas a desesperar dele; por um lado leva a cabo a aniquilação dessas coisas, e por outro as vê realizar esta aniquilação. Os próprios animais não estão excluídos dessa sabedoria mas, ao contrário, mostram-se profundamente iniciados nela; pois não permanecem diante das coisas sensíveis como se elas possuíssem um ser em si mas, desesperando da sua realidade e na absoluta certeza de seu nada, eles as tomam sem mais e as devoram. E a natureza inteira celebra, como os animais, esses mistérios revelados que ensinam qual é a verdade das coisas sensíveis.” Esta depreciação da realidade imediata é uma expressão particularmente eloquente do “princípio de realidade insuficiente” que constitui o *credo* comum a toda denegação filosófica do real; expressão bastante cômica também pela assimilação que sugere Hegel do apetite dos animais ao reconhecimento da pobreza ontológica dos alimentos que eles se preparam para devorar; como se primeiramente fosse necessário convencer o leitão do escasso teor da realidade da papa que lhe é oferecida, da “absoluta certeza de seu nada”, para convencê-lo a cravar os dentes nela.

É em um espírito vizinho que um hegeliano moderno, Eric Weil, julga-se autorizado a declarar de saída, em um artigo justamente consagrado à realidade (“Sobre a realidade”), que a realidade que podemos experimentar é desprovida de toda “realidade real”: “O que se dá imediatamente não é real.” Poder-se-ia declarar, de modo igualmente arrogante, que uma bebida que é dada para beber não é uma verdadeira bebida, ou que uma mulher que se oferece às carícias não é verdadeiramente uma mulher. Tais palavras são naturalmente insensatas mas também são, diria, altamente “filosóficas” — no sentido, é verdade, lamentável do termo que levaria facilmente a pensar, como sugere L. M. Vacher em um ensaio recente, que a principal função da filosofia é “dar crédito a tolices ao mesmo tempo em que desconsidera evidências”.

Se é obrigado, com efeito, a admitir que a filosofia, que se propõe a compreender e interpretar o que existe, frequentemente só tem olhos e atenção para o que não existe. Nada mais surpreendente, de resto, do que esta tendência ordinária e obstinada da filosofia em querer sempre refutar de preferência o que é manifestamente verdadeiro, assim como depreciar instintivamente o que é indiscutivelmente agradável (isto sendo uma consequência necessária daquilo, pois a suspeita quanto ao real estende-se necessariamente ao que este pode oferecer de prazeroso). Spinoza resume muito bem essa habitual propensão da filosofia à inversão das verdades e dos valores: “A superstição parece admitir que o bem é o que ocasiona a Tristeza; e o mal, o que causa a Alegria.”

As razões invocadas pelo maior número de filósofos para contestar o real, para manter sob suspeita o fato de sua simples e total realidade, sempre me pareceram, a meu ver, pouco convincentes e elas-mesmas muito suspeitas. Não que sejam impertinentes; pois é inegável que a realidade, não podendo ser explicada por ela mesma, é de certo modo para sempre ininteligível — mas ser ininteligível não equivale a ser irreal, assim como uma mulher de comportamento indecifrável não equivale a uma mulher que não existe, como ensina cotidianamente a mais banal das experiências amorosas. A única mas grande fraqueza dos argumentos filosóficos que tendem a fazer duvidar da plena e inteira realidade do real é que estes dissimulam a verdadeira dificuldade que existe em levar em consideração o real e somente o real: dificuldade que, se reside secundariamente no caráter incompreensível da realidade, reside antes de tudo e principalmente em seu

caráter doloroso. Dizendo em outras palavras, suspeito muito de que a desavença filosófica com o real não tenha por origem o fato de que a realidade seja inexplicável, considerada apenas em si mesma, mas sim o fato de que ela seja *cruel* e que conseqüentemente a ideia de realidade suficiente, privando o homem de toda possibilidade de distância ou de recurso com relação a ela, constitui um risco permanente de angústia e de angústia intolerável — no caso de que se apresente uma circunstância desagradável que torne, como por exemplo na ocasião da perda de um ente querido, a realidade subitamente insuportável; ou ainda que fora de toda circunstância particularmente penosa ocorra que se lance um olhar subitamente lúcido sobre a realidade em geral. “Hipocondria melancólica”, observa Gérard de Nerval em um diário. “É um mal terrível: faz ver as coisas tais como são.”

Por “crueldade” do real entendo em primeiro lugar, é claro, a natureza intrinsecamente dolorosa e trágica da realidade. Não me estenderei sobre este primeiro sentido, mais ou menos conhecido de todos, e sobre o qual aliás tive ocasião de falar alhures mais do que abundantemente; basta-me lembrar aqui o caráter insignificante e efêmero de toda coisa do mundo. Mas entendo também por crueldade do real o caráter único, e conseqüentemente irremediável e inapelável, desta realidade — caráter que impossibilita ao mesmo tempo de conservá-la a distância e de atenuar seu rigor pelo recurso a qualquer instância que fosse exterior a ela. *Cruor*, de onde deriva *crudelis* (cruel) assim como *crudus* (cru, não digerido, indigesto) designa a carne escorchada e ensanguentada: ou seja, a coisa mesma privada de seus ornamentos ou acompanhamentos ordinários, no presente caso a pele, e reduzida assim à sua única realidade, tão sangrenta quanto indigesta. Assim, a realidade é cruel — e indigesta — a partir do momento em que a despojamos de tudo o que não é ela para considerá-la apenas em si-mesma: tal como uma condenação à morte que coincidissem com sua execução, privando o condenado do intervalo necessário à apresentação de um pedido de indulto, a realidade ignora, por apanhá-lo sempre de surpresa, todo pedido de apelo. Da mesma forma que o que é cruel na pena capital é por um lado ser condenado à morte, por outro ser executado, assim também o que é cruel no real é de certo modo dupla por um lado ser cruel, por outro lado ser real — com esta diferença notável que, no caso da condenação à morte, a execução não acompanha necessariamente a condenação, enquanto que no caso da realidade a

execução acompanha automaticamente a condenação para fundir-se com ela, para, se posso dizer assim, situar de uma só vez suas “sentenças” a nível da execução. Em todo caso, uma distinção mental é aqui possível, embora seja impossível distinguir a nível dos fatos. Quero dizer que se pode, bastante ordinariamente, e mesmo, em certa medida, bastante razoavelmente, julgar que a realidade é cruel por natureza, mas também, e por uma espécie de último refinamento de crueldade, verdadeiramente real. E mais ou menos o que exprime Proust no início de *Albertina disparue* (*A fugitiva*): “Já é bem triste que Albertine tenha me deixado com armas e bagagens — mas o pior é pensar ainda que tudo isso é *verdadeiro*” (Proust comenta esta distinção escrevendo que “em psicologia, o sofrimento vai mais longe do que a psicologia”; a meu ver, poderia dizer mais exatamente que o sofrimento vai mais longe em realidade que todas as representações ou antecipações que se possa fazer dele). Um depressivo de minhas relações exprime habitualmente sua queixa sob uma forma comparável e altamente significativa, embora esta possa parecer apenas uma absurda tautologia: queixando-se, não somente de que a existência seja, a seus olhos, horrível, mas ainda e sobretudo de que ele tenha razão de considerá-la como tal. Não somente a verdade é horrível, declara geralmente em suas crises de abatimento, mas além disso é verdade que ela o seja — ela é *efetivamente* horrível. Em suma, ele admitiria, a rigor, que a realidade fosse triste; em compensação, o que o abate e, a seus olhos, passa dos limites é um tormento suplementar decorrente da ideia de que uma verdade triste é, ao mesmo tempo, e por cúmulo de infelicidade, uma *verdade verdadeira* — ou ainda, o que quer dizer o mesmo, que uma realidade penosa é também, e por cúmulo de crueldade, uma realidade real. Em outras palavras — e é justamente o que eu queria sugerir evocando a dupla crueldade do real —, parece que o mais cruel da realidade não reside em seu caráter intrinsecamente cruel, mas em seu caráter inelutável, isto é, indiscutivelmente cruel.

Diga-se de passagem: como muitas tautologias, esta distinção abusiva entre “verdade” e “verdade verdadeira”, ou “realidade” e “realidade real”, não é pobre mas rica em ensinamento, ilustrando de maneira geral a faculdade humana de iludir-se que equivale, em todos os casos, a transformar em dois o que é apenas um, a marcar com um efeito de redundância infinito o que se apresenta como simples e único. Assim nosso depressivo, que afirma que vê tudo pelo lado pior mas acrescenta que tem

razão de ver tudo pelo lado pior, deveria acrescentar ainda que pensa ter razão de ter razão, uma vez que tem razão de pensar que tem razão, e assim por diante. Do mesmo modo, aliás, todo iludido, que, à declaração de uma verdade pontual, acrescentará sempre a declaração de uma verdade mais geral, julgando consolidá-la, depois uma terceira verdade para apoiar a segunda, depois uma quarta para consolidar a terceira, e assim por diante ao infinito. Assim também talvez todo homem, quando se preocupa em dar conta de seu desejo ou de sua repulsa: o acréscimo de um comentário supérfluo, tido como explicação de um fato do qual é apenas a expressão reduplicada e tautológica, que acompanha habitualmente toda manifestação de amor ou de aversão. Como o apreciador de melões procura explicar seu gosto por um saber da natureza excelente dos melões, o que não os aprecia explica sua aversão por um conhecimento de sua natureza execrável. Gosto de melões declara o apreciador de melões — e que bom: porque caso contrário não os comeria: que pena! Não gosto de melões, declara o outro — e que bom!: porque caso contrário os comeria, que horror! A ilusão comum aos dois casos, como aliás a todos os casos de ilusão, consiste em julgar que uma realidade não se basta a si-mesma e só pode impor-se pela denegação de seu contrário, ou ainda que um fato só existe graças à sua própria reiteração (esta equivalendo, na maioria dos casos, a esta mesma denegação de seu contrário), enquanto que o próprio do real é justamente furtar-se a toda contradição assim como a toda possibilidade de repetição.

Voltando a meu tema, diria então que a realidade, repito, se considerada como única e suficiente, que já ultrapassa a faculdade humana de compreender, ultrapassa também — e isto é mais prejudicial que aquilo — a faculdade humana de ser afetado. Deve-se observar, com efeito, que se a faculdade intelectual de compreender e a faculdade psicológica de aceitar são, no homem, igualmente limitadas e definitivamente débeis, a falta da segunda pesa infinitamente mais do que a falta da primeira. Enquanto incompreensível, a realidade é apenas um embaraço que irrita ocasionalmente o espírito mas não entrava o exercício ordinário da vida: assim cada um se acomoda sem muita dificuldade ao tempo, ao espaço, ao movimento, que, embora sejam noções que certamente tocam mais de perto o real, também são noções que ninguém jamais foi capaz de conceber nem de definir. Não acontece o mesmo com a realidade quando é experimentada como intensamente dolorosa: opondo-se então a uma *intolerância* da parte daquele que é afetado por ela, quando, naquele que é impotente para

compreendê-la, suscita apenas um simples e passageiro estado de perplexidade. Em outras palavras, e repetindo: a realidade, se ultrapassa a faculdade humana de compreensão, tem como outro e principal apanágio “exceder”, e isto em todos os sentidos do termo, a faculdade humana de tolerância. Quando se encontra incapacitada de afrontar a realidade, a inteligência se contenta, na maioria das vezes, com um vago compromisso com o real, com uma deliberação e uma postergação até maiores detalhes, devendo estes serem eternamente diferidos para mais tarde. Enquanto que, apanhada na mesma armadilha do real, a afetividade protesta e se retira; tal como uma resistência, no sentido elétrico do termo, que vai pelos ares à passagem de uma corrente mais forte. E exatamente o que acontece a Swann, em *Un amour de Swann* (*No caminho de Swann*), quando acaba por considerar a hipótese segundo a qual a mulher que ele ama é uma cortesã; hipótese que, tendo o defeito de coincidir precisamente com a realidade, tem como resultado ser imediatamente recalçada graças ao que Proust descreve justamente como uma súbita e providencial “pane de corrente”: “Não pôde aprofundar tal ideia, pois um ataque de preguiça de espírito, que lhe era congênita, intermitente e providencial, veio naquele momento extinguir toda luz em sua inteligência, tão subitamente como, mais tarde, depois de instalada por toda parte a iluminação elétrica, se poderia cortar a eletricidade numa casa.” Em caso de conflito grave com o real, o homem que pressente instintivamente que o reconhecimento desse real ultrapassaria suas forças e poria em perigo sua existência mesma, vê-se obrigado a decidir- se imediatamente, seja em favor do real, seja em favor de si mesmo — pois nesse caso não cabem mais evasivas: “é ele ou eu”. Ele se atribui comumente a preferência e condena assim o real, como Swann na passagem citada anteriormente. Ele também pode, é verdade, dar preferência ao real: caso do suicídio — suicídio psicológico ou suicídio *tout court*.

A aceitação do real supõe, portanto, ou a pura inconsciência — tal como a do porco de Epicuro, único à vontade a bordo enquanto a tempestade que se desencadeia angustia tripulação e passageiros —, ou uma consciência que fosse capaz, ao mesmo tempo, de conhecer o pior e de não ser mortalmente afetada por tal conhecimento do pior. Deve-se observar que esta última faculdade, de saber sem sofrer — com este saber — dano mortal, está situada absolutamente *fora do alcance* das faculdades do homem, — a menos, é verdade, que nela se misture alguma assistência extraordinária, que Pascal chama de graça e que chamo, quanto a mim, a

alegria. Com efeito, o conhecimento constitui para o homem uma fatalidade e uma espécie de maldição, já reconhecidas no *Gênese* (“Não provarás da árvore da ciência”): sendo ao mesmo tempo inevitável (impossível ignorar inteiramente o que se sabe) e inadmissível (impossível igualmente admiti-lo inteiramente), ele condena o homem, isto é, o ser que se aventurou no reconhecimento de uma verdade à qual é incapaz de fazer frente (tal como um general imprudente que se lança ao ataque sem assegurar-se do estado das forças em oposição e de suas possibilidades de retirada), a uma sorte contraditória e trágica — trágica no sentido em que o compreende por exemplo Vladimir Jankélévitch (“aliança do necessário e do impossível”). O que há de mais agudo e de mais notório no que se chama a condição humana parece-me residir precisamente nisto: ser munida de saber — diferentemente dos animais ou dos objetos inanimados — mas ao mesmo tempo ser desprovida dos recursos psicológicos suficientes para fazer face a seu próprio saber, se dotada de um acréscimo de conhecimento, ou ainda de um “olho a mais” como diria André Green, que faz indistintamente seu privilégio e sua ruína — em suma, saber mas não poder fazer nada. Assim o homem é a única criatura conhecida a ter consciência de sua própria morte (como da morte destinada a toda coisa), mas também a única a rejeitar inapelavelmente a ideia da morte. Ele sabe que vive, mas não sabe como faz para viver; sabe que deve morrer, mas não sabe como fará para morrer. Em outros termos: o homem é o ser capaz de saber o que, por outro lado, é incapaz de saber, de poder em princípio o que é incapaz de poder em realidade, de encontrar-se confrontado ao que é justamente incapaz de afrontar. Igualmente incapaz de saber e de ignorar, ele apresenta aptidões contraditórias que impossibilitam qualquer definição plausível, como repete Pascal nos Pensamentos. Dir-se-ia que um programador divino e universal, a menos que se trate apenas do acaso das coisas como sugere Epicuro, cometeu aqui um erro de base, endereçando uma informação confidencial a um terminal incapaz de recebê-la, de dominá-la e de integrá-la a seu próprio programa: revelando ao homem uma verdade que ele é incapaz de admitir, mas também, e infelizmente, muito capaz de entender. Eis porque o poema de Lucrecio, que se propõe curar a angústia humana pela revelação da verdade, só tem e só pode ter como principal resultado aumentar ainda mais essa angústia mesma. A administração da verdade não vale nada para aquele que sofre justamente da verdade, do mesmo modo a percepção inelutável da realidade, à qual convida Lucrecio, não tem efeito benéfico

naquele que justamente teme, acima de tudo, a realidade vista em si-mesma, em seu estado desnudo e cruel. O remédio é, aqui, pior que o mal: excedendo as forças do doente, só pode tratar um cadáver que já sucumbira à prova de um real que estava acima de suas forças — ou ocasionalmente confortar um saudável, que, na verdade, não tinha necessidade dele. Leopardi analisa admiravelmente, em uma passagem de seu *Zibaldone*, esta inadequação e contradição necessária que opõe o exercício da vida ao conhecimento da vida: “Não se pode expor melhor o horrível mistério das coisas e da existência universal (...) do que declarando insuficientes e mesmo falsos, não somente a extensão, o alcance e as forças, mas os próprios princípios fundamentais de nossa razão. Esse princípio, por exemplo — sem o qual desmoronam toda proposição, todo discurso, todo raciocínio, e a eficácia mesma de poder estabelecê-los e concebê-los como verídicos —, esse princípio, dizia, segundo o qual *uma coisa não pode ser e não-ser ao mesmo tempo*, parece absolutamente falso quando se consideram as contradições palpáveis que existem na natureza. Ser efetivamente e não poder de nenhuma maneira ser feliz, e isto por impotência inata, inseparável da existência, ou melhor: ser e não poder não-ser infeliz, são duas verdades tão demonstradas e certas no que diz respeito ao homem e a todo vivente quanto pode sê-lo qualquer verdade segundo nossos princípios e nossa experiência. Ora, o ser unido à desgraça, e unido a ela de modo necessário e essencial, é uma coisa diretamente contrária a si-mesmo, à perfeição e a seu fim próprio que é somente a felicidade, uma coisa que se arruina a si própria, que é sua própria inimiga. Portanto o ser dos viventes está em uma contradição natural essencial e necessária consigo mesmo.” Cioran resume brevemente o mesmo pensamento em um aforismo de *A tentação de existir*: “Existir equivale a um protesto contra a verdade.”

Assim só podemos viver habitualmente e submetemos a verdade, ou melhor, se a tomamos perpetuamente às avessas: tarefa extenuante ilustrada, entre outros, pelo antigo mito de Sísifo. Ilustrada também pela maior parte das empresas filosóficas, cujo principal objetivo não é revelar a verdade ao homem, mas sim fazê-lo esquecer-la: fazer “passar” sua crueldade, assim como um medicamento faz provisoriamente cessar uma dor, atenuar a prova da realidade por uma infinita variedade de remédios — mais ou menos improvisados conforme o filósofo tenha mais ou menos recursos mentais — que se limitam sempre, no final das contas, a um exorcismo alucinatório do real, semelhante à declaração ingênua de Eric Weil evocada anteriormente

(“O que se dá imediatamente não é real”). O filósofo — repito, não todos os filósofos, mas um grande número entre eles — é semelhante ao médico à cabeceira de um doente incurável: preocupado em aplacar, a todo custo, o sofrimento (do qual, aliás, participa), mas indiferente ao valor dos meios empregados contanto que estes tenham um efeito tangível e imediato. Seu primeiro cuidado é, assim, tentar estabelecer, custe o que custar, que o real não é real, uma vez que é do real que se sofre, dele que é em suma a causa de todo o mal. Da mesma forma Marcel Proust, sabendo que Albertine foi embora, encontra um remédio tão instintivo quanto absurdo na ideia de que Albertine, na verdade, não foi embora: “Mas estas palavras: A Srta. Albertine foi-se embora acabavam de produzir-me no coração um sofrimento tamanho que eu não podia resistir-lhe por muito tempo; impunha-se fazer parar imediatamente meu sofrimento. Terno comigo mesmo, ao jeito de mamãe com a minha avó agonizante, dizia a mim próprio, com aquela mesma boa vontade que temos de não deixar sofrer a quem amamos: “Tem um pouco de paciência, vamos arranjar um remédio... Fica tranquilo, não te deixaremos sofrer desse jeito.” E suspeitava confusamente que, se ainda há pouco, quando ainda não havia tocado a campainha, a partida de Albertine pudera parecer-me indiferente, e mesmo desejável, é que a julgava impossível; nessa ordem de ideias, procuro o instinto de conservação, para aplicar em minha ferida aberta, os primeiros calmantes: “Nada disso tem importância, pois vou fazê-la voltar imediatamente. Verei como há de ser, mas de qualquer forma ela estará aqui esta noite. Por conseguinte, não adianta me atormentar.” Observaremos que se pode substituir aqui a fórmula “Srta. Albertine foi-se embora” pela fórmula “o real é o real”, sem que seja necessário mudar uma só palavra nessa passagem de *Albertine disparue*. Assim a filosofia insiste geralmente em substituir a ideia que “isto é” pela ideia que é impossível e inadmissível que “isto seja”: opondo, ao reino soberano e constrangedor do ser, o reino fantasmático e moral de um “deve ser”.

Já que estou evocando incidentalmente a propensão humana (e filosófica) ao moralismo, aproveitarei para repetir uma verdade que já enunciei em uma obra de primeira juventude (*La Philosophie tragique*): o que a moral censura não é, de modo algum, o imoral, o injusto, o escandaloso, mas sim o *real* — única e verdadeira fonte de todo o escândalo. O caso de Platão e de Rousseau, para me ater apenas a esses eminentes especialistas em matéria moral, é aqui muito esclarecedor. A astúcia de Platão consiste, na

verdade, em representar constantemente como desprezível e indigno do homem o que constitui, ao contrário, sua tarefa mais alta e mais difícil: quero dizer, acomodar-se ao real, encontrar sua satisfação e seu destino no mundo sensível e perecível. Da mesma maneira, a loucura de Rousseau consiste essencialmente em condenar como imoral toda realidade a partir do momento em que esta é trágica. Rousseau, que jamais invoca este pensamento absurdo, embora seja ininterruptamente trabalhado por ele, confessa-o contudo e bastante cruamente, graças provavelmente a um momento de desatenção, em uma passagem surpreendente de sua *Carta à d'Alembert*: “O que se aprende em *Fedra* e em *Édipo*, a não ser que o homem não é livre, e que o céu o pune dos crimes que ele lhe faz cometer? O que se aprende em *Medeia*, a não ser até onde o furor do ciúme pode tornar uma mãe cruel e desnaturada? Acompanhem a maioria das peças do *Théâtre-François*, encontrarão em quase todas monstros abomináveis e ações atroz, úteis, se quiserem, para dar interesse às peças e exercício às virtudes, mas certamente perigosas no que *acostumam os olhos do povo a horrores que ele não deveria nem conhecer, e a crimes que ele não deveria supor possíveis* (eu sublinho).” Em outras palavras: é imoral e chocante dar a conhecer, a quem quer que seja, a verdade, quando esta é desagradável. Ou ainda: a verdade só é admissível até um certo grau de crueldade além do qual ela se encontra interdita. A última palavra da filosofia de Platão como da de Rousseau parece-me, assim, resumir-se a este simples e aberrante adágio: se a verdade é cruel, é que ela é falsa — e deve, por conseguinte, ser ao mesmo tempo refutada pelos sábios e dissimulada ao povo. Kant, me parece, inspira-se muitas vezes no mesmo adágio: estabelecendo habitualmente — ou julgando estabelecer — a validade das teses que lhe são caras (como a imortalidade da alma ou a racionalidade e a finalidade da natureza) baseado apenas na consideração do caráter contrariante das hipóteses inversas. Como nessa demonstração estranha da primeira proposição da Ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita. Proposição: “Todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme um fim.” Demonstração: “Pois, se prescindimos desse princípio, não teremos uma natureza regulada por leis, e sim um jogo sem finalidade da natureza e uma indeterminação desconsoladora toma o lugar do fio condutor da razão.” Ideias verdadeiras e ideias falsas dividem-se, em suma, facilmente,

segundo a vontade de Kant: as primeiras são reconhecidas por sua natureza agradável, as segundas por seu aspecto “desconsolador”.

Tem-se vontade de retrucar neste caso: se a realidade pode, com efeito, ser cruel, nem por isso é menos real. *Dura lex sed lex: realitas crudelis sed realitas*. A dureza da coisa não impede a coisa de ser inteiramente indiferente aos que ela atormenta e pode até, eventualmente, aniquilar. A experiência da realidade é, assim, comparável a esta crueldade mesclada de alegria de que fala Nietzsche, em *O caso Wagner*, a propósito da *Carmen de Bizet*: “Esta música é alegre, mas não de uma alegria francesa ou alemã. Sua alegria é africana; a fatalidade paira sobre ela, sua felicidade é breve, súbita, sem perdão.” Esta observação de Nietzsche vale para toda realidade, quer seja experimentada como alegre ou triste — aliás, sabe-se que a qualidade de ser “sem perdão” (*ohne Pardon*) que Nietzsche atribui justamente à música de Bizet em *Carmen* é, no uso corrente, mais comumente relacionada a um acontecimento ou uma decisão funestos. Felicidade e tristeza partilham a sorte comum a toda experiência da realidade, ser imediata e apenas imediata. E a fatalidade que paira sobre ela, como diz Nietzsche, não significa que ela seja o fato de um destino escrito por antecipação, mas somente que sua imediatidade a torna ao mesmo tempo inelutável quanto à sua presença no momento, e mais do que incerta quando às suas chances de duração ou de sobrevivência. O inelutável, é preciso lembrar, não designa o que seria necessário por toda a eternidade, mas isto a que é impossível furtar-se no instante mesmo.

Pensamento moral e pensamento trágico dividem, assim, a opinião dos homens, sugerindo-lhes alternadamente a ideia mais apaziguadora mas a mais ilusória (princípio de realidade insuficiente) e a ideia mais cruel mas a mais verdadeira (princípio de realidade suficiente). Daí duas grandes categorias de filosofias e de filósofos. Conforme estes façam apelo a um melhor-ser ou, ao contrário, acomodem-se ao pior. E um pouco o que sugere Samuel Butler em uma passagem de *The way of All Flesh* (Assim vai toda carne): Um número muito pequeno de homens atribuem importância à verdade, ou pensam que é mais nobre e melhor acreditar no verdadeiro do que acreditar no falso, a despeito do fato de que, à primeira vista, pode parecer mais vantajoso acreditar no falso. E, no entanto, é apenas desse pequeno número de homens que se pode dizer que acreditam em alguma coisa; os demais são apenas descrentes envergonhados. No que me diz

respeito, proposita distinguir entre duas espécies de filósofos: a espécie dos filósofos-curandeiros e a dos filósofos-médicos. Os primeiros são compassivos e ineficazes, os segundos eficazes e implacáveis. Os primeiros não têm nada de sólido a opor à angústia humana, mas dispõem de uma gama de falsos remédios capazes de adormecê-la mais ou menos durante muito tempo, capazes não de curar o homem, mas suficientes para fazê-lo ir vivendo. Os segundos dispõem do verdadeiro remédio e da única vacina (quero dizer, a administração da verdade); mas este é de tal força que, se eventualmente reconforta as naturezas saudáveis, tem por outro e principal efeito o de fazer perecer imediatamente as naturezas fracas. Aliás, este é um fato paradoxal e notável, embora — tanto quanto eu saiba — pouco observado: o de só ser operante com relação aos não-doentes, aos que dispõem, ao menos, de um certo fundo de saúde. Do mesmo modo que a filosofia digna de credibilidade só é entendida pelos que a sabem um pouco de antemão e, assim, não necessitam verdadeiramente dela, a medicina não pode e não poderá jamais curar senão os saudáveis.

Capítulo II: O Princípio de Incerteza

“A necessidade de uma fé forte não é prova de fé forte, é, isso sim, o contrário. Se alguém tem essa fé, pode permitir-se o luxo do ceticismo.” - Nietzsche, O Crepúsculo dos ídolos.

Montaigne sugere, em uma passagem da *Apologia de Raimond Sebond*, uma definição da verdade filosófica tão desconcertante quanto pertinente: “Duvido que Epicuro, Platão e Pitágoras tenham acreditado seriamente em suas teorias dos átomos, das ideias e dos números. Eram demasiado sábios e prudentes para crerem em coisas tão incertas e tão discutíveis. O que na realidade pode assegurar-se é que, dada a obscuridade das coisas do mundo, cada um desses grandes homens procurou encontrar um imagem luminosa delas. Seus espíritos acharam explicações que tinham pelo menos uma certa verossimilhança e que, embora não averiguadamente verdadeiras, podiam manter-se contra as oposições contrárias.” Em outras palavras, a verdade enunciada pelos filósofos, e sua verdade mais aguda, a que serve desde milênios para designar e caracterizar seu pensamento, é ao mesmo tempo uma verdade de que nenhum daqueles que a enunciaram estaria disposto minimamente a ser fiador, ou “autor”, no sentido do latim *auctor*. Lembrarei brevemente, voltando à etimologia latina da palavra autor, que o termo *auctor* significa, ao mesmo tempo, fiador e produtor. Ora, o que ocorre é que o produtor em questão, quero dizer o filósofo, mostra-se muito desconfiado com relação a seus próprios e melhores produtos: Pitágoras não crê nos números, Platão não crê nas ideias, Epicuro não crê nos átomos. Contrariamente ao fanático, ele possui bastante sabedoria para não defender, a qualquer preço, uma verdade que certamente enunciou mas de que também sabe, e provavelmente melhor do que ninguém, a que ponto é duvidosa, — como sugere ainda Montaigne, em uma outra passagem da *Apologia*: “Não sei mesmo se o ardor que nasce do despeito e da obstinação que experimentamos ante a opinião e a violência do magistrado, a excitação causada pela ameaça do perigo, ou ainda o desejo de ganhar prestígio, não terão levado certo personagem (que poderia apontar) a subir à fogueira para sustentar sua opinião, pela qual, em liberdade e no meio de seus amigos, não se expusera a queimar um dedo.”

O fato de que um filósofo seja menos persuadido que qualquer outro da verdade que invoca pode parecer altamente paradoxal. O fato é, no entanto, indubitável e provém da natureza mesma da “verdade” filosófica. Pode-se naturalmente e justamente observar que faz parte da natureza de toda verdade, qualquer que seja seu gênero, ser duvidosa. Assim todo fato, por mais simples e evidente que seja no momento de seu acontecimento, torna-se incerto e vago desde que este, uma vez passado, encontra-se convocado ao tribunal da justiça ou da memória coletiva. Da mesma forma uma verdade científica, por mais certa que possa parecer em um dado momento, esgota-se rapidamente ao contato das concepções ulteriores que a interpretam de outra maneira, no espaço de uma teoria nova que modifica radicalmente seus termos. Eis porque não existem, de forma alguma, falando propriamente, “ciências exatas” (exceto as matemáticas, que renunciam a toda verdade de fato e limitam-se a conciliar conclusões com premissas): exatamente como uma verdade histórica, uma verdade física está eternamente sujeita à caução e à revisão. Não é menos verdade entretanto que o historiador e o físico evocam fatos indubitáveis, mesmo se são capazes de propor uma versão certa e definitiva deles. As interpretações da Revolução Francesa ou da lei da queda dos corpos são e serão talvez sempre mais ou menos controvertidas; é impossível, entretanto, pôr seu fato em dúvida, pensar por exemplo que a Revolução Francesa não ocorreu, ou que a queda dos corpos não corresponde a nada de observável na natureza. Uma e outra são verdadeiras: a primeira quando ocorreu, a segunda quando foi concebida. Elas são verdadeiras na medida em que foram verdadeiras em seu tempo e podem assim invocar, como diria Hegel, um certo “momento” de verdade. Ora, o próprio das verdades filosóficas, diferentemente dos outros gêneros de verdade, é jamais poder invocar tal “momento de verdade”. Na medida em que a filosofia é uma ciência dos problemas insolúveis, ou pelo menos dos problemas não-resolvidos como dizia Brunschvicg, as soluções que ela dá a seus próprios problemas são necessariamente e por definição duvidosas — a tal ponto que uma verdade que fosse certa deixaria, por esta razão mesma, de ser uma verdade filosófica, e que um filósofo que estivesse persuadido da verdade que propõe deixaria imediatamente de ser um filósofo (ainda que possa lhe acontecer, em compensação, ser muito razoavelmente persuadido da falsidade das teses que critica). Este princípio de incerteza, conforme seja respeitado ou não, pode, aliás, servir de critério para diferenciar verdadeiros

e falsos filósofos: um grande pensador é sempre muito reservado quanto ao valor das verdades que sugere, enquanto que um filósofo medíocre pode ser reconhecido, entre outras coisas, pelo fato de que permanece sempre persuadido da verdade das inépcias que enuncia.

Pode-se naturalmente perguntar em que consiste o interesse de uma verdade filosófica necessariamente destinada à dúvida e à incerteza, e conseqüentemente privada de todos os atributos tradicionais da verdade. Deve-se observar aqui, antes de tudo, que o interesse de uma ideia jamais se confundiu com o conhecimento seguro de sua verdade, do mesmo modo que o interesse de um fato não se confunde com o conhecimento de sua natureza. Assim, o fato da sexualidade, e o reconhecimento universal de seu interesse, sempre se acomodou sem problemas com seu caráter altamente obscuro e incompreensível, de que testemunham, com toda sinceridade, os que mais tentaram penetrar em seus mistérios, como Freud, Georges Bataille, Lacan e antes deles Schopenhauer. De onde se pode justamente deduzir que, como toda verdade profunda, toda realidade interessante é fundamentalmente ambígua, para não dizer paradoxal: sendo ao mesmo tempo reconhecida por todo mundo e desconhecida de cada um em particular. Mas o interesse principal de uma verdade filosófica consiste em sua virtude negativa, quero dizer, em seu poder de dissipar ideias muito mais falsas do que a verdade que ela enuncia a *contrario*. Virtude crítica que, se não enuncia por si-mesma nenhuma verdade clara, consegue ao menos denunciar um grande número de ideias tidas abusivamente por verdadeiras e evidentes. A qualidade das verdades filosóficas é mais ou menos como a das esponjas que se utilizam no quadro-negro e às quais não se pede nada mais' do que conseguir apagar bem. Em outras palavras, uma verdade filosófica é de ordem essencialmente higiênica: ela não fornece nenhuma certeza mas protege o organismo mental contra o conjunto de germes portadores de ilusão e de loucura. E por outro lado esta incerteza mesma, inerente às verdades filosóficas, que faz — se quiserem — sua fraqueza, também faz sua força. O trabalho da dúvida só possui, na verdade, poder sobre o que se faz passar por certo e seguro; em compensação, é totalmente ineficaz contra o que se apresenta, por si mesmo, como incerto e duvidoso. Pois uma verdade incerta é também e necessariamente uma verdade *irrefutável*: a dúvida não podendo nada contra a dúvida. Eis por que Montaigne escreve, com pertinência, na passagem citada anteriormente,

que o próprio de toda grande “invenção” filosófica é “manter-se contra as oposições contrárias”.

Um pensamento sólido é efetivamente um pensamento capaz de defender-se, não apenas contra todas as “oposições” que se possa fazer a ele, mas ainda e eu diria sobretudo contra toda empresa de desnaturação e de interpretação errônea — como diz excelentemente Samuel Butler em uma passagem de *A vida e o hábito*: “Se uma verdade não é bastante sólida para suportar que a desnaturem e que a maltratem, ela não é de uma espécie bem robusta.” Acontece o mesmo com as traduções que, por mais detestáveis que sejam frequentemente, só conseguem diminuir, mas de forma alguma anular totalmente, a potência expressiva do texto que elas traduzem, no caso de que este seja de qualidade. Aliás, é o sinal infalível da qualidade de um texto resistir sempre, ao menos parcialmente, à prova da tradução-traição.

Observarei de passagem que o caráter incerto das mais profundas verdades filosóficas permite explicar o fato, aparentemente paradoxal e enigmático, que proposições formalmente contrárias e mesmo contraditórias possam ser consideradas igualmente pertinentes. Nada mais justo, por exemplo, do que o que dizem respectivamente do amor Platão em *O banquete* e Lucrécio no *De rerum natura* — mas também nada mais diametralmente oposto. Esta coexistência pacífica de verdades contrárias explica-se, não pelo fantasma hegeliano de um saber absoluto reconciliando finalmente o conjunto de todos os enunciados filosóficos, mas pelo caráter incerto de cada um desses enunciados. Consideradas como definitivamente adquiridas, as verdades filosóficas excluem-se necessariamente quando não falam a mesma coisa. Em compensação, consideradas como sempre duvidosas e aproximativas, toleram-se reciprocamente. De resto, não há nenhuma razão de interpretar as divergências de doutrina em termos de oposição, de julgar que uma ideia é contraditória em relação a outra, enquanto que ela é somente diferente dela. Nietzsche observa, no início de *Além do bem e do mal*, que a passagem necessária da ideia de diferença à ideia de contradição constitui um dos principais dogmas da ilusão: “A crença fundamental dos metafísicos é a crença na oposição dos valores. Nem sequer aos mais prudentes dentre eles ocorreu duvidar já aqui no limiar, onde no entanto era mais necessário. (...) Seria até mesmo possível (...) que o que constitui o valor daquelas boas e veneradas coisas consistisse

precisamente no fato de estarem, da maneira mais insidiosa, aparentadas, misturadas, confundidas com aquelas coisas ruins, aparentemente opostas, e talvez mesmo em lhes serem iguais em essência”.

Voltando ao fato de que a verdade filosófica só tem valor na medida em que é incerta e não possui definitivamente outra virtude indiscutível a não ser a virtude medicinal, invocarei brevemente o caso do materialismo de Epicuro e de Lucrecio. E evidente que, com efeito — e é nisto que a doutrina epicurista é filosoficamente exemplar —, este materialismo é, ao mesmo tempo, insustentável e salutar: insustentável quanto à sua verdade própria, salutar quanto à soma de erros e de absurdos que revoga. As duas máximas fundamentais do epicurismo podem aparecer, com justa razão, como pensamentos particularmente curtos e pobres. Assimilar a verdade à existência material, o bem à experiência do prazer, equivale certamente a frustrar toda expectativa de elucidação em profundidade e a limitar-se, quanto a esses dois pontos, ao mais minimalista dos discursos. Mas, por outro lado, deve-se observar que a tentativa de assimilar a verdade a outra coisa que não a matéria, o bem a outra coisa que não o prazer, leva geralmente a enunciados eles - mesmos muito mais suspeitos e absurdos que as fórmulas epicuristas. Enquanto filosofia crítica, o materialismo constitui, talvez, o pensamento mais elevado que existe; enquanto filosofia “verdadeira”, em compensação, é o mais trivial dos pensamentos. Como observa Nietzsche em uma passagem do aforismo 9 de *Além do bem e do mal*, que faz eco direto às palavras de Montaigne citadas anteriormente, uma filosofia deixa de ser digna de credibilidade a partir do momento em que começa a acreditar nela mesma. O que faz a força da filosofia epicurista, como aliás de toda grande filosofia, não é chegar a uma verdade profunda e certa, mas, se posso dizer assim, conseguir limitar-se *ao menor dos erros*. Quanto a mim, não vejo nenhuma razão para não subscrever a declaração de fé enunciada por um personagem do *Clube dos loucos* de G. K. Chesterton (embora o autor tenha tido o cuidado de recusá-la logo após havê-la escrito). “Se devo escolher entre ser materialista e ser insensato, escolho o materialismo.” E direi mais, que se uma verdade duvidosa é preferível a uma verdade aparentemente segura, é também porque esta última tende mais do que a outra para essa loucura que consiste em querer obter um assentimento universal, se for preciso a ferro e fogo. Pois uma verdade duvidosa prescinde facilmente de toda confirmação ou infirmação da parte do real, enquanto que uma verdade tida por certa encontra-se

necessariamente exposta ao desejo ardente e obsessivo de uma verificação pelos fatos, de uma confrontação vitoriosa com a prova da realidade, — razão pela qual o homem da dúvida deixa cada um descansar em paz, enquanto que o homem da certeza não para enquanto não bateu na porta de todo o mundo. A virtude anexa de um discurso minimalista e incerto é, assim, ser inofensivo e pouco comprometedor, não poder prestar serviço a nenhuma causa, enquanto que um discurso indubitável pode ser sempre suspeito de anunciar alguma cruzada. Para resumir, a “segurança” de um discurso filosófico, nos dois sentidos do termo evocados acima, reside em seu caráter ao mesmo tempo *crítico e inutilizável*.

Se a aptidão principal da filosofia consiste antes em denunciar erros de que em enunciar verdades, resulta desse fato, aparentemente paradoxal mas no entanto verdadeiro, que a função maior da filosofia é menos aprender do que *desaprender* a pensar. A besteira, aliás, fornece uma sólida contraprova desse aparente paradoxo, uma vez que esta não consiste, contrariamente ao que se pensa geralmente e erroneamente, em uma preguiça de espírito mas sim em um excesso desordenado de atividade intelectual, de que testemunham por exemplo Bouvard e Pécuchet, heróis modernos e indiscutíveis da tolice. O interesse dirigido às “coisas da inteligência”, como é dito em *La Belle Hélène de Offenbach*, é mais frequentemente a marca de um espírito medíocre do que a de um espírito refletido; e é certamente com justa razão, e não por um efeito de coquetismo, que o mais penetrante dos pensadores franceses, Montaigne, declara ter espírito lento.

Sabe-se que a habitual superestimação das funções intelectuais é tal que os homens, que temem na maioria e em sua loucura ser considerados como impotentes em matéria sexual, temem pelo menos na mesma proporção serem tidos por imbecis: como se fosse perder toda a honra e ver-se quase riscado do mapa da existência confessar um defeito de inteligência. Descartes ilustra muito bem, embora aparentemente sem ver nisso malícia, esta reivindicação universal de inteligência, tão obstinada quanto absurda, em toda primeira frase do *Discurso do método*: “O bom senso é a coisa do mundo melhor partilhada, pois cada qual pensa estar tão bem provido dele, que mesmo os que são mais difíceis de contentar em qualquer outra coisa não costumam desejar tê-lo mais do que o têm.” Quando a mim, suspeito muito de que esta inflação de valores puramente intelectuais, manifesta em todas as empresas de separação radical do corpo e do espírito, seja

principalmente atribuível a um fantasma megalômano resultante da preocupação — de que hoje os psiquiatras fazem o centro nervoso da neurose obsessiva — de cortar as pontes entre a natureza do homem e a natureza de toda outra coisa, seja animal ou matéria inanimada. Fantasma de novo-rico, diria mesmo: de alguém que por sua inteligência elevou-se efetivamente muito acima de sua origem animal mas que atualmente esforça-se por fazer esquecer sua verdadeira ascendência. Observarei também que o absurdo inerente a esta vontade de inteligência consiste, antes de tudo, em atribuir mais valor à representação das coisas do que à experimentação dessas mesmas coisas, à prova de sua intensidade trágica e jubilosa: pois é trocar uma vantagem por uma esperança vã julgar, assim, que o conhecimento que se pode ter da realidade ultrapassa a riqueza da própria realidade. Existe assim uma espécie de numerosos falsos sábios que só alcançam a paz da alma por um tipo de anestesia geral com relação à realidade, por uma insensibilidade ao real que os torna incapazes tanto de temer quanto de desejar: tal como, por exemplo, Paul Valéry, que aliás o admite ele mesmo: “Confesso que fiz do meu espírito um ídolo mas não encontrei outro.” Não se poderia dizer melhor que o interesse voltado unicamente para a inteligência é a tradução de uma incapacidade de interessar-se pelo que quer que seja — incapacidade de que Bouvard e Pécuchet fazem, antes de Valéry, a dura experiência, própria para lembrar, repito, o elo sutil mas tenaz que aproxima, quer se queira ou não, a inteligência pura da besteira absoluta. Um personagem de Hergé, Séraphin Lampion, que encarna a vulgaridade total, declara em *As joias da Castafiore*: “Veja bem, não sou contra a música, mas, francamente, neste momento, de dia, prefiro um bom copo de cerveja.” No entanto, é impossível não fazer nossa uma tal fórmula (contanto, naturalmente, que substituamos a palavra “música” pela palavra “inteligência”), exatamente como a teria certamente adotado Montaigne que declara na *Apologia de Raimond Sebond*, a propósito dos “homens de ciência”: “Eu também os aprecio muito, mas não os adoro.”

Resta-me dizer em que o princípio de incerteza se liga à crueldade, — mas a resposta a esta questão é evidente: se a incerteza é cruel, é que a necessidade de certeza é premente e aparentemente inextirpável na maioria dos homens. Tocamos aqui em um ponto bastante misterioso e, em todo caso, ainda não elucidado da natureza humana: a intolerância à incerteza, intolerância tamanha que leva muitos homens a sofrer os piores e mais reais

males em troca da esperança, mesmo que vaga, de um pouquinho de certeza. Assim o mártir, incapaz que é de estabelecer e até mesmo de definir a verdade de que se pretende certo, decide-se a *testemunhá-la*, como indica a etimologia da palavra mártir, pela exibição de seu sofrimento: “Sofro, logo tenho razão “ — como se a prova do sofrimento bastasse para validar o pensamento, ou melhor, a ausência de pensamento, em nome da qual o mártir-testemunha se diz disposto a sofrer e morrer. Esta confusão da causa à qual ele se sacrifica explica acidentalmente o caráter sempre insaciável do amante de sofrimento (enquanto que sucede ao amante de prazer ser satisfeito): já que nenhuma causa está verdadeiramente visível, nenhum sofrimento conseguirá verdadeiramente estabelecê-la, por mais que o atinja de modo forte e duradouro. Daí a escalada do suplício, que A. Aymard e J. Auboyer evocam de maneira divertida: “Há uma psicologia do martírio e ela é eterna. (...) Assim houve até voluntários de martírio, como esses cristãos da Ásia, que, no reinado de Cômodo, apresentaram-se tão numerosos ao procônsul que este, após haver feito algumas recriminações, repeliu-os convidando-os a recorrer às cordas e aos precipícios”. Só se pode louvar o liberalismo deste procônsul que, na incapacidade em que se encontra de satisfazer todo o mundo, consente entretanto, por caridade e na medida de suas possibilidades, -em supliciar pelos menos alguns dos suplicantes.

O mais desconcertante desse gosto pela certeza é seu caráter abstrato, formal, insensível ao que existe realmente assim como ao que pode ser efetivamente doloroso ou gratificante. Nietzsche opõe justamente à riqueza da realidade, o caráter “pobre” e “vazio” da certeza: “Deem-me uma única certeza, ó deuses!”, é a oração de Parmênides, “mesmo que no mar da incerteza não passe de uma simples prancha, suficientemente larga para nela estar deitado! Guardem para vocês tudo o que está em devir, o que é abundante, colorido, o que está em florescência, as formas enganadoras, encantadoras, vivas, e deem-me apenas a pobre certeza inteiramente vazia!” Pouco importa, em suma, que uma certeza ensine sobre o que quer que seja de real: pedem- lhe apenas para ser certa. Eis porque o partidário fanático de uma causa qualquer pode ser reconhecido principalmente por ser, no fundo, totalmente indiferente a esta causa e somente fascinado pelo fato de que esta causa lhe parece, em um dado momento, capaz de ser tida por certa. Um marxista convicto presta pouca atenção à realidade histórica e psicológica de Stálin: o que conta para eles é a ideia puramente abstrata que

o marxismo é verdadeiro ou que Stálin tem razão, ideias totalmente independentes do que escreve Marx ou do que faz Stálin. A adoração de uma verdade é, assim, sempre acompanhada de uma indiferença com relação ao conteúdo desta verdade mesma. Ocorre, às vezes, a tais fanáticos, quando acabam por duvidar de seu ídolo ou de seus ídolos sucessivos, só encontrar apaziguamento em uma devoção a uma causa humilde mas indiscutível, por exemplo a verdade aritmética. Aquele que acreditou em tudo mas também duvidou de tudo pode muito bem fazer-se passar, em fim de carreira, por um excelente perito-contador: o estabelecimento de adições justas e de contas exatas oferecendo-lhe enfim a ocasião de um indubitável e interminável gozo do verdadeiro. Assim Bouvard e Pécuchet, depois de terem experimentado de tudo, deviam voltar, segundo o projeto de Flaubert, à sua profissão inicial de copistas escrupulosos e irrepreensíveis.

O prazer de prejudicar os seus próximos, frequentemente sentido como prioritário com relação ao de dar prazer a si-mesmo, procede talvez desta mesma idolatria da certeza: do sentimento confuso de que o outro sentirá, com certeza, desprazer, enquanto que não se está sempre certo do prazer que se poderia sentir relativamente a si-mesmo.

A indiferença do fanático com relação a seu próprio fanatismo explica o fato, aparentemente paradoxal, de que a obstinação em defender uma causa é sempre acompanhada de uma total versatilidade, que faz parte da natureza da credulidade humana ser necessariamente caprichosa e mutável. Pois, em suma, é uma única e mesma coisa ser crédulo e incrédulo, fanático e versátil: uma vez que o ato de fé só é, na maioria das vezes, uma compensação provisória da incapacidade de crer e que é assim impossível distinguir realmente o crédulo do fanático ou o fanático do versátil. Em suma, todo fanático é um cético infeliz e envergonhado de sê-lo. Ou ainda: o homem é geralmente crédulo porque incrédulo, fanático *porque* versátil. Spinoza, depois de Maquiavel e Hobbes, observa bem este vínculo entre a credulidade e a incapacidade de crer verdadeiramente, incapacidade que leva o crédulo a passar perpetuamente de um objeto de crença a outro, sem jamais conseguir satisfazer-se: “Do que acabamos de dizer sobre a causa da superstição, segue-se claramente que todos os homens são por natureza propensos a ela. (...) Segue-se, além disso, que a superstição deve ser extremamente variada e inconstante, como são variadas e inconstantes todas

as ilusões da alma humana e as loucuras em que ela se deixa arrastar; e que, finalmente, só se mantém pela esperança, pelo ódio, pela ira e pela fraude, já que não tem sua origem na Razão, mas exclusivamente na Paixão mais poderosa. Daí que, quanto mais fácil é que os homens sejam vítimas de qualquer tipo de superstição, tanto mais difícil é conseguir que persistam na mesma; ainda mais, como o vulgo é sempre igualmente miserável, em parte alguma acha descanso duradouro, e só o satisfaz o que é novo e ainda não o enganou”.

Observarei, para terminar, que o gosto da certeza é frequentemente associado a um gosto da servidão. Este gosto da servidão, muito estranho mas também universalmente observável desde que existem homens e que eles pensam demasiado, diria parodiando La Bruyère, explica-se provavelmente menos por uma propensão incompreensível à servidão em si mesma do que pela esperança do ganho de um pouco de certeza obtido em troca de uma confissão de submissão ao que declara ser fiador da verdade (sem que com isso, evidentemente, revele nada dela). Incapazes de considerar certo o que quer que seja, mas igualmente incapazes de acomodar-se com esta incerteza, os homens preferem, na maioria das vezes, confiar em um mestre que afirma ser depositário da verdade à qual eles próprios não têm acesso: tais como Moisés face aos hebreus, Jacques Lacan face a seus fiéis, o pretense filho de guardião de prisão face aos prisioneiros, no aforismo 84 do *Viajante e sua sombra* de Nietzsche, ou ainda um outro guardião, o que vigia a lei em uma parábola célebre de Kafka e aceita todos as gorjetas sem, com isso, permitir a quem quer que seja descobrir seu segredo, face ao “homem do campo”. Em vez de assumir sua ignorância, eles preferem trocar sua liberdade pela ilusão de que existe alguém que pensa por eles e sabe o que eles não conseguem saber. A adesão a uma causa, o fanatismo sob todas as suas formas, é assim menos a obra da pessoa que adere do que da pessoa intermediária e fantasmática em nome da qual se opera a aderência. O fanático ele mesmo não crê em nada; em compensação, crê naquele ou naquela os quais, ele pensa confusamente que creem em alguma coisa. Não sou eu quem creio, é Ele; e esta é a razão por que creio Nele, embora não saiba nada Dele nem do que Ele sabe. Esta crença por procuração diz muito sobre a natureza da credulidade humana: lembrando, caso fosse necessário, que esta não resulta de uma propensão natural a crer, mas, muito ao contrário, de uma total e intolerável incapacidade pessoal de crer no que quer que seja.

Capítulo III: Post-Scriptum

A crueldade da realidade é ilustrada de maneira particularmente espetacular e significativa na crueldade do amor — tema conhecido e já sobejamente analisado, é verdade, mas é o privilégio das questões profundas permitir sempre uma análise parcialmente renovada, como é o privilégio de toda grande obra de arte, musical por exemplo, oferecer sempre matéria para uma interpretação inédita que revela aspectos ainda inauditos, e renova assim perpetuamente seu interesse. Sem pretender, no entanto, uma ambição tão vasta e temerária, limitar-me-ei a relacionar o tema da crueldade do amor com o da crueldade em geral, a mostrar que a primeira é apenas uma variante — ou “variação obrigatória”, para permanecer na metáfora musical — da segunda.

Entendo aqui o termo “amor” em seu sentido mais extenso: amor a uma outra pessoa, sem dúvida, mas também e talvez primeiramente amor à vida (ou à realidade), e enfim amor a si-mesmo — para não falar do amor a Deus que reuniria os três casos de amor citados anteriormente (na hipótese da existência de Deus), nem do amor a seu próximo (amor abstrato e irreal — embora frequentemente revelador negativo de um ódio muito real — que excluo por não haver jamais encontrado traço seu em outro lugar além dos romances de Tolstoi e no conjunto da literatura edificante). Poderia-se espantar de ver preferir o amor às coisas ou o amor a si-mesmo ao amor a uma pessoa amada em que consiste a expressão mais aguda do amor segundo o senso comum, que aliás tem inteira razão de pensar assim. Mas é preciso distinguir entre o amor que faz mais mal — ou mais bem — no momento (amor a uma pessoa), e o amor que produz mais mal e dificuldades com o tempo (amor a si, amor às coisas). Se é verdade que o amor às coisas é subordinado ao amor a uma pessoa, também é — e até mais — verdade que o amor a uma pessoa, por via não de reciprocidade mas de superioridade hierárquica, é subordinado ao amor às coisas. Vigny naturalmente tem razão de escrever, em dois versos célebres: *O que me importa o dia? o que me importa o mundo? Direi que eles são belos quando teus olhos o tiverem dito*. Mas a fórmula inversa seria de uma pertinência ainda superior: só acharei teus olhos belos se, e somente se, tiver primeiro achado o dia e o mundo belos. Em outros termos: nada é certamente tão

importante e tão gratificante, na vida, como o amor no sentido corrente da palavra — nada, a não ser a *vida ela-mesma*. É o que exprime bem Spinoza, quando define o amor como “a alegria acompanhada da ideia de uma causa exterior”. O amor é apenas uma variante — variante principal, é claro — do amor à vida.

Precisarei também, caso seja necessário, que a crueldade do amor de que falo não tem relação com a crueldade do erotismo tal como a entende Georges Bataille, que detecta no amor carnal (mas também é necessariamente um pouco mental) o projeto cruel de uma destruição física do ser amado, de um atentado perpetrado contra seu “indivíduo”, ou seja, uma vontade (de inspiração manifestamente Schopenhaueriana) de suprimir o carácter individual para reconduzi-lo à força à espécie da qual é apenas um caso de figura, procedendo a uma espécie de desconstrução erótica que começa com um beijo, primeira manifestação do desejo de morder, e acaba — se o itinerário amoroso vai até seu termo — como o esquartejamento e o esfacelamento. Não é o lugar aqui de interrogar-se sobre a justeza ou a falsidade desta tese (que tem, me parece, um pouco das duas), mas somente de dizer que esta não entra diretamente no meu tema.

Voltando à crueldade do amor (e à sua relação com a crueldade da realidade), observarei primeiramente que essa crueldade é percebida facilmente em todos os níveis e em todas as acepções da palavra “amor”, seja o amor a si, o amor às coisas ou o amor a uma pessoa. Pois o paradoxo é que nenhum desses objetos de amor é verdadeiramente amável, se considerado friamente, e que assim todo amoroso, por haver feito sempre e necessariamente uma má escolha, condena-se a venerar como melhor o que, na realidade, é o pior e que, aliás, ele não tarda a reconhecer ele-mesmo como tal: daí sua tortura. *Odi et amo*, diz o poeta Catulo, *Odi et amo. Quare id faciam, fortasse requiris. / Nescio, sed fieri sentio et excrucior*: “Detesto e amo ao mesmo tempo. Como é possível? perguntarás talvez. Ignoro-o, mas sei que assim é e que sou crucificado por isso.” Esta constatação cruel vale para todas as formas de amor. Eu me amo e me detesto: pois só consisto em um projeto, maduramente e sabiamente programado, de desaparecimento total, em um morto não indultado mas que se beneficia de um breve *sursis*; eis porque o eu, como diz Pascal, é odioso. Amo as coisas do mundo e as detesto, por esta mesma razão que elas são, em última análise, melhor contempladas do que eu em matéria de duração. Amo uma pessoa e

a detesto: pois ela está inevitavelmente destinada a não me amar mais (caso mais cruel, caso mais vexatório para o amor-próprio), a menos que acabe por não mais amá-la — caso menos duro mas também talvez o mais sinistro, pois me faz suspeitar que a origem de toda decepção reside em mim-mesmo (e não nos outros), em minha própria incapacidade de permanecer eu- mesmo (de fazer durar meu desejo, de guardar durante muito tempo uma mesma direção e até de seguir uma ideia). Chamfort resumiu em uma breve fórmula os termos desta alternativa sem esperança: “A felicidade não é uma coisa fácil; é muito difícil encontrá-la em nós, e impossível encontrá-la alhures.”

A crueldade do amor (como a da realidade) reside nesse paradoxo ou nessa contradição que consiste em amar sem amar, em afirmar como durável o que é efêmero — paradoxo cuja forma mais simples seria dizer que algo, ao mesmo tempo, existe e não existe. Pois faz parte da essência do amor pretender amar sempre, mas de sua realidade amar apenas durante um certo tempo. De tal modo que a *verdade* do amor não combina com a *experiência* do amor. Eis porque o apaziguamento de uma dor de amor significa também um crescimento desta mesma dor, como observa Rousseau em uma passagem da *Nova Heloisa* (um amigo de Saint-Preux pensa acalmar a este, mergulhado em uma profunda aflição, observando-lhe que toda dor de amor enfraquece com o tempo; ao que Saint-Preux replica imediatamente e com muita justeza que aumenta sua dor imaginar que um dia ela *acabará*): pois o fim do amor é precisamente o que há de mais cruel no amor. Esquecer sua dor equivale, por conseguinte, a reavivar o brilho de sua causa, a qual certamente consiste ocasionalmente na dificuldade de amar uma pessoa e de ser amado por ela, mas essencialmente na impossibilidade de amar o que quer que seja. O fim das penas, em matéria de amor só é assim o começo do verdadeiro castigo.

Se o amor pôde ser dito bruxo, no sentido de encantador, como sugere o título de uma obra célebre de Manuel de Falia, é que ele realiza, ou melhor parece realizar, uma proeza impossível: transformar nada em algo, assim como alias, por via inversa, transformar este mesmo algo em nada. Platão teve uma visão justa, em *O banquete*, ligando o problema do amor ontológico, a embriaguez amorosa ao sentimento embriagante de um contato fugidio com o ser. O amor, tal como Jano, é um mágico de rosto duplo e contrário: sabe fazer surgir um objeto do nada, por um passe de

magia branca, mas também sabe fazê-lo desaparecer, como por encanto, por um passe de magia negra. Manuel de Falia observa bem esta magia em uma passagem de *El Amor Brujo*: “Exatamente como o fogo-fátuo, o amor se desvanece” (se desvanece, diz o texto espanhol de Martinez Sierra: some, evapora-se, transforma-se subitamente em nada). O *Sonho de uma noite de verão* de Shakespeare, *A dupla inconstância de Marivaux*, o *Così fan tutte* de Mozart são outras ilustrações notáveis dessa evanescência cruel do amor, de seu duplo poder de aparecer e desaparecer. Mas, repito, esta ambigüidade não é outra coisa senão a ambigüidade inerente a toda espécie de realidade.

Terminarei com uma observação que diz respeito ao amor (no sentido usual) mas que nada tem a ver com a tese geral deste livro. O amor é, sem dúvida, a experiência mais gratificante que existe; entretanto, não é jamais, e isto contrariamente a um preconceito tenaz, a ocasião de uma verdadeira “descoberta”. Quero dizer que nele experimenta-se algo de que se possuía desde sempre a noção — o que explica o fato aparentemente paradoxal que tantos pensadores tenham podido falar profundamente do amor (tais como Schopenhauer, Kierkegaard ou Nietzsche) sem haver conhecido sua experiência real. Acontece com o amor o mesmo do que com os cem taleres evocados por Kant na *Crítica da razão pura*: os que estão no meu bolso têm a inestimável vantagem de existir e de ser meus, mas não diferem de modo algum da ideia que eu fazia previamente desses mesmos cem taleres. É também um pouco o que exprime Freud quando observa que a pretensa descoberta do amor, levando em conta a semelhança entre o amor adulto e o amor infantil à mãe, não é outra coisa senão a ocasião de um reencontro.

Apêndices

I. A Inobservância do Real

Numa cena de um filme de Buster Keaton, *As três idades*, vê-se um personagem singular, meio astrólogo meio metereologista, mergulhado em cálculos complicados destinados a determinar o tempo que faz do lado de fora. Havendo-se decidido por um “bom fixo”, grava a informação numa tabuleta — presume-se que a cena tem por cenário a Roma antiga — e sai para afixar seu aviso. Mas volta subitamente, surpreendido por uma tempestade de neve, e grava um aviso de “forte neve” que logo afixa, desta vez sem nenhum cálculo prévio. Todo o mundo ri naturalmente do procedimento charlatanesco. Mas, pensando bem, este astrólogo me parece dar provas, na circunstância, de uma notável liberdade de espírito: fazendo assim o fato passar na frente de sua opinião e isto sem hesitar um segundo.

Muitos outros, para não dizer a maioria, colocados ante um dilema comparável, escolheriam a outra via: preferindo a opinião ao fato. Pois se há uma faculdade humana que merece atenção e assemelha-se ao prodígio, é realmente essa aptidão, particular ao homem, de resistir a toda informação exterior quando esta não concorda com a ordem da expectativa e do desejo, de ignorá-la se for preciso e a seu bel-prazer; admitindo a possibilidade de opor a ela, se a realidade insiste, uma recusa de percepção que interrompe toda controvérsia e encerra o debate, naturalmente às custas do real. Esta faculdade de resistência à informação tem algo de fascinante e de mágico, nos limites do inacreditável e do sobrenatural: é impossível de conceber como se utiliza o aparelho perceptivo para não perceber, o olho para não ver, o ouvido para não ouvir. No entanto, essa faculdade, ou melhor, essa anti-faculdade, existe; ela é mesmo das mais banais e qualquer um pode fazer sua observação cotidiana.

Proust descreve bem a virtude desta faculdade anti-perceptiva no começo da *Recherche* quando analisa os sentimentos e reações da tia-avó de Combray com relação a Swann. Sabe-se que essa tia-avó se recusa a conceber que Swann, amigo da família, vive por outro lado em um mundo de alto nível social e artístico, sem relação com a sociedade de Combray.

Mas os fatos são insistentes e parecem dever chamá-la o tempo todo ao sentimento da realidade, tão numerosos e eloquentes são os sinais que demonstram a posição real de Swann. No entanto, a tia-avó jamais se deixará convencer por eles; e é extraordinário observar com que arte, com que gênio quase, ela perverte o sentido das informações que lhe chegam dia após dia e consegue devolvê-las em detrimento de Swann. Há aqui um jogo de envios de mensagem e de devoluções irônicas ao remetente. Mensagem: comunica-se à tia-avó que Swann possui uma célebre coleção de quadros. Réplica da tia-avó endereçando-se a Swann: “Mas o senhor ao menos entende dessas coisas? Pergunto-lhe isso no seu interesse, pois os comerciantes lhe devem impingir muitas drogas.” Outra mensagem: diz-se que Swann jantou “na casa de uma princesa”. Réplica: “Sim, uma princesa do *demi monde*!” Outra mensagem: diz-se que Swann é íntimo de Mme. de Villeparisis. Réplica da tia-avó à sua irmã que lhe anuncia a grande notícia: “Como pode ela conhecer Swann? Uma pessoa que tu dizias parenta do marechal de Mac-Mahon!” Esta última réplica dá uma boa medida da solidez do muro que protege a tia-avó de todo reconhecimento do estado social de Swann: implicando que toda pessoa que se seria forçada a confessar que Swann frequenta é riscada, de uma só vez, da lista do *grand monde*. Antes que Swann tenha avançado um passo na opinião da tia-avó, esta terá reduzido à condição de plebeu toda a aristocracia europeia. Este golpe era para Mme. de Villeparisis; o próximo atingirá o príncipe de Gales, o conde de Paris, e por que não, se for necessário, o marechal MacMahon em pessoa. Milagre da faculdade anti-perceptiva! Poderá ser mostrado exatamente *tudo* da realidade de Swann à tia-avó; esta, no entanto, estará sempre segura, graças a ela ou por causa dela, de jamais conhecer *nada*. René Girard comenta aqui justamente, em *Mensonge romantique et vérité romanesque*: “A verdade, como uma mosca importuna, volta o tempo todo colocando-se sobre o nariz da tia-avó, mas basta uma mão espalmada para enxotá-la.” Dir-se-ia que é empurrado um ferrolho que bloqueia toda informação e opõe vitoriosamente uma ausência de percepção às evidências mais tangíveis e mais manifestas. Ou ainda que desceu uma cortina de ferro que confunde a realidade, exatamente como o fechamento súbito de um museu ou de um botequim expulsa sem consideração o visitante retardatário: “Fechou, terminou, vá embora.” Querendo fazer valer seus direitos legítimos de ser percebida, a realidade incorria no mesmo fracasso que o visitante que pretendia forçar a entrada do museu ou do botequim. “Já

lhe disse que estava fechado.” Pode-se encontrar um exemplo impressionante desse “fechamento” da percepção no fim do filme que Joseph Makiéwicz tirou da peça de Tennessee Williams, *De repente no último verão*. Nele, Madame Venable combate longamente a versão verídica dos fatos que lhe expõem sua sobrinha e um médico. Obrigada no fim ao silêncio ante a evidência, ela despede todo mundo e retorna ao andar superior de sua casa de campo, desaparecendo em um elevador interno que a isola do mundo e expulsa inapelavelmente tanto seus interlocutores quanto a realidade em geral. Tartufo usou o mesmo expediente, interrompendo um vis-à-vis que se tornava incômodo:

*Senhor, são três e meia;
Um exercício devoto obriga-me a ir ao meu quarto,
Desculpe-me se o deixo.*

Um extraordinário ferrolho de segurança priva portanto os homens, em certas circunstâncias, do exercício habitual de sua faculdade perceptiva (por “homens” entendo naturalmente todos os homens, atribuindo as diferenças de inteligência e de acuidade perceptiva não à presença ou à ausência do ferrolho, mas ao fato de que o ferrolho seja empurrado mais ou menos longe). Sabe-se que é muito difícil precisar a natureza desse ferrolho e suas condições de funcionamento; e me atreveria a dizer, exagerando, que aquele que conhecesse a fundo o segredo dessa fechadura conheceria o homem por inteiro. Observarei apenas, mas isso é apenas uma evidência, que esse ferrolho consiste na definição de um ponto além do qual não se perceberá nada; ou ainda, e isto vem a dar no mesmo, de uma verdade sobre a qual decidiu-se uma vez por todas que não se falará mais. Ele marca assim os limites de um território inviolável (tal como justamente o Combray de Proust). Observarei também que este ferrolho reveste-se sempre de um caráter *antecipado*: ele é uma denegação prévia de toda investigação crítica ou descoberta ulterior, uma espécie de conjuração alucinatória do futuro, isto é, do que é por natureza eminentemente imprevisível e incerto — ainda é preciso nuançar aqui e acrescentar logo que esta conjuração só é alucinatória pela metade, uma vez que se revela operante para a experiência, ao menos em um certo sentido. Ele é portanto menos uma proteção contra perigos presentes do que uma “pré-caução”, ou seja, uma proteção antecipada, uma refutação *a priori* dos ataques futuros — refutação necessariamente contraditória, já que os perigos vindouros e as

medidas de proteção adequadas só serão exatamente conhecidos mais tarde. Assim Abel Gance pretendia recusar antecipadamente toda objeção futura endereçada a seu filme Napoleão, embora este ainda não houvesse sido feito, declarando solenemente ao conjunto de seus colaboradores, em 1924: “Quero sentir, contemplando vocês, uma onda de força que possa derrubar todas as barreiras do senso crítico.” Notar-se-á aqui o mecanismo do ferrolho: anuncio desde agora que o filme que quero realizar é tal que todo aquele que o criticar estará errado. E, se ele for criticado posteriormente, estará provado simplesmente que Gance tinha realmente razão de anunciar antecipadamente que seria errado criticá-lo. Está posto o ferrolho que protege o cineasta exatamente como protege a tia-avó de Combray. Na antiga Atenas, o procedimento da *graphè paranomôn*, que proíbe os cidadãos, sob penas das mais graves sanções, inclusive a morte, de questionar uma lei adotada precedentemente pela Assembleia do povo, oferece um exemplo similar de ferrolho prévio.

O que há, entretanto, de mais extraordinário no fenômeno de recusa de percepção é que não apenas a opinião protegida pelo ferrolho não seja invalidada pelas informações contraditórias e os desmentidos pungentes que, sem parar, a realidade lhe opõe, mas ainda que ela seja, ao contrário, geralmente confirmada e reforçada por esses desmentidos mesmos. Exatamente como os sistemas tornados auto-reguladores pelo dispositivo chamado feedback, o sistema “recusa de percepção” é tão bem organizado que suas próprias falhas, em vez de enfraquecê-lo, fazem refluir para ele uma energia resultante de suas consequências importunas, de seus perpétuos desacordos com o real. As falhas que ele comete necessariamente são programadas de tal maneira que vêm sem cessar realimentar a fonte de erro que as causou — de tal modo que a recusa de percepção é um sistema que não apenas produz erros mas ainda enriquece e prospera por seu intermédio. Invocarei aqui uma lembrança de juventude: a de uma estudante que se convencera de que nosso professor a adorava secretamente, apesar das palavras sarcásticas e muitas vezes bastante ofensivas com as quais este punha fim a cada uma de suas intervenções. Ora, cada vez que lhe acontecia sofrer em público tal má acolhida, não deixava de virar-se para nós com ar de triunfo, parecendo invocar nosso testemunho, e dizer-nos: “Estão vendo bem que não estou sonhando: ele me ama.” Poderia invocar também o célebre Boubouroche de Courteline, que um vizinho bem intencionado mas mal inspirado pretende persuadir da infidelidade de sua amante. O resultado

é conhecido: Boubouroche surpreende em sua casa seu rival ocupado com Adèle, mas disso deduz rapidamente uma fidelidade de sua amante ainda maior do que tudo o que havia ousado esperar. O sistema do *feedback* funcionou aqui de maneira exemplar, produzindo em Boubouroche uma convicção peremptória cuja máxima pode, *grosso modo*, ser enunciada assim: “Adèle não pode me enganar. A prova: ela me engana.” Boubouroche já estava certo disso, naturalmente; mas agora tem a prova nas mãos — e, afinal de contas, duas certezas valem mais do que uma. O único culpado nesta história é o vizinho denunciador, que sofrerá uma severa admoestação. Admoestação merecida aliás: pois este deveria saber que toda informação contrariante introduzida em um sistema “recusa de percepção” transforma-se imediatamente em confirmação suplementar que tem por único efeito trazer, ao espírito do não-percebedor, a pequena gota de certeza que ainda lhe faltava.

O extraordinário poder de resistência à percepção que permite ao Boubouroche de Courteline ou à tia-avó de Combray não ver o que se passa sob seus olhos não poderia ser interpretado, contrariamente ao que se tende a fazer frequentemente, em termos de simples “besteira”. Uma tal cegueira é demasiado próxima do que se observa cotidianamente nas manifestações de demência fanática ou rancorosa para pretender constituir um gênero à parte, chamado besteira, que se definiria como cegueira inocente, limpa de toda suspeita de participação nos gêneros vizinhos da loucura e do ódio. Certamente pode-se e deve-se falar de besteira nos casos de Boubouroche e da tia-avó; mas contanto que se acrescente que essa besteira aparece, à reflexão, como indiscernível do que se passa nos casos de loucura e de ódio. O bom-senso parece opor-se, é verdade, a esta maneira de confundir assim manifestações psicológicas reputadas distintas. Mas é possível que o bom-senso se engane e distinga onde não há nada a distinguir: imaginando, como diria Descartes, “distinções formais” entre objetos que nada permite distinguir realmente. Uma análise aprofundada e exaustiva, tal como só poderia levar a termo o Deus de Leibniz, conseguiria talvez demonstrar que as três noções de besteira, de maldade e de loucura são três palavras que designam uma mesma e única realidade psicológica. Limitar-me-ei aqui a algumas breves observações visando sugerir a fragilidade das fronteiras que separam tradicionalmente, por um lado a besteira da loucura, por outro a besteira do ódio.

No que concerne à primeira fronteira, entre a loucura e a besteira, observarei primeiramente que loucura e besteira são como dois aliados naturais que se prestam reciprocamente assistência quando um perigo delinea-se no horizonte; e isso a tal ponto que não me parece muito possível admitir a existência de uma sem, ao mesmo tempo, admitir a existência da outra. Nenhuma besteira poderia, se posso dizer assim, funcionar por si-mesma, com ajuda de suas próprias forças. Quando ela decide que o que se oferece à sua percepção reduz-se a uma realidade inexistente, necessita muito do auxílio desta máquina de ignorar o real que constitui a especialidade da loucura. E, reciprocamente, nenhuma loucura poderia funcionar sem o concurso de uma certa besteira (nem aliás sem o concurso de uma certa dose de ódio), chamada como auxílio em caso de investigação demasiado curiosa ou de questão demasiado incômoda. A observação dos loucos, trata-se de grande alienação ou de ligeira neurose, confirma amplamente o fato: quando se encontra em séria dificuldade, o perturbado mental recorre infalivelmente a uma justificação absurda ou a um raciocínio imbecil. Sem o apoio permanente da besteira, o exercício da loucura seria simplesmente impossível: as posições que ele ocupa, sendo indefensáveis por si-mesmas, desmoronariam ao primeiro ataque como se fossem castelos de cartas.

É apenas preciso observar, por outro lado, que o muro pelo qual o louco se protege do real é exatamente da mesma natureza que aquele pelo qual toda pessoa dita normal mas pouco inteligente, tal como a tia-avó de Combray, se protege das realidades cujo reconhecimento poderia acarretar um desagrado. O que Freud designou sob o nome de “recalcamento” é apenas, em suma, um caso particular do ferrolho que se pode observar em todos os casos “normais” de recusa de percepção. Analisando uma jovem e inteligente histérica, Freud observa isto, que relata em um artigo publicado em 1920: “A análise desenvolveu-se, por assim dizer, sem o menor indício de resistência: a analisada era muito cooperativa do ponto de vista intelectual, mas sem afastar-se de sua tranquilidade de alma. Um dia em que lhe explicava um ponto de teoria particularmente importante e que lhe concernia de perto, ela me deu esta réplica em um tom inimitável: ‘Ah! mas é muito interessante!’ — tal como uma dama da sociedade que passeia em um museu e que examina com sua luneta de cabo objetos que lhe são completamente indiferentes”. Esta tendência a não receber ou “não-perceber”, pela qual um analisando triunfa tão frequentemente e tão

facilmente de seu analista, evoca irresistivelmente tanto a atitude da tia-avó com relação a Swann como a de Madame Venable despedindo-se de seu médico, em *De repente no último verão*, precisamente no momento em que este acredita finalmente atingir o alvo. Decididamente, é sempre o mais forte que perde e o mais fraco que ganha nesse duplo jogo da loucura e da besteira, pois, afinal de contas, não há dúvida que aquele que ganha aqui é um fraco, ainda que consiga desbaratar as forças de um adversário muito mais sólido do que ele-mesmo. Pierre Janet tinha uma visão certamente justa e profunda, atribuía a fonte geral de toda loucura a uma deficiência da energia psíquica. Mas é preciso acrescentar que essa debilidade é acompanhada de uma força muito grande, e que a energia que falta ao louco para enfrentar o real, volta-lhe com juro quando se trata de submeter o real, ou seus supostos representantes. Eis porque o louco (e o imbecil pelas mesmas razões) é ao mesmo tempo muito fraco e muito forte. Muito fraco: por ser incapaz de sofrer o real. Mas também muito forte: por conseguir, a seu modo, eliminar efetivamente esse real que o aflige. E esta força de eliminação do real é, repito, verdadeiramente embaraçosa. Não se vê, de modo algum, que contra-força poderia contrapor-se algum dia a tal poder. E se é, assim, necessariamente levado a interrogar-se sobre o sentido e o valor de um tratamento qualquer das neuroses, quaisquer que possam ser, por outro lado, a inteligência e a competência do psiquiatra ou do psicanalista. Face a uma tal solidez do louco ou do imbecil, as forças de um espírito mais saudável ou melhor esclarecido parecem singularmente irrisórias; e me arriscaria de bom grado a apostar que elas serão sempre perdedoras.

Poder-se-ia objetar aqui, a essa assimilação da besteira e da loucura, o fato universalmente e justamente reconhecido da extrema inteligência ou astúcia que demonstra eventualmente a maioria dos alienados. Mas esta objeção desmorona por si mesma a partir do instante em que se percebe que o conjunto desses dispositivos estratégicos, que podem, é verdade, pôr em prática prodígios de astúcia e de penetração psicológica, dir-se-ia até, por vezes, de predição ou de clarividência no sentido oculto do termo, permanece prisioneiro da “verdade” interna que se pretende proteger das informações procedentes do exterior. De tal modo que a inteligência do louco, exatamente como a do imbecil cujos desempenhos podem ser a esse respeito igualmente notáveis, serve muito bem para refutar mas jamais para ensinar; mais precisamente: ela tem por missão paradoxal defender-se

contra a inteligência mesma. Sabe-se que o fenômeno da censura, tal como a praticam as ideologias coletivas e os regimes coletivistas, obedece exatamente às mesmas causas e tende aos mesmos objetivos.

Indiscernível da loucura, a besteira o é igualmente do ódio. Esta associação da besteira e do ódio me parece, a meu ver, tão evidente por si mesma que julgaria inútil sublinhá-la se não houvesse esta circunstância singular e aliás bastante surpreendente que passa na maioria das vezes despercebida. Ouve-se realmente declarar todos os dias, a propósito de uma pessoa, de que cada fato e cada palavra são perseguições manifestas com relação a seu círculo, que não deve querer mal a ela, porque é — apesar de tudo —, nos asseguram, de excelente caráter e fundamentalmente generosa. Simplesmente, acrescenta-se, é um pouco desajeitada e não se dá bem conta do que diz e do que faz. Há aí uma distinção fantasmática entre o fato persecutório e a intenção suposta, entre uma besteira responsável pelos fatos e uma bondade que não se poderia considerar responsável pelas intenções, que mal resiste à análise. Invocarei ainda aqui, uma última vez, o exemplo da tia-avó de Combray e de suas perpétuas recusas de perceber a posição social de Swann. Pode-se e deve-se certamente interpretar essas recusas em termos de besteira. Mas como não interpretá-las também em termos de ciúmes e de ódio? Uma reflexão da tia-avó deveria bastar para esclarecer sobre este ponto o leitor melhor disposto a seu respeito. Evocando os príncipes da casa de França, ela declara a Swann: “Gente que nem o senhor nem eu jamais conheceremos, e nem fazemos questão de conhecer, não é verdade?” Impossível resumir melhor o seu ódio, tanto com relação a Swann, que ela mantém com mão de ferro em seu próprio nível (*nem o senhor nem eu*), quanto com relação à família principesca cuja frequência, que se sabe impossível, ela desdenha de antemão (*e nem fazemos questão de conhecer, não é verdade?*).

Pascal zomba muito bem dessa distinção ilusória entre o fato e a intenção quando opõe, na terceira Provincial, os fatos de heresia de que acusam Arnauld, que todos admitem no fundo serem inexistentes, a suas intenções heréticas, estas imensas segundo a opinião de seus detratores: “Não são os sentimentos de M. Arnauld que são heréticos; é apenas sua pessoa. E uma heresia pessoal. Ele, M. Arnauld, não é herético pelo que diz ou escreve, mas apenas pelo que é. É tudo o que se censura nele.” Aqui, naturalmente, os valores respectivos do fato e da intenção são invertidos. Aos olhos dos

censuradores de Arnauld, os fatos e as palavras são inocentes, mas as intenções repreensíveis; enquanto que, no caso da tia-avó, ou pelo menos na opinião superficial que se pode fazer dela, os fatos e as palavras são repreensíveis mas as intenções inocentes. Entretanto, a ilusão é a mesma nos dois casos, pois obedece ao mesmo princípio de erro: uma distinção abusiva entre o que se faz e o que se pretende fazer, entre o que se diz e o que se pretende dizer.

II. A Atração pelo Vazio

Cioran escreve isto, em *Aveux et Anathèmes*: “Mal perdemos um defeito e outro apressa-se em substituí-lo. Nosso equilíbrio existe a esse preço.” Quanto a mim, acrescentaria que seria preciso dizer o mesmo de toda tolice, de toda loucura, de toda paixão: nenhuma desaparece sem abrir caminho a outra que logo se apodera do lugar deixado vago. A partir do instante em que uma loucura vai sumindo, uma outra se apresenta, mais forte porque menos enfraquecida pela prática, que a substitui e, no sentido mais literal do termo, “toma seu lugar”. Quem consegue curar-se de uma mania, adquire outra no mesmo dia, que assegura a continuidade. Quem compreende subitamente a tolice de uma tese que defendia ardorosamente adota imediatamente uma nova inépcia à qual se agarra com mais firmeza do que nunca. Daí efetivamente uma espécie de equilíbrio: não se sai de tal transformação nem mais nem menos tolo, nem mais nem menos louco, nem mais nem menos apaixonado; simplesmente igual a si-mesmo, nem mais nem menos saudável (“nem melhor, nem pior”, como repete a heroína de *Oh les beaux jours*, de Samuel Beckett).

Nada mais curioso, entretanto, que essa aptidão a substituir imediatamente uma besteira por outra, como se a manutenção de um coeficiente médio de besteira (ou de loucura) fosse tão indispensável ao psiquismo como é, para o organismo, a manutenção de um certo coeficiente de glóbulos ou de células. Nada mais curioso tampouco que a aptidão de toda mania, uma vez desalojada de sua toca, a propagar-se fora de si-mesma para fixar residência em um terreno ao mesmo tempo muito diferente e muito afastado. Este poder de contaminação a distância lembra bastante o fenômeno clínico da *metástase*, tal como o define por exemplo o dicionário Larousse: “Desaparecimento de um fenômeno patológico que coincide com a aparição, em outro ponto do organismo, de um outro fenômeno mórbido, encontrando-se esses dois fenômenos sob a dependência da mesma doença.” Não se poderia definir melhor os territórios da loucura e da besteira. Nada enfim mais desconcertante que o caráter heterogêneo dos motivos escolhidos sucessivamente por seu adepto do momento, sem nenhum pudor nem preocupação de coerência. No espaço de alguns meses veremos tal ou tal outro apaixonar-se sucessivamente, e cada vez

exclusivamente, pela alimentação macrobiótica, por um amor romanesco e sem esperança, pela existência dos discos voadores, pela revolução cultural na China, pela personalidade verdadeira do *Máscara de ferro*. Como as peças de um quebra-cabeça impossível de reconstituir, pois provém cada uma de um solo diferente; ou ainda, em um romance policial, uma série de indícios heteróclitos feitos para desafiar a perspicácia de um Sherlock Holmes ou de um Hercule Poirot que quebram a cabeça: o que pode haver de comum entre eles que permite ligá-los um ao outro?

Buscaríamos em vão um traço comum a essas obsessões momentâneas se nos limitássemos a examinar um após o outro o conteúdo de cada uma das temáticas em jogo. Mas teríamos melhor sorte se buscássemos esse ponto comum, não do lado do que elas admitem, mas do lado do que excluem. Pois se percebe então que, se não há nada sobre o que possam concordar tais paixões exclusivas, existe, em compensação, algo *contra o qual* todas concordam — estou falando da referência ao real, à realidade qualquer que ela seja. De tal modo que o objeto dessas paixões díspares tem em comum ser um objeto *irreal*. Nada aproximaria a alimentação macrobiótica, o amor romanesco, os discos voadores, a Revolução Chinesa, o Máscara de Ferro, a não ser o fato de que não são *nada* e que manifestam, no momento em que são escolhidos como objeto de desejo, um desejo de *coisa nenhuma*. Assim a alimentação macrobiótica não extrai o seu sabor de sua insipidez própria, mas dos alimentos saborosos e consistentes cuja exclusão ela implica. Do mesmo modo o amor romanesco situa seu objeto, não em um campo oferecido a uma experiência e um gozo possíveis, mas em um domínio situado deliberadamente fora de qualquer alcance — por uma escolha que os psiquiatras denominam “histórica” e que aproxima curiosamente o amor romanesco da fé kantiana nas ideias da razão pura, declaradas por Kant indiscutíveis em razão do fato que se situam precisamente fora de toda experimentação possível. O disco voador é igualmente irreal, e mesmo duplamente: por um lado, porque não existe; por outro porque, mesmo supondo que exista, não modificaria em nada a sorte daquele que investe nele por inteiro. Mesma dupla irrealidade no que se refere à revolução cultural chinesa, tal como se podia recentemente sonhá-la na Europa: primeiramente porque esta não apresenta muitas relações com a realidade histórica da China contemporânea, depois porque ela não concerne em nada à condição daquele que se declara implicado nela. Quanto ao Máscara de Ferro, é evidente que sua existência histórica é duvidosa, sua identidade

doravante inverificável supondo que algum dia tenha existido, e enfim a natureza dessa identidade — supondo que esta algum dia seja estabelecida — hoje completamente indiferente a quem quer que seja no mundo. De tal modo que todas essas obsessões diversas sucumbem, *grosso modo*, sob o golpe da crítica de Gorgias em seu *Tratado do não-ser*, cujo argumento resumo aqui: 1) não há nada; 2) se houvesse algo, não se poderia conhecê-lo; 3) se houvesse algo e se este algo fosse cognoscível, ninguém poderia ser utilmente informado disto.

Quanto a mim, tenderia a pensar que a loucura ordinária dos homens — quero dizer a loucura branda, mais tenaz e incurável, é verdade, que a furiosa — caracteriza-se antes de tudo por essa escolha do irreal em detrimento do real, do que não se pode alcançar em detrimento do que se pode alcançar. Em um livro hoje esquecido, um diabo imaginado por C.S. Lewis dava como instrução principal a seus missionários *in partibus*, enviados a terra não para a salvação mas para a perdição da humanidade, inspirar aos homens um desejo de coisas vagas e inexistentes assim como um afastamento com relação a todo prazer real e imediatamente apreciável: “O homem que desfruta de uma única coisa no mundo já está armado contra nossos ataques mais sutis. (...) Conheço o exemplo de um homem protegido contra as mais fortes tentações da ambição social por uma paixão mais imperiosa ainda por dobradinha com cebola”. Se passamos em revista as maiores paixões às quais está sujeita a espécie humana, tais como por exemplo o gosto pelo poder ou pelo dinheiro, encontraremos sempre, com efeito, no horizonte do desejo, um objeto estranhamente ausente. Nem o gosto pelo poder nem pelo dinheiro são, considerados em si-mesmos, um gosto por alguma coisa. Ora, é precisamente considerando-as em si-mesmas, de maneira quase abstrata, que se compreende melhor a essência dessas paixões. O verdadeiro gosto pelo poder não é, de modo algum, o apetite de bens determinados e consistentes que o exercício do poder torna acessíveis (mulheres, dinheiro, fama), mas sim o gosto pelo próprio poder, indiferente a tudo o que o poder pode efetivamente trazer. O amante de mulheres, de dinheiro, de fama, mesmo se desfruta de um certo poder, não tem verdadeiramente o gosto pelo poder; tem, no máximo, o gosto pelo que o poder torna possível. E assim menos desvairado e provavelmente menos perigoso do que o potentado cujo gozo resume-se ao exercício de um poder sem complemento de objeto tangível. Mas o verdadeiro amante de poder não faz caso desses bens do mundo. Ele quer somente poder, e pouco

importa de quê. Do mesmo modo o verdadeiro gosto pelo dinheiro não é o gosto pelos bens que a posse de dinheiro torna acessíveis, mas o simples gosto pela posse de dinheiro, considerada independentemente de qualquer outra vantagem: *contrariamente* a toda vantagem real. Pois a “realização” de uma parte de seu bem, tanto no sentido “bolsista” (transformar seus títulos em dinheiro líquido) quanto no sentido ordinário do termo (transformar seu dinheiro em gozo real), teria como resultado a desvantagem daquele para quem a posse do dinheiro valerá sempre mais do que o poder efetivo que ele proporciona. Paixões sem objeto concreto, como são em última análise todas as paixões, o gosto pelo poder e o gosto pelo dinheiro não querem, em hipótese alguma, ouvir falar de benefício real. Eles operam um recuo sistemático dos valores reais ante os valores irreais; ou ainda, como escreve Marcel Aymé em *Aller retour*, a propósito da avareza do tio Supremo, uma “transposição das realidades na ordem abstrata”.

Esse desejo de nenhuma coisa real concerne, em suma, a uma atração pelo vazio que se manifesta também, e de maneira mais exemplar ainda, em uma alucinação que faz periodicamente a manchete da atualidade pretensamente filosófica e literária: a ideia de um fim de mundo provável e iminente — ou ainda de um fim da cultura, da civilização, da natureza, etc. — que cada um de seus profetas sucessivos anuncia como um fato ao mesmo tempo absolutamente novo e absolutamente certo. Duas fraudes devem ser aqui levadas em consideração. A primeira é apresentar como novo o que é mais do que batido, tão velho quanto o próprio mundo e a aversão que este sempre inspirou a fulano ou beltrano. Como prova Plínio o Velho que, há quase dois mil anos, diagnosticava ao longo de sua *História natural* uma degradação da natureza e um fim do mundo próximo que, no final das contas, resumiram-se apenas ao desaparecimento da pessoa do próprio Plínio, que se aventurou imprudentemente nas encostas de um Vesúvio em plena erupção. A segunda, mais grave, é representar como *verdade de fato*, da qual, por cúmulo de falsidade, assegura-se ser o primeiro a afligir-se, o que na realidade é um simples *fato de desejo*, fruto de uma lassidão banal ou de angústia face à existência. Parece-me que Cioran inverte, senão a ordem de seus próprios pensamentos, pelo menos do pensamento habitual dos anunciadores de desastre quando declara: “O homem vai desaparecer, era até aqui minha convicção inabalável. Nesse meio-tempo, mudei de opinião: ele deve desaparecer. O desejo de morte

segue uma ordem inversa: primeiro desejo que tudo pereça; é só então a partir desse terreno propício que se elabora a alucinação de um fim efetivo e iminente, do qual advirto então meu *entourage*, após ter feito uma cara consternada.

Que o medo da catástrofe seja, na maioria das vezes, a expressão mal disfarçada de um desejo imperioso desta catástrofe mesma é uma evidência que tanto a leitura de certos livros como a dos jornais confirma cotidianamente. No que diz respeito a isso, é muito significativo um fato macabro ocorrido recentemente na Espanha: um empregado de uma central nuclear, imbuído do sentimento de um desastre iminente e geral, mata sua mulher e seus três filhos e explica seu ato, em uma carta achada junto aos cadáveres, por seu desejo de “evitar aos seus o fim do mundo”. Curiosa maneira de conjurar o pior, a de convocá-lo assim imediatamente. Mas o pior não é nunca bastante certo aos olhos do que pretende temê-lo mas só consegue assegurar-se disso provocando ele próprio sua realização. Esta aventura infeliz ilustra muito bem o caráter altamente *improvável* da catástrofe, na opinião daquele mesmo que a declara inelutável e garantida. Do mesmo modo o filme de Edward Zwick, *Boletim especial*, cujo argumento, aparentemente inspirado em uma “notícia de atualidade”, dispensa comentários: um grupo de físicos especialistas em energia nuclear construiu uma bomba atômica que eles abrigam no porão de um cargueiro ancorado em um porto dos Estados Unidos. Estando profundamente convencidos dos perigos que a bomba atômica representa para a humanidade, eles ameaçam explodir o engenho que está a bordo do cargueiro se o Pentágono não renunciar, em trinta e seis horas, aos testes nucleares previstos. Esta confusão da intenção pacífica com a de fazer explodir o planeta só é estranha na aparência, uma vez que o desejo de paz que a sustenta é indiscernível de um desejo de morte. Igualmente insólita e significativa é a atitude de um outro cineasta americano, Peter Watkins, que, aparentemente insatisfeito com as torturas e opressões que enlutam cotidianamente o mundo real, preferia denunciar, em *Punishment Park*, refinamentos de crueldade situados em um futuro que pertence à ficção-científica. Uma mesma verdade resulta desses três exemplos: em primeiro lugar, que a catástrofe não é objeto de temor, mas de desejo; depois e sobretudo que ela não é uida por aquele que a anuncia com um fato assegurado, mas como uma realidade das menos certas. Daí a necessidade de tomar a iniciativa, uma vez que decididamente o cataclisma tarda, e de

reunir todos os meios artesanais de que se pode dispor a fim de precipitar o seu acontecimento.

III. O Seguro Total

Os analistas da crença, sejam filósofos ou psicanalistas, chocam-se desde sempre com seu caráter irreduzível, inatacável, irrefutável. Por mais inverossímil e inacreditável que ela possa ser, a crença resiste entretanto vitoriosamente tanto aos esforços da psicanálise para modificá-la como aos da filosofia para compreendê-la. Ela é como uma fortaleza inexpugnável, capaz de frustrar toda possibilidade de ataque: dotada de um seguro total — nos dois sentidos do termo — que lhe permite afrontar serenamente toda questão e toda crítica, de qualquer espécie que sejam. Só se pode admirar tal seguro, que dá, de antemão, razão ao crente e não pode deixar de acabar por confundir o incrédulo. Pode-se até, eventualmente, invejá-lo vendo nele um refugio contra a incerteza e a angústia que se estaria bem feliz de alcançar por si-mesmo — suspirando em suma por não ser louco, por não conseguir ser louco (pois não se fica louco quando se quer, a operação que consiste em perder a razão não se realiza pela mera vontade de requerente: “Não é louco quem quer”, disse o Dr. Ey). Em todo caso é inútil medir-se com ela, opondo à inabalável certeza da crença as forças, no caso irrisórias, do espírito crítico. Mas se parece impossível surpreender uma falha na crença, em compensação é bem possível saber porque a crença apresenta-se assim sem falhas, e porque sempre foi impossível surpreendê-la em erro: empresa que não resolve em nada o problema da crença — no sentido em que se esperaria de uma análise as premissas de um remédio, como se espera de um diagnóstico médico perspectivas terapêuticas — mas que visa somente explicar seu caráter insolúvel.

Para ter êxito em tal empresa de explicação — que, repito, não se propõe a desmistificar o mecanismo da crença, mas sim a “fixá-lo” agravando-o para sempre — convém refletir um momento sobre a definição mesma do fenômeno da crença. Representa-se comumente a crença como um ato de fé que se caracteriza pela adesão de um certo eu a um certo *algo*; de tal modo que o mistério da crença se resumiria a uma espécie de “toque” que põe em contato indissolúvel um certo sujeito e um certo objeto. Daí empresas de dissuasão condenadas ao fracasso que atacam esses dois polos da crença e não seu modo de ligação, criticando o objeto (isto em que acreditam são apenas fantasmas e ficções) ou o sujeito (não és mais tu-mesmo,

desprezavas ontem o ídolo que adoras hoje). Ora, a análise da crença parece muito fecunda se fazemos abstração dos dois termos do juízo de crença (*eu creio nisto*) para concentrar nossa atenção sobre a cópula que os liga (*eu creio nisto*); a crença não aparece mais então como uma relação de dois termos imprecisos, mas sim como o fato mesmo da relação, como um tipo de vínculo que liga um sujeito incerto a um objeto indeterminado (alguém — e pouco importa quem — crê em algo — e pouco importa em quê). Um tal tipo de vínculo, que caracteriza a crença, ganha ao ser considerado em si-mesmo, independentemente dos termos que ele une: e isso não somente porque a operação da crença permanece a mesma, *mutatis mutandis*, quaisquer que sejam os sujeitos e os objetos que ela relaciona, mas ainda e sobretudo por esta razão decisiva que a indeterminação dos dois polos é — no presente caso — não acidental mas essencial, que a operação da crença implica necessariamente uma imprecisão que tem por objeto tanto aquele que crê quanto aquilo que é acreditado, e que por conseguinte não se poderia conceber crença a partir do momento em que fossem determinados seu sujeito e seu objeto. De tal modo que não seria suficiente dizer que, na crença, o elo que liga o sujeito ao objeto é mais importante que os termos que ele liga; é preciso acrescentar ainda que esses termos são necessariamente fugidios, e que importa antes de tudo que eles o sejam, pois a força da crença é proporcional à fraqueza dos termos que ela une com seu selo. Duplo paradoxo da crença: só existir contanto que não haja nada de acreditado e ninguém que creia.

Primeiro aspecto de paradoxo: só existe crença a partir do momento em que não há mais objeto no qual crer. Pois todo objeto de crença é um risco para a própria crença, e o seguro total que ela constitui estipula como cláusula fundamental que não se poderia jamais contrair compromisso com um objeto *particular* (isto é, com um objeto qualquer, ou ainda com todo objeto: toda coisa existente é assim, bastante livremente mas muito eficazmente, posta “em outro lugar”), sob pena de rescisão do contrato. O Deus no qual ela crê é feito da eliminação de toda outra coisa que não seja Deus, isto é, de toda coisa. Eis porque o conteúdo da crença pode variar em um mesmo crente, para grande espanto do incrédulo que não compreende que a coisa na qual crê o crente, que ontem era isso, seja hoje aquilo: uma vez que se trata de um conteúdo que não existe, todas as modificações são possíveis, incapazes que são de ocasionar uma modificação substancial de um conteúdo que é e permanecerá nada, qualquer que seja sua denominação

atual. Tal seria a sorte de variações musicais sobre tema nenhum, que deixariam na mesma hora de ser variações, incapazes que seriam de “variar” o que quer que seja. Variações imaginárias, isto é, repetição de uma mesma lengalenga que consiste em jamais se referir a algo. Assim, a crença extrai sua substância não de uma relação com a coisa mas da ausência de coisa. Isto é mais ou menos o que diz David Hume da natureza da crença, ser sempre desprovida de contato direto com um objeto e definir-se apenas pela operação da adesão, tão persuasiva que se exime de precisar o isto ao qual ela adere. Daí a solitação, insistente e penetrante, de Hume aos cristãos, de precisarem não as razões de sua fé mas seu objeto. Questão que permanece sem resposta, qualquer que seja o campo da crença: Hume o demonstra com a crítica da crença na ideia de causa (no *Tratado da natureza humana*), antes de estender a crítica ao domínio propriamente religioso (nos *Diálogos sobre a religião natural*). Já que uma “ideia” ou “imagem” é sempre derivada de uma “impressão” (*feeling*), a crença (*belief*) define-se como uma ideia que não é derivada de nenhuma impressão, embora ao mesmo tempo possua paradoxalmente o privilégio da impressão, o de ser vivaz (*vivacity*) e não enfraquecida como é a ideia. A transferência de vivacidade da impressão a algo que não é nem mesmo mais sua degradação (a ideia) mas a algo que não tem mais nenhuma relação com ela (a crença) define bem o mistério da crença. Mistério que confirma uma experiência inversa e complementar da experiência ordinária da crença, quando a vivacidade da impressão vem coincidir realmente com a vivacidade da crença, provocando assim, não o simples sentimento de confirmação que se deveria normalmente esperar, mas sim uma viva surpresa diante do espetáculo dessa coincidência insólita entre o que existe e aquilo em que se crê. Freud conta, a esse respeito, em *O futuro de uma ilusão*, uma anedota característica: “Já era homem maduro quando, pela primeira vez, encontrei-me sobre a colina da Acrópole, em Atenas, entre as ruínas dos templos, contemplando ao longe o mar azul. A minha alegria mesclava-se uma sensação de espanto que me levava a dizer: ‘Então as coisas são realmente tal como aprendemos na escola! Como deve ter sido fraca e superficial minha fé no que ouvira então, para que hoje possa estar tão surpreso!’”.

É verdade que a interpretação desse paradoxo da crença — ser todopoderosa embora “fraca e superficial” — é talvez menos da alçada da filosofia do que da psicopatologia e da psicanálise. Pois a crença, assim

definida como ato de adesão puro e simples, independente daquilo a que ele adere, constitui exatamente um *sintoma*, no sentido clínico: no que ela não reenvia ao que ela exhibe, mas designa sempre outra coisa. Aquilo em que ela crê não é nada, o ato de crer é tudo; a devoção não implica portanto um amor a isso ou àquilo, mas um amor a outra coisa que não isso ou aquilo, a um algo que não se confundirá jamais com um isso ou aquilo e que resta a descobrir mediante alguns meses de análise. Observar-se-á de passagem o vínculo que une a crença ao tema do outro (vínculo de onde se deduz facilmente o caráter teológico da análise do desejo segundo Lacan). Daí também uma explicação satisfatória do caráter indestrutível da crença: já que esta provém, certamente, da denegação da realidade e de um excesso paranoico de racionalidade que inclui o fato contraditório na própria crença para dele tirar uma confirmação, mas antes de tudo e simplesmente do fato que a crença é impossível de extirpar por ser desprovida de raízes para desarraigar, que seu objeto é inextirpável, não por sua resistência própria, mas porque não existe. Para poder ser suprimido, é preciso primeiramente ser. Algo pode apagar algo; mas *nada* não pode apagar *nada*.

Segundo aspecto do paradoxo da crença: só há crença a partir do momento em que não há mais sujeito que creia. Pois todo sujeito de crença é também um risco para a crença, em razão de suas mudanças de humor; e o seguro total que ela constitui estipula como outra cláusula fundamental que o sujeito que hoje crê nisto não poderia de maneira alguma sentir-se comprometido com o mesmo sujeito que ontem acreditava naquilo, sob pena de desmoronamento de todo o sistema de seguro. Eis porque as empresas de autocrítica, quer sejam executadas em seu foro íntimo ou em um processo público, chegam sempre ao mesmo resultado (cuja similitude leva a crer que as palavras ouvidas no tribunal popular são menos forçadas do que parecem): não a uma tentativa de compreensão de sua própria história, mas a uma denegação pura e simples de seu passado (“não sou mais esse outro que fui”). O que se exorciza aqui não é somente a sombra de sua própria pessoa, mas o real em geral, na medida em que o real é algo cuja condição é mudar; o exorcismo do real confunde-se assim com o exorcismo da modificação. Pois a crença não quer um real tão mutável, não quer nem mesmo ser ela própria “real” no sentido em que seria suscetível de mudar. A crença é acompanhada assim da liquidação mágica da ideia de modificação; enquanto que a experiência prova que a crença muda, a crença, em tal ou tal momento de sua história, não quer saber nada disso:

ela só é a crença se postula que é, enquanto tal, não modificável. Daí seguros de tipo diverso contra a ideia de modificação. Se trata-se do passado, o sujeito que não se reconhece mais nele, não diz que mudou de opinião, mas que naquela época ele não era nada, que não era ainda verdadeiramente ele, que acaba finalmente de tornar-se ele-mesmo, alcançando o gozo de sua própria pessoa ao mesmo tempo que chega à posse da verdade. Se trata-se do presente — quer dizer, quando, ao contrário, é a opinião presente, de um outro portanto, que é inaceitável —, a denegação da mudança não tem por objeto o sujeito passado mas, mais sutilmente, o sujeito *presente*, de que se mostra então que não mudou de opinião, mas que pensava desde sempre o mesmo odioso erro. Itinerário inverso do precedente, a serviço do mesmo fim que é negar o processo de modificação, perigo mortal para a crença. Os processos de intenção contra todos os dissidentes de um partido sempre repetiram em coro a mesma lengalenga: esse homem que hoje se percebe que pensa mal (diferentemente do que deveria) sempre foi versado em pensamentos e intenções hostis ao partido. Ele só é culpado, em suma, por tê-lo sempre sido. Essa transferência da culpabilidade para o conjunto da vida é um velho argumento de procurador: Tácito já o utiliza ao longo de seus *Anais* e de suas *Histórias*, procurando mostrar sempre que o criminoso não é somente alguém que comete, aqui e acolá, um crime, mas alguém que, desde seu nascimento, só pensa nos crimes que vai cometer, deleita-se antecipadamente com eles e, misturando assim o pensamento de seus crimes ao conjunto dos atos de sua vida, pensa e respira como criminoso. O exorcismo do real pode, enfim, ser aplicado ao *futuro*: por um decreto em termos do qual se decide que o que acaba de ser resolvido vale para a eternidade e será assim eternamente preservado de todo novo exame. Esse gênero de decreto concerne à dogmática mas também à história e às instituições: como essa disposição decidida pela Assembleia dos Atenienses, prevendo a pena de morte contra toda pessoa que propusesse mais tarde pôr em causa as leis votadas por esta mesma Assembleia. A instância encarregada de discutir pretende proibir-se o direito de discussão, e apela para o arsenal de sanções para proteger-se de uma eventual modificação de seu próprio humor. Este seguro jurídico encarregado do futuro exprime, bastante profundamente, tanto a necessária incerteza em que se está face ao real vindouro quanto o caráter irrisório das medidas que poderiam ser tomadas contra ela. Ele exprime também um caráter

fundamental da crença, que é o de exorcizar o real por uma exclusão, quase mágica, de seu aspecto mutável. Os três casos evocados acima ilustram essa mesma operação pela qual uma afirmação qualquer se vê aliviada da hipoteca que faria pesar sobre ela a ideia de uma modificação possível, alcançando assim, e somente assim, o estatuto de dizer digno de fé, isto é, de objeto de crença. Repito, há incompatibilidade entre a operação da crença e o reconhecimento da modificação: eis porque aquele que eu era, se ele não acreditava, não é reconhecido por mim como eu que teria mudado, mas como nada e como ninguém; — porque aquele que não acredita mais não é reconhecido pelo crente como um antigo crente que teria mudado de opinião, mas como um eterno descrente; — porque, em suma, a Assembleia dos Atenienses pune-se por antecipação de toda eventual tentativa de modificação de um decreto que se torna assim, ao ser colocado paradoxalmente acima da lei pela própria lei, um objeto de pura crença, estranho ao tempo e à mudança.

Pode-se generalizar aqui: observando que, de qualquer modo, uma contradição não é jamais um obstáculo à crença (quer trate-se de uma contradição entre o que se afirmava e o que se afirma agora, ou de uma contrariedade entre o que se afirma simultaneamente de um lado e de outro lado, caso igualmente frequente), e isso por uma razão muito lógica que decorre da definição mesma do objeto da crença, que não existe e conseqüentemente, por essa razão, escapa a toda possibilidade de discussão (só se discute sobre algo; só o nada é indiscutível). Assim o campo político é sempre investido pela crença: porque não oferece nada de discutível — daí o fato que ele se presta precisamente a discussões sem fim —, já que seu objeto é, para sempre, incerto e indeterminado, o que lhe permite ocupar sem dificuldade os campos abandonados da crença tradicional. Este indiscutível nada define desde sempre o objeto teológico, protegido de exame, preservado *a priori*, e com justa razão, de toda crítica. Não há nenhum divórcio entre a crença e a razão, uma vez que o objeto da crença, por não existir, escapa *a fortiori* a um exame racional. Jamais um argumentador criticará utilmente um crente, contrariamente ao que sugere sem cessar Sade, por exemplo, no *Diálogo entre um sacerdote e um moribundo*:

O sacerdote: Você não crê, de maneira alguma, em Deus?

O moribundo: Não. E isto por uma razão bem simples: é completamente impossível crer no que não se compreende.

A verdade quanto à crença é fornecida por uma fórmula exatamente inversa: só é possível crer no que não se compreende e é completamente impossível crer no que se compreende. Eis porque Sade é incapaz, e de longe, de atingir a descrença — como a maioria dos filósofos do século XVIII: por “crer” no que ele julga compreender, por fazer, Dor uma estranha subversão da descrença, de sua incredulidade, não um objeto de conhecimento, mas sim de crença militante. O verdadeiro descrente, ao contrário, não extrai nenhuma religião de sua descrença e não empreende, a este respeito, nenhum proselitismo; assim, no Don Juan de Molière:

Sganarello: Ora, diga-me, será possível que o senhor não creia no Céu?

Don Juan: Deixemos isso.

O fato de não crer não engaja aqui o descrente em nenhuma crença às avessas. Aquilo em que crê Don Juan é nada — e não uma verdade que jorraria milagrosamente do reconhecimento de um erro nos outros. De resto, não se deve propriamente falar de erro da parte dos crentes, já que a “crença” dos crentes é uma crença não em algo mas em nada. O que faz a fraqueza da crença, o fato de ser desprovida de objeto, faz também sua força: por não haver nela nenhuma positividade, decorre que não há também erro positivo. Nada de dito, logo nada de falso. Don Juan sabe disso e não responde nada à Sganarello quando este lhe fala de nada e, pretendendo “conhecer a fundo as suas ideias”, pergunta-lhe “Mas enfim, sempre é preciso crer em algo. Acredita em quê, então?” Nada, salvo a célebre réplica: “Acredito que dois e dois são quatro, Sganarello, e que quatro e quatro são oito.” Esta tautologia, na qual Sganarello quer ouvir o eco de uma religião da aritmética, é uma resposta exatamente apropriada à questão posta, que a reenvia ao seu próprio vazio, opondo a uma crença sem objeto uma descrença igualmente pouco substancial. E um pouco o que exprimia também Marcel Duchamp em uma *boutade* célebre: “Não há solução porque não há problema.” Don Juan não fala porque é interrogado sobre nada e por ninguém: nada é respondido porque nada foi verdadeiramente perguntado.

Table of Contents

[Introdução](#)

[Capitulo I: O Princípio de Realidade Suficiente](#)

[Capitulo II: O Princípio de Incerteza](#)

[Capitulo III: Post-Scriptum](#)

[Apêndices](#)

[I. A Inobservância do Real](#)

[II. A Atração pelo Vazio](#)

[III. O Seguro Total](#)