

1

FELICIDADE E TORTURA NO MUNDO ATONAL

Humano, demasiado humano

Em contraste com a oposição simplista entre mocinhos e bandidos, os filmes de espionagem com pretensões artísticas exibem toda a “complexidade psicológica realista” dos personagens do “nosso” lado. Entretanto, longe de sinalizar uma opinião equilibrada, esse conhecimento “honesto” do nosso próprio “lado negro” representa o seu oposto, a afirmação oculta de nossa supremacia: somos “psicologicamente complexos”, cheios de dúvidas, enquanto nossos adversários são máquinas de matar, fanáticos e unidimensionais. Aí reside a mentira de *Munique*, de Steven Spielberg: ele quer ser “objetivo”, mostrar a ambiguidade e a complexidade moral, as dúvidas psicológicas, a natureza problemática da vingança do ponto de vista israelense, mas o que o seu “realismo” faz é redimir ainda mais os agentes do Mossad: “Vejam, eles não são apenas assassinos frios, mas seres humanos com dúvidas – *eles* têm dúvidas, já os terroristas palestinos...”. Não há como não simpatizar com a hostilidade com que os agentes do Mossad sobreviventes, que realmente mataram por vingança, reagiram ao filme (“Não havia dúvidas psicológicas, simplesmente fizemos o que tínhamos de fazer”), porque há muito mais honestidade em sua postura¹.

Assim, a primeira lição parece ser que o modo apropriado de combater a demonização do Outro é subjetivá-lo, ouvir sua história, entender como ele percebe a

¹ Há, contudo, um detalhe engenhoso no filme, um detalhe que constitui o exemplo perfeito do “sujeito suposto saber”: para descobrir onde estão os mandantes dos atentados de Munique (e executá-los), os agentes do Mossad recorrem a um misterioso grupo francês, uma espécie de grande família que leva uma vida rústica e comum numa grande casa de campo, com galinhas e crianças correndo pelo jardim, mas cujos membros homens, de modo nunca explicado, parecem saber tudo sobre o submundo dos terroristas e dos espões.

situação – ou, como disse um partidário do diálogo no Oriente Médio: “O inimigo é alguém cuja história não ouvimos”². Pondo em prática esse nobre lema de tolerância multicultural, as autoridades da Islândia impuseram recentemente uma forma inigualável de encenar essa subjetivação do Outro. Para combater a xenofobia crescente (resultado do número cada vez maior de trabalhadores imigrantes), assim como a intolerância sexual, elas organizaram as chamadas “bibliotecas vivas”: integrantes de minorias étnicas e sexuais (homossexuais, imigrantes do leste da Europa e negros) recebem uma família islandesa e simplesmente conversam com ela, explicando-lhe sua maneira de viver, suas práticas cotidianas, seus sonhos etc.; desse modo, o estrangeiro exótico, visto como uma ameaça a nossa maneira de viver, surge como alguém por quem podemos sentir empatia, que possui um mundo complexo próprio...

Entretanto, há um limite óbvio nesse procedimento. Dá para imaginar receber um brutamontes nazista para nos contar sua história? Estamos dispostos a afirmar que Hitler era um inimigo porque sua história não foi ouvida? Um jornalista sérvio noticiou recentemente o estranho caso do político que, depois de muitas conversas difíceis na mansão de Slobodan Milošević, convenceu-o a entregar-se à polícia e ir para a cadeia. Milošević concordou, mas depois pediu que lhe permitissem subir ao primeiro andar da mansão para resolver um assunto. O negociador, com medo de que o outro se suicidasse, exprimiu suas dúvidas, mas Milošević acalmou-o, dizendo que prometera à esposa, Mira Markovic, que lavaria o cabelo antes de sair. Esse detalhe de sua vida pessoal “redime” os horrores resultantes do reinado de Milošević, torna-o “mais humano”? Podemos imaginar Hitler lavando o cabelo de Eva Braun; e nem é preciso imaginar, porque já sabemos que Heydrich, o arquiteto do Holocausto, gostava de tocar os últimos quartetos de cordas de Beethoven à noite com os amigos. Recordemos as linhas “pessoais” que costumam concluir a apresentação de um escritor na contracapa dos livros: “Nas horas vagas, X gosta de brincar com seu gato e cultivar tulipas...” – esse complemento que “humaniza” o escritor é ideológico em seu aspecto mais puro, sinal de que ele é “tão humano quanto nós”. (Fiquei tentado a sugerir, para a capa de um de meus livros: “Nas horas vagas, Žižek gosta de navegar na internet em busca de pornografia infantil e ensinar o filhinho a arrancar pernas de aranhas...”.)

Nossa experiência mais elementar de subjetividade é a “riqueza de nossa vida interior”: é isso o que “realmente sou”, em contraste com as determinações e os mandatos simbólicos que assumo na vida pública (pai, professor, filósofo). Aqui, a primeira lição da psicanálise é que essa “riqueza de nossa vida interior” é funda-

² Epígrafe de “Living Room Dialogues on the Middle East”, citado em Wendy Brown, *Regulating Aversion* (Princeton, Nova Jersey, Princeton University Press, 2006).

mentalmente falsa: um biombo, um distanciamento falso, cuja função, aliás, é salvar as aparências, tornar palpável (acessível a meu narcisismo imaginário) minha verdadeira identidade sociossimbólica. Portanto, uma das maneiras de praticar a crítica da ideologia é inventar estratégias para desmascarar essa hipocrisia da “vida interior” e de suas emoções “sinceras”, da maneira encenada sistematicamente por Lars von Trier em seus filmes:

Meu primeiro filme, *Orchidégartneren* [O jardineiro das orquídeas], começava com uma legenda que afirmava que o filme era dedicado a uma menina que tinha morrido de leucemia, com as datas de seu nascimento e morte. Isso foi totalmente inventado! E manipulador e cínico, porque percebi que, se começasse um filme assim, o público o levaria muito mais a sério.³

Há muito mais do que manipulação aqui: em sua trilogia feminina (*Ondas do destino*, *Dançando no escuro* e *Dogville*), Lars von Trier provoca nosso ser mais profundo, causando simpatia automática pela imagem arquetípica suprema da mulher vitimizada, que tem um coração de ouro e sofre. Por meio de sua “manipulação”, ele exhibe a mentira dessa simpatia, o prazer obscuro que obtemos ao ver a vítima sofrer e, portanto, perturba nossa autossatisfação. Todavia, isso significa que a minha “verdade” está simplesmente na minha identidade simbólica, ofuscada pela minha “vida interior” imaginária (como parece indicar a leitura simplista de Lacan que opõe o sujeito do significante ao eu imaginário)?

Vamos considerar um homem que, lá no fundo, cultiva fantasias sádicas, mas em sua vida pública é educado, segue as regras etc.; quando entra na internet para expressar essas fantasias numa sala de chat, digamos que está mostrando sua verdade sob o disfarce de uma ficção. Mas aqui, ao contrário, não seria o caso de a *persona* educada ser a verdade e as fantasias sádicas servirem de defesa? Como numa versão nova da antiga piada judaica: “Você é bem-educado, então por que age como se fosse bem-educado?”. Então, a internet, onde supostamente expressamos nossas verdades mais profundas, não seria realmente o lugar da encenação de fantasias defensivas que nos protegem da normalidade banal que é a nossa verdade⁴?

É preciso distinguir dois casos aqui. Ser um executivo violento que sente que, lá no fundo, essa violência é apenas uma máscara pública e que seu verdadeiro Eu se revela em suas meditações (e imagina seus amigos dizendo aos outros: “Não se engane com a sua violência nos negócios, na verdade ele é uma pessoa muito fina e gentil...”) não é o mesmo que ser uma pessoa que é educada nas interações reais com os outros, mas dá vazão a suas fantasias violentas na internet. O local da identificação subjetiva muda: no caso da internet, eu acho que sou realmente uma

³ *Von Trier on von Trier* (Londres, Faber and Faber, 2003), p. 252.

⁴ Como (quase) sempre acontece, devo essa questão a Eric Santner.

peessoa bem-educada que só está brincando com fantasias violentas, enquanto como empresário *new-age* penso que estou apenas representando um papel público nos negócios e que minha verdadeira identidade é meu Eu interior iluminado pela meditação. Em outras palavras: em ambos os casos, a verdade é uma ficção, mas essa ficção se localiza de maneira diversa. No caso da internet, é imaginável que, em algum momento, vou “tirar a máscara” e explodir, isto é, realizar minhas fantasias violentas na vida real, – essa explosão encenará efetivamente “a verdade do meu Eu”. No caso do empresário *new-age*, minha verdade é minha *persona* pública e, aqui, “tirar a máscara”, encenar meu eu *new-age* na realidade, ou seja, *realmente* abandonar minhas características de empresário, envolveria uma mudança real da posição subjetiva. Nos dois casos, portanto, “tirar a máscara” funciona de maneira diferente. No caso da internet, é o gesto que Hitler fez ao tomar medidas antissemitas reais (concretizando as fantasias antissemitas), um ato falso, enquanto no caso do empresário *new-age* seria um ato verdadeiro.

Para resolver essa aparente contradição seria preciso reformular os dois casos em termos da tríade Imaginário-Simbólico-Real de Lacan: não estamos lidando com dois elementos, mas com três. As fantasias sórdidas com que brinco na internet não têm o mesmo *status* do meu “verdadeiro Eu”, que se revela em minhas meditações: as primeiras pertencem ao Real, o segundo pertence ao Imaginário. A tríade, portanto, é I-S-R. Ou, mais exatamente, no caso da internet, minha *persona* pública bem-educada é o Simbólico-Imaginário *versus* o Real das minhas fantasias, enquanto no caso do executivo *new-age*, minha *persona* pública é o Real-Simbólico *versus* meu “verdadeiro Eu” Imaginário⁵. (E, para dar um passo teórico crucial, para que essa tríade funcione, é preciso acrescentar um quarto termo: nada mais, nada menos que o âmago vazio da subjetividade: o “sujeito barrado” lacanianiano (\$) não é a minha identidade Simbólica, nem meu “verdadeiro Eu” Imaginário, nem o âmago Real obsceno das minhas fantasias, mas sim o recipiente vazio que, como um nó, amarra as três dimensões juntas.)

É esse “nó” complexo que explica um personagem trágico bastante conhecido da época da Guerra Fria: aqueles esquerdistas ocidentais que enfrentavam heroicamente, com total sinceridade, a histeria anticomunista em seus países. Dispunham-se até a irem presos por suas convicções comunistas e pela defesa da União

⁵ Para esclarecer melhor essas distinções, comparemos dois exemplos político-ideológicos. No primeiro caso, sou um funcionário público comunista que segue o ritual ideológico com certa distância íntima, convencido de que participo apenas de um jogo superficial que não diz respeito ao meu verdadeiro Eu (“A vida está em outro lugar”, como explicou Milan Kundera). No segundo caso, como num romance de Eric Ambler, sou casado com uma mulher rica e, para incomodar seus parentes e amigos conservadores, começo a ler literatura comunista e a fingir, de modo provocador, que acredito nela; todavia, caio aos poucos em meu próprio jogo e realmente me torno comunista...

Soviética. Não é a própria natureza ilusória de sua crença que torna essa postura subjetiva tão tragicamente sublime? A realidade miserável da União Soviética stalinista torna ainda mais majestosa a beleza frágil dessa convicção íntima. Isso nos leva a uma conclusão radical e inesperada: não basta dizer que tratamos aqui de uma convicção ética tragicamente mal colocada, com uma confiança cega que evita que se tenha de enfrentar a realidade miserável e aterrorizante do ponto de referência ético. E se, ao contrário, essa cegueira, esse gesto violento de recusar-se-a-ver, esse desmentido-da-realidade, essa atitude fetichista de “eu sei muito bem que as coisas são horríveis na União Soviética, mas ainda assim acredito no socialismo soviético” for a parte constituinte mais profunda de *toda* postura ética? Kant já tinha plena consciência desse paradoxo quando desenvolveu sua noção de entusiasmo pela Revolução Francesa em *O conflito das faculdades* (1795). O verdadeiro significado da Revolução não reside no que realmente aconteceu em Paris – que em boa parte foi aterrorizante e incluiu explosões de paixões assassinas –, mas na reação entusiasmada que os fatos de Paris geraram aos olhos dos observadores simpaticistas de toda a Europa.

A Revolução recente de um povo que é rico em espírito pode fracassar ou ter sucesso, pode acumular misérias e atrocidades, mas ainda assim desperta no coração de todos os espectadores (que nela não estejam pessoalmente envolvidos) uma tomada de posição de acordo com os desejos [*eine Teilnehmung dem Wunsche nach*] que beira o entusiasmo e, como sua própria expressão não estava livre de perigo, só pode ter sido causada por alguma disposição moral da raça humana.⁶

O Evento real, a dimensão do Real, não estava na realidade imediata dos eventos violentos em Paris, mas no modo como essa realidade surgia diante dos olhos dos observadores e na esperança que despertava neles. A realidade do que aconteceu em Paris pertence à dimensão temporal da história empírica; a imagem sublime que gerou entusiasmo pertence à Eternidade... E, *mutatis mutandis*, o mesmo se aplica aos admiradores ocidentais da União Soviética. A experiência soviética de “construção do socialismo num só país” com certeza “acumulou misérias e atrocidades”, mas ainda assim despertou entusiasmo no coração dos espectadores (que nela não estavam pessoalmente envolvidos).

A pergunta aqui é: *toda* ética tem de basear-se num gesto de desmentido fetichista como esse? Até a ética mais universal não estaria obrigada a traçar uma linha divisória e ignorar algum tipo de sofrimento? E os animais chacinados para o nosso consumo? Quem seria capaz de continuar comendo costeletas de porco depois de visitar uma fazenda industrial em que os porcos são meio cegos, não conseguem

⁶ Immanuel Kant, “The Conflict of Faculties”, em *Political Writings* (Cambridge, Cambridge University Press, 1991), p. 182. [Ed. port.: *O conflito das faculdades*, Lisboa, Ed. 70, 1993.]

caminhar direito e são engordados apenas para serem mortos? E que tal, digamos, a tortura e o sofrimento de milhões de pessoas, dos quais temos conhecimento, mas preferimos ignorar? Imagine o efeito sobre um de nós caso fôssemos forçados a assistir a um único *snuff movie* do que acontece milhares de vezes por dia em todo o planeta: tortura violenta (por exemplo, olhos arrancados e testículos esmagados)? Continuaríamos a viver do mesmo jeito de sempre? Sim – se de algum modo formos capazes de esquecer (suspender a eficiência simbólica) do que testemunhamos.

Assim, mais uma vez, *toda* ética tem de basear-se num gesto de desmentido fetichista como esse⁷? Sim, toda ética, *com exceção da ética da psicanálise*, que é um tipo de antiética: ela se concentra exatamente no que o entusiasmo ético padrão exclui, ou seja, a Coisa traumática que nossa tradição cristã chama de “próximo”. Freud teve boas razões para relutar em endossar a injunção “Amai o próximo!” – a tentativa de resistir aqui é a domesticação ética do Próximo. Foi isso que Emmanuel Levinas fez com sua noção do Próximo como o ponto abissal do qual emana o chamado da responsabilidade ética: com isso, ele ofuscou a monstruosidade do Próximo, a monstruosidade em razão da qual Lacan aplicou ao próximo o termo Coisa (*das Ding*), usado por Freud para designar o maior objeto de nossos desejos em sua intensidade e impenetrabilidade insuportáveis. É preciso entender nesse termo todas as conotações da ficção de terror: o Próximo é a Coisa (má) que se oculta potencialmente por trás de cada rosto humano comum, como o herói de *O iluminado**, de Stephen King, um gentil escritor fracassado que se transforma aos poucos numa fera assassina e, com um sorriso cruel, começa a massacrar sua família inteira.

Quando Freud e Lacan insistem na natureza problemática da injunção judaico-cristã básica de “amar o próximo”, eles não defendem somente a questão crítico-ideológica padrão de que toda noção de universalidade é tingida por nossos valores particulares e, assim, provoca exclusões secretas. Eles defendem a questão muito mais forte da incompatibilidade do Próximo com a própria dimensão de universalidade. O que resiste à universalidade é a dimensão propriamente *inumana* do Próximo. Isso nos leva de volta à pergunta-chave: *toda* ética universalista tem de basear-se num gesto de desmentido fetichista como esse? A resposta é: toda ética que permaneça “humanista” (no sentido de evitar o âmago inumano de ser-humano [*being-human*]), que desmint a dimensão abissal do Próximo. “Homem”, “pessoa humana”, é uma máscara que esconde a subjetividade pura do Próximo.

⁷ Até a solução apresentada pela exceção óbvia, a ética budista de solidariedade para com todos os seres vivos, está mais para uma espécie de indiferença universalizada: aprender a se afastar do excesso de empatia (e, com isso, pode-se cair facilmente no extremo oposto da compaixão universal, na defesa de uma atitude militar impiedosa, como mostra convenientemente o destino do zen-budismo).

* São Paulo, Objetiva, 1999. (N. E.)

Consequentemente, quando alguém afirma que o Próximo é a “Coisa” impenetrável que foge a qualquer tentativa de nobilitação, de transformação em semelhante amistoso, isso não significa que o derradeiro horizonte da ética seja a deferência para com essa alteridade insondável que subverte qualquer universalidade abrangente. Acompanhando Alain Badiou, podemos afirmar que, ao contrário, *somente* uma ética “inumana”, uma ética que se endereça a um sujeito inumano e não a uma pessoa igual a nós, pode sustentar a verdadeira universalidade. O mais difícil para o entendimento comum é perceber essa inversão dialético-especulativa da singularidade do sujeito *qua* Coisa-Próximo em universalidade, não a universalidade “geral” padrão, mas a singularidade universal, a universalidade baseada na singularidade subjetiva extraída de todas as propriedades particulares, um tipo de curto-circuito direto entre o singular e o universal, contornando o particular.

Deveríamos louvar o gênio de Walter Benjamin, que brilha no próprio título de uma de suas primeiras obras: “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana em particular”*. A questão aqui não é que a linguagem humana seja uma variedade de alguma linguagem universal “enquanto tal”, que inclua também outras variedades (a linguagem dos deuses e dos anjos, a linguagem dos animais, a linguagem de outros seres inteligentes aí pelo espaço, a linguagem de computador, a linguagem do DNA?): não existe realmente nenhuma linguagem que não seja a linguagem humana; mas, para compreender essa linguagem “particular”, é *preciso* introduzir uma diferença mínima, concebê-la com relação à lacuna que a separa da linguagem “enquanto tal” (a estrutura pura da linguagem desprovida das insígnias da finitude humana, das paixões eróticas e da mortalidade, das lutas pela dominação e da obscenidade do poder)⁸. Essa diferença mínima entre a linguagem inumana e a linguagem humana é claramente platônica. E se tivermos de inverter a relação-padrão: o anverso de Deus ser totalmente humano em Cristo é que *nós seres humanos não somos?* Eis como G. K. Chesterton começou *The Napoleon of Nothing Hill*: “A raça humana, à qual pertencem tantos leitores meus...” – o que não significa naturalmente que alguns de nós não sejam humanos, mas que há um âmago inumano em todos nós, ou que somos “não totalmente humanos”.

O biombo da civilidade

A maneira predominante de manter distância da proximidade invasiva do Próximo “inumano” é a boa educação – mas o que é a boa educação? Há uma história

* Em *Sobre arte, técnica, linguagem e política*, Lisboa, Relógio d'Água, 1997. (N. E.)

⁸ Habermas não percebe essa lição benjaminiana e faz exatamente o que *não* se deve fazer: postula diretamente a “linguagem em geral” ideal – universais pragmáticos – como norma da linguagem existente na realidade.