

ALAIN BADIOU

---

# Ética

Um ensaio sobre  
a consciência do Mal

TRADUÇÃO  
Antônio Trânsito  
Ari Roitman

R E L U M E



D U M A R Á







Título do original: *L'éthique*  
Publicado na coleção "Optiques Philosophie"  
© Hatier, Paris, 1993

© Copyright da edição brasileira, 1995  
DUMARÁ DISTRIBUIDORA DE PUBLICAÇÕES LTDA.  
Rua Barata Ribeiro, 17 — sala 202  
22011-000 — Rio de Janeiro, RJ  
Tel.: (021) 542-0248 Fax: (021) 275-0294

*Editoração*

Kana 'Pili Serviços de Editoração Ltda. ME

*Capa*

Gustavo Meyer

*Impressão e acabamento*

Lidador

CIP-Brasil. Catalogação na fonte.  
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

---

B126e Badiou, Alain  
Ética: um ensaio sobre a consciência do mal / Alain  
Badiou; tradução Antônio Transito, Ari Roitman. — Rio de  
Janeiro: Relume-Dumará, 1995

Tradução de: *L'Étique*  
Inclui bibliografia.  
ISBN 85-7316-021-7

1. Ética. I. Título.

95-0778

CDD – 170

CDU – 17

---

Todos os direitos reservados. A reprodução não-autorizada desta publicação,  
por qualquer meio, seja ela total ou parcial, constitui violação da lei 5.988.

*“A possibilidade do impossível, que todo encontro amoroso, toda reformulação científica, toda invenção artística e todo passo da política da emancipação põem sob nossos olhos, é o único princípio — contra a ética do bem-viver, cujo conteúdo real é decidir a morte — de uma ética das verdades.”*



## *Sumário*

---

<i>Prefácio à edição brasileira</i>	11
<i>Introdução</i>	15
O HOMEM EXISTE?	19
A morte do Homem?	20
Os fundamentos da ética dos direitos do homem	22
O homem: animal vivo ou singularidade imortal?	25
Alguns princípios	30
O OUTRO EXISTE?	33
A ética no sentido de Lévinas	33

A ética no sentido de Lévinas	33
A “ética da diferença”	35
Do Outro ao Todo-Outro	35
A ética como religião decomposta	38
Retorno ao Mesmo	39
Diferenças “culturais” e culturalismo	40
Do Mesmo às verdades	41
A ÉTICA, FIGURA DO NIILISMO	43
A ética como serva da necessidade	43
A ética como domínio “ocidental” da morte	46
Bioética	48
O niilismo ético entre o conservadorismo e a pulsão de morte	50
A ÉTICA DAS VERDADES	53
Ser, acontecimento, verdade, sujeito	53
Definição formal da ética de uma verdade	57
A experiência da “consistência” ética	60
Ascetismo?	64

<b>O PROBLEMA DO MAL</b>	69
<b>A. A vida, as verdades, o Bem</b>	69
<b>B. Da existência do Mal</b>	72
<b>C. Retorno sobre o acontecimento, a fidelidade, a verdade</b>	77
<b>D. Esboço de uma teoria do mal</b>	81
O simulacro e o terror	81
A traição	87
O inominável	89
<i>Conclusão</i>	97
<i>Bibliografia</i>	99



## *Prefácio à edição brasileira*

---

A ética está na moda, lembra Alain Badiou logo nas primeiras linhas deste livro. E não sem razão. Em toda parte nota-se uma pressão, às vezes sutil, às vezes declarada e exigente, em favor da ética, considerada como um valor em si e até como o maior deles: é a “ética na política”, o “movimento pela ética”, os “códigos de ética” etc. Até na filosofia, seara em que Badiou semeia e colhe seus frutos, esta vem se tornando a tendência dominante, adquirindo por vezes o *status* privilegiado de questão central de nossos dias.

O que vem coincidir — em um mundo tão precocemente definido como “pós”, mas que se revela cada dia mais “neo” — com um avassalador recrudescimento do discurso dos *direitos humanos*. Um discurso que é para Badiou o fundamento do que ele chama de “ética dos direitos humanos”, aqui denunciada como um niilismo negador de todo pensamento, exceto, talvez, o pensamento mais rígido e conservador. Nega o pensamento porque abraça categorias abstratamente — e comodamente, para o pensador — universais; e anima o con-

servadorismo porque amortece assim a crítica dos processos singulares.

Efetivamente, a idéia de direitos humanos pressupõe, de um lado, um homem em geral — isto é, um arquétipo, um construto imaginário, produzido na e pela Revolução de 1792; e, de outra parte, um Mal também universal, absoluto e primordial, cujo estofo, nos mostra Badiou, vem mais dos armazéns da Religião que das arcas da Filosofia. O atual “retorno à ética”, aliás, não deixa de ter matizes de algum modo também religiosos: ele floresce exatamente a partir do fim do comunismo, e é impulsionado em grande parte pelos bem-pensantes que, despojados das certezas do determinismo histórico “de manual” — o antecedente mais próximo, ironicamente, do liberalíssimo fim-da-história —, apressam-se a empunhar o ideário dos seus adversários de sempre: democracia, livre-iniciativa, direitos humanos.

Assim, Alain Badiou põe-se mais uma vez na contracorrente do consenso e expõe um pensamento radical e atrevido, em desafio às perigosas unanimidades. Fiel a suas raízes, ele nos recorda como nos anos 60 e 70 o anti-humanismo militante de Foucault, Althusser e Lacan já havia declarado a “morte do Homem”, esse mesmo Homem — com maiúscula — que agora ressuscita (reconvocando aliás, já que estamos no tema, os espectros de Marx). E essa recusa da noção de homem universal, ao contrário de estabelecer padrões conservadores e/ou narcísicos, produz, agora como então, um inconformismo ativo, produtivo, expresso em palavras e em atos.

O que encontramos neste livro é uma outra concepção da ética. Mais precisamente, uma *ética das verdades*, referida a situações concretas — definindo-se aí “verdade” como “o processo real de fidelidade a um acontecimento”. Delineia-se assim uma “ética-de”, cujo paradigma é nada menos que a “ética da psicanálise” desenvolvida por Lacan em seu seminário de 1959-60.

Vemos como a possibilidade de um Mal (sob qualquer de

suas três variantes, o simulacro, a traição ou o desastre) só é aberta no horizonte de um Bem, isto é, da capacidade positiva do homem para “o tratamento ampliado dos possíveis” — aí engajando e comprometendo seu ser —, única via de quebrar a resistência do conservadorismo e superar o que há.

Acompanhamos também a crítica ao culto humanista da diferença, que se expressa em idéias como “reconhecimento do outro”, “relativismo cultural” etc., posto que, para Badiou, *o Um não é, não há Todo-Outro; o que há é a alteridade infinita, forma geral do ser múltiplo*. Fórmula por excelência do ateísmo, diga-se de passagem, em que se notam os rastros de Pascal e de Cantor na articulação de uma lógica. E se alteridade é o que há, o Mesmo é o que advém, aquilo que se constrói — um sujeito — ao serem percorridas as três dimensões de um processo de verdade: acontecimento, fidelidade e verdade propriamente dita.

Estabelece-se a distinção entre o homem, ser biológico, e o sujeito, *induzido* por um processo de verdade que lhe preexiste. A subjetivação faz do animal mortal um imortal à medida que é atravessado pelas verdades (que, como tais, são atemporais) e se torna o suporte de uma fidelidade, entendida como um movimento continuado de ruptura.

O acontecimento é aqui uma noção-chave: definido como um “suplemento” casual e imprevisível da situação, dela destacado, é precisamente o que faz advir outra coisa que não a situação e as opiniões instituídas. Isto porque seu caráter ontológico fundamental é a capacidade de demarcar o vazio da situação anterior, aquilo “para que” ele é acontecimento. Nomear o vazio, esse núcleo não simbolizado em torno do qual se organiza a situação, é também nomear o *não-sabido*. E as verdades, perfurando os saberes estabelecidos, heterogêneos a elas, abrem campo para a produção de novos saberes; daí decorre o poder transformador do acontecimento.

Eis, portanto, uma outra concepção de ética. Sua complexidade e sua força têm raízes no sistema filosófico desenvol-

vido por Badiou ao longo de mais de 30 anos e exposto em seus trabalhos principais, *Conditions* e *L'être et l'événement* (ambos da Seuil), e em sua única obra até aqui publicada em português, *Para uma nova teoria do sujeito* (Relume-Dumará). Unindo com o fio de uma exposição luminosa filosofia, matemática, psicanálise freudo-lacanianana, teoria social e outros saberes — mas sobretudo, e como base de apoio imprescindível, um sólido e aguçado desenvolvimento lógico —, Badiou constrói uma ética que incita à reflexão e ao debate.

Não se trata de um pensamento fácil, digerível pelo leitor apressado. Ao contrário. Mas quem se dispuser a acompanhá-lo irá encontrar uma poderosa arma crítica que soma vigor ao rigor e confirma a posição de quem a forjou entre os mais importantes pensadores de nossos dias.

*Ari Roitman*

## *Introdução*

---

Certas palavras eruditas, há muito confinadas aos dicionários e à prosa acadêmica, têm a sorte, ou o azar — um pouco como uma solteirona resignada que se torna, sem compreender por quê, a coqueluche de um salão —, de saírem subitamente ao ar livre, de serem plebiscitadas e publicitadas, impressas, televisadas, mencionadas até nos discursos governamentais. A palavra *ética*, que tão fortemente sabe a grego, a curso de filosofia, que evoca Aristóteles (*Ética a Nicômaco*, um *bestseller* famoso!), encontra-se hoje sob a luz dos holofotes.

*Ética* refere-se, em grego, à busca de uma boa “maneira de ser”, ou à sabedoria da ação. Desse modo, a ética é uma parte da filosofia, aquela que coordena a existência prática com a representação do Bem.

Foram sem dúvida os estóicos que com mais constância fizeram da ética não apenas uma parte, mas o *próprio cerne* da sabedoria filosófica. O sábio é aquele que, sabendo discriminar entre as coisas que dependem dele e aquelas que não dependem, organiza sua vontade ao redor das primeiras e supor-

ta impassivelmente as segundas. Conta-se, aliás, que os estóicos tinham o costume de comparar a filosofia a um ovo, cuja casca era a Lógica, a clara era a Física e a gema, a Ética.

Para os modernos, para os quais a questão do sujeito, desde Descartes, é central, *ética* é mais ou menos sinônimo de moralidade, ou — diria Kant — de razão prática (diferenciada da razão teórica). Trata-se das relações da ação subjetiva, e de suas intenções representáveis, com uma Lei universal. A ética é o princípio de julgamento das práticas de um Sujeito, seja ele individual ou coletivo.

Notar-se-á que Hegel introduziu uma sutil distinção entre “ética” (*Sittlichkeit*) e “moralidade” (*Moralität*). Ele reserva o princípio ético à ação *imediate*, enquanto a moralidade concerne à ação *refletida*. Dirá, por exemplo, que “a ordem ética consiste essencialmente na decisão imediata”.<sup>1</sup>

O atual “retorno à ética” toma essa palavra num sentido evidentemente difuso, mas certamente mais próximo de Kant (ética do juízo) que de Hegel (ética da decisão).

Na verdade, *ética* designa hoje um princípio de relação com “o que se passa”, uma vaga regulação de nossos comentários sobre as situações históricas (ética dos direitos humanos), situações técnico-científicas (ética do ser vivo, bioética), situações “sociais” (ética do estar-junto), situações ligadas à mídia (ética da comunicação) etc.

Essa norma de comentários e opiniões está apoiada em instituições e dispõe de sua própria autoridade: existem “comissões nacionais de ética” nomeadas pelo Estado. Todas as profissões se interrogam sobre sua “ética”. Organizam-se até mesmo expedições militares em nome da “ética dos direitos humanos”.

1 Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*; Aubier, vol. 2, p. 32. Toda esta seção da *Fenomenologia do Espírito* é difícil, mas extremamente sugestiva. [As referências bibliográficas serão citadas doravante segundo o título original, quando houver menção de página; e em sua tradução ao português, no caso oposto. (N. do T.)]

Diante da inflação socializada da referência à ética, a aposta do presente ensaio é dupla:

— Num primeiro tempo, trataremos de examinar a natureza exata desse fenômeno, que é, na opinião geral e nas instituições, a tendência “filosófica” principal do momento. Tentaremos mostrar que se trata na verdade de um verdadeiro niilismo e de uma ameaçadora negação de todo pensamento.

— Num segundo tempo, disputaremos com essa tendência a palavra *ética*, dando-lhe um sentido completamente diverso. Em lugar de vinculá-la a categorias abstratas (o Homem, o Direito, o Outro...), vamos referi-la a *situações*. Em lugar de fazer dela uma dimensão de piedade pelas vítimas, torná-la-emos a máxima duradoura de *processos singulares*. Em lugar de pôr em jogo apenas a boa consciência conservadora, traremos à tona o destino *das* verdades.



## *O Homem existe?*

---

A “ética”, na acepção hoje corrente da palavra, envolve de modo privilegiado os “direitos do homem” — ou, subsidiariamente, os direitos do ser vivo.

Supõe-se que exista um sujeito humano reconhecível em toda parte, que possui “direitos” de algum modo naturais: direito de sobreviver, de não ser maltratado, de dispor de liberdades “fundamentais” (liberdade de opinião, de expressão, de escolha democrática de governos etc.). Esses direitos são considerados evidentes e merecedores de um amplo consenso. A “ética” consiste em preocupar-se por esses direitos, fazer com que sejam respeitados.

Esse retorno à velha doutrina dos direitos naturais do homem está evidentemente ligado ao esboroamento do marxismo revolucionário e de todas as formas de engajamento progressista que dele dependiam. Desprovidos de todas as marcas coletivas, despossuídos da idéia de um “sentido da História”, não mais podendo esperar uma revolução social, numerosos intelectuais, e com eles grandes setores da opinião pública, ligaram-se, em política, à economia de tipo capitalis-

ta e à democracia parlamentar. Em “filosofia”, eles redescobriram as virtudes da ideologia permanente de seus adversários da véspera: o idealismo humanitário e a defesa liberal dos direitos, contra todas as coações do engajamento organizado. Em vez de procurar os termos de uma nova política de emancipação coletiva, adotaram, em suma, as máximas da ordem “ocidental” estabelecida.

Fazendo-o, desenharam um violento movimento reativo em relação a tudo o que os anos sessenta pensaram e propuseram.

### *A morte do Homem?*

Michel Foucault havia provocado escândalo então ao enunciar que o Homem, concebido como sujeito, era um conceito histórico e construído, pertencente a um certo regime de discurso, e não uma evidência atemporal capaz de fundar direitos ou uma ética universal. Ele anunciou o fim da pertinência desse conceito, já que o único tipo de discurso que lhe dava sentido estava historicamente caduco.

Assim também Louis Althusser enunciou que a História não era, como pensava Hegel, o devir absoluto do Espírito, ou o surgimento de um sujeito-substância, mas um processo racional regrado, que ele denominava “um processo sem sujeito” e ao qual não tinha acesso senão uma ciência particular, o materialismo histórico. Daí resultava que o humanismo dos direitos e da ética abstrata não passavam de construções imaginárias — ideologias —, e que era preciso embrenhar-se na via que ele chamava a de um “anti-humanismo teórico”.

Ao mesmo tempo, Jacques Lacan empenhava-se em subtrair a psicanálise a toda tendência psicológica e normativa. Ele mostrou que era preciso distinguir absolutamente entre o Eu [*Moi*], figura da unidade imaginária, e o Sujeito. Que o sujeito não tinha nenhuma substância, nenhuma “natureza”.

Que dependia tanto das leis contingentes da linguagem quanto da história, sempre singular, dos objetos do desejo. Portanto, toda visão do tratamento analítico como reinstauração de um desejo “normal” era uma impostura e, generalizando, não existia qualquer norma em que se pudesse apoiar a idéia de um “sujeito humano” cujos deveres ou direitos a filosofia tivesse assumido a tarefa de enunciar.

O que era assim contestado era a idéia de uma identidade, natural ou espiritual, do Homem e, por conseqüência, o próprio fundamento de uma doutrina “ética” no sentido em que é entendida hoje: legislação consensual referente aos homens em geral, suas necessidades, sua vida e sua morte. Ou ainda: delimitação evidente e universal do que é o mal, do que não se coaduna com essência humana.

Isso significa que Foucault, Althusser e Lacan preconizavam a aceitação do que há, a indiferença pelo destino das pessoas, o cinismo? Por um paradoxo que esclareceremos em seguida, *é exatamente o contrário*: eles eram, a seu modo, militantes atentos e corajosos de uma causa, bem mais do que são hoje os defensores da “ética” e dos “direitos”. Michel Foucault, por exemplo, empenhou-se de modo particularmente rigoroso na questão dos reclusos e consagrava a essa questão, dando provas de um imenso talento de agitador e de organizador, uma grande parte de seu tempo. Althusser tinha em vista a redefinição de uma verdadeira política de emancipação. O próprio Lacan, além de ser um clínico “total” — a ponto de passar a maior parte de sua vida escutando as pessoas —, considerava um engajamento decisivo seu combate contra as orientações “normativas” da psicanálise americana e a subordinação aviltante do pensamento à *american way of life*. De modo que as questões de organização e de polêmica eram, a seus olhos, constantemente equiparáveis às questões teóricas.

Quando os defensores da ideologia “ética” contemporânea proclamam que o retorno ao Homem e a seus direitos nos li-

vrou das “abstrações mortais” engendradas pelas “ideologias”, eles zombam do mundo. Ficaríamos felizes se vissemos hoje um cuidado tão constante com as situações concretas, uma atenção tão continuada e tão paciente dirigida ao real, um tempo tão vasto dedicado à inquirição ativa junto às pessoas mais diversas — e mais afastadas, aparentemente, do ambiente comum dos intelectuais — quanto aqueles de que fomos testemunhas entre 1965 e 1980.

Na realidade, foi provado de que a temática da “morte do Homem” é compatível com a rebelião, a insatisfação radical em relação à ordem estabelecida e o engajamento completo no real das situações, ao passo que o tema da ética e dos direitos do homem é, por sua vez, compatível com o egoísmo satisfeito dos opulentos ocidentais, a submissão aos poderosos e a publicidade. Tais são os fatos.

A elucidação desses fatos exige que se faça um exame dos fundamentos da orientação “ética”.

### *Os fundamentos da ética dos direitos do homem*

A referência explícita dessa orientação, no corpo da filosofia clássica, é Kant.<sup>1</sup> O momento atual é de um amplo “retorno a Kant”, cujos detalhes e diversidade são na verdade labirínticos. Não terei em vista aqui senão a doutrina “média”.

O que é essencialmente conservado de Kant (ou de uma imagem de Kant, ou, melhor ainda, dos teóricos do “direito natural”) é que existem exigências imperativas, formalmente representáveis, que não devem ser subordinadas a considerações empíricas ou a exames de situação; que esses imperativos se referem aos casos de ofensa, de crime, de Mal; acrescenta-se a isso que um direito, nacional e internacional, deve

1 Kant, *Fundamentos da metafísica dos costumes*.

sancioná-los; que, por consequência, os governos devem figurar tais imperativos em sua legislação e dar-lhes a realidade que eles exigem; e que, do contrário, tem-se para impô-los (direito de ingerência humanitária ou direito de ingerência do direito).

A ética é aqui concebida ao mesmo tempo como capacidade *a priori* de distinguir o Mal (porque, segundo o uso moderno da ética, o Mal — ou o negativo — vem primeiro: supõe-se um consenso sobre o que é bárbaro) e como princípio último do julgamento, particularmente do julgamento político: é exatamente o que intervém de maneira visível contra um Mal identificável *a priori*. O próprio direito é inicialmente o direito “contra” o Mal. O “Estado de direito” é requisitado porque somente ele autoriza um espaço de identificação do Mal (a “liberdade de opinião”, na visão ética, é de início liberdade de designar o Mal) e fornece os meios para arbitrar quando as coisas não estão claras (aparato de prevenções judiciais).

Os pressupostos desse núcleo de convicções são claros:

1. Supõe-se um sujeito humano geral tal que o que lhe sucede de mau seja identificável universalmente (embora essa universalidade seja com freqüência chamada por um nome absolutamente paradoxal, “opinião pública”), de modo que esse sujeito é ao mesmo tempo um sujeito passivo, ou patético, ou reflexivo: aquele que sofre; e um sujeito de julgamento, ou ativo, ou determinante: aquele que, identificando o sofrimento, sabe que é preciso fazê-lo cessar por todos os meios disponíveis.
2. A política é subordinada à ética, do único ponto de vista que verdadeiramente importa nessa visão das coisas: o julgamento, compassivo e indignado, do espectador das circunstâncias.

3. O Mal é aquilo a partir do que se dispõe o Bem, não o inverso.
4. Os “direitos humanos” são os direitos ao não-Mal: não ser ofendido ou maltratado em sua vida (horror à morte e à execução), em seu corpo (horror à tortura, às sevícias e à fome), nem em sua identidade cultural (horror à humilhação das mulheres, das minorias etc.).

A força dessa doutrina é, em primeira instância, sua evidência. Com efeito, sabe-se pela experiência que o sofrimento é visível. Já os teóricos do século XVIII haviam feito da piedade — identificação com o sofrimento do ser vivo — a mola-mestra da relação com outrem. Que a corrupção, a indiferença ou a crueldade dos dirigentes políticos são as causas maiores de seu descrédito, os teóricos gregos da tirania já o notavam. Que é mais fácil constituir um consenso sobre o errado do que sobre o certo, as igrejas já tiveram essa experiência: sempre lhes foi mais fácil indicar o que não deve ser feito — ou seja, contentar-se com as abstinências — que destrinchar o que deve ser feito. Por outro lado, toda política digna desse nome tem seu ponto de partida na representação que as pessoas constróem de sua vida e de seus direitos.

Poder-se-ia dizer, então: eis um corpo de evidências capaz de cimentar um consenso planetário e adquirir a força de sua imposição.

E no entanto é preciso sustentar que não é isso, que essa “ética” é inconsistente e que a realidade, perfeitamente visível, é o desencadeamento dos egoísmos, a desapareição ou a extrema precariedade das políticas de emancipação, a multiplicação das violências “étnicas” e a universalidade da concorrência selvagem.

### *O homem: animal vivo ou singularidade imortal?*

O âmago da questão é a suposição de um Sujeito humano universal, capaz de coordenar a ética com os direitos do homem e com as ações humanitárias.

Vimos que a ética subordina a identificação desse sujeito ao reconhecimento universal do mal que lhe é feito. A ética, portanto, define o homem *como uma vítima*. Dirão: “Nada disso! Você está esquecendo o sujeito ativo, aquele que intervéem contra a barbárie!” Mas sejamos precisos: o homem é *aquele que é capaz de reconhecer a si mesmo como vítima*.

Temos que considerar essa definição inaceitável. E isto por três razões principais.

1) Primeiro porque o estado de vítima, de besta sofredora, de moribundo descarnado assimila o homem à sua subestrutura animal, à sua pura e simples identidade de ser vivo (a vida, como diz Bichat,<sup>2</sup> não é senão “o conjunto das funções que resistem à morte”). Claro, a humanidade é uma espécie animal. Ela é mortal e predadora. Mas nem um, nem outro desses papéis pode singularizá-la no mundo dos seres vivos. Como algoz, o homem é uma abjeção animal, mas é preciso ter a coragem de dizer que como vítima ele geralmente não é melhor. Todos os relatos de torturados<sup>3</sup> e de fugitivos indicam isso claramente: se os algozes e os burocratas dos cárceres e dos campos de concentração podem tratar suas vítimas como animais destinados ao abatedouro com os quais eles, os criminosos bem nutridos, nada têm em comum, é porque as vítimas simplesmente tornaram-se tais animais. Fez-se o que era necessário para isso. Que algumas delas, entretanto, ainda

2 Médico, anatomista e fisiologista francês do século XVIII.

3 Henri Alleg, *La Question*, 1958. Não é fora de propósito a referência a episódios de tortura bem nossos, sistematicamente organizados pelo exército francês entre 1954 e 1962.

sejam homens e dêem testemunho disso, é um fato comprovado. Mas, precisamente, isto é sempre por um esforço inaudito, saudado por suas testemunhas — que ele desperta para um reconhecimento radioso — como uma resistência quase incompreensível, neles, *daquilo que não coincide com a identidade de vítima*. Ali está o Homem, se fazemos questão de pensá-lo: no que faz — como diz Varlam Chalamov em seu *Récits de la vie des camps*<sup>4</sup> — que se trate de um animal com resistência diferente da dos cavalos, não por seu corpo frágil, mas por sua obstinação em continuar sendo o que é, ou seja, precisamente outra coisa que não uma vítima, outra coisa que não um ser-para-a-morte, e portanto: *outra coisa que não um mortal*.

Um imortal: eis o que as piores situações que possam ser-lhe infligidas demonstram que o Homem é, na medida em que se singulariza na vaga multiforme e voraz da vida. Para pensar seja o que for a respeito do Homem é preciso partir daí. De modo que, se existem “direitos humanos”, estes certamente não são direitos da vida contra a morte ou direitos da sobrevivência contra a miséria. São os direitos do Imortal, afirmando-se por si mesmos, ou os direitos do Infinito exercendo sua soberania sobre a contingência do sofrimento e da morte. Que no final morramos todos e que não reste senão pó, isso não muda em nada a identidade do Homem como imortal no instante em que ele afirma o que está na contramão do querer-ser-um-animal a que a circunstância o expõe. E sabe-se que cada homem, imprevisivelmente, é *capaz* de ser esse imortal, em grandes ou pequenas circunstâncias, por uma verdade importante ou secundária — pouco importa. Em todo caso, a subjetivação é imortal e constitui o Homem. A despei-

4 Varlam Chalamov, *Kolyma. Récits de la vie des camps*, Maspéro-La Découverte, 1980. Esse livro, propriamente admirável, dá forma de arte à ética verdadeira.

to de existir uma espécie biológica, um “bípede sem penas” cujo encanto não é evidente.

Se não partimos daí (o que pode-se dizer, simplesmente: o Homem pensa, o Homem é tecido de certas verdades), se identificamos o Homem à sua realidade pura de ser vivo, chegamos inevitavelmente ao contrário real daquilo que o princípio parece indicar. Pois esse “ser vivo” é na realidade desprezível e *será desprezado*. Quem não se dá conta de que nas expedições humanitárias, nas intervenções, nos desembarques de legionários caritativos o suposto Sujeito universal está cindido? Do lado das vítimas, o animal feroz que é exposto na tela. Do lado do benfeitor, a consciência e o imperativo. E por que essa cisão coloca sempre os mesmos nos mesmos papéis? Quem não percebe que essa ética debruçada sobre a miséria do mundo esconde, por trás de seu Homem-vítima, o Homem-bom, o Homem-branco? Como a barbárie da situação não é refletida senão em termos de “direitos humanos” — uma vez que se trata sempre de uma situação política, pedindo um pensamento-prática político, e como há sempre autênticos atores a postos —, ela é percebida, do alto de nossa paz civil aparente, como o incivilizado que exige do civilizado uma intervenção civilizadora. Ora, toda intervenção em nome da civilização *exige* um desprezo primordial à situação completa, vítimas incluídas. E é por isso que a “ética” é contemporânea, após decênios de críticas corajosas ao colonialismo e ao imperialismo, de uma sórdida auto-satisfação dos “ocidentais”, da martelada tese segundo a qual a miséria do terceiro mundo é o resultado de sua imperícia, de sua própria inanidade, em suma: de sua *subumanidade*.

2) Em segundo lugar, porque se o “consenso” ético se baseia no reconhecimento do Mal, toda tentativa de reunir os homens em torno de uma idéia positiva do Bem e, mais ainda, de identificar o Homem por tal projeto, é na realidade *a verdadeira fonte do próprio mal*. Eis que nos é inculcado há

quinze anos: todo projeto de revolução, qualificado de “utópico”, converte-se, dizem, em pesadelo totalitário. Toda vontade de inscrever uma idéia da justiça ou da igualdade acaba dando errado. Toda vontade coletiva de Bem faz o Mal.<sup>5</sup>

Ora, esta sofística é devastadora. Pois se trata-se apenas de priorizar, contra um Mal reconhecido *a priori*, o compromisso ético, como se poderá considerar uma transformação qualquer do que é? De onde o homem retirará a força do ser imortal que é? Qual será o destino do pensamento, sobre o qual se sabe que ou é invenção afirmativa, ou não é? Na realidade, o preço pago pela ética é o de um *conservadorismo* espesso. A concepção ética do homem, além de ser no final das contas ou biológica (imagens de vítimas), ou “ocidental” (satisfação do benfeitor armado), proíbe toda visão positiva e ampla dos possíveis. O que é aqui elogiado, o que a ética legítima, é na realidade a conservação, pelo pretense “Ocidente”, daquilo que ele possui. Baseada nessa posse (posse material, mas também posse de seu ser), a ética determina o Mal como aquilo que, de uma certa maneira, não é com o que ela goza. Ora, *o Homem, como imortal, se sustém a partir do incalculável e do impossuído. Ele se sustenta a partir do não-sendo.* Pretender proibi-lo de ter uma representação do Bem, de nele ordenar seus poderes coletivos, de trabalhar pelo advento de possibilidades insuspeitadas, de pensar o que pode ser, em ruptura radical com o que é, tudo isso é proibir-lhe, simplesmente, a própria humanidade.

3) Enfim, por sua determinação negativa e *a priori* do Mal, a ética se nega a pensar a singularidade das situações, princípio obrigatório de toda ação propriamente humana. Assim, o mé-

5 André Glucksmann, *Les Maîtres Penseurs*, Grasset, 1977. Glucksmann foi quem mais insistiu na prioridade absoluta da consciência do Mal e na idéia de que o primado catastrófico do Bem era uma criação da filosofia. A ideologia “ética” tem assim uma parte de suas raízes ente os “novos filósofos” do final dos anos 70.

dico ligado à ideologia “ética” fará em suas reuniões todo tipo de considerações sobre “os doentes”, considerados exatamente como o é, pelo partidário dos direitos humanos, a multidão indistinta das vítimas: totalidade “humana” de reais subumanos. Mas o mesmo médico não verá nenhum inconveniente em que *essa* pessoa não seja tratada no hospital, com todos os meios necessários, porque ela está sem documentos ou não tem matrícula na seguridade social. A responsabilidade “coletiva”, mais uma vez, se impõe! O que está aqui dissimulado é que não há senão uma única situação médica: a situação clínica,<sup>6</sup> e que não há necessidade de nenhuma “ética” (mas apenas uma visão clara *dessa* situação) para saber que na circunstância o médico não é médico a não ser que encare a situação pela regra do máximo possível: cuidar dessa pessoa *que lhe solicita isso* (nada de intervenção, aqui!) até o fim, com tudo o que sabe, todos os meios que sabe existirem e sem nada considerar de diferente. E se quiserem impedi-lo de atuar devido ao orçamento do Estado, das estatísticas de morbidade ou de leis sobre os fluxos migratórios, que mandem a polícia! Ainda assim, seu estrito dever hipocrático seria recebê-la a tiros. As “comissões de ética” e outras ruminções sobre as “despesas de saúde” e a “responsabilidade gestonária”, radicalmente exteriores à única situação propriamente médica, não podem na realidade impedir senão que sejamos *fiéis* a ela. Pois ser-lhe fiel significaria: tratar o possível dessa situação *até o fim*. Ou então, fazer advir, na medida do possível, o que essa situação contém de afirmativo, ou seja: tentar ser o imortal dessa situação.

De fato, a medicina burocrática sob a ideologia ética precisa “dos doentes” como vítimas indistintas ou estatísticas, mas

6 Cécile Winter, *Qu'en est-il de l'historicité actuelle de la clinique?* (a partir de uma meditação de Foucault). A publicar. Esse texto manifesta, do modo mais rigoroso, a vontade pensante de reformular, nas condições atuais da medicina, a exigência clínica como único referente.

é rapidamente obstruída por toda situação efetiva e singular de demanda. Daí que a medicina “gestionária”, “responsável” e “ética” se veja rebaixada à abjeção de decidir quais são os doentes que o “sistema de saúde francês” pode tratar e quais deve enviar, uma vez que o orçamento e a opinião pública o exigem, para morrer nos subúrbios de Kinshasa.

### *Alguns princípios*

É preciso rejeitar o dispositivo ideológico da “ética”, não fazer concessões à definição negativa e vitimária do homem. Esse dispositivo identifica o homem com um simples animal mortal, é o sintoma de um conservadorismo inquietante e, por sua generalidade abstrata e estatística, impede pensar a singularidade das situações.

A ele serão opostas três teses:

— *Tese 1*: O Homem se identifica por seu pensamento afirmativo, pelas verdades singulares de que é capaz, pelo Imortal que faz dele o mais resistente e o mais paradoxal dos animais.

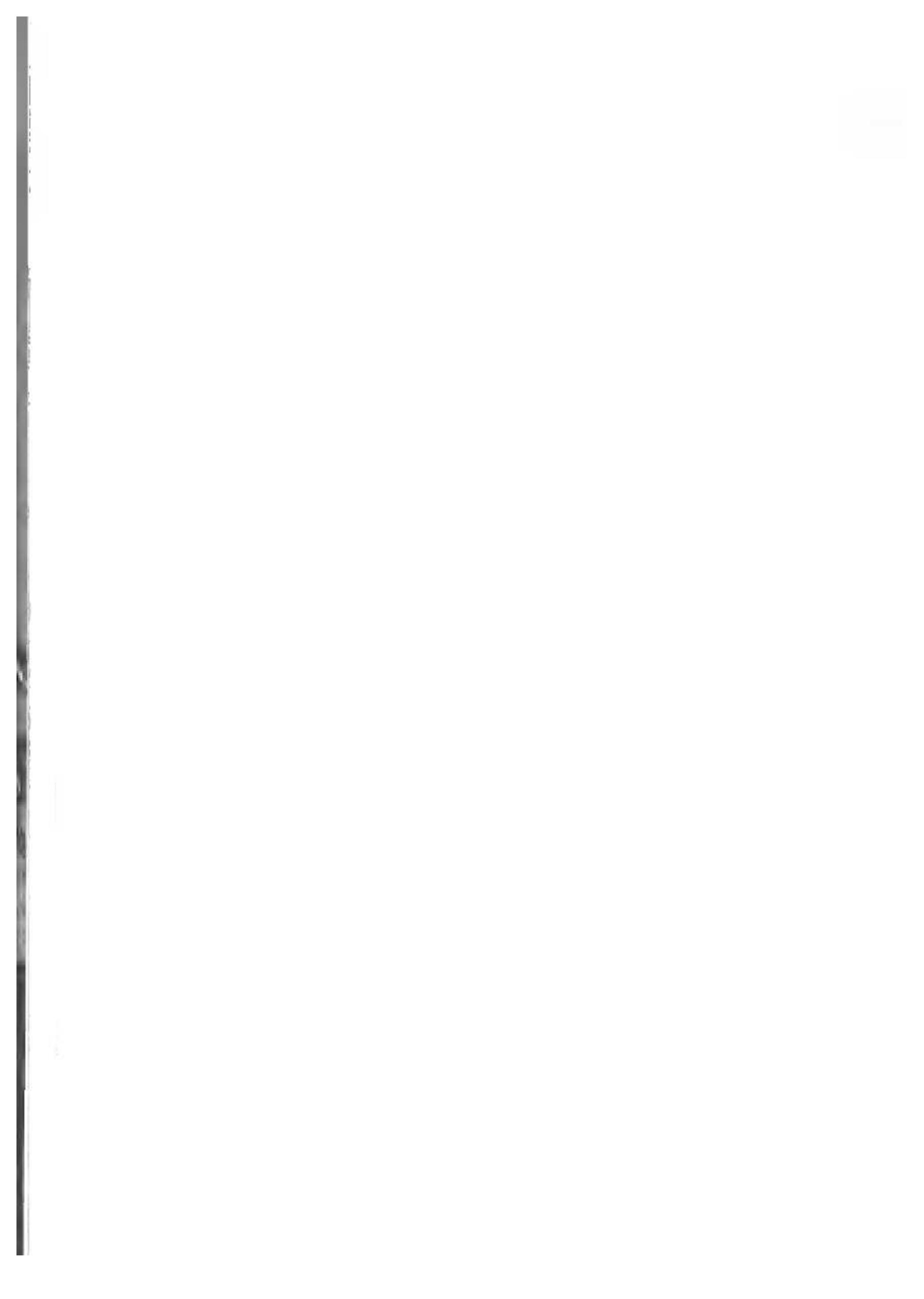
— *Tese 2*: É a partir da capacidade positiva para o Bem — portanto, para o tratamento ampliado dos possíveis e para a recusa do conservadorismo, mesmo que seja a conservação do ser — que se determina o Mal, e não inversamente.

— *Tese 3*: Toda humanidade se enraíza na identificação em pensamento de situações singulares. Não há ética em geral. Não há — eventualmente — senão ética de processos pelos quais se tratam os possíveis de uma situação.

Mas surge então o homem de ética refinada, que murmura: “Contra-senso! Contra-senso desde o início. A ética não se

fundamenta absolutamente na identidade do Sujeito, nem mesmo em sua identidade como vítima reconhecida. Desde o princípio, a ética é ética *do outro*, é abertura principal para o outro, subordina a identidade à diferença.”

Examinemos essa pista. Avaliemos sua novidade.



## *O Outro existe?*

---

O surgimento da visão da ética como “ética do outro” ou “ética da diferença” decorre das teses de Emmanuel Lévinas mais que das de Kant.

Lévinas consagrou sua obra, depois de um percurso fenomenológico (confrontação exemplar entre Husserl e Heidegger), a destituir a filosofia em benefício da ética. É a ele que devemos, bem antes da moda atual, uma espécie de radicalismo ético.<sup>1</sup>

### *A ética no sentido de Lévinas*

Esquemáticamente: Lévinas afirma que, cativa de sua origem grega, a metafísica subordinou o pensamento à lógica do Mesmo, ao primado da substância e da identidade. Mas, segundo ele, é impossível reunir um pensamento autêntico do

1 Emmanuel Lévinas, *Totalidade e Infinito*. Trata-se de sua obra principal.

Outro (e portanto uma ética da ligação a outrem) a partir do despotismo do Mesmo, incapaz de reconhecer esse Outro. A dialética do Mesmo e do Outro, considerada “ontologicamente” sob o primado da identidade-a-si, organiza a ausência do Outro no pensamento efetivo, suprime toda *experiência* verdadeira de outrem e barra o caminho de uma abertura ética à alteridade. É preciso portanto girar o pensamento em direção a uma origem diferente, uma origem não grega, que propõe uma abertura radical e primeira ao Outro, ontologicamente anterior à construção da identidade. É na tradição judaica que Lévinas encontra o ponto de apoio para esse giro. O que chama de Lei (no sentido ao mesmo tempo imemorial e efetivo que assume a Lei judaica) é precisamente a anterioridade — fundada no ser-antes-do-Mesmo — da ética da ligação com o Outro em relação ao pensamento teórico, concebido, este, como demarcação “objetiva” de regularidades e identidades. A Lei, com efeito, não me diz o que é, mas o que a existência dos outros impõe. Poder-se-ia opor a Lei (do Outro) às leis (do real).

Para o pensamento grego, agir de modo adequado supõe de início um domínio teórico da experiência, para que a ação esteja de acordo com a racionalidade do ser. A partir do que existem *leis* da Cidade e da ação. Para a ética judaica, no sentido de Lévinas, tudo se arraiga no imediatismo de uma abertura ao Outro que destitui o sujeito reflexivo. O “tu” leva vantagem sobre o “eu”. E este é todo o sentido *da* Lei.

Lévinas propõe toda uma série de temas fenomenológicos que apresentam a originalidade do Outro, dentre os quais se destaca o do rosto, da doação singular e “em pessoa” do outro por sua epifania carnal, que não é a prova de um reconhecimento mimético (o Outro como “semelhante”, *idêntico* a mim), mas sim, ao contrário, aquilo a partir do que eu me experimento eticamente como “devotado” ao Outro enquanto aparecimento, e subordinado em meu ser a esse devotamento.

A ética é para Lévinas *o novo nome do pensamento*, aquele

que fez girar sua captura “lógica” (o princípio de identidade) em direção à sua submissão profética à Lei da alteridade fundadora.

### *A “ética da diferença”*

Sabendo-o ou não, é em nome desse dispositivo que nos explicam hoje que a ética é “reconhecimento do outro” (contra o racismo, que negaria esse outro), ou “ética das diferenças” (contra o nacionalismo substancialista, que desejaria a exclusão dos imigrantes, ou o sexismo, que negaria o ser-feminino), ou “multiculturalismo” (contra a imposição de um modelo unificado de comportamento e de intelectualidade). Ou ainda, simplesmente, a boa e velha “tolerância”, que consiste em não se chocar pelo fato de que outros pensam e agem de modo diverso de você.

Esse discurso do bom senso não tem força nem verdade. É derrotado de antemão na competição que estabelece entre “tolerância” e “fanatismo”, entre “ética da diferença” e “racismo”, entre “reconhecimento do outro” e “crispação identitária”.

Pela honra da filosofia, é preciso logo de início admitir que essa ideologia do “direito à diferença”, esse catecismo contemporâneo da boa vontade com respeito a “outras culturas” está singularmente distanciada das concepções verdadeiras de Lévinas.

### *Do Outro ao Todo-Outro*

A objeção capital — mas também superficial — que se poderia fazer à ética (no sentido de Lévinas) é a seguinte: o que *evidencia* a originalidade de meu devotamento ao Outro? As análises fenomenológicas do rosto, da carícia, do amor não

podem fundar por si mesmas a tese antiontológica (ou anti-identitária) do autor de *Totalidade e infinito*. Uma concepção “mimética”, que situa a origem do acesso ao outro em minha própria imagem redobrada, também mostra o que há de esquecimento de si mesmo na captura desse outro: o que valorizo é esse eu-mesmo-à-distância que, justamente por ser “objetivado” para minha consciência, me constrói como dado estável, como interioridade dada *em sua exterioridade*. A psicanálise explica brilhantemente como essa construção do Eu na identificação com o outro — esse efeito de espelho<sup>2</sup> — combina o narcisismo (eu me deleito na exterioridade do outro enquanto eu-mesmo visível a mim-mesmo) e a agressividade (invisto sobre o outro minha própria pulsão de morte, meu desejo arcaico de autodestruição).

Entretanto, estamos no mais afastado do que Lévinas quer nos transmitir. Como sempre, a pura análise do aparecer fenomênico não pode concluir a respeito de orientações divergentes.

É preciso além disso a explicitação de axiomas do pensamento que *decidem* uma orientação.

A dificuldade, que é também o ponto de aplicação de tais axiomas, pode ser enunciada assim: o primado ético do Outro sobre o Mesmo exige que a experiência da alteridade seja ontologicamente “garantida” como experiência de uma distância, ou de uma não-identidade essencial, cujo *atravessamento* é a própria experiência ética. Ora, nada no simples fenômeno de outrem contém semelhante garantia. E isto simplesmente porque é certo que a finitude do aparecer de outro *pode* investir-se como semelhança ou como imitação, e assim reconduzir à lógica do Mesmo. O Outro sempre se assemelha demais comigo para que seja necessária a hipótese de uma abertura originária à sua alteridade.

É preciso então que o fenômeno de outrem (seu rosto) seja

2 Jacques Lacan, “O estádio do espelho”, in *Écrits*; Seuil, 1966.

a atestação de uma alteridade radical que entretanto ele não contém por si só. É preciso que o Outro, tal como me aparece no finito, seja a epifania de uma distância com o outro propriamente infinita, cujo atravessamento é a experiência ética originária.

O que quer dizer que a inteligibilidade da ética impõe que o Outro seja de alguma maneira *conduzido por um princípio de alteridade* que transcende a simples experiência finita. Esse princípio, Lévinas o chama de "Todo-Outro" e é evidentemente o nome ético de Deus. Não há Outro senão na medida em que seja o fenômeno imediato do Todo-Outro. Não há devotamento finito ao não-idêntico senão na medida em que haja devotamento infinito do princípio àquilo que subsiste fora dele. Não há ética senão quando haja o indizível Deus.

No empreendimento de Lévinas, o primado da ética do Outro sobre a ontologia teórica do mesmo é inteiramente conjugado a um axioma religioso, e seria ofender o movimento íntimo desse pensamento, seu rigor subjetivo, crer que se pode separar o que ele une. Na verdade não há filosofia de Lévinas. Não é mais nem sequer a filosofia "serviçal" da teologia: é a filosofia (no sentido grego da palavra) *anulada* pela teologia, a qual, aliás, não é uma teo-logia (nomenclatura ainda por demais grega, e que supõe a aproximação do divino pela identidade e os predicados de Deus), mas, justamente, uma ética.

Entretanto, o fato de que a ética seja o nome último do religioso como tal (daquilo que re-liga ao Outro sob a autoridade indizível do Todo-Outro) afasta-a ainda mais completamente de tudo o que se pode supor sob o nome de "filosofia".

Digamo-lo cruamente: o que o empreendimento de Lévinas nos lembra, com uma obstinação singular, é que toda tentativa de fazer da ética o princípio do pensável e do agir é de essência religiosa. Digamos que Lévinas é o pensador coerente e inventivo de um dado que nenhum exercício acadêmico de velamento ou de abstração pode fazer esquecer: saindo de

seu uso grego (onde está claramente subordinada ao teórico) e tomada em geral, a ética é uma categoria do discurso pio.

### *A ética como religião decomposta*

O que pode então tornar-se essa categoria se pretendemos suprimir, ou mascarar, seu valor religioso, conservando o dispositivo abstrato de sua constituição aparente (“reconhecimento do outro” etc.)? A resposta é clara: conversa fiada. Discurso pio sem piedade, suplemento de alma para governos incapazes, sociologia cultural substituída, pelas necessidades da pregação, pelo fervor da luta de classes.

Uma primeira suspeita nos assalta quando consideramos que os apóstolos conhecidos da ética e do “direito à diferença” se mostram visivelmente *horrorizados por toda diferença um pouquinho sustentada*. Pois para eles os costumes africanos são bárbaros, os islâmicos medonhos, os chineses totalitários e assim por diante. Na verdade, esse famoso “outro” não é apresentável a não ser que seja um *bom* outro, o que vem a ser, então, *o mesmo que nós...* Respeito pelas diferenças, claro! Mas desde que o diferente seja democrata-parlamentar, partidário da economia de mercado, suporte da liberdade de opinião, feminista, ecologista... O que também pode ser dito assim: eu respeito as diferenças contanto naturalmente que aquele que difere respeite, exatamente como eu, as ditas diferenças. Do mesmo modo que “não há liberdade para os inimigos da liberdade”, assim também não há respeito por aquele cuja diferença consiste precisamente em não respeitar as diferenças. É só ver a arenga obsessiva dos partidários da ética a respeito de tudo o que se pareça a um muçulmano “integrista”.

O problema é que o “respeito pelas diferenças”, a ética dos direitos humanos parecem definir uma *identidade*! E que, por isso, respeitar as diferenças só se aplica se elas forem razoa-

velmente homogêneas a essa identidade (que nada mais é, afinal, que a de um “Ocidente” rico, mas visivelmente crepuscular). Nem mesmo os imigrantes na França são, aos olhos do partidário da ética, convenientemente diferentes a não ser que sejam “integrados”, queiram a integração (o que, a um olhar mais aproximado, parece querer dizer: se eles desejarem *suprimir* sua diferença). Poderia dar-se que, separada da pregação religiosa que lhe conferia ao menos a amplidão de uma identidade “revelada”, a ideologia ética não seja senão a última palavra do civilizado conquistador: “Torna-te como eu e respeitarei tua diferença”.

### *Retorno ao Mesmo*

A verdade é que no terreno de um pensamento a-religioso e realmente contemporâneo das verdades deste tempo, toda pregação ética sobre o outro e seu “reconhecimento” deve ser pura e simplesmente abandonada. Pois a verdadeira questão, extraordinariamente difícil, é antes, justamente, a *do reconhecimento do Mesmo*.

Coloquemos nossos próprios axiomas. Não há nenhum Deus. O que se dirá também: o Um não é. O múltiplo “sem Um” — todo múltiplo sendo sempre, por sua vez, múltiplo de múltiplos — é a lei do ser. O único ponto de parada é o vazio. O infinito, como já sabia Pascal, é a banalidade de toda situação e não o predicado de uma transcendência. Pois o infinito, como mostrou Cantor com a criação da teoria dos conjuntos, não é senão a forma mais geral do ser-múltiplo. De fato, toda *situação*, na medida em que é, é um múltiplo composto de uma infinidade de elementos, cada um destes sendo ele próprio um múltiplo. Considerados em seu simples pertencimento a uma situação (a um múltiplo infinito), os animais da espécie *Homo sapiens* são multiplicidades comuns.

O que pensar então do outro, das diferenças, de seu reconhecimento ético?

A alteridade infinita é simplesmente *o que há*. Qualquer experiência é desdobramento ao infinito de diferenças infinitas. Mesmo a pretensa experiência reflexiva de mim mesmo, ela não é em absoluto a intuição de uma unidade, mas um labirinto de diferenciações, e Rimbaud certamente não estava errado ao declarar que “*Eu é um outro*”. Há igual diferença entre, digamos, um camponês chinês e um jovem funcionário norueguês como entre mim mesmo e qualquer pessoa — qualquer uma, inclusive eu mesmo.

Igual — mas também então *nem mais, nem menos*.

### *Diferenças “culturais” e culturalismo*

A ética contemporânea faz grande alvoroço em torno das diferenças “culturais”. Sua concepção do “outro” tem em vista essencialmente esse tipo de diferenças. E seu grande ideal é a coexistência tranqüila das “comunidades” culturais, religiosas, nacionais etc., a recusa da “exclusão”.

Mas é preciso sustentar que essas diferenças não têm qualquer interesse para o pensamento, não são mais que a evidente multiplicidade infinita da espécie humana, a qual é tão flagrante entre mim e meu primo de Lyon como entre a “comunidade” xiita do Iraque e os gordos *cowboys* do Texas.

O embasamento objetivo (ou à maneira de historiador) da ética contemporânea é o culturalismo, a fascinação verdadeiramente turística pela multiplicidade dos hábitos, dos costumes, das crenças. E especialmente pela inevitável bizarria das formações imaginárias (religiões, representações sexuais, formas de encarnação da autoridade...). Sim, o essencial da “objetividade” ética provém de uma sociologia vulgar, diretamente herdada do espanto colonial diante dos selvagens, ficando entendido que os selvagens estão também entre nós

(drogados dos subúrbios, comunidades religiosas, seitas: todo o aparato jornalístico da ameaçadora alteridade interna), ao que a ética, sem mudar o dispositivo de investigação, opõe *seu* “reconhecimento” e *seus* trabalhadores sociais.

Contra essas descrições fúteis (tudo o que nos contam ali é uma realidade ao mesmo tempo evidente e por si mesma inconsistente), o pensamento verdadeiro deve afirmar o seguinte: sendo as diferenças o que há, e toda verdade sendo o vir-a-ser do que ainda não é, as diferenças são precisamente o que toda verdade *deposita*, ou faz aparecer como insignificante. Nenhuma situação concreta é esclarecida em função do “reconhecimento do outro”. Em toda configuração coletiva moderna há pessoas de toda parte, que comem diferentemente, falam múltiplos idiomas, usam diferentes chapéus, praticam diferentes ritos, têm uma relação complicada e variável com a coisa sexual, amam a autoridade ou a desordem; e assim segue o mundo.

### *Do Mesmo às verdades*

Se filosoficamente o outro é indiferente, é justamente porque a dificuldade está do lado do Mesmo. O Mesmo, com efeito, não é o que é (ou seja, o múltiplo infinito das diferenças), mas o que *advém*.

Já demos o nome daquilo em relação ao que não há senão a vinda do Mesmo: uma *verdade*. Apenas uma verdade é, como tal, *indiferente às diferenças*. Isso é sabido desde sempre, mesmo que os sofistas de todos os tempos tenham se empenhado em obscurecer esta certeza: uma verdade é *a mesma para todos*.

O que deve ser postulado em cada qual, e que denominamos seu “ser de imortal”, não é certamente o que recobrem as diferenças “culturais”, tão maciças como insignificantes. É sua capacidade para o verdadeiro, ou seja, para ser *isso mes-*

*mo que uma verdade convoca à sua própria "mesmidade".* Ou seja, segundo as circunstâncias, sua capacidade para as ciências, para o amor, para a política ou a arte, pois tais são os nomes universais com os quais, para nós, as verdades se apresentam.

Foi por uma verdadeira perversão, cujo preço será historicamente terrível, que se acreditou poder agregar uma "ética" ao relativismo cultural. Pois isso é pretender que um simples estado contingente de coisas possa estar no fundamento de uma Lei.

Não há ética senão *das* verdades. Ou, mais precisamente: não há ética senão dos processos de verdade, do trabalho que faz advir a este mundo *algumas* verdades. A ética deve ser tomada no sentido suposto por Lacan quando ele fala — opondo-se assim a Kant e à temática de uma moral geral — de ética *da* psicanálise. A ética não existe. Não há senão ética-*de* (da política, do amor, da ciência, da arte).

Não há efetivamente um único Sujeito, mas tantos sujeitos quantas verdades haja, e tantos tipos subjetivos quantos procedimentos de verdade.

Iremos demarcar, de nossa parte, quatro "tipos" fundamentais: político, científico, artístico e amoroso.

Cada animal humano, ao participar de determinada verdade singular, inscreve-se num dos quatro tipos subjetivos.

Uma filosofia propõe-se a construir um *lugar de pensamento* em que os diferentes tipos subjetivos, dados nas verdades singulares de seu tempo, coexistam. Mas essa coexistência não é uma unificação, e por isso é impossível falar de *uma* Ética.

## *A ética, figura do niilismo*

---

Quer seja determinada como representação consensual do Mal ou como preocupação com o outro, a ética designa antes de tudo a incapacidade, característica do mundo contemporâneo, de nomear e querer um Bem. É preciso ir mais longe: o reino da ética é sintoma para um universo dominado por uma singular combinação de resignação diante do necessário e vontade puramente negativa, e mesmo destrutiva. Essa combinação, é preciso designá-la como niilismo.

Nietzsche mostrou muito bem que a humanidade prefere querer o nada do que nada querer. Reservaremos o nome de niilismo a essa vontade do nada, que é como o reverso de uma necessidade cega.

### *A ética como serva da necessidade*

O nome moderno da necessidade é, como sabemos, “economia”. A objetividade econômica — que devemos chamar por seu nome: a lógica do Capital — é aquilo a partir de que nos-

tos regimes parlamentares organizam uma opinião pública e uma subjetividade coagidas de antemão a ratificar o necessário. O desemprego, a anarquia produtiva, as desigualdades, a completa desvalorização do trabalho manual, a perseguição aos estrangeiros: tudo isso encadeia um consenso degradado em torno de um estado de coisas tão aleatório quanto o clima (a "ciência" econômica é ainda mais incerta em suas previsões que a meteorologia), mas no qual há lugar para constatar a inflexível e interminável coerção externa.

A política parlamentar, tal como é praticada hoje, não consiste absolutamente em fixar objetivos derivados de certos princípios e em obter os meios para atingi-los. Consiste em transformar o espetáculo da economia em opinião consensual resignada (embora evidentemente instável). Por si mesma a economia não é boa nem má, ela não é âmbito de nenhum valor (a não ser o valor de mercado, e o dinheiro como equivalente geral). Ela "vai" mais ou menos bem. A política é o momento subjetivo, ou valorizador, dessa exterioridade neutra. Pois os possíveis cujo movimento ela pretende organizar são na realidade circunscritos de antemão e anulados pela neutralidade externa do referente econômico. De modo que a subjetividade geral é inevitavelmente remetida a uma espécie de impotência rancorosa, cuja vacuidade as eleições e as "pequenas frases" dos chefes de partidos preenchem.

Desde esse primeiro momento de constituição da subjetividade contemporânea (em termos de opinião "pública"), a ética desempenha seu papel de acompanhamento. Pois ela de início ratifica a ausência de qualquer projeto, de qualquer política de emancipação, de qualquer causa coletiva verdadeira. Barrando, em nome do Mal e dos direitos humanos, o caminho à prescrição positiva dos possíveis, ao Bem como sobre-humanidade da humanidade, ao Imortal como senhor do tempo, ela aceita o jogo do necessário como base objetiva de todos os juízos de valor.

O famoso "fim das ideologias", que em toda parte é pro-

clamado como a boa nova que modela o “retorno da ética”, significa de fato a adesão às trapaças da necessidade e um empobrecimento extraordinário do valor ativo, militante, dos princípios.

A própria idéia de uma “ética” consensual, que parte da impressão geral provocada pela visão de atrocidades e substitui as “velhas divisões ideológicas” é um poderoso fator de resignação subjetiva e de consentimento ao que há. Pois o próprio de todo projeto emancipador, de toda emergência de uma possibilidade inaudita, é dividir consciências. De fato, como poderiam o incalculável de uma verdade, sua novidade e o buraco que ela abre nos saberes estabelecidos se inscrever numa situação sem encontrar ali adversários resolutos? Precisamente porque uma verdade, em sua invenção, é a única coisa que será *para todos* e não se efetua realmente senão *contra* as opiniões dominantes, aquelas que sempre trabalham não para todos, mas para alguns. E esses alguns dispõem de sua posição, de seus capitais, de seus instrumentos de mídia, é claro. Mas têm sobretudo a potência inerte da realidade e do tempo, contra aquilo que é sempre, como toda verdade, o advento casual, precário, de uma possibilidade do Intemporal. Como dizia Mao Tsé-tung, com sua costumeira simplicidade: “Se você tem uma idéia, será preciso que um se divida em dois”. Pois a ética se apresenta explicitamente como o *suplemento de alma* do consenso. A “divisão em dois” lhe causa horror (trata-se de ideologia, de saudosismo). Ela faz parte, portanto, do que proíbe toda idéia, todo projeto coerente de pensamento, e se contenta com revestir as situações impensadas e anônimas com o blá-blá-blá humanitário (o qual, como dissemos, não contém em si mesmo nenhuma idéia positiva da humanidade).

Assim como a “preocupação com o outro” significa que não se trata, jamais, de prescrever à *nossa* situação e a nós mesmos possíveis ainda inexplorados. A Lei (os direitos humanos etc.) sempre *já está lá*. Ela regula juízos e opiniões so-

bre o que se passa de nefasto em um algures variável. Mas não se trata de chegar até o fundamento dessa “Lei”, até a identidade conservadora que a sustenta.

Como todos sabem, a França, que sob Vichy votou uma lei sobre o estatuto dos judeus e neste momento mesmo vota leis de identificação racial de um suposto inimigo interno denominado “imigrante clandestino”, a França, que está subjetivamente dominada pelo medo e pela impotência, é uma “ilhota de direito e de liberdade”. A ética é a ideologia dessa insularidade e por isso valoriza em algum ponto do mundo, com a fatuidade da “intervenção”, as canhoneiras do Direito. Mas fazendo isso, propagando por toda parte *no interior* a arrogância e o temeroso contentamento de si, ela esteriliza toda reunião coletiva em torno de um pensamento forte do que pode (e portanto deve) ser feito *aqui e agora*. No que, novamente, ela não é senão uma variante do consenso conservador.

É preciso ver, contudo, que a resignação às necessidades (econômicas) não é o único, nem o pior, dos componentes do espírito público que a ética vem cimentar. Pois a máxima de Nietzsche nos impõe a consideração de que todo não-querer (toda impotência) é habitado pela vontade do nada, cujo outro nome é pulsão de morte.

### *A ética como domínio “ocidental” da morte*

Deveríamos ficar mais chocados do que em geral ficamos com uma observação que aparece constantemente nos artigos e comentários sobre a guerra na ex-Iugoslávia: comenta-se, com uma espécie de excitação subjetiva, que essas atrocidades se passam “a duas horas de avião de Paris”. Todos os autores desses textos proclamam naturalmente os direitos humanos, a ética, a intervenção humanitária, o fato de que o Mal (que se acreditava exorcizado com a queda dos “totalitaris-

mos”) efetua um terrível retorno. Mas de repente a observação parece extravagante: se se trata de princípios éticos, da essência vitimária do Homem, do fato de que “os direitos são universais e imprescritíveis”, que importa a duração da viagem de avião? O “reconhecimento do outro” seria mais intenso porque tenho esse outro, de algum modo, quase ao alcance de minhas mãos?

Nesse *pathos* do próximo se adivinha o tremor equívoco, situado entre o medo e o prazer, ao perceber o horror e a destruição, a guerra e o cinismo *enfim bem perto de nós*. A ideologia ética dispõe, quase à porta do abrigo civilizado e seguro, da combinação revoltante e deliciosa entre um Outro confuso (croatas, sérvios e esses enigmáticos “muçulmanos” da Bósnia) e um Mal evidenciado. Os *alimentos* da ética nos são servidos a domicílio pela História.

A ética se alimenta demais do Mal e do Outro para não gozar em silêncio (silêncio que é o reverso abjeto de sua loquacidade) quando os vê *de perto*. Pois o núcleo de domínio interno da ética é ter sempre que decidir quem morre e quem não morre.

A ética é niilista porque sua convicção subjacente é de que *a única coisa que poderia verdadeiramente ocorrer ao homem é a morte*. E isso de fato é verdadeiro, *desde que se neguem as verdades*, que se recuse a imortal disjunção que elas operam numa situação qualquer. Entre o Homem como suporte possível do acaso das verdades e o Homem como ser-para-a-morte (ou para-a-felicidade: é a mesma coisa), é preciso escolher. Essa escolha é também aquela que se dá entre filosofia e “ética”, ou entre a coragem das verdades e o sentimento niilista.

### *Bioética*

Isto é sem dúvida o que esclarece o privilégio que a ética dá, entre as “questões de sociedade” com que se regala nosso cotidiano — sobretudo quando nenhuma delas tem o menor sentido —, ao sempiterno debate sobre a eutanásia.

A palavra *eutanásia* coloca claramente a questão: “Quando e como, em nome de nossa idéia de felicidade, pode-se matar alguém?” Ela nomeia o núcleo estável a partir do qual opera o sentimento ético. Conhecemos o uso constante que o “pensamento” ético faz da “dignidade humana”. Mas a combinação entre o ser-para-a-morte e a dignidade constrói precisamente a idéia da “morte digna”.

Comissões, imprensa, magistrados, políticos, padres e médicos discutem uma definição ética, sancionada pela lei, da morte dignamente *administrada*.

E certamente o sofrimento e a decadência não são “dignos”, não se adequam à imagem polida, jovem, bem-nutrida que nós fazemos do Homem e de seus direitos. Quem não vê que o “debate” sobre a eutanásia designa sobretudo a falha radical de simbolização em que habitam hoje a velhice e a morte, e o caráter insuportável de sua visão *para os vivos*? A ética está aqui na junção de duas pulsões que não são contraditórias senão aparentemente: definindo o Homem pelo não-Mal; portanto pela “felicidade” e pela vida, ela está ao mesmo tempo fascinada pela morte e é incapaz de inscrevê-la no pensamento. O saldo desse balanço é a transformação da própria morte em um espetáculo tão discreto quanto possível, em um desaparecimento do qual os vivos têm o direito de esperar que não anule seus hábitos, irrealis, de satisfação sem conceito. O discurso ético é portanto ao mesmo tempo fatalista e resolutamente não-trágico: ele abre passagem para a morte sem opor-lhe o Imortal de uma resistência.

Observemos, pois são fatos, que “bioética” e obsessão do Estado com a eutanásia foram categorias explícitas do nazis-

mo. No fundo, o nazismo era de cabo a rabo uma ética da Vida. Possuía seu próprio conceito de “vida digna” e assumia implacavelmente a necessidade de pôr fim às vidas indignas. O nazismo especificou e levou ao extremo o núcleo niilista da disposição “ética”, já que ela tem os meios políticos de ser algo mais que tagarelice. A esse respeito, o aparecimento em nossos países de grandes comissões de Estado encarregadas da “bioética” é de mau augúrio. Irão gritar. Dirão que justamente em função do horror nazista é necessário legislar para defender o direito à vida e à dignidade, pois o impetuoso impulso das ciências coloca a nosso alcance os meios de praticar todo tipo de manipulações genéticas. Esses gritos não devem impressionar-nos. É preciso sustentar com energia que a necessidade de tais comissões de Estado e de tais legislações indica que, nas consciências e na configuração dos espíritos, a problemática continua essencialmente suspeita. A conjugação entre “ética” e “bio” é *por si mesma* ameaçadora. Exatamente como a similitude dos prefixos em *eugenia* (vergonhosa) e *eutanásia* (respeitável). Uma doutrina hedonista do “bem-morrer” não será obstáculo para a poderosa aspiração, esta verdadeiramente mortífera, ao “bem-gerar”, instância evidente do “bem-viver”.

O fundo da questão é que de certa forma toda definição do Homem a partir da felicidade é niilista. Vê-se bem que as barricadas erguidas às portas de nossa prosperidade doentia têm como fiador interno contra a pulsão niilista a barragem ridícula e cúmplice das comissões éticas.

Quando um primeiro-ministro, primeira-voz política de uma ética da cidade, declara que a França “não pode acolher toda a miséria do mundo”, ele evita esclarecer com que critérios e métodos vamos discriminar a parte da dita miséria que será acolhida daquela que convidaremos, sem dúvida nos centros de retenção, a tornar a ocupar seu lugar de morte, a fim de que possamos desfrutar de nossas riquezas não-compartilhadas — as quais, como se sabe, condicionam ao mes-

mo tempo nossa felicidade e nossa “ética”. E da mesma maneira é impossível estabelecer os critérios “responsáveis”, e evidentemente “coletivos”, em nome dos quais as comissões de bioética farão a separação entre eugenia e eutanásia, entre o melhoramento científico do homem branco e de sua felicidade e a liquidação “digna” dos monstros, dos sofrimentos e dos espetáculos incômodos.

O acaso, as circunstâncias da vida, o dédalo das consciências combinados com um tratamento rigoroso, e sem exceção, da situação clínica valem mil vezes mais que a requisição pomposa e voltada para a mídia de instâncias da bioética, cujo terreno de exercício — e até mesmo o nome — não cheiram muito bem.

### *O niilismo ético entre o conservadorismo e a pulsão de morte*

Considerada como aspecto do niilismo, reforçada pelo fato de que nossas sociedades não têm um futuro universalmente vislumbrável, a ética oscila entre dois desejos emparelhados: um desejo conservador, que gostaria de que fosse reconhecida em toda parte a legitimidade da ordem própria à nossa situação “ocidental”, imbricação de uma economia objetiva selvagem e um discurso do direito; e um desejo mortífero, que promove e oculta num mesmo gesto um domínio integral da vida, o que que dizer igualmente: dedica *o que é* ao domínio “ocidental” da morte.

Por isso, a ética seria melhor denominada — pois ela fala grego — como uma *eu-oudevoose*, um niilismo beato.

Contra o que só podemos erigir aquilo cujo modo de ser é não ser ainda, mas de que o nosso pensamento se declara capaz.

Cada época — e nenhuma afinal vale mais que alguma outra — tem seu próprio aspecto niilista. Os nomes mudam,

mas reencontramos sempre sob esses nomes (“ética”, por exemplo) a articulação de uma propaganda conservadora com um obscuro desejo de catástrofe.

Apenas declarando querer aquilo que o conservadorismo decreta ser impossível e afirmando as verdades contra o desejo do nada é que nos afastamos do niilismo. A possibilidade do impossível, que todo encontro amoroso, toda reformulação científica, toda invenção artística e todo passo da política da emancipação põem sob nossos olhos, é o único princípio — contra a ética do bem-viver, cujo conteúdo real é decidir a morte — de uma ética das verdades.



## *A ética das verdades*

---

É uma pesada tarefa, para o filósofo, arrebatrar as palavras àquele que prostitui o seu uso. Já Platão tinha toda a dificuldade do mundo em sustentar a palavra *justiça* contra o uso velhaco e versátil que dela faziam os sofistas.

Tentemos entretanto, apesar de tudo o que precede, conservar a palavra *ética*, já que também, desde Aristóteles, aqueles que dela fizeram um uso razoável compõem uma longa e apreciável linhagem.

### *Ser, acontecimento, verdade, sujeito*

Se não há ética “em geral”, é porque falta o sujeito abstrato, aquele que deveria possuí-la. Não há senão um animal particular, convocado pelas circunstâncias a *se tornar* sujeito. Ou melhor, a entrar na composição de um sujeito. O que quer dizer que tudo o que ele é, seu corpo, suas capacidades, é em certo momento requisitado para que uma verdade faça o seu

caminho. Então o animal humano é intimado a ser o imortal que não era.

Que são essas “circunstâncias”? São as circunstâncias de uma verdade. Mas o que devemos entender por isso? É claro que *o que há* (os múltiplos, as diferenças infinitas, as situações “objetivas”: por exemplo, o estado comum da relação com outra pessoa antes de um encontro amoroso) não pode definir tal circunstância. Nesse tipo de objetividade, o animal, universalmente, se arranja como pode. É preciso então supor que o que convoca à composição de um sujeito está *a mais*, ou sobrevém às situações como aquilo de que essas situações e a maneira usual de nelas se comportar não podem dar conta. Digamos que um *sujeito*, que ultrapassa o animal (mas para o qual o animal é o único suporte), exige que haja ocorrido alguma coisa, alguma coisa de irreduzível à sua inscrição ordinária no “aquilo que há”. Esse *suplemento*, chamemo-lo um *acontecimento*, e distingamos o ser-múltiplo, onde não se trata de verdade (mas somente de opiniões), do acontecimento,<sup>1</sup> que nos obriga a decidir uma *nova* maneira de ser. Tais acontecimentos são perfeitamente demarcados: a Revolução Francesa de 1792, o encontro de Heloísa e Abelardo, a criação galileiana da física, a invenção por Haydn do estilo musical clássico... Mas também: a Revolução Cultural na China (1965-1967), uma paixão amorosa pessoal, a criação da teoria dos Topos pelo matemático Grothendieck, a invenção do dodecafonismo por Schönberg...

De que “decisão” se origina então o processo de uma verdade? Da decisão de se referir daí por diante à situação *do ponto de vista do suplemento do acontecimento*. Chamemos a isso uma *fidelidade*. Ser fiel a um acontecimento é mover-se na situação que esse acontecimento suplementou *pensando*

1 Alain Badiou, *L'Être et l'événement*; Seuil, 1988. A teoria do acontecimento exige na verdade longos desvios conceituais, que são desenvolvidos nesse livro.

(mas todo pensamento é uma prática, um pôr à prova) a situação “segundo” o acontecimento. O que, evidentemente, uma vez que o acontecimento estava fora de todas as leis regulares da situação, obriga a *inventar* uma nova maneira de ser e de agir dentro da situação.

É claro que sob o efeito de um encontro amoroso, e se eu quero ser-lhe *realmente* fiel, devo transformar de alto a baixo minha maneira comum de “habitar” a minha situação. Se quero ser fiel ao acontecimento “Revolução Cultural”, devo em todo caso praticar a política (particularmente a relação com os trabalhadores) de maneira inteiramente diferente do que propõe a tradição socialista e sindicalista. E, do mesmo modo, Berg e Webern, fiéis ao acontecimento musical que tem o nome “Schœnberg”, não podem continuar como se o neo-romantismo *fin de siècle* não fosse nada. De acordo com os textos de Einstein de 1905, se eu for fiel à sua radical novidade, não poderei continuar a praticar a física em seu contexto clássico etc. A fidelidade ao acontecimento é ruptura real (pensada e praticada) na ordem própria em que o acontecimento teve lugar (político, amoroso, artístico, científico...).

Chamamos “verdade” (*uma* verdade) ao processo real de uma fidelidade a um acontecimento. Aquilo que essa fidelidade *produz* na situação. Por exemplo, a política dos maoístas franceses entre 1966 e 1976, que tenta pensar e praticar uma fidelidade a dois acontecimentos entrelaçados: a Revolução Cultural na China e maio de 68 na França. Ou a música dita “contemporânea” (nome tanto admitido quanto bizarro), que é fidelidade aos grandes vienenses do princípio do século. Ou a geometria algébrica dos anos 50 e 60, fiel ao conceito de Universo (no sentido de Grothendieck) etc. No fundo uma verdade é o traçado material, dentro da situação, da suplementação do acontecimento. É portanto uma *ruptura imanente*. “Imanente” porque uma verdade procede *dentro* da situação e em nenhuma outra parte. Não há Céu das verdades. “Ruptura” porque o que torna possível o processo de verdade

— o acontecimento — não estava entre os dados da situação, nem se deixava pensar pelos saberes estabelecidos.

Pode-se dizer também que um processo de verdade é heterogêneo aos saberes instituídos da situação. Ou, para utilizar uma expressão de Lacan, que ele é um “buraco” nesses saberes.

Chamamos “sujeito” ao suporte de uma fidelidade, portanto o suporte de um processo de verdade. O sujeito, portanto, de modo algum preexiste ao processo. É absolutamente inexistente na situação “antes” do acontecimento. Pode-se dizer que o processo de verdade *induz* um sujeito.

Aqui é preciso levar em conta que “sujeito”, assim concebido, não engloba o sujeito psicológico, nem mesmo o sujeito reflexivo (no sentido de Descartes) ou o sujeito transcendental (no sentido de Kant). Por exemplo, o sujeito induzido pela fidelidade a um encontro amoroso, o sujeito do amor, *não é* o sujeito “amante” descrito pelos moralistas clássicos. Porque tal sujeito psicológico provém da natureza humana, da lógica das paixões. Ao passo que esse de que falamos não tem nenhuma preexistência “natural”. Os amantes entram como tais na composição de *um* sujeito de amor, que os *excede* a um e a outro.

Da mesma forma, o sujeito de uma política revolucionária não é o militante individual, nem também, aliás, a quimera de uma “classe-sujeito”. É uma produção singular, que teve diferentes nomes (por vezes “Partido”, por vezes não). Certamente o militante entra na composição desse sujeito, que aqui também o excede (é justamente esse excesso que o faz advir como imortal).

Ou ainda, o sujeito de um processo artístico não é o artista (o “gênio” etc.). De fato, os pontos-sujeitos da arte são as obras de arte. E o artista entra na composição desses sujeitos (as obras são “as suas”) sem que se possa de modo algum reduzi-las a “ele” (e, de resto, de que “ele” se trataria?).

Os acontecimentos são singularidades irreduzíveis, “fora-

da-lei” das situações. Os processos fiéis de verdade são rupturas imanentes, a cada vez inteiramente inventadas. Os sujeitos, que são ocorrências *locais* do processo de verdade (“pontos” de verdade), são induções particulares e incomparáveis.

É com relação a tais sujeitos que talvez seja legítimo falar de uma “ética das verdades”.

### *Definição formal da ética de uma verdade*

Chamaremos de “ética de uma verdade”, de modo geral, ao princípio de continuação de um processo de verdade — ou, de modo mais preciso e complexo, *ao que dá consistência à presença de alguém na composição do sujeito que induz o processo dessa verdade.*

Desenvolvamos essa fórmula.

1) O que é preciso entender por “alguém”? “Alguém” é um animal da espécie humana, esse tipo de múltiplo particular que os saberes estabelecidos designam como pertencente à espécie. É *esse* corpo, e tudo de que o mesmo é capaz, que entra na composição de um “ponto de verdade”. Sob a suposição de que tenha havido acontecimento e ruptura *imane*nte na forma *continuada* de um processo *fiel*.

“Alguém” é então, eventualmente, *esse* espectador cujo pensamento é impulsionado, capturado e desviado por uma explosão teatral, e que entra assim na complexa configuração de um momento de arte. Ou o homem aplicado a um problema matemático, no momento preciso em que se dá, depois do ingrato trabalho em que os saberes obscurecidos giram sobre si mesmos, o esclarecimento da solução. Ou o amante cuja visão do real é ao mesmo tempo enevoada e invertida, porque ele rememora, apoiado no outro, o instante da declaração. Ou o militante que consegue, ao final de uma reunião complicada, dizer simplesmente o enunciado até então não encontrado,

sobre o qual todos concordam que é aquele que deve operar na situação.

O “alguém”, preso assim ao que atesta que ele pertence, como ponto-suporte, ao processo de uma verdade, é simultaneamente *ele mesmo*, nada mais que ele mesmo, uma singularidade múltipla reconhecível entre todas, *e em excesso sobre ele mesmo*, porque o traçado aleatório da fidelidade *passa por ele*, transita por seu corpo singular e o inscreve, do próprio interior do tempo, num instante de eternidade.

Digamos que o que podemos *saber* dele está inteiramente comprometido com o que se dá; materialmente, não há outra coisa senão esse referente de um saber, mas tudo isso está preso à ruptura imanente do processo de verdade, de modo que, co-pertencendo à sua própria situação (política, científica, artística, amorosa...) e à verdade que *advém*, “alguém” é imperceptivelmente e interiormente *rompido*, ou furado, por essa verdade que “passa” através desse múltiplo *sabido* que ele é.

Ou, dizendo mais simplesmente: nesse co-pertencimento a uma situação e ao traçado casual de uma verdade, nesse tornar-se-sujeito, o “alguém” estava inapto para *saber-se capaz*.

Na medida em que entra na composição de um sujeito, em que é *subjetivação* de si, o “alguém” existe no *não-saber*, à sua própria revelia.

2) O que é preciso entender agora por “consistência”? Simplesmente que há *uma lei do não-sabido*. Se efetivamente o “alguém” só entra na composição de um sujeito de verdade expondo-se “completamente” a uma fidelidade pós-acontecimento, permanece de pé o problema de saber o que ele, esse “alguém”, vai *se tornar* nessa prova.

O comportamento habitual do animal humano decorre do que Espinosa chama “a perseverança no ser”, que nada mais é senão a busca do interesse, ou seja, da conservação de si. Essa perseverança é a lei do alguém *tal como ele se sabe*.

Ora, a prova de uma verdade não se submete a essa lei. Pertencer à situação é o destino natural de seja quem for, mas pertencer à composição de um sujeito de verdade depende de um traçado próprio, de uma ruptura continuada, sobre a qual é muito difícil saber como se sobrepõe a, ou se combina com a simples perseverança-de-si.

Chamamos “consistência” (ou “consistência subjetiva”) ao princípio dessa sobreposição ou combinação. Em outras palavras, é a maneira pela qual nosso apaixonado pela matemática vai *dedicar sua perseverança ao que rompe ou contraria essa perseverança*, que é seu pertencimento a um processo de verdade. Ou a maneira pela qual nosso amante será inteiramente “ele mesmo” na prova continuada de sua inscrição em um sujeito de amor.

Em última instância, a consistência é dedicar sua singularidade (o “alguém” animal) à continuação de um sujeito de verdade. Ou: colocar a perseverança do que é sabido a serviço de uma duração própria do não-sabido.

Lacan tocou nesse ponto quando propôs como máxima da ética: “Não ceder em seu desejo.” Como o desejo é constitutivo do sujeito do inconsciente, ele é portanto o não-sabido por excelência, de forma que “Não ceder em seu desejo” vem a significar: “Não ceder naquilo que não se sabe de si mesmo”. Nós acrescentaremos o seguinte: que a experiência do não-sabido é o efeito distante do suplemento do acontecimento, o atravessamento do “alguém” por uma fidelidade a esse suplemento desvanecido, e “não ceder” quer dizer afinal: não ceder em sua própria captura por um processo de verdade.

Mas como o processo de verdade é fidelidade, se “não ceder” é a máxima da consistência — portanto, da ética de uma verdade —, pode-se muito bem dizer que se trata, para o “alguém”, *de ser fiel a uma fidelidade*. E ele não pode fazer isso senão oferecendo seu próprio princípio de continuidade, a perseverança no ser do que ele é. *Enlaçando* (isto é justamente a consistência) o sabido pelo não-sabido.

A ética de uma verdade, então, se enuncia facilmente: “Faz tudo o que puderes para fazer perseverar o que excedeu tua perseverança. Persevera na interrupção. Captura em teu ser aquilo que te capturou e deteve.”

A “técnica” de consistência é singular a cada vez, ela depende dos traços “animais” do alguém. A consistência do sujeito que se tornou, um “alguém”, tendo sido requisitado e capturado por um processo de verdade, irá oferecer sua angústia e sua agitação, um outro seu grande porte e sua fleugma, outro ainda seu voraz apetite de domínio, outro sua melancolia, outro sua timidez... Todo o material da multiplicidade humana se deixa modelar, ligar por uma “consistência” — ao mesmo tempo, evidentemente, em que lhe contrapõe terríveis inércias e expõe o “alguém” à permanente tentação de ceder, de retornar ao simples pertencimento a uma situação “normal”, de cancelar os efeitos do não-sabido.

A ética é manifestada pelo conflito crônico entre duas funções do material múltiplo que constitui todo o ser de um “alguém”: de um lado encontra-se o desdobramento simples, o pertencer à situação, aquilo que se pode chamar o *princípio de interesse*; de outro lado, a consistência, o enlace do sabido pelo não-sabido, aquilo que se pode chamar de *princípio subjetivo*.

É fácil então descrever as manifestações da consistência, esboçar uma fenomenologia da ética das verdades.

### *A experiência da “consistência” ética*

Vejamos dois exemplos.

1) Se definimos o interesse como “perseverança no ser” (que é, lembremos, simples pertencimento às situações múltiplas),

fica claro que a consistência ética se manifesta como *interesse desinteressado*. Ela depende do interesse, no sentido de que envolve os fundamentos da perseverança (os traços singulares de um animal humano, de um “alguém”). Mas é desinteressada em um sentido radical, pois se propõe a enlaçar esses traços em uma fidelidade, a qual por sua vez se remete a uma fidelidade primeira, aquela que constitui o processo de verdade e que, por si mesma, nada tem a ver com os “interesses” do animal, é indiferente à sua perpetuação, tem por destino a eternidade.

Pode-se jogar aqui com a ambigüidade da palavra *interesse*. É claro, o apaixonado pela matemática, o espectador afundado em sua poltrona de teatro, o amante transfigurado, o militante entusiasta, todos manifestam pelo que fazem — pela manifestação neles do Imortal não sabido de que não se sabiam capazes — um prodigioso interesse. Nada no mundo poderia suscitar mais a intensidade da existência que esse ator que me faz reencontrar Hamlet, essa percepção pelo pensamento do que é ser dois, esse problema de geometria algébrica cujas inumeráveis ramificações eu descubro subitamente, ou essa assembléia ao ar livre, à porta de uma fábrica, onde verifico que meu enunciado político reúne e transforma. Entretanto, no que se refere aos meus interesses de animal mortal e predador, nada se passa ali que me diga respeito, ou sobre o que um saber me indique que se trata de uma circunstância apropriada a mim mesmo. Estou ali por inteiro, enlaçando meus componentes no *excesso sobre mim mesmo* que a passagem através de mim de uma verdade induz. Mas de repente estou também suspenso, detido, destituído: des-interessado. Pois não poderia, na fidelidade à fidelidade que define a consistência ética, interessar-me por mim mesmo e, assim, buscar meus interesses. Toda a minha capacidade de interesse, minha própria perseverança no ser, é *derramada* sobre as conseqüências vindouras da solução desse problema científico, sobre o exame do mundo à luz do ser-dois do amor, sobre

aquilo que farei de meu encontro, uma noite, com o eterno Hamlet, ou sobre a etapa seguinte do processo político, quando a reunião diante da fábrica estiver dispersa.

Não há senão uma questão na ética das verdades: como irei, na qualidade de alguém, *continuar* a exceder meu próprio ser? Continuar a enlaçar de forma consistente o que sei com os efeitos da captura do não sabido?

Em outras palavras: como irei continuar a *pensar*? Isto é, a *manter no tempo singular de meu ser-múltiplo*, e unicamente com o recurso material desse ser, o Imortal que uma verdade fez advir por mim em uma composição de sujeito.

2) Toda verdade, já o dissemos, depõe os saberes constituídos e assim se contrapõe às opiniões. Pois são denominadas *opiniões* as representações sem verdade, os escombros anárquicos do saber circulante.

Ora, as opiniões são o cimento da sociabilidade. É com o que os animais humanos se entretêm, *todos*, sem exceção — não se pode fazer de outra maneira: as mudanças do tempo; o último filme; as doenças das crianças; os salários baixos; as vilanias do governo; o desempenho da equipe de futebol; a televisão; as férias; as atrocidades longínquas ou próximas; os dissabores da escola republicana; o último disco de um grupo de *hard-rock*; a passagem delicada de sua alma; se há muitos imigrantes ou não; os sintomas neuróticos; o sucesso dentro da instituição; os bons pratos; a última leitura; as lojas onde comprar a preço barato; os automóveis; o sexo; o sol... Que faríamos nós, que desgraça!, se não houvesse tudo aquilo que circula e se repete entre os animais da cidade? A que silêncio deprimente não estaríamos condenados? A opinião é a matéria-prima de toda *comunicação*.

Conhecemos a fortuna desse termo nos dias de hoje, e alguns vêem nele a raiz do democrático e do ético. Sim, sustenta-se com muita freqüência que o que importa é “comunicar”,

que toda ética é “ética da comunicação”.<sup>2</sup> Se perguntamos: comunicar, sim, mas *o quê?*, a resposta é fácil: opiniões, opiniões sobre toda a extensão de múltiplos que esse múltiplo especial, o animal humano, experimenta na teimosa determinação de seus interesses.

Opiniões *sem um grama de verdade*. Nem, aliás, de falsidade. A opinião está aquém do verdadeiro e do falso, justamente porque sua única função é ser comunicável. Aquilo que surge de um processo de verdade, em contrapartida, *não se comunica*. A comunicação é apropriada apenas às opiniões (e, mais uma vez, não poderíamos passar sem elas). Para tudo o que concerne às verdades, é preciso que tenha havido *encontro*. O Imortal de que sou capaz não poderia ser suscitado em mim pelos efeitos da sociabilidade comunicante, ele tem que ser capturado *diretamente* pela fidelidade. O que quer dizer: atravessado, em seu ser-múltiplo, pelo traçado de uma ruptura imanente, e finalmente requisitado, talvez sem o saber, pelo suplemento do acontecimento. Entrar na composição do sujeito de uma verdade só pode ser o *que lhe acontece*.

O testemunho disso nos é dado pelas circunstâncias concretas em que alguém é capturado por uma fidelidade: encontro amoroso, sentimento súbito de que tal poema é *endereçado* a você, teoria científica cuja beleza, de início indistinta, o subjuga, inteligência ativa de um espaço político... A filosofia não é exceção, pois todos sabem que para manter o requisito do interesse-desinteressado é preciso ter encontrado, uma vez na vida, a palavra de um Mestre.

E de repente, a ética de uma verdade é totalmente o contrá-

2 Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Fayard, 1987. Habermas tenta ampliar a racionalidade “democrática” integrando a comunicação nos próprios fundamentos de sua antropologia. Desse ponto de vista ele participa, em uma ponta oposta à de Lévinas, do que se poderia chamar a subestrutura filosófica da corrente “ética”.

rio de uma “ética da comunicação”. É uma ética do *real*, se continua sendo verdade, como sugere Lacan, que todo acesso ao real é da ordem do encontro. E a consistência, que é o conteúdo da máxima ética “Continuar!”, só chega a conservar esse real por um fio.

Poderíamos formulá-la assim: “Não esqueça jamais o que encontrou”. Sabendo porém que o não-esquecimento não é uma memória (ah!, a insuportável e jornalística “ética da memória”...). O não-esquecimento consiste em pensar e praticar o ordenamento de meu ser-múltiplo pelo Imortal que ele detém, e que o trespassamento de um encontro compôs como sujeito.

É o que, em um livro antigo,<sup>3</sup> havíamos assim formulado: “Ama aquilo em que jamais irás crer duas vezes”. Pelo que a ética de uma verdade se opõe absolutamente à opinião — e à ética simplesmente, que não passa de um esquema de opinião. Pois a máxima da opinião é: “Não ama senão aquilo em que crês desde sempre”.

### *Ascetismo?*

A ética das verdades é ascética? Ela nos exige uma renúncia? Este debate, desde a aurora da filosofia, é essencial. Já interessava a Platão, empenhado em provar que o filósofo, homem *das* verdades, é “mais feliz” que o tirano dedicado à fruição, e que por conseguinte o animal sensível não *renuncia* a nada de essencial ao dedicar sua vida às Idéias.

Chamemos “renúncia” ao fato de ter que abrir mão da bus-

3 Alain Badiou, *Théorie du sujet*, 1982. Esse livro contém, em suas “lições” finais, desenvolvimentos sobre a ética do sujeito, na verdade orientados um pouco diferentemente de como se encontram aqui.

ca de nossos interesses, busca que, fora da verdade, constitui o todo de nosso ser-múltiplo. Haverá renúncia quando uma verdade me captura? Por certo que não, pois essa captura *se manifesta por intensidades de existência inigualáveis*. Pode-se dar-lhe nomes: no amor há felicidade; na ciência há alegria (no sentido de Espinosa: beatitude intelectual); na política há entusiasmo; e na arte há prazer. Esses “afetos da verdade”, ao mesmo tempo que assinalam a entrada de alguém numa composição subjetiva, tornam vãs todas as considerações de renúncia. A experiência o mostra sobejamente.

Mas a ética não é da ordem da pura captura. Ela regula a consistência subjetiva, já que sua máxima é “Continuar!”. Ora, vimos que essa continuação supõe um verdadeiro extravio na “perseverança no ser”. Os materiais de nosso ser-múltiplo estão coordenados com a composição subjetiva, com a fidelidade a uma fidelidade e não mais com a simples busca de nosso interesse. Esse extravio equivale a uma renúncia?

Aí, é preciso dizer, há um ponto propriamente *indecidível*. “Indecidível” quer dizer que nenhum cálculo permite decidir se há ou não renúncia essencial.

— De um lado, é certo que a ética das verdades exige tamanha distância das opiniões que ela é propriamente *a-social*. Essa a-socialidade é reconhecida desde sempre: são as imagens de Tales caindo num poço ao procurar penetrar no segredo dos movimentos celestes, o provérbio “os enamorados estão sós no mundo”, o destino isolado dos grandes militantes revolucionários, o tema da “solidão do gênio” etc. No nível mais baixo, é o sarcasmo contemporâneo contra “o intelectualóide” ou a representação inevitável do militante como “dogmático” ou “terrorista”. Pois a a-socialidade se paga com uma constante restrição à busca dos interesses porque essa busca é regulada precisamente pelo jogo social e pela comunicação. Não se trata aqui tanto de uma repressão (embora evidentemente ela exista e possa chegar a assumir formas extremas), mas de uma discordância intransponível, propria-

mente ontológica,<sup>4</sup> entre a fidelidade após o acontecimento e o andamento normal das coisas, entre *verdade e saber*.

— De outro lado, é preciso reconhecer que o “eu mesmo” comprometido na composição subjetiva é *idêntico* àquele que busca seu interesse: não há, para nós, duas figuras distintas do “alguém”. São os mesmos múltiplos vivos que são requeridos em todos os casos. Essa ambivalência de minha composição-múltipla faz com que o interesse possa não ser mais claramente representável como distinto do interesse-desinteressado. Toda representação de mim mesmo é a imposição fictícia de uma unidade a componentes múltiplos infinitos. Restam poucas dúvidas de que essa ficção seja em geral cimentada pelo interesse. Mas como os componentes são ambíguos (são também eles que servem para ligar minha presença em uma fidelidade), pode ocorrer que, mesmo sob a regra do interesse, a unidade fictícia se coordene como tal com o sujeito, o Imortal, e não com o animal socializado.

No fundo, a *possibilidade* de que nenhum ascetismo seja requerido para a ética das verdades decorre de não ter o esquema do interesse outro material para unificar ficticiamente a não ser aquele ao qual a ética das verdades dá consistência. Por isso o interesse-desinteressado pode ser representado simplesmente como interesse. Nesse caso, não se poderia falar de ascetismo: o princípio do interesse, com efeito, governa a prática consciente.

Mas trata-se apenas de uma simples possibilidade, e em nenhum caso de uma necessidade. De fato, não esqueçamos que falta muito para que *todos* os componentes de meu ser-múltiplo se encontrem conjuntamente comprometidos — não

4 Cf. Alain Badiou, *L'être et l'événement*, *op. cit.* Um elemento considerado pela opinião está sempre preso a um conjunto *construtível* (que se deixa apreender por classificações). Ao passo que o mesmo elemento, considerado a partir de um processo de verdade, está preso a um conjunto *genérico* (de modo geral: escapando a todas as classificações estabelecidas).

mais, aliás, na busca de meus interesses do que na consistência de um sujeito de verdade. No entanto, sempre pode ocorrer que a exigência brutal de tal ou qual componente “adormecido”, seja sob a pressão socializada dos interesses, seja por uma etapa em curso de uma fidelidade, desestabilize todas as montagens fictícias anteriores com as quais eu organizo a representação de mim-mesmo. Por consequência, a percepção do interesse-desinteressado como simples interesse pode se desfazer, a cisão passar a ser representável e o ascetismo vir à ordem do dia, exatamente como seu contrário: a tentação de ceder, de se retirar da composição subjetiva, de destruir um amor porque um desejo obsceno se impõe, de trair uma política pela oferta de conforto do “serviço dos bens”, de substituir a obstinação científica pela corrida aos créditos e às honras, ou de regressar ao academicismo sob a cobertura de uma propaganda que denuncia o caráter “ultrapassado” das vanguardas.

Mas, então, o surgimento do ascetismo é idêntico ao descobrimento do sujeito de verdade como puro *desejo de si*. O sujeito deve de algum modo continuar com suas próprias forças, não estando mais protegido pelas ambigüidades da ficção representativa. É o próprio ponto do indecidível: será que esse desejo do sujeito de perseverar na sua consistência é comensurável ao desejo do animal de segurar sua oportunidade socializada? Nada, chegado a esse ponto, dispensa coragem. Será preciso, caso se possa, armar-se do otimismo de Lacan quando escreve: “O desejo, isso que se chama o desejo [Lacan fala aí do não-sabido subjetivo], basta para fazer com que a vida não tenha sentido para fazer um covarde.”<sup>5</sup>

5 Jacques Lacan, *Écrits*, Seuil, p. 782.



## *O problema do Mal*

---

Já ressaltamos a que ponto a ideologia ética contemporânea se arraiga na evidência consensual do Mal. Invertamos esse julgamento determinando o processo afirmativo de verdades como núcleo central da composição possível de um sujeito, e, para o “alguém” que entra nessa composição, do advento singular de uma ética *perseverante*.

Quer isso dizer que devemos negar toda validade à noção do Mal, remetendo-a sem cerimônia à sua evidente origem religiosa?

### **A. A vida, as verdades, o Bem**

Não faremos aqui nenhuma concessão à opinião de que haveria uma espécie de “direito natural”, fundado em última análise na evidência daquilo que prejudica o Homem.

Remetido à sua simples natureza, o animal humano deve

ser colocado sob a mesma insígnia que seus companheiros biológicos. Esse predador sistemático busca, dentro dos formigueiros gigantes que edificou, interesses de sobrevivência e de satisfação nem mais nem menos estimáveis que os das toupeiras ou dos cicindelídeos. Ele se mostrou o mais retorcido dos animais, o mais paciente, o mais obstinadamente submetido aos desejos cruéis de sua própria potência. Soube, sobretudo, colocar a serviço de sua vida mortal a própria capacidade de se colocar no trajeto das verdades de modo que lhe advenha uma parte do Imortal. É justamente isso que Platão já deixava pressentir quando indicou que seu famoso prisioneiro, evadido da caverna e ofuscado pelo sol da Idéia, tinha o dever de voltar à sombra e fazer os seus companheiros de servidão desfrutarem daquilo que o capturara no limiar do mundo obscuro. Só hoje avaliamos plenamente o que significa esse retorno: é o da física galileana para a maquinaria técnica, ou da teoria atômica para os explosivos e as centrais nucleares. O retorno do interesse-desinteressado para o interesse bruto, o forçamento dos saberes por algumas verdades. Ao final do que, o animal humano tornou-se o senhor absoluto de seu biótopo, o qual, é verdade, não passa de um planeta de segunda ordem.

Assim pensado (e é isso o que sabemos dele), é claro que o animal humano não depende “em si” de qualquer julgamento de valor. Nietzsche sem dúvida tem razão quando define a humanidade pela norma de sua potência vital, ao declará-la essencialmente inocente, estranha por si mesma ao Bem e ao Mal. Sua quimera é imaginar uma super-humanidade regressando a essa inocência, liberta da tenebrosa empresa de aniquilamento da vida dirigida pela poderosa figura do Padre. Não, nenhuma vida, nenhuma potência natural poderia estar além do Bem e do Mal.<sup>1</sup> É preciso dizer que toda vida, incluída a do animal humano, está *aquém* do Bem e do Mal.

1 Nietzsche, *A genealogia da moral*. É o livro mais sistemático de Nietzsche, aquele que recapitula sua crítica “vital” dos valores.

O que faz surgir o Bem, e por conseqüência o Mal, decorre exclusivamente da rara existência dos processos de verdade. Transido por uma ruptura imanente, o animal humano vê seu princípio de sobrevivência — seu interesse — desorganizado. Digamos então que o Bem, se entendemos por isso que alguém pudesse entrar na composição de um sujeito de verdade, é propriamente a norma interior de uma desorganização prolongada da vida.

De resto, todo mundo sabe: as rotinas da sobrevivência são indiferentes a qualquer Bem. Toda busca de um interesse só tem legitimidade ao consegui-lo. Em contrapartida, se eu “cair apaixonado” (a palavra “cair” denota a desorganização da marcha das coisas), se for capturado pelo furor insone de um pensamento, ou se algum compromisso político radical demonstrar-se incompatível com todo princípio de interesse imediato, eis-me então obrigado a comparar a vida, minha vida de animal humano socializado, com outra coisa que não ela própria. E mais singularmente quando, para além da evidência feliz ou entusiástica da compreensão, trata-se de saber se — e como — eu continuo na via da desorganização vital, dotando assim o desorganizado primordial de uma organização paradoxal segunda, aquela mesma que denominamos “consistência ética”.

Se há Mal, é preciso pensá-lo a partir do Bem. Sem a consideração do Bem, e portanto das verdades, não existe senão a inocência cruel da vida, que está aquém do Bem *e do Mal*.

Em conseqüência, por estranha que seja a proposição, é preciso, absolutamente, que o Mal seja uma dimensão possível das verdades. Não nos contentaremos, quanto a isso, com a excessivamente fácil solução platônica: o Mal como simples ausência da verdade, o Mal como ignorância do Bem. Pois a idéia mesma da ignorância é inapreensível. Para quem uma verdade é ausente? Para o animal humano como tal, empenhado na busca de seus interesses, não há verdade, somente opiniões, pelas quais ele se socializa. E quanto ao sujeito —

ao Imortal —, a verdade não poderia faltar-lhe, pois é por meio dela, e somente dela, dada como trajeto fiel, que ele se constitui.

É preciso, então — se entretanto o Mal é identificável como uma forma do ser-múltiplo —, que ele surja como *efeito (possível) do próprio Bem*. Em outras palavras: não é por existirem verdades, na medida da existência de sujeitos dessas verdades, que existe o Mal.

Ou ainda: o Mal, se ele existe, é um efeito desregrado da potência do verdadeiro.

Mas, o Mal existe?

## B. Da existência do Mal

Posto que rejeitamos toda idéia de um reconhecimento consensual, ou *a priori*, do Mal, a única linha rigorosa de pensamento seria definir o Mal em nosso próprio terreno e portanto como uma dimensão possível de um processo de verdade. E só depois examinar as coincidências entre os efeitos esperados dessa definição e os exemplos “flagrantes” (os exemplos de opinião) do Mal histórico ou privado.

Mas iremos proceder de maneira mais indutiva, pois a finalidade deste livro é circunscrever a atualidade das questões.

Os defensores da ideologia “ética” bem sabem que a identificação do Mal não é um assunto menor, mesmo se toda sua construção repousa em última instância sobre o axioma de que há, na matéria, uma evidência de opinião. Eles procedem então como vimos que fazia Lévinas para o “reconhecimento do outro”: radicalizam o discurso. Assim como Lévinas enlaça finalmente a originalidade da abertura ao Outro com a suposição do Todo-Outro, da mesma maneira os defensores da

ética enlaçam a identificação consensual do Mal com a suposição de um Mal *radical*.

Embora a idéia do Mal radical remonte (ao menos) a Kant, sua versão contemporânea baseia-se de modo sistemático num “exemplo”: o extermínio dos judeus da Europa pelos nazistas. Não empregamos levianamente a palavra *exemplo*. Por certo, um exemplo é geralmente aquilo que deve ser repetido ou imitado. Tratando-se do extermínio nazista, ele exemplifica o Mal radical indicando aquilo cuja repetição ou imitação deve ser impedida a qualquer preço. Ou, mais precisamente: aquilo cuja não-repetição serve de *norma* para todo julgamento sobre as situações. Há aí, portanto, “exemplaridade” do crime, exemplaridade negativa. Mas a função normativa do exemplo permanece: o extermínio nazista é Mal radical porque proporciona para o nosso tempo a medida única, inigualável, e nesse sentido transcendente, ou indizível, do Mal simplesmente. O que o Deus de Lévinas é na avaliação da alteridade (o Todo-Outro como medida incomensurável do Outro), o extermínio é na avaliação das situações históricas (o Todo-Mal como medida incomensurável do Mal).

Por isso o extermínio e os nazistas são declarados ao mesmo tempo impensáveis, indizíveis, sem precedente nem posteridade concebíveis — pois nomeiam a forma absoluta do Mal; e no entanto são constantemente invocados, comparados, encarregados de esquematizar toda circunstância em que se quer produzir, na opinião, um efeito de consciência do Mal — pois não há abertura ao Mal em geral senão sob a condição histórica do Mal radical. É assim que, depois de 1956, para legitimar a invasão do Egito pelas forças anglo-francesas, os políticos e a imprensa não hesitaram um segundo diante da fórmula: “Nasser é Hitler”. O que se reviu recentemente, tanto no que se refere a Saddam Hussein (no Iraque) como no que concerne a Slobodan Milosevic (na Sérvia). Mas, ao mesmo tempo, lembram com insistência que o extermínio e os

nazistas são únicos, e que compará-los seja com o que for é uma profanação.

Este paradoxo é na realidade o mesmo do Mal radical (e, na verdade, de todo “pôr em transcendência” de uma realidade ou de um conceito). É preciso que o que dá a medida não seja mensurável, mas que seja entretanto constantemente medido. O extermínio é ao mesmo tempo o que dá a medida de todo o Mal de que nossa época é capaz — sendo portanto ele mesmo sem medida — e aquilo a que, medindo-o assim sem cessar, deve-se comparar tudo o que é preciso julgar segundo a evidência do Mal. Esse crime, como exemplo negativo supremo, é inimitável, mas também qualquer crime, não importa qual for, é imitação do mesmo.

Para sair desse círculo, que condena o fato de querer vincular a questão do Mal a um julgamento consensual da opinião (julgamento que se deve pré-estruturar pela suposição de um Mal radical), é preciso evidentemente abandonar o tema do Mal absoluto, da medida sem medida. Esse tema, como o do Todo-Outro, pertence à religião.

Mas inquestionavelmente o extermínio dos judeus da Europa é um crime de Estado atroz, cujo horror é tamanho que não se pode duvidar — sem entrar em uma sofística repugnante — de que se trata de um Mal, seja qual for a maneira que se o encare, que nada desculpa nem permite incluir tranquilamente (“hegelianamente”) no capítulo das necessidades transitórias do movimento histórico.

Também admitiremos sem reserva a singularidade do extermínio. A medíocre categoria de “totalitarismo” foi forjada para reunir sob um único conceito a política nazista e a política de Stalin, o extermínio dos judeus da Europa e as deportações e massacres na Sibéria. Esse amálgama não ajuda o pensamento, nem mesmo o pensamento do Mal. É preciso admitir a irreduzibilidade do extermínio (como, aliás, a irreduzibilidade do Partido-Estado stalinista).

Mas, precisamente, toda a questão está em localizar essa

singularidade. No fundo, os defensores da ideologia dos direitos humanos tentam localizá-la diretamente no Mal, de acordo com seus objetivos de pura opinião. Vimos que essa tentativa de absolutização religiosa do Mal é incoerente. É além do mais extremamente ameaçadora, como tudo o que contrapõe ao pensamento um “limite” intransponível. Pois a realidade do inimitável é a constante imitação, e à força de ver hitlers por toda parte as pessoas esquecem que ele está morto e que o que se passa sob nossos olhos faz advir novas singularidades do Mal.

De fato, pensar a singularidade do extermínio é pensar, primeiro, a singularidade do nazismo como política. Aí está todo o problema. Hitler pôde conduzir o extermínio como uma colossal operação militarizada porque havia tomado o poder, e tomou o poder em nome de uma política onde “judeu” era uma das categorias.

Os defensores da ideologia ética se empenham de tal modo em localizar a singularidade do extermínio diretamente no Mal que, na maioria das vezes, negam categoricamente que o nazismo tenha sido uma política. Mas essa é uma posição ao mesmo tempo frágil e sem coragem. Frágil porque a constituição do nazismo como subjetividade “de massa” integrando a construção da palavra *judeu* como esquema político é o que tornou possível, e depois necessário, o extermínio. Sem coragem porque é impossível pensar a política até seu limite se abrimos mão de admitir que podem existir políticas cujas categorias orgânicas e prescrições subjetivas sejam criminosas. Os partidários da “democracia dos direitos humanos” gostam, com Hannah Arendt, de definir a política como o cenário do “estar-junto”. É em relação a essa definição, aliás, que eles situam o impasse a respeito da essência política do nazismo. Mas essa definição não passa de um conto de fadas. Tanto mais que o estar-junto deve primeiro determinar o “junto”, o con-junto de que se trata, e essa é toda a questão. Ninguém mais que Hitler desejava o estar-junto dos alemães. A catego-

ria nazista de “judeu” servia para nomear o interior alemão, o espaço do estar-junto, pela construção (arbitrária, mas prescritiva) de um exterior que se poderia encurralar no interior, exatamente como a certeza de estar “entre franceses” supõe que se persiga aqui mesmo aqueles que caem na categoria de “imigrante clandestino”.

Uma das singularidades da política nazista foi declarar com precisão a “comunidade” histórica que se tratava de dotar de uma *subjetividade* conquistadora. E foi essa declaração que permitiu sua vitória subjetiva e pôs o extermínio na ordem do dia.

Teríamos razão então ao dizer que nessa circunstância o liame entre política e Mal se introduz justamente pelo viés do tomar em consideração, e do conjunto (temática das comunidades), e do estar-com (temática do consenso, das normas partilhadas).

Mas o que importa é que a singularidade do Mal é tributária, em última análise, da singularidade de uma política.

O que nos reconduz ao pensamento da subordinação do Mal, senão diretamente ao Bem, pelo menos aos processos que dele se reivindicam. É provável que a política nazista não constituísse um processo de verdade. Mas foi só por ter sido representável como tal que ela “capturou” a situação alemã. De modo que, mesmo no caso desse mal que chamaremos não de radical, mas de extremo, a inteligibilidade de seu ser “subjetivo”, a questão dos “alguéns” que participaram de sua atroz execução como se cumprissem um dever tem que ser referida às dimensões intrínsecas do processo de verdade política.

Poderíamos também ter observado que os sofrimentos subjetivos mais intensos, aqueles que colocam realmente na ordem do dia o que é “fazer mal a alguém” e que determinam freqüentemente o suicídio ou o assassinato, têm por horizonte a existência do processo amoroso.

De um modo geral, postularemos:

- que o Mal existe;
- que ele deve ser distinguido da violência que faz o animal humano perseverar em seu ser, buscar seus interesses, violência que está *aquém* do Bem e do Mal;
- que entretanto não há Mal radical, de onde se esclareceria essa distinção;
- que o mal só é pensável como distinto da predação banal ao ser encarado do ponto de vista do Bem, a partir portanto da captura de “alguém” por um processo de verdade;
- que por conseqüência o Mal não é uma categoria do animal humano, mas uma categoria do sujeito;
- que não há mal senão enquanto o homem é capaz de tornar-se o Imortal que é;
- que a ética das verdades, como princípio de consistência da fidelidade a uma fidelidade, ou máxima do “Continuar!”, é o que tenta conjurar o Mal que toda verdade singular torna possível.

Resta ligar essas teses, torná-las homogêneas ao que sabemos sobre a forma geral das verdades.

### **C. Retorno sobre o acontecimento, a fidelidade, a verdade**

As três dimensões capitais de um processo de verdade são, lembremos:

- o *acontecimento*, que faz advir “outra coisa” que não a situação, as opiniões, os saberes instituídos, e é um suplemento casual, imprevisível, desvanecido tão logo aparece;
- a *fidelidade*, que é o nome do processo: trata-se de uma investigação seguida da situação, sob o imperativo do próprio acontecimento; é uma ruptura continuada e imanente;
- a *verdade* propriamente dita, que é esse múltiplo interno à situação que constrói, pouco a pouco, a fidelidade; é o que a fidelidade reagrupa e produz.

Essas três dimensões do processo têm características “ontológicas” essenciais:

1) O acontecimento é ao mesmo tempo *situado* — é acontecimento de tal ou qual situação — e *suplementar*, portanto absolutamente destacado, ou desligado, de todas as regras da situação. Assim o surgimento, com Haydn (ou sob o nome desse “alguém”, Haydn), do estilo clássico diz respeito à situação musical e a nenhuma outra, situação regulada pela predominância do estilo barroco. É um acontecimento para essa situação. Mas, de outro lado, o que esse acontecimento ratifica como configurações musicais não é legível na plenitude atingida pelo estilo barroco, trata-se realmente de *outra coisa*.

Perguntar-se-á então o que estabelece a conexão entre o acontecimento e aquilo “para o que” ele é acontecimento. Essa conexão é o *vazio da situação anterior*. O que entender por isso? Que no âmago de toda situação, como fundamento de seu ser, há um vazio “situado”, que é aquilo ao redor do que se organiza a plenitude (ou os múltiplos estáveis) da situação em questão. Assim, no coração do estilo barroco chegado à sua saturação virtuosa há o vazio (desapercebido, tanto quanto decisivo) de um pensamento verdadeiro da arquitetura musical. O acontecimento-Haydn se dá como

uma espécie de “nomação” musical desse vazio. Pois trata-se precisamente de um princípio arquitetônico, temático, inteiramente novo: uma nova maneira de desenvolver a escrita a partir de algumas células transformáveis, que constitui o próprio acontecimento. Ou seja, justamente o que do interior do estilo barroco não era perceptível (não podia haver aí nenhum saber).

Poderíamos dizer que, posto que uma situação é composta pelos saberes que ali circulam, o acontecimento nomeia o vazio à medida que nomeia o *não sabido* da situação.

Para usar um exemplo célebre, Marx produz um acontecimento no pensamento político ao designar, sob o nome de proletariado, o vazio central das sociedades burguesas incipientes. Pois o proletariado, totalmente desprovido, ausente da cena política, é aquilo ao redor do que se organiza a plenitude satisfeita do reino dos proprietários de capitais.

Finalmente, diremos que o caráter ontológico fundamental de um acontecimento é o de inscrever, nomear o vazio demarcado como aquilo pelo que ele é acontecimento.

2) Quanto à fidelidade, dissemos suficientemente de que se trata. O ponto mais importante é que ela nunca é necessária. Há indecidibilidade quanto a saber se o interesse-desinteressado que ela supõe para o “alguém” que dela participa pode valer, mesmo que numa ficção da representação de si, simplesmente como interesse. Portanto, como o único princípio de perseverança é o do interesse, a perseverança de alguém em uma fidelidade — a continuação do ser-sujeito de um animal humano — permanece aleatória. Sabemos que é por haver esse aleatório que há lugar para uma ética das verdades.

3) Tratando-se, enfim, da verdade como resultado, é preciso sublinhar antes de tudo sua potência. Evocamos esse tema a propósito do “retorno” do prisioneiro de Platão na caverna, que é retorno de uma verdade em direção aos saberes. Uma

verdade “perfura” os saberes, lhes é heterogênea, mas é também a única fonte conhecida de saberes novos. Diremos que a verdade *força* saberes. O verbo *forçar* indica que, sendo a potência de uma verdade a de uma ruptura, é violentando os saberes estabelecidos e circulantes que essa verdade retorna para o imediato da situação, ou reordena essa espécie de enciclopédia portátil da qual se recolhem as opiniões, as comunicações e a sociabilidade. Se uma verdade não é jamais comunicável como tal, ela implica, à distância de si mesma, poderosos reordenamentos das formas e dos referentes da comunicação. Sem que, de resto, esses reordenamentos “exprimam” a verdade ou indiquem um “progresso” nas opiniões. Assim, todo um *saber* musical se organiza rapidamente a partir dos grandes nomes do estilo clássico, saber anteriormente informulável. Não há ali nenhum “progresso”, pois o academicismo clássico ou o culto a Mozart nada têm de superior ao que havia antes. Mas é um forçamento de saberes, uma modificação com frequência muito difundida nos códigos da comunicação (ou das opiniões que os animais humanos trocam sobre “a música”). Evidentemente essas opiniões transformadas são perecíveis, enquanto as verdades, que são as grandes criações do estilo clássico, subsistem eternamente.

Do mesmo modo, pertence ao destino das invenções matemáticas mais surpreendentes o fato de acabarem figurando nos manuais universitários — e mesmo de servirem para recrutar nossa “elite dirigente”, pelo viés dos concursos de ingresso às *Grandes Écoles*. A eternidade produzida pelas verdades matemáticas não se sustenta senão porque estas forçaram os saberes assim requeridos pelos arranjos da sociabilidade, e porque tal é a forma de seu retorno em direção aos interesses do animal humano.

É dessas três dimensões do processo de verdade — convocação, pelo acontecimento, do *vazio* de uma situação; incerteza da *fidelidade*; e potência de forçamento dos saberes por uma verdade — que depende o pensamento do Mal.

Pois o Mal tem três nomes:

- imaginar que um acontecimento convoque não o vazio, mas a plenitude da situação anterior é o Mal como *simulacro*, ou *terror*;
- declinar de uma fidelidade é o Mal como *traição*, em si mesmo, do Imortal que se é;
- identificar uma verdade a uma potência total é o Mal como *desastre*.

Terror, traição e desastre são o que a ética das verdades — e não a impotente moral dos direitos humanos — tenta deter, na singularidade de seu apoio numa verdade em curso. Mas esses precisamente são, como veremos, possíveis colocados na ordem do dia pelo próprio processo de uma verdade. E então é seguro que não há Mal senão à medida que um Bem procede.

## D. Esboço de uma teoria do Mal

### *O simulacro e o terror*

Vimos que nem toda “novidade” é um acontecimento. Ainda falta que seja convocado e nomeado pelo acontecimento o vazio central da situação para a qual esse acontecimento é acontecimento. Essa questão da nominação é essencial e não podemos aqui traçar-lhe a teoria completa.<sup>2</sup> Entretanto,

2 Cf. Alain Badiou, *L'être et l'événement*, *op. cit.* A teoria do nome do acontecimento de um lado, da língua-sujeito, de outro, é central em todo o livro. A segunda, em particular, é bastante delicada.

compreender-se-á facilmente que se o acontecimento tem por ser o desaparecer, pois é uma espécie de suplemento fulminante que advém à situação, o que dele se retém na situação e serve de guia à fidelidade, é justamente alguma coisa como um rastro, ou um nome que se remete ao acontecimento desvanecido.

Quando os nazistas falam de “revolução nacional-socialista” estão lançando mão — “revolução”, “socialismo” — de uma nomenclatura comprovada dos grandes acontecimentos políticos modernos (a Revolução de 1792, ou a Revolução bolchevista de 1917). Toda uma série de traços está ligada a esse uso e por ele legitimada: a ruptura com a velha ordem, o apoio buscado nas reuniões de massas, o estilo ditatorial do Estado, o *pathos* da decisão, a apologia do Trabalhador etc.

Entretanto, o “acontecimento” assim nomeado, formalmente semelhante sob vários pontos de vista àqueles dos quais retira o nome e os traços — e sem os quais não teria discurso próprio nem linguagem política constituída —, caracteriza-se por um léxico da plenitude, ou da substância: a revolução nacional-socialista faz advir — dizem os nazistas — uma comunidade particular, o povo alemão, ao seu verdadeiro destino, que é um destino de dominação universal. De modo que se supõe que o “acontecimento” faça vir a ser, e nomeie, não o vazio da situação anterior, mas a sua plenitude. Não a universalidade daquilo que não se apóia, justamente, em nenhum traço (em nenhum múltiplo) particular, mas sim a particularidade absoluta de uma comunidade, ela mesma enraizada nos traços do solo, do sangue, da raça.

O que faz com que um acontecimento verdadeiro possa ser a origem de uma verdade, única coisa que é para todos e eterna, é justamente o fato de não estar ligado à particularidade de uma situação senão pelo viés de seu vazio. O vazio, o múltiplo-de-nada, não exclui e nem coage ninguém. Ele é a neutralidade absoluta do ser. De modo que a fidelidade cuja origem é um acontecimento, embora seja uma ruptura imanente

em uma situação singular, nem por isso é menos universalmente direcionada.

Pelo contrário, a ruptura induzida pela tomada do poder pelos nazistas em 1933, que é formalmente indistingüível de um acontecimento — foi isso precisamente que desorientou Heidegger<sup>3</sup> — porque se pensa como revolução “alemã”, só é fiel à suposta substância nacional de um povo e de fato não se dirige senão àqueles que ela mesma determina como “alemães”. Ela é, portanto, desde a nomeação do acontecimento — e a despeito de que a nomeação “revolução” só funcione se condicionada por verdadeiros acontecimentos universais (por exemplo, as Revoluções de 1792 ou de 1917) —, radicalmente incapaz de qualquer verdade que seja.

Quando, com nomes extraídos dos processos reais de verdade, uma ruptura radical numa situação convoca, em lugar do vazio, a particularidade “plena” ou a substância suposta dessa situação, podemos dizer que se tem um *simulacro de verdade*.

“Simulacro” deve ser tomado em seu sentido forte: todos os traços formais de uma verdade estão em funcionamento no simulacro. Não apenas uma nominação universal do acontecimento, induzindo a força de uma ruptura radical, mas também “a obrigação” de uma fidelidade e a promoção de um *simulacro de sujeito*, erigido — sem que nenhum Imortal, entretanto, advenha — por cima da animalidade humana dos outros, daqueles que são arbitrariamente considerados não pertencentes à substância comunitária cuja promoção e cujo domínio são promovidos pelo simulacro de acontecimento.

A fidelidade a um simulacro, diferentemente da fidelidade a um acontecimento, determina sua ruptura, não pela universalidade do vazio, mas pela particularidade fechada de um

3 Victor Farias, *Heidegger et le nazisme*, Verdier, 1985. Nesse livro, bastante anedótico, vê-se como Heidegger esteve cativo, por todo um tempo, de um simulacro. Ele acreditava sustentar o acontecimento de seu próprio pensamento.

conjunto abstrato (os “alemães”, ou os “arianos”). Seu exercício é inevitavelmente o de construir indefinidamente esse conjunto, e não há outro meio para isso senão “fazer o vazio” ao redor dele. O vazio, banido pela promoção a simulacro de um “acontecimento-substância”, retorna, com sua universalidade, como aquilo que deve ser efetuado para que a substância seja. Em outras palavras: o que é dirigido “a todos” (e “todos”, aqui, é forçosamente o que não é da substância comunitária alemã, a qual não é um “todos”, mas um “alguns” exercendo sua dominação sobre “todos”) é a morte, ou essa forma diferida de morte que é a escravidão a serviço da substância alemã.

Assim, a fidelidade ao simulacro (e ela exige sacrifícios e compromissos prolongados aos “alguns” da substância alemã, porque realmente toma a forma de uma fidelidade) tem por conteúdo a guerra e o massacre. Não se trata aí de meios: é todo o real de uma fidelidade como essa.

No caso do nazismo, o vazio retornou com nome privilegiado o nome “judeu”. Por certo houve outros: os ciganos, os doentes mentais, os homossexuais, os comunistas... Mas o nome “judeu” foi o nome dos nomes para designar aquilo cuja desapareição criava ao redor da suposta substância alemã promovida pelo simulacro “revolução nacional-socialista” um vazio suficiente para identificar a substância. A escolha desse nome remete sem dúvida à sua ligação evidente com o universalismo, em particular com o universalismo revolucionário, àquilo em suma que esse nome tinha de já *vazio*, ou seja, *de conectado à universalidade e à eternidade das verdades*. Entretanto, na medida em que serviu para organizar o extermínio, o nome “judeu” é uma criação política nazista que não tem qualquer referente pré-existente. É um nome cujo uso ninguém pode partilhar com os nazistas, e que supõe o simulacro e a fidelidade ao simulacro — portanto, a singularidade absoluta do nazismo como política.

Mas, mesmo neste ponto, é preciso reconhecer que essa

política arremeda um processo de verdade. Toda fidelidade a um acontecimento autêntico nomeia adversários de sua perseverança. Contrariamente à ética consensual, que pretende evitar a cisão, a ética das verdades é sempre mais ou menos militante, combatente. Pois sua heterogeneidade em relação às opiniões e aos saberes estabelecidos se mostra concretamente na luta contra todo tipo de tentativas de interrupção, de corrupção, de retorno aos interesses imediatos do animal humano, de sarcasmo e repressão contra o Imortal que advém como sujeito. A ética das verdades supõe o reconhecimento dessas tentativas, e portanto a operação singular que consiste em nomear os inimigos. O simulacro “revolução nacional-socialista” induziu tais nomeações, em particular “judeu”. Mas a subversão do simulacro em relação ao acontecimento verdadeiro prossegue nesses nomes. Pois o inimigo de uma verdadeira fidelidade subjetiva é justamente o conjunto fechado, a substância, a comunidade. É contra essas inércias que se deve fazer prevalecer o traçado casual de uma verdade e de seu endereçamento universal.

Toda invocação do solo, do sangue, da raça, do costume e da comunidade trabalha diretamente contra as verdades, e é precisamente esse conjunto o que se designa como inimigo na ética das verdades. Em vez da fidelidade ao simulacro, quem promove a comunidade, o sangue, a raça etc. nomeia como inimigo — por exemplo, sob o nome de “judeu” — precisamente o universal abstrato, a eternidade das verdades, o endereçamento a todos.

Acrescentemos que o tratamento do que é suposto sob os nomes é diametralmente oposto. Por inimigo que seja de uma verdade, um “alguém” é sempre representado, na ética das verdades, como capaz de tornar-se o Imortal que é. Podemos então combater os julgamentos e opiniões que ele troca com os outros para corromper toda fidelidade, mas não sua *pessoa*, que na circunstância é indiferente e à qual, em última instância, toda verdade se endereça também. Ao passo que o

vazio, cuja suposta substância o fiel de um simulacro trabalha para delimitar, deve ser um vazio real, obtido talhando-se na carne. Não sendo a chegada subjetiva de nenhum Imortal, a fidelidade ao simulacro — essa terrível imitação das verdades — não supõe tampouco nada mais, naquele que ela designa como inimigo, que sua estrita e particular existência de animal humano. É então isso mesmo que deve sustentar o retorno do vazio. Pois o exercício da fidelidade ao simulacro é necessariamente *exercício do terror*. Entenda-se aqui por terror não o conceito político de Terror, ligado (em par universalizável) ao de Virtude pelos Imortais do Comitê de Saúde Pública, mas a pura e simples redução de todos ao seu ser-para-a-morte. O terror assim concebido postula na realidade que para que a substância seja, *nada* deve ser.

Acompanhamos o exemplo do nazismo porque ele entra, em uma parte essencial, na configuração “ética” (o “Mal radical”) à qual opomos a ética das verdades. É o simulacro de um acontecimento dando lugar a uma fidelidade política. Sua condição de possibilidade reside nas revoluções políticas realmente ligadas ao acontecimento, e portanto universalmente endereçadas. Mas existem também simulacros ligados a todos os outros tipos possíveis de processos de verdade. É um exercício útil, para o leitor, identificá-los. Assim podemos ver que certas paixões sexuais são simulacros do acontecimento amoroso. Que por isso acarretem terror e violência, não resta dúvida. Brutais prédicas obscurantistas se apresentam como simulacros de ciências, e seus danos são perceptíveis. E assim por diante. Mas, em todos os casos, essas violências e esses danos são ininteligíveis se não os pensarmos *a partir do processo de verdade* cujo simulacro organizam.

Por fim, nossa primeira definição do Mal será a seguinte: o Mal é o processo de um simulacro de verdade. É, em sua essência, terror sobre todos, sob um nome que ele inventa.

## *A traição*

Iniciamos amplamente este ponto no capítulo precedente. Dissemos ser propriamente indecidível que o interesse-desinteressado que impulsiona o tornar-se-sujeito de um animal humano se sobreponha ao simples interesse, já que esse animal humano não consegue mais unificar os dois numa ficção plausível da unidade de si mesmo.

Trata-se do que podemos chamar de momentos de crise. Não há, em si, “crise” de um processo de verdade. Iniciado por um acontecimento, tal processo se desenvolve diretamente ao infinito. Pode haver crise em um ou vários “alguéns” entrando na composição do sujeito induzido por esse processo. Todos conhecem os momentos de crise de um amante, de desânimo de um pesquisador, de lassidão de um militante, de esterilidade de um artista. Ou, ainda, incompreensão duradoura de uma demonstração matemática para aquele que a lê, de obscuridade irreduzível de um poema cuja beleza, entretanto, percebemos vagamente etc.

Dissemos de onde provêm essas experiências: sob a pressão das exigências do interesse, ou, ao contrário, do imperativo de uma novidade difícil, na continuação subjetiva da fidelidade ocorre a ruptura da ficção com a qual eu sustento, como imagem de mim mesmo, a confusão entre interesse e interesse-desinteressado, entre animal humano e sujeito, entre mortal e imortal. E a partir daí se desvela uma escolha pura entre o “Continuar!” da ética dessa verdade e a lógica da “perseverança no ser” do simples mortal que sou.

Uma crise de fidelidade é sempre o que põe à prova, por ausência de uma imagem, a máxima única da consistência, e portanto da ética: “Continuar!”. Continuar, mesmo que se tenha perdido a pista, que não se esteja mais “atravessado” pelo processo, que o próprio acontecimento se encontre obscureci-

do, seu nome extraviado, ou que nos perguntemos se ele não nomeava um erro ou mesmo um simulacro.

Pois a existência conhecida de simulacros ajuda poderosamente a dar forma às crises. A opinião me murmura (e portanto eu me murmuro, pois jamais estou fora das opiniões) que minha fidelidade bem poderia ser terror exercido sobre mim mesmo, e que a fidelidade à qual sou fiel se assemelha muito — até demais —, a tal ou qual Mal identificado. Isto é sempre possível, pois os traços formais desse Mal (como simulacro) são exatamente os de uma verdade.

Estou exposto, então, a *trair* uma verdade. A traição não é simples renúncia. Infelizmente não se pode simplesmente renunciar a uma verdade. A negação em mim do Imortal é coisa bem diferente de um abandono, uma cessação: devo sempre convencer-me de que o Imortal em questão *não existiu jamais*, e portanto unir-me nesse ponto às opiniões, cujo ser inteiro, a serviço dos interesses, é justamente essa negação. Pois o Imortal, se lhe reconheço a existência, me compele a continuar, tem a potência eterna das verdades que o induzem. E, em conseqüência, é preciso que eu traia em mim o tornar-se-sujeito, que eu me torne inimigo dessa verdade cujo sujeito era composto, às vezes com outros, pelo “alguém” que eu sou.

Assim se explica que ex-revolucionários sejam obrigados a declarar que estavam no erro e na loucura, que um ex-amante não compreenda mais por que amava essa mulher, ou que um cientista fatigado venha a desconhecer e ridicularizar burocraticamente o futuro mesmo de sua própria ciência. Como o processo de verdade é ruptura imanente, você não o pode “abandonar” (o que quer dizer, segundo a forte expressão de Lacan, retornar “ao serviço dos bens”) a não ser rompendo com a ruptura que o havia capturado. E a ruptura de uma ruptura tem por motivo a continuidade. Continuidade da situação e das opiniões: nada houve ali, com nome de “políti-

ca” ou de “amor”, a não ser uma ilusão, no melhor dos casos, ou um simulacro, no pior.

Por isso, no ponto indecível de uma crise, a ausência da ética de uma verdade se apresenta como traição.

E é um Mal de que não nos recuperamos, o segundo nome, depois do simulacro, do Mal cuja possibilidade é exposta por uma verdade.

### *O inominável*

Dissemos: uma verdade — é seu efeito de “retorno” — transforma os códigos de comunicação, muda o regime das opiniões. Não que as opiniões se tornem “verdadeiras” (ou falsas). Elas são incapazes disso, e uma verdade, em seu ser-múltiplo eterno, permanece indiferente às opiniões. Mas estas se tornam *outras*. O que significa que julgamentos outrora evidentes para a opinião não são mais sustentáveis, que outros são necessários, que as maneiras de comunicar se modificam etc.

Esse efeito de reordenamento das opiniões, nós o chamamos *potência* das verdades.

A questão que propomos é então a seguinte: a-potência de uma verdade, na situação em que esta continua seu traçado fiel, é uma potência virtualmente total?

O que poderá ser a hipótese de uma potência *total* de tal ou qual verdade? Para compreender isso, é preciso lembrar nossos axiomas ontológicos: uma situação (objetiva), aquela em particular em que uma verdade (subjéctiva) “trabalha”, não é nunca senão um múltiplo, composto de uma infinidade de elementos (que, de resto, são por sua vez múltiplos). O que é isso, então, senão a forma geral de uma opinião? Trata-se de um julgamento a respeito de tal ou qual elemento da situação objetiva: “O tempo está tempestuoso hoje”, “Eu lhe digo que os políticos são todos corruptos” etc. Requer-se aos elemen-

tos da situação — que são tudo o que pertence a essa situação —, que sejam nomeados de uma maneira ou de outra para que possamos “discuti-los” em termos de opinião. “Nomear” quer dizer apenas que os animais humanos são capazes de comunicar-se a propósito desses elementos, de socializar a existência deles, de coordená-los com seus interesses.

Chamemos de “linguagem da situação” a possibilidade pragmática de nomear os elementos que a compõem, e assim trocar opiniões a seu respeito.

Toda verdade tem também que lidar com os elementos da situação, uma vez que seu processo é examiná-los *do ponto de vista do acontecimento*. Nesse sentido há uma identificação desses elementos pelo processo de verdade e, tratando-se de alguém que entra na composição de um sujeito de verdade, é certo que ele contribuirá para essa identificação usando a linguagem da situação, que, enquanto “alguém”, ele pratica como todo mundo. Desse ponto de vista, o processo de verdade atravessa a linguagem da situação, assim como atravessa todos os seus saberes.

Mas o exame de um elemento *segundo uma verdade* é coisa totalmente diferente de seu julgamento pragmático em termos de opinião. Não se trata de adequar esse elemento aos interesses — de resto divergentes, pois as opiniões são incoerentes entre si — dos animais humanos. Trata-se unicamente de se pronunciar sobre ele “em verdade”, a partir da ruptura imanente pós-acontecimento. É esse pronunciamento é desinteressado, visa dotar o elemento de uma espécie de eternidade — ao que se adequa o tornar-se-Imortal dos “alguéns” que participam do sujeito da verdade, sujeito que é o ponto real do pronunciamento.

Daí uma conseqüência capital — o fato de que, em última instância, uma verdade *muda os nomes*. Entendamos por isso que sua nomeação própria dos elementos é *coisa diferente* da nomeação pragmática, tanto em seu ponto de partida (o acontecimento, a fidelidade) como em seu destino (uma verdade

eterna). Isto, mesmo se o processo de verdade atravessa a linguagem da situação.

É preciso, assim, admitir que além da linguagem da situação objetiva, que permite a comunicação das opiniões, existe uma *língua-sujeito* (língua da situação subjetiva), que permite a inscrição de uma verdade.

De fato, esse ponto é evidente. A língua matematizada da ciência não é de modo algum a língua das opiniões, aí compreendidas as opiniões sobre a ciência. A língua de uma declaração de amor pode ser aparentemente muito banal (“Eu te amo”, por exemplo), mas sua *potência* na situação é totalmente alheia ao uso comum das mesmas palavras. A língua do poema não é a do jornalismo. E a língua da política é singular nesse ponto, pois o julgamento da opinião a seu respeito é que ela é uma língua de “conversa fiada”.

Mas o que nos interessa é que a potência de uma verdade na direção de opiniões é forçar as nomeações pragmáticas (a língua da situação objetiva) a se dobrarem e se deformarem em contato com a língua-sujeito. É isso e nenhuma outra coisa o que muda os códigos estabelecidos da comunicação, sob o efeito de uma verdade.

Podemos agora definir o que seria uma potência *total* da verdade: seria uma potência total da língua-sujeito. Ou seja, a capacidade de nomear e avaliar *todos* os elementos da situação objetiva a partir do processo de verdade. Entorpecida e tornada dogmática (ou “cega”), a língua-sujeito pretenderia poder nomear, a partir de seus próprios axiomas, a totalidade do real — e assim transformar o mundo.

Os poderes da linguagem da situação são exatamente eles mesmos, sem restrição: todo elemento é suscetível de ser nomeado a partir de um interesse qualquer, e de ser julgado nas comunicações entre animais humanos. Mas como de toda maneira dita linguagem é *incoerente* e entregue ao intercâmbio pragmático, essa vocação total importa pouco.

Tratando-se, ao contrário, da língua-sujeito (língua do militante, do pesquisador, do artista, do enamorado...), que é o

resultado de um processo de verdade, a hipótese da potência total tem conseqüências de natureza completamente diversa.

Primeiro, supõe-se assim que a totalidade da situação objetiva se deixa incluir na *coerência* particular de uma verdade subjetiva.

Depois, supõe-se que é possível *anular a opinião*. Se, com efeito, a língua-sujeito tem a mesma extensão que a linguagem da situação, se sobre todas as coisas pode-se pronunciar o verdadeiro, não será mais uma simples deformação dos usos pragmáticos e comunicantes que irá manifestar a potência de uma verdade, mas a autoridade absoluta da nomeação verídica. Uma verdade forçará então uma pura e simples substituição da linguagem da situação pela língua-sujeito. O que também quer dizer: o Imortal se realizará como negação integral do animal humano que o sustenta.

Quando Nietzsche propõe “partir em dois a história do mundo”, dinamitando o niilismo cristão e generalizando o grande “sim” dionisíaco à Vida, ou quando certos guardas vermelhos da Revolução Cultural chinesa anunciam, em 1967, a supressão completa do egoísmo, referem-se precisamente à visão de uma situação em que o interesse desapareceu e as opiniões são *substituídas* pela verdade. O grande positivismo do século XIX imaginava do mesmo modo que os enunciados da ciência iriam, mais que qualquer coisa, *substituir* as opiniões e as crenças. E os românticos alemães adoravam um universo transido de parte a parte por uma poética absolutizada.

Mas Nietzsche enlouqueceu. Os guardas vermelhos, após terem feito enormes destruições, foram fuzilados, aprisionados, ou traíram a sua própria fidelidade. Nosso século é o cemitério das idéias positivistas de progresso. E os românticos — que já se suicidavam voluntariamente — viram, no avatar das políticas “estetizadas”, seu “absoluto literário” engendrar monstros.<sup>4</sup>

4 Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy, *L'Absolu littéraire*,

É que toda verdade supõe, na composição dos sujeitos que ela induz, a manutenção do “alguém”, a atividade sempre dúplice do animal humano às voltas com a verdade. Mesmo a “consistência” ética, como vimos, não é senão compromisso desinteressado, na fidelidade, de uma perseverança cuja origem é o interesse. De modo que toda visada de uma potência total das verdades arruína o que sustenta essas verdades.

O Imortal não existe senão no e pelo animal mortal. As verdades não realizam sua perfuração singular senão no tecido das opiniões. É preciso que comuniquemos, que opinemos. É a nós mesmos, tais e quais, o que oferecemos ao tornar-se-sujeito. Não há outra História senão a nossa, não há mundo verdadeiro por vir. O mundo enquanto mundo está e ficará aquém do verdadeiro e do falso. Não há mundo cativo da coerência do Bem. O mundo está e ficará aquém do Bem e do Mal.

O Bem só é o Bem na medida em que não pretende tornar o mundo bom. Seu único ser é o advento à situação de uma verdade singular. É preciso então que a potência de uma verdade seja também uma impotência.

Toda absolutização da potência de uma verdade organiza um Mal. Esse Mal não é apenas destruição na situação (porque a vontade de anular a opinião é no fundo idêntica à vontade de anular, no animal humano, sua própria animalidade, e portanto seu ser), mas é, ao fim e ao cabo, interrupção do processo de verdade em nome do qual ele se efetua, ao não preservar na composição de seu sujeito a duplicidade dos interesses (interesse-desinteressado e simples interesse).

Por isso, chamaremos essa figura do Mal de um *desastre*, desastre da verdade induzido pela absolutização de sua potência.

Seuil, 1988. Esses dois autores trabalham há anos com a filiação entre o romantismo alemão e a estetização da política no fascismo. Cf. também, do primeiro, *La Fiction du politique*, C. Bourgois, 1978.

Que a verdade não tenha potência total significa em última instância que a língua-sujeito, produção do processo de verdade, não tem poder de nomeação sobre todos os elementos da situação. Deve haver ao menos um elemento real, um múltiplo existente na situação, que permanece inacessível às nomeações verídicas e só está entregue à opinião, à linguagem da situação. Um ponto que a verdade não pode forçar.

Chamaremos esse elemento de o *inominável* de uma verdade.<sup>5</sup>

O *inominável* não o é “em si”: sendo virtualmente acessível à linguagem da situação, certamente pode-se trocar opiniões a seu respeito. Pois não há nenhum limite para a comunicação. O *inominável* é *inominável* para a língua-sujeito. Digamos que esse termo não é suscetível de ser eternizado, ou não é acessível ao Imortal. Ele é, nesse sentido, o símbolo do *puro real* da situação, de sua vida sem verdade.

É uma tarefa difícil para o pensamento (filosófico) determinar o ponto de *inominável* de um tipo de processo de verdade. Não se trata aqui de aprofundarmos este ponto. Digamos entretanto que se pode estabelecer que, tratando-se do amor, o gozo sexual como tal se subtrai à potência de verdade (que é verdade sobre o dois). Nas matemáticas, que por excelência representam o pensamento não contraditório, o *inominável* é justamente a não-contradição: sabe-se com efeito que é impossível demonstrar, do interior de um sistema matemático, a não-contradição desse sistema (é o famoso teorema de Gödel).<sup>6</sup> Enfim, a comunidade, o coletivo são os *inomináveis* da política: toda tentativa de nomear “politicamente” uma comunidade induz um Mal desastroso (como se vê tanto no exemplo extremo do nazismo como no uso reacionário da pa-

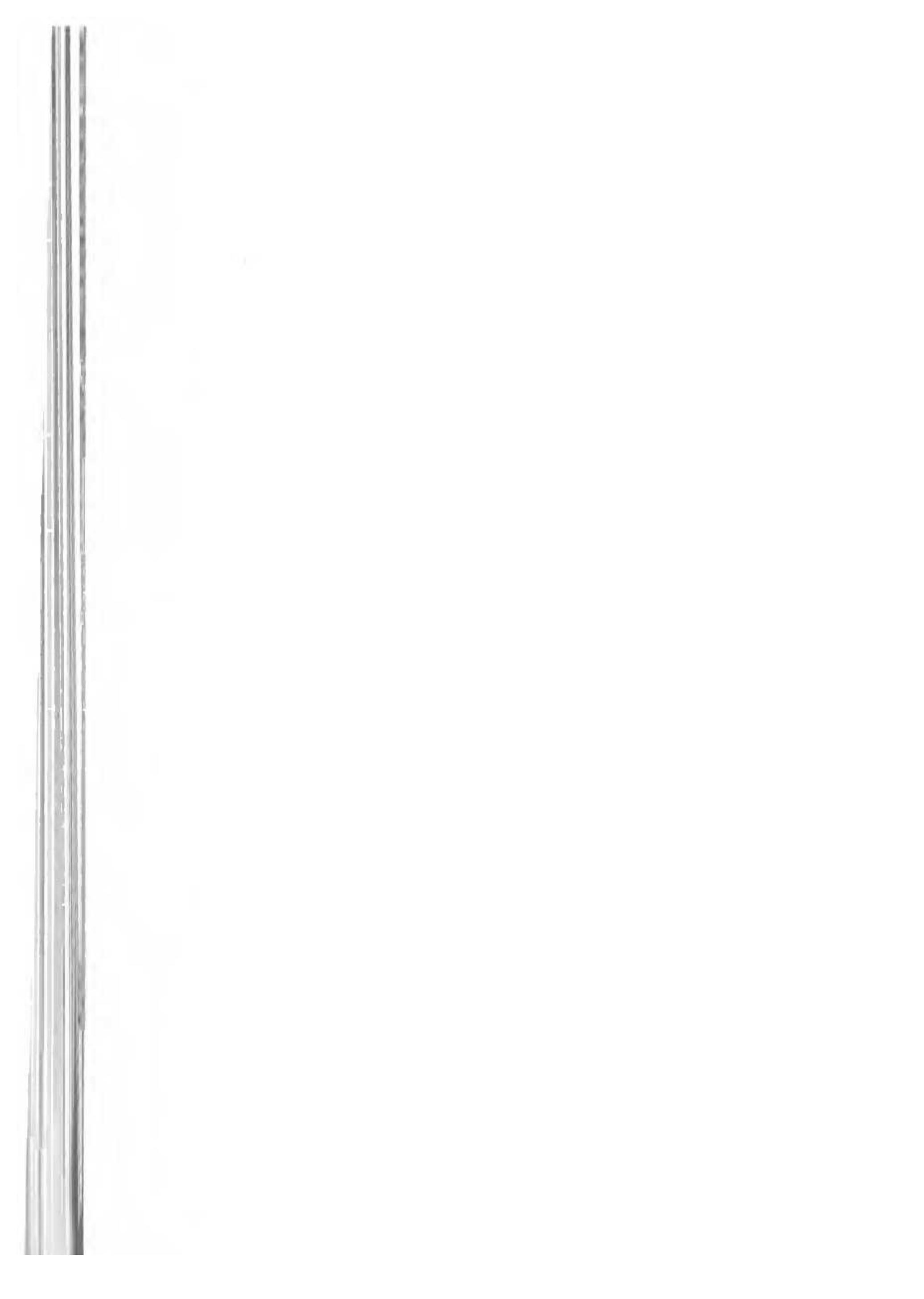
5 Alain Badiou, *Conditions*, Seuil, 1992. Há nessa coletânea dois textos sobre o *inominável*: “Conférence sur la soustraction” e “La vérité: forçage et innomable”.

6 *Le théorème de Gödel*, Seuil, 1990. É importante compreender *exatamente* o que diz esse famoso teorema.

lavra “francês”, cujo destino é perseguir pessoas daqui sob a imputação arbitrária de serem “estrangeiras”).

O que nos importa é o princípio geral: o Mal é, a cada vez, sob a condição de uma verdade, querer a todo preço forçar a nomeação do inominável. É esse exatamente o princípio do desastre.

*Simulacro* (correlato do acontecimento), *traição* (correlata da fidelidade), *forçamento do inominável* (correlato da potência do verdadeiro): tais são as figuras do Mal, Mal cujo único Bem reconhecível — um processo de verdade — coloca na ordem do dia a possibilidade.



## *Conclusão*

---

Partimos de uma crítica radical da ideologia “ética” e de suas variantes socializadas: doutrina dos direitos humanos, visão vitimária do Homem, ingerência humanitária, bioética, “democratismo” informe, ética das diferenças, relativismo cultural, exotismo moral etc.

Mostramos que essas tendências intelectuais de nosso tempo eram, no melhor dos casos, variantes da antiga prédica moralizante e religiosa, e, no pior, mistura ameaçadora do conservadorismo e da pulsão de morte.

Vimos, na corrente de *opinião* que a todo instante evoca a “ética”, um grave sintoma de renúncia àquilo de único que distingue a espécie humana do ser vivo predador que ela também é: a capacidade de entrar na composição e no devir de algumas verdades eternas.

Desse ponto de vista, não hesitamos em dizer que a ideologia “ética” é, em nossas sociedades, o principal (mas transitório) adversário de todos aqueles que se esforçam por dar lugar a um pensamento, seja ele qual for.

Esboçamos em seguida a reconstrução de um conceito ad-

missível da ética, que subordina sua máxima ao devir das verdades. Essa máxima, em sua forma geral, é: “Continuar!”. Continuar a ser esse “alguém”, um animal humano como os outros, que viu-se porém *capturado e deslocado* pelo processo de acontecimento de uma verdade. Continuar a ser parte prenha desse sujeito de uma verdade que nos aconteceu tornarmo-nos.

É no cerne dos paradoxos dessa máxima que nós encontramos, assim dependente do Bem (as verdades), a verdadeira figura do Mal, em suas três espécies: o *simulacro* (ser o fiel aterrorizante de um falso acontecimento), a *traição* (ceder em uma verdade em nome de seu interesse), o forçamento do inominável, ou o *desastre* (crer que a potência de uma verdade é total).

Ademais, o Mal é uma possibilidade que só é aberta pelo encontro do Bem. A ética das verdades, que vai apenas dar *consistência* a esse “alguém” que somos e a quem aconteceu ter que sustentar com sua própria perseverança animal a perseverança intemporal de um sujeito de verdade, é também o que tenta deter o Mal por sua inclusão efetiva e tenaz no processo de uma verdade.

A ética combina então, sob o imperativo: “Continuar!”, um recurso de discernimento (não se prender aos simulacros), de coragem (não ceder) e de reserva (não se dirigir aos extremos da Totalidade).

A ética das verdades não se propõe nem a submeter o mundo ao reinado abstrato de um Direito, nem a lutar contra um Mal exterior e radical. Ela tenta, ao contrário, por sua fidelidade própria às verdades, deter o Mal — que reconheceu como o inverso, ou a face obscura dessas verdades.

## *Bibliografia*

---

ARISTÓTELES, *Éthique à Nicomaque*, Garnier-Flammarion, Paris, 1950. [Cf. *Ética a Nicômacos*, Edunb, Brasília, 1992.]

BADIOU, A., *Conditions*, Seuil, Paris, 1992.

CHALAMOV, V., *Kolyma*, Maspéro, Paris, 1980.

ESPINOZA, *Éthique*, Seuil, Paris, 1988. [Cf. *Ética*, Ediouro, Rio de Janeiro, 1965.]

GLUCKSMANN, A., *Les Maîtres Penseurs*, Grasset, Paris, 1977.

HABERMAS, J., *Théorie de l'agir communicationnel*, Fayard, Paris, 1987.

KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Delagrave, Paris, 1957. [Cf. *Fundamentos da metafísica dos costumes*, Edições 70, Lisboa, 1992.]

LACAN, J., *L'éthique de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1986. [Cf. *A ética da psicanálise*, "O seminário, livro 7", Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 1991.]