

Sorte Legal

Slavoj Žižek

ŽIŽEK, Slavoj. Legal Luck. *International Journal of Žižek Studies*. Vol. 3, n. 1, 2009, Disponível em: www.ijzs.org. (Traduzido por Joelton Nascimento).

Kant fundamenta o que ele chama de “fórmula do direito público” (“todas as ações referentes aos direitos de outros homens são injustas se sua máxima não é consistente com sua publicidade”) na razão óbvia de que uma lei secreta, uma lei desconhecida por aqueles sujeitos a ela, legitimaria o despotismo arbitrário daqueles que a exercem: “Uma máxima que eu não posso divulgar sem derrotar meu próprio propósito deverá ser mantida em segredo para que ela tenha êxito; e, se eu não posso publicamente confessá-lo sem inevitavelmente acarretar uma universal oposição ao meu projeto, a necessária e inevitável oposição que pode ser prevista *a priori* deve-se somente à injustiça com a qual a máxima ameaça a todos.”

Este paradoxo é bem expresso em uma recente matéria sobre a China: “Até o que é secreto é um segredo na China.”¹ Muitos problemáticos intelectuais, que escreviam sobre a opressão política, as catástrofes ecológicas, a pobreza rural, etc. (por exemplo, uma mulher chinesa que enviou ao seu marido, que vive no exterior, recortes de um jornal chinês local) pegaram anos de prisão por trair um segredo de Estado, ainda que estes não estivessem cientes de que faziam algo errado. A armadilha era que “muitas das leis e regulamentos que faziam o regime de segredo de estado eram elas mesmas secretas, tornando difícil aos indivíduos saber como e quando eles estavam em violação.” Esta sigiliosidade da proibição em si serve a dois propósitos que não devem ser confundidos. O papel comumente admitido é o de universalizar o medo e a culpa: se você não sabe o que é proibido, sequer

pode saber quando é que está violando uma proibição, o que o faz potencialmente culpado todo o tempo. (Incidentalmente, não é a toa que também no *Opus Dei* há um estatuto que tem um *status* semi-secreto, existindo somente em latim e indisponível para a maioria de seus membros.)

É claro, as coisas são mais precisas aqui: exceto no auge dos expurgos stalinistas quando, efetivamente, todo mundo poderia ver-se culpado, as pessoas *sabem* quando estão fazendo coisas que irão incomodar àqueles no poder. A função de proibir proibições não é para então fazer emergir o medo “irracional”, mas fazer os potenciais dissidentes (os que pensam que podem escapar com suas atividades criativas, uma vez que estes não estão violando nenhuma lei, mas fazendo apenas aquilo que a lei garante a estes – liberdade de imprensa, etc.) saberem que, se eles incomodarem demais aqueles no poder, eles podem ser punidos à vontade pelo poder: “não nos provoque, nós podemos fazer com você o que nós quisermos, lei nenhuma protegerá você aqui!”. Na Iugoslávia, o infame artigo 133 do Código Penal poderia sempre ser invocado para perseguir escritores e jornalistas. Ele criminalizava qualquer texto que apresentava falsamente as conquistas da revolução socialista ou que *poderiam causar tensão e descontentamento entre o público* pelo modo com que eram tratados os tópicos políticos, sociais e outros. Esta última categoria é obviamente não só infinitamente plástica, mas também convenientemente auto-relacionada: o fato mesmo de que você está sendo acusado por aqueles que estão no poder não significa “*causar tensão e descontentamento entre o público*”? Naqueles anos, eu me lembro de perguntar a um político esloveno como ele justificava essa lei. Ele apenas sorriu, com um piscar de olhos, disse-me: “ora, nós temos que ter algumas ferramentas sob nossa vontade contra aqueles que nos incomodam sem nos preocupar com sutilezas legais!”

Mas há outra função em proibir proibições que não é menos crucial: a de *manter as aparências* (e nós todos sabemos o quanto as aparências eram importantes no stalinismo: o regime stalinista reagia com total pânico a qualquer momento que poderia significar uma ameaça em perturbar sua aparência, digamos, um acidente que torna claro que houve uma falha no regime sendo reportado ao público pela mídia: não havia na mídia soviética crônicas negras, matérias sobre crime e prostituição, sem mencionar sobre protestos públicos ou de trabalhadores). E isto é o porquê destas proibições proibidas estarem longe de se limitar aos regimes comunistas: elas são operacionais também no capitalismo “permissivo” de hoje. Um chefe “pós-moderno” insiste que ele não é um senhor mas apenas um coordenador de nossos esforços criativos, o primeiro entre iguais, não pode haver nenhuma formalidade entre nós, devemos nos dirigir a ele por um apelido, ele nos conta piadas sujas... mas em tudo isso ele *permanece nosso senhor*. Em tal elo social, as

relações de dominação social funcionam por intermédio de sua negação: para serem operacionais, elas devem ser ignoradas. Não somos obrigados somente a obedecer nossos senhores, somos abrigados ainda a agir como se fôssemos livres e iguais, como se não houvesse dominação – o que, é claro, torna a situação ainda mais humilhante. Paradoxalmente, em uma situação tal, o primeiro ato de libertação é demandar ao senhor para que ele aja como tal: dever-se-ia rejeitar o falso coleguismo vindo do senhor e insistir para que ele o trate com uma fria distância, como um senhor. Do meu serviço militar, me lembro de rejeitar a amigável oferta de um comandante oficial de abandonar as formalidades em nossa comunicação, o que o fez explodir em raiva... O mesmo vale para a dominação patriarcal sobre as mulheres: nas sociedades modernas esta dominação não é mais admitida como tal – é por isso que uma das táticas de resistência feminina é agir de modo caricaturalmente subordinado.

O que se deve ter em mente é que, enquanto todo edifício social se apóia em exclusões e proibições, esta lógica excludente é sempre reduplicada: não apenas é excluído/reprimido o Outro subordinado (homossexuais, raças não-brancas...); o poder excludente e repressor em si depende de um excluído/reprimido conteúdo “obsceno” de si mesmo (digamos, o exercício do poder que legitima a si mesmo como legal, tolerante, cristão..., depende de uma ordem de rituais obscenos de humilhação pública dos subordinados publicamente negada [*disavowed*]). De um modo mais geral, nós estamos lidando aqui com algo que se é tentado a chamar de prática ideológica de desidentificação. Isto significa dizer que dever-se-ia revirar a noção padrão de ideologia como uma provedora de uma firme identificação ao sujeitos, constrangendo estes para seus “papéis sociais”: e se, em um diferente nível – mas não menos irrevogável e estruturalmente necessário – a ideologia é efetiva precisamente por intermédio da construção de um espaço de falsa desidentificação, de falsa distância em relação às coordenadas atuais da existência do social do sujeito? Esta lógica de desidentificação não é discernível dos casos mais elementares de “Eu não sou apenas um americano (marido, trabalhador, democrata, gay...), mas, além destes papéis e máscaras, um ser humano, uma complexa e única personalidade” (onde a própria distância dos dispositivos simbólicos que determinam meu espaço social garantem esta determinação), elevando-se até o caso mais complexo dos jogos do ciberespaço e suas múltiplas identidades? Esta mistificação operante no “apenas jogando” do ciberespaço é então dupla: não apenas os jogos que estamos nele jogando são mais sérios do que estamos acostumados a assumir, (um sujeito não pode, com o pretexto de que “é só um jogo” articular e organizar dispositivos – sádicos, “perversos”, etc. - de sua identidade simbólica que ele não estaria jamais apto a admitir em seus “reais” contatos

intersubjetivos?) mas o oposto também se sustenta, isto é, o muito celebrado jogo com as múltiplas e móveis personas (identidades livremente construídas) tendem a ofuscar (e então falsamente liberar de) os constrangimentos do espaço social no qual nossas existências estão capturadas.

É aqui que as coisas ficam ambíguas em Kant. Como todo estudioso de Kant sabe, a propósito de sua proibição de mentir, deve-se prestar sempre atenção em suas exceções às máximas universais. No segundo suplemento de sua *Paz Perpétua*, Kant faz uma pergunta ingênua: pode o contrato entre os Estados que os obriga à paz perpétua ter uma cláusula secreta? Embora ele admita que uma cláusula secreta em um contrato de direito público seja uma contradição objetiva, ele admite uma exceção por razões subjetivas. Esta cláusula não é o que alguém poderia esperar, uma cláusula admitindo sujeitos compromissos de política real de modo a manter a paz, como a infame cláusula secreta do Pacto Alemanha-União Soviética de 1939 que regulava a repartição da Polônia e de outros estados leste-europeus. Antes, é algo que poderia parecer muito mais inocente, até mesmo ridículo para ser tornado uma cláusula secreta: “A opinião dos filósofos sobre as condições de possibilidade da paz pública deverá ser consultada pelos Estado armados para a guerra.” Porque esta cláusula deve ser secreta? Se tornada pública, pareceria humilhante para a autoridade legislativa de um estado: como pode a autoridade suprema, para quem “nós temos que naturalmente atribuir a mais extrema sabedoria”, procurar instruções em seus assujeitados? Isto pode soar ridículo, mas nós não o obedecemos mesmo hoje? Quando Habermas esteve na Inglaterra durante o governo de Blair, ele não o convidou justamente para um discreto jantar e que não foi transmitido pela mídia? Kant então estava certo: esta cláusula deve permanecer secreta, porque ela faz mais do que trazer à tona o cínico e obscuro lado de dentro do poder legal (na era cínica de hoje, um poder estatal pode assumir orgulhosamente seu lado obscuro, flertando com o fato de que está discretamente fazendo coisas sujas e é melhor para nós não saber destas) - ela traz à tona a cegueira, a estupidez e a ignorância do poder que não é pessoal mas institucional: a despeito dos centenas de *experts* altamente educados, o resultado da invasão do Iraque é catastrófica.

Há, porém, dois problemas com a tese de Kant. Um liberal radical diria que filósofos na política sustentam um infortúnio catastrófico: começando com Platão, eles ou falham miseravelmente ou têm êxito... em dar suporte a tiranos. A razão, e assim a história segue, é que os filósofos tentam impor suas noções à realidade, violando-a – não é à toa que, de Platão a Heidegger, eles são convictamente anti-democráticos (com exceção de alguns empiristas e pragmatistas), dispensando a multidão do “povo” como vítimas de sofistas, como estando à mercê da pluralidade contingente... Assim, quando o senso comum houve

marxistas que defendem Marx e que afirmam que suas ideias não foram plenamente realizadas no stalinismo, ele responde: graças a Deus! Teria sido ainda pior a realização plena delas! Heidegger ao menos tinha vontade de esboçar as consequências de sua catastrófica experiência e reconheceu que aqueles que pensam ontologicamente tem que errar onticamente, que o vazio é irreduzível, que não há uma “política filosófica” apropriada. Ao que parece, G. K. Chesterton estava plenamente justificado em sua irônica proposta de instalar “um corpo especial de policiais, policiais que também são filósofos”:

O negócio deles é vigiar o início destas conspirações, não apenas de um modo policial mas também no modo da contraversão.(...) O trabalho do policial filósofo (...) é de uma só vez mais audaz e mais sutil que o do detetive comum. O detetive comum vai até as tavernas para prender ladrões; nós vamos até festas de chá para detectar pessimistas. O detetive comum descobre de um caderno ou de um diário que um crime foi cometido. Nós descobrimos de um livro de sonetos que um crime será cometido. Nós temos que traçar a origem daqueles pensamentos terríveis que levam o homem finalmente ao fanatismo e ao crime intelectual.²

Pensadores tão diferentes como Popper, Adorno e Levinas não assinaram versões ligeiramente diferentes desta ideia, segundo a qual o crime efetivo é chamado de “totalitarismo” e o crime filosófico é condensado na noção de “totalidade”? Uma estrada reta leva da noção filosófica de totalidade ao totalitarismo político e a tarefa da “polícia filosófica” é redescobrir em um livro de diálogos de Platão ou em um tratado sobre o contrato social de Rousseau que um crime político será cometido. O policial político comum vai até às organizações secretas prender os revolucionários; o policial filosófico vai até os simpósios filosóficos detectar proponentes da totalidade. O policial anti-terrorista comum tenta detectar aqueles que se preparam para explodir prédios e pontes; o policial filosófico tenta detectar aqueles prestes a desconstruir as fundações morais e religiosas de nossa sociedade... O mesmo *insight* já havia sido formulado por Heirich Heine em seu *History of Religion and Philosophy in Germany* de 1834, embora como um positivo e admirável fato: “Relembrem-se disso, vós orgulhosos homens de ação, vós não sois nada além de acólitos inconsciente dos intelectuais, os quais amiúde em humilde seclusão, planejam meticulosamente cada ação vossa.”³

Assim, de volta a Kant, o que era impensável para ele era a “ideologia totalitária” como oposta à mera ânsia autoritária pelo poder: a vontade de impor sobre a realidade uma visão teórica de um mundo melhor. Em regimes totalitários como o stalinismo, os dirigentes estavam de fato ouvindo demais aos conselhos de filósofos – e o mesmo não é verdade até para Robespierre que ouvia a (confiava em) Rousseau, tão amado por Kant? E a história segue até hoje: Brecht, Sartre, Heidegger ... graças a Deus que aqueles no poder

não houverem demais os filósofos! Nos anos 60, quando a China explodiu sua primeira bomba atômica, Karl Jaspers advogou por um grande ataque de armas atômicas sobre a China para preveni-la de se tornar uma ameaça à paz mundial... Para todos aqueles que dispensam tal noção “totalitária” do poder do Estado como um mecanismo neutro direcionando os indivíduos, poder-se-ia então imaginar uma nova versão da cláusula secreta kantiana: “Finja publicamente consultar os filósofos, mas não confie em suas palavras!” - qual é, então, a dimensão da lei que a lei não pode admitir publicamente? A melhor maneira de discernir isto é por intermédio de um paradoxo lógico empregado por Jean-Pierre Dupuy em seu admirável texto sobre *Um Corpo que Cai* de Hitchcock:

Um objeto possui a propriedade x até o tempo t ; após t , não apenas o objeto não tem mais a propriedade x ; passa a não ser mais verdade que ele tenha tida a propriedade x em qualquer momento. O valor de verdade da proposição “o objeto O tem a propriedade x no momento t ”, por conseguinte, depende do momento no qual esta proposição é enunciada.⁴

Deve-se notar aqui a formulação precisa: não é que o valor de verdade da proposição “o objeto O tem a propriedade x ” depende do tempo ao qual a proposição se refere – *mesmo quando é especificado, o valor de verdade depende do tempo em que a proposição em si mesma é enunciada*. Ou, para citar o título do texto de Dupuy “quando eu morrer, nada do nosso amor terá de modo algum existido.” Pense sobre casamento e divórcio: o argumento mais inteligente para o direito ao divórcio (proposto, entre outros, por ninguém menos que o jovem Marx) não se refere a vulgaridades comuns ao estilo de “como todas as coisas, os laços amorosos não são eternos, eles mudam no curso do tempo” etc.; antes concede que a indissolubilidade está no conceito mesmo de casamento. A conclusão é que o divórcio sempre tem um escopo retroativo: ele não apenas significa que o casamento está agora anulado, mas algo muito mais radical – um casamento deveria ser anulado porque *ele nunca foi um casamento verdadeiro*.

Que se lembre também do paradoxal processo de desculpa: se eu ofendi alguém com uma rude observação, a coisa apropriada a fazer é oferecer a esta pessoa minhas sinceras desculpas, e a coisa apropriada que deve ser feita por ela é dizer algo do tipo “obrigado, eu te agradeço, mas não estou ofendido, eu sabia que você não queria te-lo dito, então na verdade você não me deve desculpas!” A questão, é claro, é que, muito embora o resultado final seja o de que nenhuma desculpa tenha sido devida, é preciso passar por todo o processo de oferecê-la: “você não me deve desculpas” só pode ser dito após eu, de fato, TER OFERECIDO minhas desculpas, de sorte que, embora formalmente “nada tenha ocorrido” e o pedido de desculpas tenha sido declarado desnecessário, há um ganho no

final do processo (talvez até mesmo a amizade tenha sido salva). (Esta lógica é subvertida em uma cena do maravilhoso *Ser ou Não Ser* de Ernst Lubitch, um curto diálogo entre os dois famosos atores de teatro poloneses, Maria Tura e seu auto-centrado marido Joseph. Joseph diz à sua esposa: “eu dei ordens para que, no poster anunciando a nova peça que estamos estrelando, seu nome aparecesse no topo, acima do meu – você merece querida!” Ela responde gentilmente: “obrigada, mas não precisava fazer isso, não é necessário!” Sua resposta, é claro, foi “eu sabia que você diria isso, assim eu já cancelei a ordem e pus meu nome de volta no topo...”). Há uma piada muito conhecida sobre cozinha que expressa a mesma lógica: “Como qualquer um pode fazer uma boa sopa em uma hora? Prepare todos os ingredientes, corte os vegetais, etc., ferva a água, ponha os ingredientes nela, cozinhe em água não muito quente por meia hora, mexa a água ocasionalmente; quando, após três quartos de hora a sopa ficou sem sabor e totalmente impalatável, jogue-a fora e abra uma boa lata de sopa e rapidamente esquente-a”. Isto é com nós, humanos, fazemos sopa.

Como este círculo de alterar o passado é possível sem o recurso a uma viagem no tempo? A solução já foi proposta por Bergson: é claro que não se pode mudar o realidade/atualidade passada, mas o que se pode fazer é mudar a dimensão virtual do passado – quando algo radicalmente Novo emerge, este Novo cria retroativamente sua própria possibilidade, suas próprias condições/causas. Uma potencialidade pode ser inserida na (ou retirada da) realidade passada. Apaixonar-se muda o passado: é como se eu SEMPRE JÁ te amasse, nosso amor era destinado, “resposta do real.” Meu presente amor é causa do passado que lhe deu nascimento. O mesmo ocorre com o PODER LEGAL: aqui também a sincronia precede a diacronia. No mesmo sentido que, uma vez que contingentemente me apaixono, esse amor se torna meu Destino necessário, uma vez que a ordem legal está aqui, suas origens contingentes são apagadas. Uma vez que ela ESTÁ aqui, ela já esteve sempre aqui, toda história sobre sua origem é um mito, como a história de Swift sobre a origem da linguagem nas *Aventuras de Gulliver*: o resultado já é pressuposto.

Em *Um Corpo que Cai*, é o oposto o que ocorre: é o passado que muda e assim PERDE o objeto a. O que Scottie experimenta pela primeira vez em *Um Corpor que Cai* é a PERDA de Madeleine, seu amor fatal; quando ele recria Madeleine em Judy e então descobre que a Madeleine que ele conhecia já era Judy fingindo ser Madeleine, o que ele descobre não é simplesmente que Judy é falsa (ele sabia que ela não era Madeleine, desde que ele recriou a partir dela uma cópia de Madeleine) mas que, *porque ela não é falsa – ela É Madeleine – Madeleine já era ela mesma falsa* – o objeto a desintegra, a perda mesma é perdida, temos uma “negação da negação”. Sua descoberta muda o passado e

priva o objeto perdido como objeto a.

Não há, então, no neoconservadorismo ético-legal de hoje um pouco de Scottie em *Um corpo que cai*: na busca pela recriação da ordem perdida, para fazer uma distinta Madeleine sair de uma promíscua e vulgar Judy, eles terão cedo ou tarde que admitir não que é impossível trazer Madeleine de volta à vida (os velhos costumes tradicionais), mas que Madeleine já ERA Judy: a corrupção contra a qual eles lutam na sociedade moderna permissiva, secular, egoísta, etc., estava lá desde o começo. É como no Zen Budismo: aqueles que criticam a ocidentalizada imagem e prática Zen da Nova Era, sua redução a uma “técnica de relaxamento”, como a traição do autêntico Zen Japonês, obliteram o fato de que os dispositivos que eles deploram no Zen ocidentalizado já estavam lá no “verdadeiro” Zen japonês. Após a Segunda Guerra, Zen budistas japoneses começaram imediatamente a organizar cursos Zen para gerentes de negócios, durante a Segunda Guerra sua maioria suportou o militarismo, etc.

No amor verdadeiro, após descobrir a verdade, Scottie teria aceito Judy como “mais Madeleine do que a própria Madeleine” (ele FAZ isso bem antes da ascensão da mãe superiora...): aqui Dupuy precisaria ser corrigido. A fórmula de Dupuy é que Scottie deveria deixar Madeleine em seu passado – verdade, mas o que ele deveria fazer ao descobrir que Judy É Madeleine? O que Judy está fazendo agora ao passar-se por Madeleine é VERDADEIRO AMOR. Em *Um Corpo que Cai*, Scottie NÃO ama Madeleine – a prova é que ele tenta recriá-la em Judy, mudando as propriedades de Judy para fazê-la parecer com Madeleine. O resultado, como na piada dos irmãos Marx: “Tudo em você me lembra você – seus lábios, cabelo, braços, pernas... tudo exceto você mesma.” Uma pessoa não parece com ela mesma, ela É ela mesma. Não por acaso, *Um Corpo que Cai* pode ser lido como uma variação da piada de Ravelli dos irmão Marx: “O senhor parece com Emmanuel Ravelli!” “Eu SOU Emmanuel Ravelli” “Bem, não me admira, então, que o senhor se pareça com ele!” Não se deve admirar que Madeleine pareça com Judy, ela É Judy... Isto é por que a ideia de clonar uma criança para os pais que a perderam é uma abominação: se os parentes estão satisfeitos, o amor deles não é amor verdadeiro – o amor não é amor pelas propriedades de um objeto, mas pelo abissal X, o *je ne sais quoi*, no objeto.

Em seu *Wissen e Gewissen*, Viktor Frankl fala acerca de uma de seus pacientes pós-Segunda Guerra, um paciente de um campo de concentração que se reuniu com sua esposa após a guerra; entretanto, devido a uma doença contraída no campo, ela morreu brevemente depois. O paciente caiu em total desespero, e todas as tentativas de Frankl de tirá-lo da depressão falharam, até que um dia ele disse ao paciente: “Imagine que Deus me

dê todos os poderes para criar uma mulher que teria todas as características de sua esposa morta, assim ela seria indistinguível dela – você me pediria para criá-la?” O paciente ficou quieto por um breve tempo, então se levantou, disse “não, obrigado doutor!”, cumprimentou-o, saiu e começou a levar uma vida normal⁵. Este paciente fez o que Scottie, que justamente tentou recriar a mesma mulher, não estava apto a fazer: ele se tornou consciente que, enquanto se pode encontrar a mesma mulher em suas características próprias, não se pode recriar o insondável objeto a nela.

Há uma estória de ficção científica, passada algumas centenas de anos a frente de nosso tempo, quando a viagem no tempo já é possível, sobre um crítico de arte que fica tão fascinado pelos trabalhos de um pintor da Nova Iorque de nossa era que viaja no tempo para conhecê-lo. Entretanto, ele descobre que o pintor é um bêbado inútil que até rouba sua máquina do tempo e escapa para o futuro; sozinho no mundo de hoje, o crítico de arte pinta todas as pinturas que o fascinaram no futuro e o fizeram viajar ao passado. Surpreendentemente, não foi outro mas Henry James quem já tinha usado o mesmo enredo: *The Sense of Past*, um manuscrito inacabado encontrado entre os papéis de James e publicado postumamente em 1917, conta uma história similar que lembra misteriosamente *Um Corpo que Cai* e causa penetrantes interpretações em Stephen Spender e Borges. (Dupuy nota que James era amigo de H.G. Wells – *The Sense of Past* é sua versão de *Time Machine* de Wells.⁶) Depois da morte de James este romance foi convertido em uma bem sucedida peça, *Berkeley Square*, que foi transformada em filme em 1933 com Leslie Howard como Raph Pendrel, um jovem novaiorquino que, ao herdar uma casa do século XVIII em Londres, encontra o retrato de um remoto ancestral, também chamado Ralph Pendrel. Fascinado pelo retrato, ele caminha na direção de um portal e se vê de volta ao século XVIII. Entre as pessoas que ele conhece ali, há um pintor que era o autor do retrato que o fascinou – que, é claro, é seu próprio retrato. Em seus comentários, Borges providenciou uma formulação sucinta do paradoxo: “A causa é posterior ao efeito, o motivo da viagem é uma das consequências da viagem.”⁷ James adicionou um aspecto amoroso à viagem ao passado: de volta ao século XVIII, Ralph se apaixona por Nan, uma irmã de sua noiva Molly (do século XVIII). Eventualmente, Nan se dá conta que Ralph é um viajante do tempo vindo do futuro, e ela sacrifica sua própria felicidade e ajuda-o a retornar ao seu tempo e para Aurora Coyne, uma mulher que anteriormente rejeitou Ralph mas que agora o aceitaria. Esta história apenas psicoticamente (no real) mistifica o círculo da economia simbólica, na qual o efeito precede a causa, isto é, a recria retroativamente.

Isto, talvez, é a mais sucinta definição do que é um ATO: em nossa atividade ordinária, nós efetivamente apenas seguimos as (virtuais-fantasmáticas) coordenadas de

nossa identidade, enquanto um ato próprio é o paradoxo de um efetivo [*actual*] movimento que (retroativamente) modifica justo as virtuais coordenadas “transcendentais” do ser do agente – ou, em termos freudianos, o que não apenas modifica a efetividade [*actuality*] de nosso mundo, mas também “move seu subsolo”. Nós temos então um tipo reflexivo de “dobrar para trás da condição até o dado ser a condição para”⁸: enquanto o passado puro é a condição transcendental para os nossos atos, nossos atos não apenas criam uma nova realidade efetiva [*actual*], eles também modificam retroativamente estas condições mesmas. Na Predestinação, o destino é substancializado em uma decisão que precede o processo, assim o suporte das atividades dos indivíduos não é a constituição performativa de seus destinos, mas a descoberta (ou adivinhação) de um destino pré-existente. O que por aí é ofuscado é o reverso dialético da contingência em necessidade, isto é, o caminho que é resultado de um processo contingente é a aparência da necessidade: as coisas retroativamente “serão necessárias”. Esta reversão foi descrita por Dupuy:

O evento catastrófico é inscrito no futuro com um destino, com certeza, mas também como um acidente contingente: ele poderia não ter ocorrido, mesmo se, no *future anterieur*, ele aparecer como necessário.(...) se um proeminente evento ocorre, uma catástrofe, por exemplo, ele não poderia não ter ocorrido; não obstante, na medida em que ele não ocorreu, ele não era inevitável. É então a efetivação [*actualization*] – o fato de que ele teve lugar – que retroativamente cria sua necessidade.⁹

Dupuy dá o exemplo das eleições presidenciais na França em maio de 1995; aqui está a previsão de Janeiro do principal instituto de pesquisa: “Se, no próximo 8 de maio, o Sr. Balladur for eleito, poder-se-á dizer que a eleição presidencial foi decidida antes mesmo de acontecer.” Se – acidentalmente – um evento ocorrer, ele cria a cadeia precedente que o faz parecer inevitável: ISTO, e não os lugares comuns sobre como a tendência subjacente expressa a si mesma em e através do jogo acidental das aparências, é *in nuce* a dialética hegeliana da contingência e da necessidade. O mesmo vale para a Revolução de Outubro (uma vez que os bolcheviques venceram e estabilizaram sua permanência no poder, sua vitória pareceu como o resultado e a expressão de uma profunda necessidade história), e mesmo para a muito contestada primeira vitória de Bush para a presidência dos EUA (depois de sua contingente e contestada maioria na Flórida, sua vitória apareceu retroativamente como a expressão de uma profunda tendência política americana). Neste sentido, embora sejamos nós determinados pelo destino, *nós somos com efeito livres para escolher nosso destino*. Isto, de acordo com Dupuy, é também como deveríamos abordar a crise ecológica: não apreciar “realisticamente” as possibilidades da catástrofe, mas aceitá-

la como um Destino, precisamente no sentido hegeliano: como a eleição de Balladur, “se a catástrofe acontecer, poderá alguém dizer que sua ocorrência já havia sido decidida antes dela ter lugar.” Destino e ação livre (para bloquear o “se”) então vão de mãos dadas: liberdade é, em sua mais radical [definição], liberdade de modificar-se o Destino.

No Peru, no início dos 90, nos meses que antecederam a prisão de Abimael Guzmán, o país viveu em uma opressivamente resignada atmosfera da inevitável vitória do Sendero Luminoso: de algum modo, todos no espaço público oficial parecia silenciosamente aceitar que eles estavam todos amaldiçoados, que o Sendero Luminoso iria mais cedo ou mais tarde tomar o poder. (a raiz dessa profunda dessa imobilização era a fascinação exercida pela descomprometida crueldade da atividade do Luminoso: eles agiam como se eles fossem um instrumento do destino, espalhando o terror, não sendo permissivos para inocentes passantes, não cuidando de nenhum “diálogo” com outras partes da sociedade.) Quando Guzmán foi preso, o feitiço foi quebrado – entretanto, o ponto é que, SE o Sendero ganhasse, sua vitória teria sido percebida como “inevitável”...

O mesmo giro também vale para o futuro: se nós nos confrontarmos propriamente com a ameaça de uma catástrofe (cósmica ou ambiental), temos que introduzir uma nova noção de tempo. Dupuy chama esse tempo de “tempo de um projeto”, de um circuito fechado entre o passado e o futuro: o futuro é causalmente produzido por nossos atos no passado, enquanto o modo que agimos é determinado por nossa antecipação do futuro e nossa reação a essa antecipação. Assim, pois, é como Dupuy propõe o confronto com a catástrofe: temos, primeiro, que percebê-la como nosso destino, como inevitável, e então, projetarmos nós mesmos nela, adotando seu ponto de vista, nós poderíamos inserir retroativamente em seu passado (o passado do futuro) possibilidades contra-fatuais (“se nós fizermos isso e isso, a catástrofe na qual nós estamos agora não teria ocorrido!”) a partir das quais então nós agimos hoje.¹⁰ E aqui reside a paradoxal fórmula de Dupuy: nós temos que aceitar que, no nível das possibilidades, nosso futuro está amaldiçoado, a catástrofe irá ocorrer, é o nosso destino – e, então, no plano de fundo desta aceitação, devemos mobilizar a nós mesmos a realizar o ato que modificará o próprio destino e inserir por aí uma nova possibilidade no passado. Para Badiou, o tempo da fidelidade a um evento é o do futuro anterior: ultrapassando-se em direção ao futuro, age-se agora como se o futuro que se busca trazer já esteja aqui. A mesma estratégia circular do *future antérieur* é também a única eficiente quando confrontamos o prospecto de uma catástrofe (digamos, de uma catástrofe ecológica): ao invés de dizer “o futuro ainda está aberto, nós ainda temos tempo para agir e prevenir o pior,” dever-se-ia aceitar a catástrofe como inevitável, e então agir para retroativamente desfazer o que já está escrito nas estrelas como nosso destino.

E não é um caso supremo de reversão do destino positivo em negativo o salto do materialismo histórico clássico até a atitude de Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento*? Enquanto o marxismo tradicional acalentou-nos para que nos engajássemos e agíssemos de modo a trazer à tona a necessidade (do comunismo), Adorno e Horkheimer se projetaram no resultado catastrófico final percebido como fixo (o advento da “sociedade administrada” de total manipulação e de fim da subjetividade) de modo a solicitar de nós ação contra este resultado no nosso presente. E ironicamente, o mesmo não se manteve para a própria derrota do comunismo em 1990? É fácil, na perspectiva de hoje, fazer troça dos “pessimistas”, da direita e da esquerda, de Solzhenitsyn a Castoriadis, que deploraram a cegueira e os compromissos da Ocidente democrático, sua falta de força ético-política e coragem em sua lida com a ameaça comunista, e que previram que a Guerra Fria já estava perdida pelo Ocidente, que o bloco comunista já havia vencido, que o colapso do Ocidente era iminente – mas era precisamente a atitude deles que mais fez pelo colapso do comunismo. Nos termos de Dupuy, suas previsões pessimistas no nível das probabilidades, de evolução histórica linear, mobilizou-os a reagir.

Exatamente o mesmo vale para o status legal da rebelião contra um poder (legal) em Kant: a proposição “o que os rebeldes estão fazendo é um crime que merece ser punido” é verdade se é pronunciada enquanto a rebelião ainda está ocorrendo; entretanto, uma vez que a rebelião vence e estabelece uma nova ordem legal, esta afirmação sobre o status legal do mesmo passado não se sustenta. Aqui está a resposta de Kant à questão “a rebelião é um meio legítimo a ser empregado por um povo para sujeitar um reconhecido tirano?”:

Os direitos do povo estão danificados; nenhuma injustiça está a ocorrer com o tirano quando ele for deposto. Não pode haver dúvida neste ponto. Com efeito, em última análise é ilegítimo aos sujeitos buscar seus direitos desse modo. Se eles falharem na luta e serem então submetidos a uma severa punição, não podem reclamar de injustiça mais do que o tirano caso eles fossem exitosos (...) Se a revolta do povo é bem sucedida, o que foi dito é ainda bem compatível com o fato de que o chefe, ao retornar ao status de um sujeito, não pode começar uma revolta pela sua restauração, mas não precisa temer que seja levado em conta sua anterior administração do Estado.

Kant não oferece aqui sua versão própria do que Bernard Willians desenvolveu como “sorte moral” (ou, antes, “sorte legal”)? O status (não ético, mas legal) da rebelião é decidida retroativamente: se uma rebelião vence e estabiliza uma nova ordem legal, isso traz o seu próprio *circulus vitiosus*, isto é, ela apaga até um vazio ontológico sua própria origem legal, ela encena o paradoxo da fundação retroativa de si mesma – Kant estatui este paradoxo ainda mais claramente algumas páginas antes:

Se uma revolução violenta, engendrada por uma má constituição, introduz por meios ilegais uma constituição mais legal, não deveria ser permitido ao povo voltar à constituição anterior; mas, enquanto a revolução durou, cada pessoa que abertamente ou veladamente nela colaborou teria incorrido justamente na punição devida àqueles que se rebelam.

Não se pode ser mais claro: o status legal dos mesmos atos se modifica com o tempo. O que, enquanto a rebelião segue, é um crime punível se torna, depois que uma nova ordem legal é estabelecida, seu próprio oposto – mais precisamente, simplesmente desaparece como um mediador que faz sumir, que retroativamente apaga/cancela a si mesmo em seu resultado. O mesmo vale para o início remoto, para a emergência de uma ordem legal a partir de um violento “estado de natureza” - Kant é inteiramente consciente de que não há um momento histórico de um “contrato social”: a unidade e a lei de uma sociedade civil é imposta às pessoas pela violência cuja agente não é motivado por qualquer consideração moral:

Desde que uma causa unificadora precisa se sobrepôr à variedade de vontades particulares, de modo a produzir uma vontade comum a partir destas, estabelecer este todo é algo que nenhum indivíduo do grupo pode realizar; uma vez que na execução prática desta ideia não podemos contar com nada além da força para estabelecer a condição jurídica, na compulsão da qual o direito público será mais tarde estabelecido. Dificilmente podemos esperar encontrar no legislador uma intenção moral suficiente para induzi-lo a se comprometer com a vontade geral no estabelecimento de uma constituição legal depois que ele formou a nação a partir de uma horda de selvagens.

Kant está lutando aqui contra nada mais do que a paradoxal natureza do ATO político. Que se lembre, na história do marxismo, da defesa de Karl Kautsky da democracia multipartidária: Kautsky concebeu a vitória do socialismo como a vitória parlamentar do partido social-democrata, e até mesmo sugeriu que a forma política apropriada da passagem do capitalismo ao socialismo é a coalizão parlamentar de partidos burgueses progressistas e partidos socialistas. Lenin guardou sua mais acerba ironia para aqueles que se engajam na infundável busca por algum tipo de “garantia” para a revolução. Esta garantia assume duas formas principais: tanto a noção reificada de Necessidade social (não se deve arriscar a revolução muito cedo; deve-se esperar para o momento certo, quando a situação é “madura” em relação às leis do desenvolvimento histórico: “é muito cedo para a revolução socialista, a classe trabalhadora ainda não está madura”), ou a legitimidade (“democrática”) normativa (“a maioria da população não está do nosso lado, por isso a revolução não seria realmente democrática”) - como Lenin repetidamente

colocou, é como se, antes que um agente revolucionário arriscasse ser capturado pelo poder, ele tivesse que pedir a autorização de alguma figura do grande Outro – digamos, como organizar um referendun que certificará que a maioria da população apóia a revolução. Com Lenin, assim como com Lacan, a questão é que a revolução *ne s'autorise que d'elle-meme*: dever-se-ia assumir que o ATO revolucionário não é coberto pelo grande Outro – o medo de tomar o poder “prematuramente”, a busca pela garantia, é o medo do abismo do ato muito bem expresso na anedota sobre a correspondência entre Lenin e Trotsky, um pouco antes da Revolução de Outubro: Lenin disse: “O que será de nós se falharmos?” Trotsky respondeu: “E o que acontecerá se conseguirmos?” *Se non e vero e bem trovato ...*

Mesmo alguns lacanianos consideram a democracia como a “institucionalização da falha no Outro”: a promessa da democracia é que nenhum agente político é legitimado *a priori* para ter o poder, que o lugar do poder está vazio, aberto à competição. Entretanto, institucionalizando a falha, a democracia a neutraliza – normaliza –, de sorte que o grande Outro está novamente aqui na forma de legitimação democrática de nossos atos – na democracia meus atos estão “cobertos” como os atos legítimos que levam em si a vontade da maioria. Em contraste com esta lógica, o papel das forças emancipatórias não é “refletir” passivamente a opinião da maioria, mas criar uma nova maioria – como o disse Trotsky, um sujeito revolucionário deve agir “*não refletindo estaticamente uma maioria, mas criando-a dinamicamente.*” A preocupação de Kautsky de que a classe trabalhadora russa tomasse o poder “muito cedo” implica em uma visão positivista da história como um processo “objetivo” que em sua evolução determina as possíveis coordenadas das intervenções políticas; no interior deste horizonte, é inimaginável que uma intervenção política radical poderia modificar justo estas coordenadas “objetivas” e então, de certo modo, criar a condições de seu próprio sucesso. Um ato, propriamente dizendo, não é apenas uma intervenção estratégica em uma situação, limitada por suas condições – ele recria retroativamente suas próprias condições.

Podemos ver onde reside a fraqueza de Kant: não há necessidade de evocar o “Mal radical” no sentido de algum obscuro crime primordial – todas estas obscuras fantasias devem ser evocadas para ofuscar o ato em si. O paradoxo é claro: o próprio Kant, que foi quem enfatizou o ato ético como autônomo, não-patológico, irreduzível às suas condições, é incapaz de reconhecer que ele ocorreu, confundindo-o com seu oposto, o impensável “Mal diabólico.” Kant aqui é um em uma série de pensadores políticos conservadores (e não apenas conservadores), de Pascal a Joseph de Maistre, que elaborou a noção das origens ilegítimas do poder, de um “crime fundador” no qual o poder do Estado se baseia;

para obscurecer suas origens, dever-se-ia oferecer às pessoas comuns “mentiras nobres”, narrativas heróicas de suas origens.

O que é dito amiúde sobre Israel é de fato real: a desgraça de Israel é que ele foi estabelecido como um Estado nacional um século ou dois tarde demais, em uma condição em que tais crimes já não eram mais aceitáveis. A ironia derradeira aqui é que foi a influência intelectual judia que contribuiu para a ascensão desta inaceitabilidade! Durante minha última visita a Israel, fui abordado por um intelectual israelense que, ciente de minhas simpatias palestinas, perguntou-me sarcasticamente: “O senhor não está envergonhado de estar aqui, em Israel, neste Estado ilegal e criminoso? O senhor não tem medo de que estando aqui podes contaminar suas credenciais esquerdistas e fazer-se cúmplice de um crime?” Com toda honestidade, tive que admitir que, toda vez que viajo para Israel, eu experimento este estranho calafrio de entrar em um território proibido de violência ilegítima. Isto não significa que eu sou (não tanto) secretamente um anti-semita? Mas e se o que me perturba é precisamente que eu me encontro em um Estado que ainda não obliterou a “violência fundadora” de sua origem “ilegítima”, reprimindo-a em um passado longínquo [*timeless*]. Neste sentido, o Estado de Israel simplesmente nos confronta com o passado obliterado de todo poder estatal.

Por que nós somos mais sensíveis a esta violência hoje? Precisamente porque, em um universo global que legitima a si mesmo com uma moralidade global, Estado soberanos não são mais isentos de julgamentos morais, mas tratados como agentes morais a serem punidos por seus crimes, muito embora contestados, que exercem a justiça e julgam os juízos que permanecem. Isto conta para o emblemático valor do conflito no Oriente Médio: ele nos confronta com a fragilidade e a penetrabilidade da fronteira que separa o “ilegítimo” poder não-estatal do “legítimo” poder estatal. Israelenses fazem uma astuta contagem na mudança nos costumes na última metade de século: a isenção de considerações morais em conflitos étnicos pela terra não é mais aceitável hoje. Entretanto, no caso do Estado de Israel, suas origens “ilegítimas” não estão ainda obliteradas. Aqui está o que David Ben Gurion, o primeiro ministro de Israel escreveu:

Todos podem ver o tamanho dos problemas nas relações entre árabes e judeus. Mas ninguém vê que não há solução para estes problemas. Não há solução! Aqui está um abismo, e nada pode ligar seus dois lados... Nós como um povo queremos que esta terra seja nossa; os árabes como um povo querem que esta terra seja deles.”¹¹

O problema com esta afirmação hoje é claro: tal isenção de considerações morais em conflitos étnicos pela terra simplesmente não é mais aceitável. Alguns anos atrás Habermas fez uma perspicaz observação crítica sobre aqueles que vêm como a

característica predominante de nossa era um curso em direção a novas formas de biopoder “totalitário” (ascensão da tortura, massacres étnicos, controle policial, extermínio em massa em campos de concentração, etc.): não é que haja mais tortura e assassinato na realidade apenas; na maioria dos casos, nós simplesmente percebemos mais estes por conta da cobertura da mídia e, acima de tudo, por que nossos padrões normativos estão mais altos. Podemos sequer imaginar uma Segunda Guerra Mundial na qual os aliados pudessem ser medidos pelos padrões de hoje? Estamos aprendendo agora que houveram sérias tensões entre os quartéis britânicos e norte-americanos a respeito das táticas (predominantemente britânicas) de bombardear cruelmente centros civis alemães que não tinham valor militar (Dresden, Hamburgo...); mesmo no próprio Reino Unido, muitos oficiais, sacerdotes e intelectuais se perguntam se, fazendo isso, o Reino Unido não começou a se assemelhar aos nazistas. O debate todo foi totalmente ocultado e nunca alcançou o público. No lado norte-americano, lembrou-se a despossessão ignominiosa e o internamento da população étnica japonesa: enquanto hoje, há até filmes hollywoodianos condenando este ato, ninguém, incluindo a esquerda, protestou em 1942. (Ou, na direção oposta, imagine que Colômbia, Afeganistão, e outros produtores de ópio aplicassem aos EUA a mesma lógica que o império britânico e outros poderes ocidentais fizeram em 1840 contra a China, como um pretexto para a Guerra do Ópio (o ataque militar na China por estar se recusar a permitir a importação livre de ópio, uma vez que o ópio era catastrófico para a saúde de centenas de chineses comuns): aqueles que rejeitam o livre comércio são bárbaros que deveriam ser forçados a aceitar a civilização... Imagine, então, a Colômbia e outros organizando o mesmo ultimato, só que endereçado para os EUA!)

O mesmo vale não só para a dimensão histórica, mas também para diferentes países hoje: o fato mesmo de que as torturas de Abu Ghraib tenham se tornado um escândalo público, que pôs a administração dos EUA em uma posição defensiva foi em si mesmo um sinal positivo – em um regime realmente “totalitário”, o caso seria simplesmente ocultado. (no mesmo sentido, não nos esqueçamos de que o fato mesmo de que as forças americanas não encontraram armas de destruição em massa é um sinal positivo: um poder realmente “totalitário” teria feito o que policiais fazem usualmente – plantam drogas e então “descobrem” a evidência do crime...) Os diversos protestos do público americano, especialmente estudantes, contra o engajamento dos EUA no Vietnã foi um fator chave nas causas da retirada americana –, entretanto, precisamente o fato de que tal protesto tenha se dado no meio de uma guerra não é uma prova em si mesma do alto padrão ético e de liberdade dos EUA? Imagine um movimento similar, digamos, na Inglaterra quando esta

entrou na Primeira Guerra Mundial. Bertrand Russel foi internado por seu pacifismo, e durante anos ele teve que submeter os manuscritos de seus livros a um censor do Estado. (Ele menciona este fato no Prefácio da última edição de seu popular *History of Western Philosophy*, admitindo ironicamente que as observações do censor foram por vezes inspiradoras e ajudaram-no a fazer um melhor manuscrito.) Quando esquerdistas reclamam hoje das violações aos direitos humanos em Guantânamo, a óbvia contra-questão é: nós todos não sabemos que deve existir vários lugares muito piores na China, Rússia, na África e nos países árabes? A reclamação padrão dos direitistas-liberais de que os críticos dos EUA “aplicam diferentes padrões”, julgando os EUA muito mais severamente do que outros países, erra o ponto, que é que os críticos tendem a julgar cada país PELOS SEUS PRÓPRIOS PADRÕES.

A ideia da justiça liberal global de hoje não é apenas trazer à tona todos os crimes coletivos passados (atos que apareceram como tais a partir dos padrões de hoje); ela também envolve a utopia Politicamente Correta de “restituir” a violência coletiva passada (contra negros, nativos americanos, imigrantes chineses...) pelo pagamento ou restituições legais – ESTA é a verdadeira utopia, a ideia de que uma ordem legal pode pagar de volta por seus crimes fundantes, por consequência limpando retroativamente a si mesma de sua culpa e retomando sua inocência. O que é, no final das contas, a utopia ecológica da humanidade em sua inteira indenização por seu débito com a Natureza por toda a exploração passada. E, efetivamente, a ideia ecológica da reciclagem não é parte do mesmo padrão de restituição por injustiças passadas? A noção utópica subjacente é a mesma: o sistema que emergiu pela violência deveria indenizar por todos os seus débitos e então restabelecer um equilíbrio ético-ecológico.

- ¹ Cf. “Even what's secret is a secret in China”, *Japan Times*, June, 16, 2007, p. 17.
- ² G.K. Chesterton. *The Man Who Has Thursday*, Harmondsworth, Penguin Books, 1986, p. 44-45.
- ³ Citado a partir de Dan Hind, *The Threat to Reason*, London, Verso Books, 2007, p. 1.
- ⁴ Jean-Pierre Dupuy, “Quand je mourrai, rien de notre amour n’aura jamais existe,” manuscrito não-publicado de uma intervenção no colóquio *Vertigo et la philosophie*, Ecole Normale Supérieure, Paris, October 14 2005.
- ⁵ FRANKL, Viktor. *Wissen und Gewissen*, Frankfurt, Surhkamp, 1966.
- ⁶ James estava mais interessado no contraste dos costumes entre o passado recente e o presente: a mecânica da viagem no tempo era estranha a ele, o que explica por quê ele sabiamente deixou o manuscrito inacabado.
- ⁷ Dupuy, op. cit.
- ⁸ Bernard Willians, *Moral Luck*, Cambridge: University of Cambridge Press, 1981, p. 109.
- ⁹ Jean-Pierre Dupuy, *Petit metaphysique des tsunamis*. Paris: Seuil, 2005, p. 19.
- ¹⁰ Ver Jean-Pierre Dupuy, op. cit., *ibid*.
- ¹¹ Citado na Revista *Time*, 24 de Julho de 2006.