



Diana Sperling*

A conta do mal

“Estou totalmente estupefato, maravilhado! Tenho um precursor, e que precursor! Eu não conhecia quase nada de Spinoza: foi um ‘ato instintivo’ o que agora me impulsionou para ele. Não só sua tendência geral é a mesma que a minha – fazer do conhecimento o mais potente dos afetos –, como me reencontro em cinco pontos capitais de sua doutrina; este pensador, o mais fora da norma e solitário, me é nesses aspectos justamente o mais próximo: ele nega a liberdade da vontade; os fins; a ordem moral do mundo; o não-egoísmo; o mal. Ainda que as divergências sejam também certamente enormes, elas se devem mais à diferença do tempo, da cultura e da ciência. *In summa*: minha solidão, que, como sobre

o cume de elevadas montanhas, tantas e tantas vezes tornou minha respiração difícil e me fez sangrar, é ao menos agora uma dualidade”¹ (p. XVII-XVIII).

Foi assim que Nietzsche escreveu, em 1881, a seu amigo Overbeck. Na carta, o filósofo não só expressa sua admiração por ter encontrado um par – a rara constelação que ocorre quando dois solitários descobrem que não o são tanto –, mas traça um mapa de noções relacionadas que, de alguma forma, desenharam todo o campo da moral ocidental, desde os séculos platônicos até a modernidade. Na verdade: esses “cinco pontos centrais” não constituem uma mera enumeração, mas estão conectados

Mi familia muerta (My Dead Family), 2009
Ushuaia’s End of The World Biennale 2nd Edition, Ushuaia
Cortesia do artista e Ruth Benzacar Art Gallery, Buenos Aires
Fotografia: Carla Barbero

uns aos outros e formam um sistema conceitual, onde cada um implica e se refere aos outros. Para que o mal possua entidade, a liberdade da vontade deve ser assumida: é ela que, afastando-se dos “fins” com que Deus teria criado o mundo (vide a *Teodiceia* leibniziana) – o Sumo Bem –, altera essa “ordem moral”, na qual o Bem deve ser feito, derrotando os interesses egoístas dos indivíduos. É o mal, então, o termo que traça e define o campo dos outros. Logo, Mal, com maiúscula.

Um dos problemas que revelam a filosofia desde o seu início passa por aí, por decidir se o mal é um termo positivo ou negativo, se é uma substância ou, pelo contrário, é apenas carência ou negação. No primeiro caso – o Mal substancial –, a maiúscula dá aviso dessa consistência, e fica incluído no campo da moral. No segundo – o mal como carência ou negação –, o protagonismo fica do lado do Bem

como valor positivo, e o mal seria medido nesta proporção: o que se afasta do Bem ou carece dele. Mas essa alternativa – Mal substancial vs. mal por privação – não é a única maneira de pensar uma questão tão complexa, ainda que o Ocidente não consiga abandonar a disjunção. Em uma primeira e provisória abordagem, e com a finalidade de delimitar (mesmo que precariamente) o terreno do que nos diz respeito, eu diria que a moral (aliada, sempre, à teologia) decide sobre os conteúdos do Bem e do Mal. Daí vem a sua substancialidade, sempre solidária de um pensamento finalista, que aponta para o cumprimento de um projeto (de Deus, da História etc.). A ética, por outro lado, que não se ajusta a esse quadro, poderia ser pensada em termos mais estruturalistas: não se ocupa de conteúdo ou termos “em si”, mas sim de lugares e oposições, e suas regras internas não se determinam a partir de um ponto culminante esperado ou planejado, somente – e nada menos – regulam as relações dos elementos dentro desse conjunto.

Spinoza e Nietzsche – daí o parentesco que o último descobre e comemora – são pensadores da estrutura (chamá-los de estruturalistas seria um abuso de linguagem ou um anacronismo, a menos que admitamos, como penso que devemos fazer, que a ideia de estrutura é inerente ao pensamento, embora o termo técnico tenha surgido nos últimos tempos e não estivesse disponível para os autores que comentamos). Assim como Spinoza dissolve a substância em seus modos – isto é, paradoxalmente a dessubstancializa, com o que a desteologiza e desontologiza, *malgré* Deleuze –, Nietzsche desarma todas as categorias de pensamento solidárias do substancialismo platônico-aristotélico. Seu “filosofar com o martelo” não passa de demolir essa construção de dois mil anos, que Heidegger, algumas décadas mais tarde, chamará de “metafísica como onto-teo-logia”.

Curioso: o prolífico e multifacetado trabalho nietzscheano se ramifica em diferentes linhas e se “modifica” (diria Spinoza) de acordo com o legatário que a toma. Heidegger, sem dúvida, é um dos mais (se não o mais) relevantes e notórios herdeiros de Nietzsche, ainda que, de uma maneira não tão explícita, Walter Benjamin também o seja. As leituras que ambos fazem do seu antecessor são, em muitos pontos, radicalmen-

* Filósofa, escritora, ensaísta e docente argentina.

1 N.T.: Tradução de A. Martins. As traduções dessa obra, assim como as referências a números de página, correspondem a Martins, A. (Org.) (2009). *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: WMF Martins Fontes.

te opostas (esse fato pode ser eloquente sobre a natureza paradoxal de toda herança). No meio, como se equilibrando sobre uma corda esticada sobre o vazio, encontramos alguns pensadores difíceis de rotular, como Hannah Arendt. Embora ela se reconheça explicitamente como discípula do mestre de Friburgo, e reitere algumas de suas frases encantadoras (o que indubitavelmente produziu esse efeito nela mesma), é possível ouvir, em muitas das suas linhas, o fôlego benjaminiano. Essa sutil inspiração se manifesta em particular nas concepções arendtianas da história, onde introduz as noções de perdão e promessa como formas de levantar o peso da irreversibilidade do tempo. Não é essa uma ideia próxima do messianismo de Benjamin, entendido como redenção dos oprimidos?

Mas há outra linha que gostaria de sugerir: a oposição flagrante entre Heidegger e Benjamin a respeito do legado nietzschiano se assenta, entre outros traços, em que o pensador de Messkirch recupera, com valor positivo, aquilo que Nietzsche havia repudiado: a história monumental. A aposta heideggeriana no grandioso futuro do “espírito alemão”, expressa em termos grandiloquentes, de acentos wagnerianos – particularmente em seu famoso discurso de posse como Reitor (1933) – será refutada ponto por ponto pelos textos “Sobre a filosofia da história” (popularmente conhecido como as *Teses*) que Benjamin escreve em 1939, pouco antes de sua morte e acuado, precisamente, pelo avanço do nazismo, movimento que supostamente para Heidegger encarnaria o célebre progresso. A herança hegeliana se sobrepõe à nietzscheana: se o pai de *Zarathustra* havia posto a cabeça de Hegel de ponta-cabeça, o autor de *Ser e tempo* volta a colocá-lo sobre os pés, restaurando seus louros, reafirmando sua confiança na glória do porvir germânico, e reivindicando os valores mítico-heróicos que Wagner havia traduzido em música.

Por sua parte, o autor das *Teses* não acredita – e com bons motivos – em tanta grandiosidade: “Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento de barbárie”, diz ali. Ele sabe bem – a história milenária de seu povo prova isso – que não há

pirâmide, palácio ou obelisco que não tenha o sangue de oprimidos misturado no cimento com o qual foi criado. Nada mais antagônico à ideia hegeliana de história e progresso do que a experiência judaica. Para Hegel, o tempo histórico avança pela força da negação e da superação do anterior. Para a concepção messiânica, nada é apagado ou eliminado da história, pelo contrário, até mesmo o mais ínfimo e insignificante é um fio indispensável do tecido temporal e humano. Não há nele hierarquias ou classes, superior ou inferior. A história se escreve mais com restos do que com monumentos.

Talvez ninguém o expresse melhor do que Levinas, especialmente em uma de suas *Quatro leituras talmúdicas* (a primeira, dedicada ao Dia do Perdão). Lá, expõe o debate entre dois estudiosos do Talmud, a partir da afirmação da tradição judaica no qual se estabelece que, nesse dia, busca-se obter o perdão em dois níveis: o das faltas cometidas contra Deus, e o daquelas realizadas contra o semelhante. A tradição estabelece que Deus não pode perdoar a ofensa que um homem comete contra seu semelhante, e que só ele, o ofendido, está habilitado a conceder essa graça. Na discussão, um dos rabinos defende uma tese “universalista” (o único relevante seria o perdão de Deus), e o filósofo lituano-francês opta pela posição oposta. Tal sábio, sugere Levinas, considera que “os problemas entre particulares não comovem o equilíbrio da criação”², já que “no nível superior, no plano de Elohim, no absoluto, no nível da história universal, tudo será consertado. Em cem anos, não pensaremos em nossas pequenas dores, nossas pequenas bagunças e nossas pequenas ofensas”. Essa tese poderia “seduzir muitos homens modernos, tão apaixonados pela grandeza (...): as lágrimas e as risadas dos mortais não contam muito, o que conta é o acordo das coisas no absoluto”. Tal posição não convence o pensador contemporâneo: “Contra essa tese viril, excessivamente viril, na qual os ecos de Hegel são percebidos anacronicamente, contra essa tese que coloca o universal acima da ordem interindividual, é contra a qual se levanta o texto da Guemará (segunda parte do Talmud). Não. O indivíduo ofendido deve ser aplacado, abor-

dado e consolado individualmente. O perdão de Deus – ou o perdão da história – não pode ser resolvido sem respeitar o indivíduo. Talvez Deus seja apenas essa recusa permanente de uma história que se compõe perfeitamente com nossas lágrimas privadas. A paz não se instala em um mundo sem consolações” (Levinas, s. f., p. p. 38-39).

A substancialização é acompanhada de uma afirmação do universal como valor absoluto, de uma crença na totalidade (aquela contra a qual Levinas, influenciado por Rosenzweig, escreve seu trabalho principal, *Totalidade e infinito*) que lança o pequeno, o singular e o individual no canto do lixo. A tendência dominante do pensamento – a filosofia, a história – ocidental vem se desenrolando nessa direção totalizante. É esse o sentido que Levinas refuta em um de seus últimos textos, uma espécie de continuação e refinamento de sua *Totalidade...: Outro modo de ser ou para além da essência* leva seu confronto com Heidegger a um clímax. Se este se inclina pelo domínio do Ser, Levinas recupera o ente; se o alemão canta os louvores da existência, o francês chora pelo existente. Para ele – como para Benjamin, Arendt, Rosenzweig, mas também Nietzsche e Kant, pelo menos em certa perspectiva –, o “progresso da história” não pode ser a desculpa da destruição do menor em favor do maior, do ínfimo em nome do grandioso. O século XX testemunha o monstruoso que nidifica nos ideais de perfeição e absoluto.

Precisamente isso: testemunho. Quase um novo gênero literário, dizem alguns. Os massacres e os crimes massivos (“o século XX é o século de genocídios”, afirma Catherine Coquio) deram lugar a uma produção dupla: de um lado, a história (dotada agora de novos e valiosos recur-

sos para reconstruir eventos que se quis esconder ou disfarçar) e, do outro, os testemunhos dos sobreviventes. Uma longa discussão – semelhante à registrada por Levinas em sua leitura talmúdica – é estabelecida entre os dois planos. Reedição, talvez, da antiga disputa que o Ocidente não deixou de sustentar entre universal e particular, entre ciência e emoção, entre conhecimento racional e sensibilidade. Ou entre objetivo e subjetivo. Se a história (e os historiadores) tratam de explicar o que “realmente aconteceu” e fornecem provas e documentos para confirmar suas hipóteses, o testemunho ou, como seria mais correto dizer, *os testemunhos* são sempre necessariamente parciais, fragmentários, instáveis. A experiência individual daqueles que passaram por um campo de concentração ou qualquer instância de submissão ao poder totalitário inclui, como diz Jack Fuchs, apenas uma “pequena janela” do quadro geral, um período limitado, um encurtamento muito tendencioso do evento em que esteve imerso³. “Qual é o valor documental, o grau de verdade objetiva que traz esse dizer particular?”, perguntam os historiadores. “Até que ponto a memória e o registro pessoal são fiéis ao sucedido, ou o traem involuntariamente?”. O debate não se resolve com a eliminação de um dos planos em favor do outro, mas – ainda considerando que a questão, no fundo, é insolúvel e insuperável – compreendendo que ambos são necessários, que se exigem mutuamente, que não se pode fazer história se desconsiderarmos as vozes particulares, da singularidade de cada vivência intransferível, assim como a força e a coragem do testemunho depende, em grande parte, de sua inclusão em um quadro histórico, complexo e abrangente, que lhe dê enquadramento e contexto⁴.

3 Ver o comovedor filme de Tomás Lipgot, *El árbol de la muralla*, disponível no YouTube.

4A literatura a respeito é variadíssima e inabarcável. Vale somente como “amostra” o caso do arquivo Ringelblum, a ponto de ser finalmente publicado na Polónia. Emmanuel Ringelblum, historiador e educador polonês, isolado no gueto de Varsóvia, “visualizou lucidamente o que se aproximava e (...) decidiu registrar minuciosamente cada detalhe do vivido dia a dia”. Ele e um grupo de jovens coletavam incessantemente testemunhos e provas, por mais ínfimas que fossem, do que os nazistas faziam, e uma vez por semana se encontravam, em condições clandestinas e de extremo perigo, para cotejar e unificar o material. O trabalho de entrevistas e de coleta de dados se fazia “conforme rigorosos parâmetros de estudos acadêmicos” para registrar o “testemunho subjetivo e oral como parte da história escrita”. Concedia-se voz histórica àqueles que até então não a possuíam, transformando em discurso uma memória construída sobre uma experiência. Com o projeto Oneg Shabat (nome que deram à tarefa), Ringelblum se adianta às tendências historiográficas atuais, fazendo história “a partir dos de baixo”, “história da vida cotidiana” e, ao mesmo tempo, “história oral” (...). Trata-se de introduzir na história o homem comum, com suas vivências cotidianas. *A objetividade se alcançava, para esse historiador, pedindo muitos relatos subjetivos sobre o mesmo evento*” (grifos meus). Cf. Wyszogrodzki de Peusner, Irma C.; “Los recursos de la memoria: un relato clínico-histórico”, texto apresentado na Reunião LacanoAmericana de Psicanálise, Rio de Janeiro, Brasil, outubro de 2017. Nesse trabalho extraordinário de Peusner, filha de sobreviventes do gueto de Varsóvia, fica evidente essa outra maneira de abordar a história, o que em psicanálise se chamará “caso a caso”.

2 N.T.: Esta e as próximas citações dessa obra são de tradução livre.

Mas o pensamento do Ocidente não é qualificado para esse tipo de operações. A lógica aristotélica dominante, expressa pelo silogismo, tende a dissolver automaticamente o particular no universal. O contorno vertical do menor engolido pelo maior – esquema axiológico e hierárquico – faz do pequeno e circunstancial apenas um “caso” (de *cassus*, queda) imperfeito do geral.

Mas, por que estou falando sobre história, quando o tema que nos reúne é o Mal? Só posso enunciar, provisoriamente, algum motivo: porque o mal, por mais substancial que se suponha, não deixa de ser uma categoria cultural e, desse modo, situado histórica e geograficamente. Portanto, tem uma história, e esta é o cenário inevitável de sua implantação. Longe de ser uma abstração, adquire formas muito concretas no devir do mundo. Então, sim, trata-se da história do mal, assim como do mal na história. Como diria Nietzsche novamente (reformulado por Foucault): é necessário fazer genealogia, detectar “a origem espúria” do que se acredita ser puro e absoluto, indagar as marcas que vai deixando para trás, seu comportamento e suas manifestações.

Singular e plural

Mas voltemos ao início dessas páginas, ao Spinoza evocado e celebrado por Nietzsche. Nenhum dos dois acredita no “mal”, na verdade, mas devemos nos perguntar o que isso significa. Esses pensadores radicais e únicos desconhecem que existem maldade e sofrimento no mundo? Ignoram que os homens são capazes de infligir os piores danos a seus semelhantes? Desconhecem a doença, a guerra e a morte, as catástrofes e as desgraças? Onde e como situar esses aspectos nefastos da existência, como nomeá-los e valorá-los?

Se ambos os filósofos têm algo em comum, é que todo o seu pensamento gira em torno do singular. Spinoza, já no século XVII, no amanhecer da modernidade, não crê nos universais e, portanto, em tudo o que cheira a substância (no sentido aristotélico). Se ele toma o termo é para resignificá-lo, para colocá-lo *upside down*, para desconstruí-lo melhor. “O Mal” é para ele um significante tão vazio como “o Homem”: há, diz ele, esse e aquele homem que, apesar de

terem características em comum, nunca compõem uma generalidade. O holandês, portanto, descarta a clássica divisão aristotélica em gêneros e espécies, divisão – como mencionei – vertical e axiológica, de inclusão sucessiva e, portanto, de dissolução do próprio e do particular no abrangente e no geral. Por outro lado, o mapa do existente desenhado por Spinoza está formado como um plano horizontal em que os elementos singulares se proliferam e se deslocam, ligados entre si, afetando e sendo afetados uns pelos outros, na medida em que se enredam em uma pluralidade sempre variável e em permanente movimento (*malgré* Levinas, que não gostava nada do judeu de Amsterdã, também em sua *Ética* a totalidade se decompõe e se abre para o infinito... Certamente, o francês não reconheceria o holandês como antecessor, mas sabemos que nenhum autor é consciente de todos os fios que teceram sua herança intelectual). A potência – termo central no pensamento spinozano – se modaliza e se expressa nessa rede, de acordo com essas relações de mútua afecção. É aí que aparece o *mal*: literalmente, para Spinoza “o bom é o útil”, o que “aumenta o poder de agir” e permite “a passagem de uma alegria menor a uma maior”. O mau, portanto, será o que leva à direção oposta. O que conduz à tristeza e à passividade, o que diminui o poder (de afetar e ser afetado), isso é ruim, neste e naquele homem e neste e naquele momento concreto. Porque a mesma causa ou o mesmo estímulo podem, sem dúvida, produzir efeitos diferentes em pessoas diferentes ou, até mesmo, na mesma pessoa em momentos e circunstâncias diferentes. Não há, portanto, nem bem “em si” nem mal “em si”. Novamente: talvez se ouça ecoar nessa ideia a famosa postura freudiana do “caso a caso”, uma forma específica de afirmar a singularidade, onde “caso” não é caída no imperfeito de uma perfeição de uma generalidade ideal, mas apenas e nada menos que “isso” que se manifesta nessa circunstância peculiar.

O homem, para Baruch, é uma *coisa-singular-existente-em-ato*, sintagma aparentemente muito complexo que originou desmedidos quebra-cabeças para gerações de leitores e comentaristas da *Ética*. Sem dúvida, a expressão substitui, em sua escrita, a velha e densa palavra “ente”, um termo chave e supostamente imprescindível de todo o curso da filosofia ocidental. Substitui-

ção carregada de consequências: se o ente está sob o guarda-chuva do ser (é, de fato, o particípio presente desse onímico verbo) e constitui, portanto, uma ocorrência parcial e imperfeita dele, a coisa spinozana não se refere a nenhuma categoria superior. A fórmula é surpreendente, e é compreensível que tenha se tornado tão enigmática: a ênfase no singular não é menos importante do que a ênfase no existente (Spinoza, predecessor de Sartre e Heidegger, bem como de Levinas?) e, mais radical ainda, “em ato”. O *conatus essendi* da filosofia de Spinoza – que, para ser fiel ao seu pensamento, deveria ser traduzido como “o esforço de cada coisa por perseverar em sua existência” (*Ét.*, Parte III, Prop. VI), e não “perseverar no ser”, como vertem, estranhamente, alguns comentaristas – não é outra coisa que a insistência em tal singularidade, insistência que se expressa em ato e que não reconhece um estado potencial, de não realização. O que existe insiste. E não como um mero “instinto de conservação” – de acordo com a má leitura levinasiana –, mas como o traço mais característico de cada um, de cada existente que deve aprender a utilizar seus recursos e implementar estratégias (a razão é, para Spinoza, o dispositivo onde se realiza esta operação) para afirmar-se em existência ou, melhor dito, em *sua* existência singular. Será essa noção central a tradução filosófica que um judeu faz da experiência milenar de seu povo, acuada, perseguido e pressionado, uma e outra vez, nas bordas do desaparecimento? Não é, por acaso, o pensamento da resistência que aí se manifesta?

Que cada coisa deva perseverar em sua existência, com os meios à sua disposição para se concretizar em seu modo singular, é uma maneira clara de refutar a teleologia: não se trata de tender a um ideal exterior, de alcançar um parâmetro proposto por um sistema universal ou por um modelo absoluto, ao qual cada existente deveria aproximar-se para alcançar seu “cumprimento”, ou para encaixar na escala dominante de valores. E, morta a teleologia, todo o edifício por ela sustentado colapsa: a ontologia, o dualismo, a teologia, o universal... em suma, a moral. É por isso que Spinoza escreve uma ética: esta, ao contrário dos sistemas morais, não estabelece escalas hierárquicas de ser (como propõe Platão em toda a sua obra e, exemplarmente, na *República*). E, por essa

My familia muerta (My Dead Family), 2009
Ushuaia's End of The World Biennale 2nd
Edition, Ushuaia
Cortesia do artista e Ruth Benzacar Art
Gallery, Buenos Aires
Fotografia: Carla Barbero

mesma razão, essa ética será construída *more geometrico*: um discurso das relações entre elementos sem atribuição axiológica ou término. O triângulo não é melhor do que o círculo, o retângulo não aspira a ser um quadrado. Cada figura, cada corpo se afirma em seu próprio caráter e está ligado aos outros em uma troca de variações e diferenças.

Além disso, o estranho sintagma revela, como contra a luz, a fonte da qual quase certamente foi tomado: em vez do ente grego, o filósofo pensa no hebraico *davar*, termo polissêmico praticamente intraduzível. Seus significados incluem a noção de palavra, mas também de coisa (ou: a palavra como coisa singular existente em ato), promessa, fato, circunstância... É essa multivocidade, essa mobilidade semântica, que obriga Spinoza a construir uma forma composta e absolutamente original. É que, ao contrário de ente – categoria que, como foi dito, “cai” como particular de um absoluto, o ser –, *davar* só tem existência histórica, pontual e concreta. É frequente na Torá que um novo episódio seja introduzido pela frase “*ajarei ha-devarim haele*”, que poderia ser traduzido como “e ocorreu após essas coisas” ou “esses eventos, ou essas palavras, ou essas dizeres, ou essas circunstâncias etc.”. Ou seja, uma expressão que aponta para a conjuntura peculiar e situa o que se irá contar em uma trama histórica precisa. Digamos: *davar* é uma categoria narrativa, não ontológica. O singular, ali, em toda a sua pregnância.

Contar (com) o mal

Ineludível o tratamento kantiano sobre o assunto: em uma de suas últimas obras, *A religião dentro dos limites da simples razão*, o pensador formula de forma definitiva seu conceito de Mal radical como aquilo que se enraíza na vontade (razão prática) do homem, sendo esta a responsável por decidir sobre a lei moral. É, diz Silvio Maresca, “uma radicalidade inextirpável”, mas afastada de qualquer concepção moralista ao uso, pois “a ética kantiana dispensa qualquer fundamento religioso ou teológico, bem como qualquer imperativo de felicidade” (s.d.). Essa comoção que Kant introduziu “na história da ética” obrigou os pensadores a reconsiderar muitos dos postulados tradicionais. Após a Shoah, essa revisão é levada ao extremo: será uma kan-

tiana, nada menos do que Hannah Arendt, que proporá a categoria muito mal interpretada de “banalidade do mal”. Longe de reduzir o mal a um nível insignificante ou indiferente, Arendt faz uma leitura da ideia kantiana de acordo com a época em que o mal parece ter alcançado seu paroxismo. Sua reivindicação, paradoxalmente, confirma a tese do mestre: o maior perigo é que esta radicalidade inextirpável se apresenta em figuras banais, sob formas que parecem o oposto do que perseguem. O mal, eu diria, redobrado: seu disfarce aumenta o horror e dificulta a erradicação. Arendt, como filha do seu tempo, introduziu a história e seus avatares concretos na grande teoria kantiana.

Na verdade: também o mal (assim, com minúscula), como tudo que é humano, é narrado, e a história conta *com* ele. Daí a aparição, no mesmo terreno, da lei: o vínculo entre lei e mal é inextricável, seja o “mal” pensado como transbordamento pulsional, violência assassina, exploração e sujeição do outro ou de qualquer das formas que os animais falantes temos de causar sofrimento ao nosso próximo e a nós mesmos. A imaginação, nesse sentido, é inesgotável (veja o coro da Antígona sofocleana comentado por Heidegger), e o curso dos tempos dá prova, uma e outra vez, de sua produção sempre renovada. *Totem e tabu* é talvez um dos textos principais na tentativa de desvendar esse vínculo: se não há história sem mal, não há cultura sem lei que, mal ou mal, trate de limitá-lo ou modificá-lo. Mal e sanção, pois, inseparáveis, enlaçados em uma luta sem fim e sem solução previsível. Nenhuma síntese é possível aqui, não se trata de dialética nem de superação. Porque o paradigma dialético é totalmente teleológico: inscreve o fracasso e o inferior no caminho que o progresso do espírito terá que percorrer, até seu cumprimento e finalização no triunfo da Razão: o Espírito absoluto. Tal concepção implica – diria Levinas (1993) – uma “economia do mal”: o que hoje nos parece terrível – a aniquilação de um povo, por exemplo – se revelará como um “mal necessário” para o avanço de tal progresso, portanto, finalmente, justificado, pois está ao serviço do Bem como objetivo final.

Desde o nascimento do Ocidente, somos protagonistas e testemunhas do combate entre mal e lei: a tragédia é seu cenário privilegiado. Ela coloca à vista a pulsão de morte e a loucura,

o crime e o castigo, o transbordamento das paixões que levam os protagonistas a cumprir um destino inevitável e nefasto. “A quem um deus quer destruir, antes o enlouquece”, reza um poema grego antigo, e a frase fatídica é resgatada por Ruth Padel (1997) no título de seu belo livro. Então, pisando os calcanhares da produção trágica, a filosofia (encabeçada por Sócrates e Platão) tentará desvendar a natureza do Mal, construir uma “teoria” sobre suas raízes e seus mecanismos. Ao longo dos séculos e até o presente, esse duplo impulso não cessou, tanto de produzir o mal como tentar compreendê-lo, a fim de supostamente combatê-lo melhor. História mais ou menos conhecida, textos abundantemente transitados, a tragédia, e a filosofia que dela provém, indicaram os cursos de reflexão sobre o mal. Todas as “ciências humanas” – da política à psicanálise, da literatura à sociologia, do direito aos estudos culturais – beberam nessas fontes para aproximar-se do devir do humano e seus padecimentos.

Mas há outra linha, outro corpus fundacional do ocidente, paradoxalmente menos atendido ou, digamos, muito menos abordado em uma perspectiva de análise similar: as escrituras da Bíblia hebraica. É claro que suas páginas têm servido para criar uma exuberante produção literária, folclórica, religiosa ou moral, mas raramente ocupam um lugar equivalente ao grego como material de extremo interesse para indagar, a partir dessas disciplinas mencionadas, o estofo do animal falante. No entanto, é possível encontrar um riquíssimo canteiro de figuras, categorias de pensamento e “princípios de inteligibilidade” (como Levinas os chamou) que ajudam a entender o drama da existência. De fato, em suas páginas se desenvolve, com características bem definidas, o problema que nos ocupa. Mas, para lê-lo, é necessário prestar atenção à estrutura e não, como é usual nesses textos, à anedota.

Em princípio (e, como o próprio texto diz, *no princípio*), de acordo com o livro do Gênesis, a Criação consiste em separar: a luz das trevas, o seco do molhado, as águas de cima das águas de baixo... Depois de cada ato de separação, o Deus bíblico “viu que era bom”.

Primeira pista: o bom será a separação dos elementos, em que cada um ocupa seu lugar no conjunto e cumpre sua função, de modo que a existência seja sustentada e tudo funcione como deve. O ruim será, então, a mistura, a confusão, eliminar as distâncias e colar as bordas. Nenhum dos elementos – luz, escuridão, água, terra, etc. – é bom ou ruim *em si*: bom é manter seus lugares e papéis (Deus, o primeiro estruturalista?). Parafraseando – e invertendo – a famosa frase da celebração cristã do casamento, a Torá diria que “o que Deus separou, o homem não deve juntar”. Quando aparece a primeira proibição (“não comereis do fruto da árvore...”), surge em cena, vigorosamente, a ideia de lei, que separa o permitido do proibido. Porque a fruta carrega exatamente isso: “o conhecimento do bem e do mal” e não, como querem as traduções convencionais, do Bem e do Mal! Primeiro, porque em nenhuma língua arcaica existem nomes abstratos e, em segundo lugar, porque o Bem e o Mal, insisto, são substâncias, e a substância é, por definição, ontológica (e, portanto, teleológica): requer que o verbo seja conjugado no presente, isto é, o ser em toda a sua plenitude, com a conotação de intemporalidade e trans-historicidade que isso implica. Mas o hebraico carece dessa forma verbal, daí toda a narrativa bíblica – e, diria, todo o pensamento que, conscientemente ou não, emerge daí, do Talmud a Spinoza e Freud, Levinas e Derrida, Benjamin e Einstein, etc. – se desenvolva em situações singulares, “caso a caso”, de vez em vez, definindo suas propriedades e características dentro e a partir da relação com os outros termos em uma trama horizontal e dinâmica... Como sugeri, mais ao modo spinozano do que aristotélico.

Compreender algo sobre “o bom e o mau” implica entrar na diferença, sair do fusional (o que o Éden representa), por a história em movimento. História que será o cenário de uma luta constante, a tentativa de retornar ao indiferenciado, à onipotência, à completude e à totalidade que esse Éden, imaginariamente, garantia. Repetidas vezes aparecem, no texto bíblico, personagens que empurram nessa direção e que o autor bíblico associa com os

5 A respeito, é muito ilustrativo o livro de Simondon, G. (2009). *La individuación*. Buenos Aires: Cactus – La cebra.

heróis míticos, aqueles que não sabem nada sobre o limite ou a castração. Caim, que toma a vida de seu irmão, desconsiderando a advertência divina: “se procederes mal, o pecado estará à tua porta, espreitando-te; mas, tu poderás dominá-lo”. Pouco depois, no início do capítulo VI do Gênesis, os “filhos dos deuses”, que “tomam por mulheres as que mais lhes agradam” e desencadeiam a ira de Deus revelada no dilúvio – que não é nada além da metáfora do que essas mesmas personagens fazem (misturar e borrar, dissolver os limites). *A posteriori* da destruição da vida, Deus se arrepende e reconhece que “o mau impulso é próprio do homem desde o berço” (a radicalidade inextirpável kantiana?): esse mal é parte de Sua criação e habita o sujeito, não como tentação exterior (isso que em certas teologias é encarnado pelo Diabo), mas como um dos seus aspectos constitutivos. Mais adiante, nos primeiros versículos do capítulo XI, os soberbos construtores de Babel, decididos a impor seu poder sobre todos e ignorar a lei e a proibição. “Eles começaram a construir isso, agora nada poderá impedir o que planejam fazer” reflete Deus com preocupação. O marketing atual estimularia a obra dessas seguintes personagens: “Tu podes, tu podes fazer qualquer coisa, nada é impossível!”. A serpente aparece, disfarçada na publicidade, tem boas chances de triunfar.

Ao longo dos cinco livros da Torá e, em seguida, nos que seguem (Profetas, Juízes, Escritos e todos os que compõem o conjunto da Bíblia hebraica, o Tanakh), o leitor assiste à incessante e dinâmica oscilação entre a lei e a transgressão, entre a (tentativa de estabelecer) margens e o transbordamento, entre a proibição e a onipotência, entre a castração e a aspiração ao todo. A lei, por definição, nunca termina de se impor: vacila, insiste, reformula-se, tropeça, levanta-se, entra em movimento, de novo... Como Moisés, como Jacó, como todos os protagonistas desses relatos, a lei é falha e fracassa, corta e é cortada. Nem unívoca, nem instalada de uma vez para sempre: sua natureza é o movimento e o chamado à interpretação.

Final não finalista

O caminho raso e desigual que acabo de desenhá-lo visa apenas sugerir que o problema do mal é inseparável dos modos em que a questão é abordada e das categorias de pensamento que entram em jogo: talvez, se trate de abrir o espectro e, em vez de transitar pela rodovia, ir pela via vicinal, pelas bordas, pelos caminhos que se bifurcam e permitem, mais de uma vez, perceber tons e cores que em outros lugares permaneciam ocultos. Ler a história mais como um conjunto de fragmentos que se reacomodam de forma permanente, do que como uma continuidade harmoniosa (como queria a teologia secularizada de Hegel). Escutar as vozes individuais e pequenas que Benjamin exigia resgatar, como forma de redenção do esquecido e submerso (isso que Ringelblum e seu grupo colocam em prática, arriscando suas próprias vidas). Recuperar, como queria Freud, o subjetivo e o vacilante, o falho e o lapso, em uma prática que – como a psicanálise, mas não só ela – aponta para a valorização daquilo que a história monumental rejeita e despreza. As “faíscas do Mal” das quais fala a Cabala são apenas a exigência de uma tarefa constante, à qual ninguém tem o direito de falhar: a reparação do mundo, o *tikun olam*. Porque o mal, ou mau, em sua incessante implantação, tem uma contrapartida – nesse combate indecisível – a espera do Messias, aquele que, para os sábios talmúdicos (Benjamin e Rosenzweig incluídos), não chega, e não chegará nunca, mas cuja vinda é necessário promover e acelerar. Dado que não é uma substância, nem mesmo uma pessoa ou personagem: é o nome da ética como prática de singulares entretrecidos em uma pluralidade.

Referências

- Levinas, E. (s. f.). *Cuatro lecturas talmúdicas*. Barcelona: Riopiedras.
- Levinas, E. (1993). El sufrimiento inútil en *Entre nosotros*. Valencia: Pre-textos.
- Maresca, S. (s. f.). Kant: la radicalidad inextirpable del mal. Texto inédito.
- Padel, R. (1997). *A quien un dios quiere destruir antes lo enloquece*. Buenos Aires: Manantial.
- Spinoza, B. (1996). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza.