



UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

Centro Biomédico

Instituto De Medicina Social

Alexandre Augusto Ribeiro Wanderley

**A querela do declínio do simbólico:
perspectivas e impasses do pensamento de Slavoj Žižek**

Rio de Janeiro

2012

Alexandre Augusto Ribeiro Wanderley

**A querela do declínio do simbólico:
perspectivas e impasses do pensamento de Slavoj Žižek**

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor ao Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva da Universidade de Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Ciências Humanas e Saúde.

Orientador: Prof. Dr. Jurandir Freire Costa

Rio de Janeiro

2012

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CB/C

W231 Wanderley, Alexandre Augusto Ribeiro.
A querela do declínio do Simbólico: perspectivas e impasses
do pensamento de Slavoj Žižek / Alexandre Augusto Ribeiro
Wanderley. – 2012.
217 f.

Orientador: Jurandir Freire Costa.
Tese (doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro,
Instituto de Medicina Social.

1. Subjetividade contemporânea – Teses. 2. Psicanálise – Teses.
3. Filosofia contemporânea – Teses. I. Costa, Jurandir Freire. II.
Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Medicina
Social. III. Título.

CDU 159.9

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial
desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Alexandre Augusto Ribeiro Wanderley

**A querela do declínio do simbólico:
perspectivas e impasses do pensamento de Slavoj Žižek**

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor ao Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva da Universidade de Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Ciências Humanas e Saúde.

Aprovada em 15 de junho de 2012.

Banca Examinadora: _____

Prof. Dr. Jurandir Sebastião Freire Costa (Orientador)
Instituto de Medicina Social da UERJ

Prof. Dr. Benilton Carlos Bezerra Junior
Instituto de Medicina Social da UERJ

Prof. Dr. Octavio Souza
Instituto Fernandes Figueira da FIOCRUZ

Prof. Dr. Julio Sergio Vertzman
Instituto de Psiquiatria da UFRJ

Prof.^a Dra. Rafaela Zorzanelli
Instituto de Medicina Social da UERJ

Rio de Janeiro

2012

À Rita Elmôr,

Amor além mar

Chama alta, um Atlântico não apaga.

AGRADECIMENTOS

Fui apresentado ao pensamento de Slavoj Žižek por **Jurandir Freire Costa** na disciplina “Transcendência e formas de subjetivação”, ministrada no IMS em 2008. O impacto causado determinou um desvio de rota: abandonei o projeto inicial para explorar outras veredas. Muito do que foi desenvolvido nesta tese resulta das ricas discussões em sala de aula e, evidentemente, da atenciosa orientação de Jurandir. Por isso, e por muito mais, a minha gratidão de sempre. Agradeço igualmente a **Benilton Bezerra** por sua generosa disponibilidade e interlocução preciosa nos primeiros passos da jornada. A etapa francesa da pesquisa foi possível graças à solicitude de **Alain Ehrenberg**, meu coorientador em Paris Descartes/Sorbonne – do planejamento do estágio doutoral, ainda no Brasil, até os últimos dias na França. Sou grato a **Camilo Venturi** pela intermediação no contato inicial com Ehrenberg e por sua leitura da tese. Pela grande paciência e prova de amor, sou especialmente grato à minha mulher, **Rita Elmôr**, que por razões profissionais não pôde me acompanhar na aventura em terra estrangeira. A gentileza de **Alessandra Nunes** garantiu uma chegada tranquila à França, quando fui calorosamente acolhido por seus parentes, **François** e **Verônica Velásquez** e seus amáveis filhos **Gabriel** e **Clara Velásquez**, na aprazível Saint-Germain-en-Laye. O calor com que fui recebido nos primeiros dias não me faltou ao longo da estadia parisiense: a todos, o meu muito obrigado. Em Paris, tive a sorte de contar com o apoio fundamental do querido amigo **José Fernando Soares**, sempre um porto seguro. Pelas divertidas “*échanges linguistiques*”, sou grato a **Eric Gandré**. Agradeço a **Pierre Henri-Castel** pelo convite para participar de seus seminários na *Association Lacanienne Internationale*. Agradeço aos colegas da *Cité Universitaire*, em particular à **Fernanda Canavêz** e a **Daniel Santos**, pelas dicas que me possibilitaram seguir os seminários de Jacques-Allain Miller, Alain Badiou e Élisabeth Roudinesco, bem como presenciar as apresentações de casos clínicos de Colette Soler no *Centre Hospitalier Sainte Anne*. Pelo prazer da alegria e do tempero brasileiros, sou grato à **Duduna** (*in memoriam*) e a **André Flexor**. As visitas que recebi em Bastille levaram do Brasil alimento essencial para a alma (mais do que o feijão reclamado pelo corpo). Primeiramente, é claro, a presença constante de minha amada **Rita Elmôr**, recarregando minhas baterias ao longo da viagem. Com o nosso **Lucca Rizzo**, “GPS insuperável”,

fizemos belos passeios. Meus queridos irmãos e sobrinhos, **Flavia Wanderley**, **Leonardo Zimmerman**, **Diego** e **Sofia Debruyne** (e, em pensamento, **Ana Luisa Wanderley**) me proporcionaram momentos de descontração na belíssima porém nem sempre sorridente Cidade Luz. Com os companheiros **Pedro Salem** (amigo do peito há quase quatro décadas, motivo de grande alegria) e **Jairo Gama** (e já se vão longos anos desde a Residência no Pinel) tive a oportunidade de trocar ideias e experiências que, de algum modo, me ajudaram na escrita da tese. Agradeço-lhes também pela leitura do texto, e uma vez mais a Pedro pela correção cuidadosa do *abstract*. Mesmo que por poucos dias, tive o prazer de privar da companhia de **Octavio Souza** em Paris, que além de me apresentar analistas interessantes, revelou o segredo do *beaujolais nouveau* (e depois, à distância, me manteve informado de eventos psicanalíticos dos quais não teria notícia se não por meio dele). Agradeço por suas observações competentes quando da qualificação do projeto de tese, motivo pelo qual sou igualmente grato a **Julio Verztman**, presente em meu percurso desde o mestrado, e à **Rafaela Zorzaneli**, a quem tive o prazer de conhecer graças a este trabalho. Pela leitura da tese, sou grato a **Guilherme Gutman**, outro bom e velho amigo. Pelo interesse espontâneo na minha produção e pelo afeto sempre em dia, agradeço ao querido casal **Tatiana** e **Carlos Campos**. Agradeço a **José Zimmerman** pelo apoio logístico no retorno ao Brasil, bem como a **Mário Barreira** pelo apoio institucional na partida. Na etapa final, contei com a paciência e o carinho cotidianos de **Rita Elmôr**, **Lucca Rizzo**, **Marcia Nobre** e **Luana Elmôr**. Pela torcida afetuosa, agradeço à **Cristina** e a **Sérgio Colão**. *Last but not least*, agradeço aos meus amados pais, **José Augusto Wanderley** e **Emê Ribeiro**, pelo apoio irrestrito (de perto e de longe) e amor de todas as horas. Agradeço aos funcionários do **IMS**, e à **Capes** pela viabilização da pesquisa no Brasil e no exterior. Por fim, agradeço aos meus clientes, por tudo o que me ensinam e por compreenderem o motivo do meu afastamento.

RESUMO

WANDERLEY, Alexandre Augusto Ribeiro. *A querela do declínio do simbólico: perspectivas e impasses do pensamento de Slavoj Žižek*. 217 f. Tese (Doutorado em Saúde Pública) - Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

Esse estudo tem por objetivo principal analisar as reflexões do filósofo e psicanalista teórico esloveno Slavoj Žižek acerca dos impactos subjetivos das transformações normativas ocorridas no Ocidente nos últimos cinquenta anos. O problema do chamado *declínio do Simbólico* passou a ser amplamente discutido pela comunidade de psicanalistas lacanianos - na qual se insere o filósofo - a partir do final da década de 1990, o que constituiu uma inovação em um campo fortemente influenciado pela concepção estruturalista da subjetividade. Situando o autor como pioneiro na utilização de ferramentas conceituais lacanianas para a análise do social, o estudo divide-se em duas partes. Na primeira delas, exponho as bases teóricas do pensamento de Žižek, contextualizando o seu itinerário intelectual e político, e abordando as suas três linhas fundamentais de investigação: a filosofia política, a discussão sobre o ato ético e a ontologia do sujeito. Assim, o primeiro capítulo retrata o percurso que vai dos primeiros estudos sobre o funcionamento ideológico nos regimes totalitários à abordagem *pop* filosófica da ideologia na atualidade. Em seguida, apresento a sua redefinição da noção de comunismo à luz da tese dos novos antagonismos do capitalismo tardio. Por fim, trato da perspectiva universalista do filósofo a partir de sua leitura materialista do cristianismo, lançando mão sobretudo dos estudos de Alain Badiou sobre São Paulo. No segundo capítulo, delineamos as coordenadas centrais da concepção de sujeito em Žižek, cuja originalidade reside na articulação das formulações de Lacan e Hegel. As noções de *grande Outro*, *objeto pequeno a*, *pulsão de morte* e *negatividade* são tomadas como os pilares nos quais se assenta a descrição do *sujeito žižekiano*. Na segunda parte do estudo, examinamos as teses de Žižek a respeito das relações entre subjetividade e cultura, com ênfase nos novos impasses que daí decorrem. As inibições que sucedem à injunção de gozar sem entraves, a melancolização do laço social, as metamorfoses da culpa, a vitimologia e a culpabilização do Outro são os tópicos centrais que sobressaem desse recorte. Nessa parte do trabalho, as reflexões de Žižek são cotejadas com as análises de autores de orientação laciana, considerados representativos desse tipo de discussão, como Jean-Pierre Lebrun, Charles Melman, Dany-Robert Dufour e Roland Chemama. Pretende-se com isso enriquecer a discussão, apontando as aproximações e distâncias que o pensamento de Žižek entretém com os referidos autores. O capítulo final do trabalho é consagrado ao exame crítico da *démarche žižekiana* acerca do *declínio do Simbólico*. Dois tópicos de seu discurso são analisados, a saber: a) seu posicionamento ambivalente no que tange à crítica do catastrofismo; b) seu esforço de expurgar da noção de ato ético - na qual ele quer encontrar saídas para os embaraços engendrados pelo dito declínio do Simbólico - qualquer traço de pertencimento à tradição moral judaico-cristã, guardando dessa tradição apenas o exemplo do aspecto formal do *ato*. Para empreender tal exame, nos servimos, de um lado, do estudo crítico do sociólogo francês Alain Ehrenberg sobre a *declinologia* - noção por ele cunhada para se referir ao conjunto de estudos que enfatizam o atual risco da dissolução dos laços sociais -, e de outro lado, nos apoiamos na concepção de ética do filósofo neo-pragmatista Richard Rorty.

Palavras-chave: Slavoj Žižek. Subjetividade contemporânea. Psicanálise. Filosofia contemporânea.

ABSTRACT

The main aim of this study is to analyze the reflections of the Slovenian philosopher and theoretical psychoanalyst Slavoj Žižek regarding the subjective impacts of the normative transformations that have taken place in the West over the last 50 years. The problem of the so-called *decline of the Symbolic* began to be widely discussed by the Lacanian psychoanalytic community – in which the philosopher is involved – as of the end of the 1990s, which constituted an innovation in a field strongly influenced by the structuralist conception of subjectivity. Situating the author as a pioneer in the use of Lacanian conceptual tools for analysis of the social domain, the study is divided into two parts. The first presents the theoretical basis of Žižek's thinking, contextualizing his intellectual and political itinerary, and approaching his three fundamental lines of investigation: political philosophy, discussion about the ethical act and the ontology of the subject. Thus, the first chapter retraces the path that leads from his first studies about ideological functioning in totalitarian regimes to his pop philosophical approach to the ideology nowadays. Next, it presents his re-description of the notion of communism in the light of the thesis of the new antagonisms of late capitalism. Finally, it covers the philosopher's universalist perspective based on his materialist reading of Christianity, resorting, above all, to the studies by Alain Badiou about Saint Paul. The second chapter delineates the central co-ordinates of Žižek's conception of subject, whose originality lies in articulation of the Lacan and Hegel formulations. The notions of *great Other*, *small object a*, *death drive and negativity* are taken as the pillars on which rests the description of the *Žižekian subject*. In the second part of the study, the Žižek theses are examined with regard to the relations between subjectivity and culture, with emphasis on the new impasses that arise from them. The inhibitions that succeed the injunction of enjoyment without restraint, the melancholization of the social tie, the metamorphoses of guilt, victimology and culpabilization of the Other are central topics that are emphasized in this context. In this part of the work, Žižek's reflections are collated with the analyses by authors of Lacanian orientation, considered representative of this type of discussion, such as Jean-Pierre Lebrun, Charles Melman, Dany-Robert Dufour and Roland Chemama. With this it is intended to enrich the discussion, pointing out the approximations and distances that Žižek thinking entertains with the referred authors. The final chapter is dedicated to the critical examination of the Žižekian *démarche* about the *decline of the Symbolic*. Two topics of his discourse are analyzed, namely: a) his ambivalent position concerning the criticism of catastrophism; b) his effort to expunge from the notion of ethical act – in which he wants to find ways out for the problems engendered by the aforementioned decline of the Symbolic – any trace of belonging to the Jewish-Christian moral tradition, keeping only the example of the formal aspect of the *act*. In order to undertake such an examination, on the one hand, reference is made to the critical study by the French sociologist, Alain Ehrenberg, about *declinology* – a notion coined by him to refer to the set of studies that emphasizes current risk of dissolution of social ties and, on the other, support is sought from the conception of ethics of the neo-pragmatist philosopher Richard Rorty.

Keywords: Slavoj Žižek. Contemporary subjectivity. Psychoanalysis. Contemporary philosophy.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	11
1	AS BASES TEÓRICAS DO PENSAMENTO DE SLAVOJ ŽIŽEK	19
1.1	Filósofo <i>pop</i> da <i>pop philosophy</i>	20
1.1.1	<u>A ideologia da vida cotidiana</u>	30
1.1.2	<u>3 + 1 antagonismos</u>	47
1.1.3	<u>Universalismo singularista: “Assim falou Paulo de Tarso”</u>	64
1.2	O sujeito žižekiano	87
1.2.1	<u><i>Kinder ovo</i></u>	96
1.2.2	<u>Noite do mundo</u>	105
1.2.3	<u>Potência do negativo</u>	115
2	A QUERELA DO DECLÍNIO DO SIMBÓLICO	127
2.1	Efeitos subjetivos das mutações do grande Outro	128
2.1.1	<u><i>Goze! Crie!</i>: as novas inibições</u>	134
2.1.2	<u>Olhos sem brilho</u>	149
2.1.3	<u>Metamorfoses da culpa</u>	156
2.1.4	<u>A vitimologia e a dívida do Outro</u>	160
2.2	Impasses da perspectiva žižekiana	164
2.2.1	<u>O apocalipse segundo Slavoj Žižek</u>	166
2.2.2	<u>Declinologia francesa: a hipótese de Alain Ehrenberg</u>	168
2.2.2.1	<u>Žižek declinologista?</u>	174
2.2.3	<u>Žižek com Rorty: o problema do ato ético</u>	179
3	CONSIDERAÇÕES FINAIS	195
	REFERÊNCIAS	209

INTRODUÇÃO

Em 1903, Daniel Paul Schreber intitulou o segundo capítulo de seu livro *Memórias de um doente dos nervos* com uma pergunta inusitada, seguida de uma declaração inquietante: “Uma crise dos reinos de Deus? Assassinato de alma”.¹ Cerca de um século depois, um número crescente de estudiosos da alma humana têm formulado questões análogas, ainda que em termos laicos e bem diversos daqueles articulados pelo paciente mais famoso da história da psiquiatria e da psicanálise: atravessamos “uma crise dos reinos do Simbólico”? Alguns não hesitam em responder afirmativamente, declarando que o modo de subjetivação dito edipiano, se não levou ainda o tiro de misericórdia, encontra-se agonizante. Dentre os que afirmam que o momento histórico atual testemunha o surgimento de novas subjetividades, desponta um conjunto heterogêneo de psicanalistas e filósofos que, adotando pontos de vista nem sempre convergentes, reúnem-se sob um mesmo nome, o de Jacques Lacan. Como situar essa tendência?

Em 1997 o psicanalista belga Jean-Pierre Lebrun publica o livro *Um mundo sem limite: ensaio para uma clínica psicanalítica do social*. Apresentando o programa de uma clínica do social no idioma lacaniano, esta obra de ampla divulgação marcou uma inflexão importante em um campo tradicionalmente avesso à teorização das relações entre subjetividade e cultura. Conquanto diversos psicanalistas permaneçam céticos quanto a tal perspectiva, ressoando talvez o Lacan estruturalista, o fato é que nos anos que se seguiram ao surgimento deste livro um número significativo de publicações deu relevo à tendência.² Encorajados por proposições do jovem Lacan, que afirmava a “relatividade sociológica do Édipo”, ou do Lacan da maturidade, que anunciava o “objeto pequeno a no zênite social” e a emergência da “época da criança generalizada”, os autores que se interessam pelas profundas transformações socioculturais por que vem passando o Ocidente nos últimos

¹ Schreber, 1984.

² Cf., por exemplo, Melman, 2003, 2008 ; Dufour, 2005, 2007; Chemama, 2003, 2006; Lebrun, 2008, 2010a, 2010b; Lebrun & Volckrick, 2005; Hiltenbrand, 2005; Recalcati, 2004; Demoulin, 2009; Miranda, 2009.

cinquenta anos³ revisitam a obra lacaniana em busca de ferramentas conceituais que auxiliem a leitura de seus impactos subjetivos. O denominador comum dos trabalhos é a hipótese de que a perda da força normativa das instituições modernas transcendentais, que tradicionalmente desempenharam o papel de doadoras fundamentais de identidade pessoal, acarreta efeitos não negligenciáveis tanto no que concerne aos modos de subjetivação quanto à fenomenologia da clínica contemporânea. Em *lacanês*, trata-se da investigação das consequências subjetivas do *declínio do Simbólico*.

Contudo, se o livro *Um mundo sem limite* é frequentemente referido como a primeira de uma série de obras consagradas à leitura lacaniana dos efeitos subjetivos do declínio das instituições modernas,⁴ é preciso reconhecer que, mais de dez anos antes de Lebrun, o filósofo e psicanalista teórico esloveno Slavoj Žižek já se ocupava destas questões, utilizando o mesmo arcabouço teórico nos estudos críticos sobre a cultura e o campo político-ideológico. Desde então, o tema da interação entre subjetividade e cultura constitui uma das marcas registradas da produção intelectual de Žižek. Mesmo que sem a preocupação eminentemente clínica, dado que sua formação psicanalítica é exclusivamente teórica, muitas de suas reflexões tangenciam esse domínio. Partindo da premissa de que tais reflexões não têm sido objeto de um olhar mais atento por boa parte dos teóricos que participam do debate,⁵ o presente estudo tem como objetivo destacar a relevância das contribuições de Žižek, situando-o como pioneiro desse gênero de análise.

³ Período histórico que a nomenclatura sociológica convencionou designar de *pós-modernidade*, segundo a célebre expressão criada pelo filósofo francês Jean-François Lyotard para se referir ao “fim das grandes metanarrativas”, os “enredos dominantes” por meio dos quais éramos inseridos na história como “seres tendo um passado definitivo e um futuro predizível” (Lyotard *apud* Giddens, 1991, p.12). Outras designações foram cunhadas para aludir ao mesmo processo histórico, como, por exemplo, “ultramodernidade” (Legendre, 1996), “hipermodernidade” (Lipovetsky, 2007), “modernidade tardia” (Giddens, 2003), “segundas luzes” (Beck, 2006), “segunda revolução individualista” (Ehrenberg, 1998), “modernidade líquida” (Bauman, 2000), entre outras. Passaremos ao largo da discussão terminológica suscitada por pequenas diferenças conceituais.

⁴ Cf. Ehrenberg, 2010, p. 226.

⁵ Dentre os trabalhos mencionados na nota número 2, apenas Lebrun faz exceção à regra num breve comentário elogioso a Žižek em publicação recente (cf. Lebrun, 2010a, p. 215). Élisabeth Roudinesco, em conferência realizada na *Bibliothèque Nationale de France* em 4/10/2011, por ocasião dos eventos que marcaram o trigésimo aniversário da morte de Lacan, referiu-se a Žižek como um autor que possui o mérito de salientar um “Lacan bem mais revolucionário” do que o “Lacan restaurador” que se divisa na leitura de muitos lacanianos franceses. Entre nós, Maria Rita Khel, em entrevista concedida ao *Estado de São Paulo* em 20/04/2009, reconheceu que seu método de mesclar teoria psicanalítica lacaniana, filosofia e crítica da cultura encontra inspiração no filósofo esloveno: “Hoje quem faz isso com mais ousadia é Slavoj Žižek”.

Há pelo menos duas razões presumíveis para o relativo desinteresse da comunidade psicanalítica pela visada de Žižek. De um lado, há as idiossincrasias pessoais de um filósofo iconoclasta e trocista, que fazem recair sobre ele a reputação de alguém que não se leva absolutamente a sério e que, por isso mesmo, não deve ser seriamente considerado. Do “anacronismo político” que o encerra no escaninho da “esquerda lacaniana”, ao costume de contar piadas de gosto duvidoso em livros e conferências, passando por seu modo de apresentação em público (invariavelmente vestido com camisetas e *jeans* surrados, em contraste com os ternos *Armani* e as gravatas *Hermès* habituais de tantos intelectuais de prestígio internacional) ou por seus tiques compulsivos e sintomas de ansiedade que não procura dissimular.⁶ De outro lado, e certamente mais importante, há a complexidade de seu programa intelectual. Como veremos, a gama dos objetos de investigação é tão vasta (especialmente no âmbito da análise de fenômenos políticos contemporâneos) que nem sempre se divisa facilmente em quais escritos o autor trata do tema que pretendemos investigar. “Existe algum assunto no mundo imune ao moinho intelectual de Žižek?”, indagou o professor de teoria cultural da *Manchester University*, Terry Eagleton.⁷ Ademais, Žižek é um escritor a um só tempo prolífico e assistemático, o que dificulta a apreensão do tratamento que ele dá às questões que aborda. Uma de nossas tarefas será a de recolher as observações e análises acerca do *ethos* contemporâneo sobre a subjetividade, dispersas ao longo de sua obra, buscando ordená-las a fim de propiciar uma visão de conjunto.

Entretanto, na primeira parte da tese a tarefa preliminar será a de contextualizar o itinerário intelectual e político do filósofo, até chegarmos à descrição do *sujeito žižekiano*. O primeiro capítulo é permeado por informações biográficas que proporcionam ao leitor um olhar panorâmico sobre a trajetória do autor. Tanto no primeiro como no segundo capítulo tratamos de questões que não se conectam diretamente ao problema do *declínio do Simbólico*. Se com isso incorreremos no risco de desviar-nos demasiadamente do tema que procuramos circunscrever, joga a favor dessa estratégia metodológica a convicção de que

⁶ Indagado por um entrevistador sobre qual seria o seu hábito mais desagradável, Žižek respondeu: “Os tiques excessivamente ridículos das minhas mãos enquanto eu falo”.

⁷ “The phenomenal Slavoj Žižek”, disponível em: <<http://www.sciy.org/2008/06/13/in-defense-of-lost-causes-by-zizek-book-review-by-terry-eagleton-times-literary-supplement/>>. Acesso em 16 nov. 2010.

um retrato minimamente fiel ao pensamento de Žižek exige a abordagem de suas três grandes linhas de investigação, a saber: a filosofia política, a ontologia do sujeito e a problematização do ato ético. Em nossa abordagem, optamos por privilegiar o “último Žižek”, isto é, procuramos discorrer sobre esses tópicos fundamentais tendo em vista as reflexões mais recentes do autor, conhecido por seu ímpeto irrefreável de escrever novos livros.⁸

No campo da filosofia política, traçamos o percurso que vai dos seus primeiros estudos sobre o funcionamento ideológico dos regimes totalitários à sua abordagem *pop* filosófica da “*ideologia da vida cotidiana*”, no contexto das ditas sociedades pós-ideológicas. É particularmente nesse campo que Žižek empreende a sua crítica da cultura, uma das pedras de toque do seu pensamento, servindo-se o mais das vezes do referencial psicanalítico lacaniano. No que respeita à filiação ao marxismo, interessou-nos explicitar a distância tanto do marxismo ortodoxo quanto das correntes pós-marxistas que subsidiam as políticas identitárias, concentradas nas noções de raça, gênero, etnia, preferência sexual *etc.* Ladeado por pensadores como Alain Badiou, Žižek identifica-se ao que denomina de “paradigma pós-desconstrucionista”.⁹ Nessa direção, julgamos pertinente esboçar sua *redescrição da noção de comunismo* à luz da teoria dos “*quatro novos antagonismos*”, que alude às atuais contradições do capitalismo global.

A discussão sobre o ato ético – conceito clínico lacaniano aplicado ao campo político e sociocultural – é central na *démarche* žižekiana, inclusive no que concerne à (vaga) proposta de saída dos impasses colocados pelo *declínio do Simbólico*. Esta questão será abordada em dois momentos da tese. Primeiramente, o assunto será introduzido na seção dedicada à exposição da *perspectiva universalista* defendida por Žižek. Trataremos então da paradoxal *leitura materialista do cristianismo*, um tema ao qual o filósofo consagrou quatro livros, publicados entre os anos 2000 e 2008. Para tanto, optamos por retomar o estudo de Badiou sobre São Paulo, referência onipresente nos escritos teológicos de Žižek.¹⁰ O fio condutor da seção é a hipótese defendida por Badiou e Žižek de que o real

⁸ Há uma enorme quantidade de material sobre Žižek disponível na *internet*, que se avoluma a cada mês (de documentários a entrevistas publicadas em jornais, passando por vídeos de conferências e participações em programas de rádio e televisão). Do material que acessamos, procuramos indicar aqueles que julgamos os mais relevantes.

⁹ Žižek & Daly, 2006, p. 131.

¹⁰ Particularmente discernível em seu livro *The ticklish subject: the absent centre of political ontology*.

universalismo igualitário é tributário do prodigioso ato ético de Paulo de Tarso, visto por ambos como uma figura “protonietzschiana”. É de Badiou que Žižek toma de empréstimo a noção de *evento* ou *acontecimento*, estreitamente articulada à noção de *ato ético*. Como apontaremos um pouco mais à frente, a discussão sobre o ato ético reaparecerá no capítulo final da tese. Para apresentar a perspectiva universalista de Žižek, lançamos mão igualmente de outra referência que lhe é cara, o pensamento do teólogo católico conservador Gilbert Keith Chesterton. As reflexões de Chesterton são essenciais tanto para a sua teorização do “núcleo subversivo do cristianismo” como para a analogia estabelecida entre o sujeito cristão e o sujeito psicanalítico.

No que concerne à ontologia do sujeito, veremos um dos traços distintivos da empresa teórica do pensador esloveno: o cruzamento da psicanálise com o idealismo alemão.¹¹ Žižek chega mesmo a dizer, em mais de uma entrevista, que se encostassem uma pistola engatilhada em sua cabeça, exigindo-lhe uma definição rápida e concisa de seu projeto intelectual, a resposta irrefletida seria: “Empreender a leitura do tópico da subjetividade segundo o idealismo alemão, por meio da descoberta freudiana da pulsão de morte”.¹² ¹³ Procuraremos deslindar esta definição bastante condensada no segundo capítulo da tese, e veremos que neste cruzamento dois nomes reluzem: o de Georg Hegel – a quem Žižek se refere como o seu “amor absoluto” – e o de Jacques Lacan. A inteligência criativa do filósofo reflete-se no modo original com o qual ele articula os dois pensamentos para compor a noção de sujeito. Veremos que, de Hegel, Žižek apropria-se especialmente das noções de sujeito como *negatividade* ou *noite do mundo*. Do lado de Lacan, as noções de *grande Outro*, *objeto pequeno a* e *pulsão de morte* são os elementos indispensáveis para a concepção de sujeito e de subjetividade. Em geral, prescindimos do recurso aos textos originais de Hegel e Lacan, privilegiando os comentários e formulações de Žižek, no intuito de explicar os termos de sua análise. Razão por que nos valem de sua abordagem *pop* filosófica para exemplificar as noções de objeto a, *noite do mundo* e *pulsão de morte* por

¹¹ Cujos expoentes são Immanuel Kant, Johann G. Fichte, Friedrich W. J. Schelling e Georg W. F. Hegel.

¹² Entrevista concedida à radio *France Culture*, em 25/05/2006, disponível em: <<http://www.lacan.com/zizekone.htm>>. Acesso em 07 mar. 2009. Relato semelhante pode ser encontrado na entrevista dada ao programa *Roda Viva* da TV Cultura, em 02/02/2009. Sobre o assunto, ver igualmente Žižek & Daly, *op. cit.*, p. 79.

¹³ As traduções de entrevistas e textos em língua estrangeira são de nossa autoria.

meio de motes tão singulares como o chocolate *Kinder ovo*, o filme *A liberdade é azul*, de Krzysztof Kieślowski, e a literatura de horror fantástico de Stephen King.

Uma vez concluída a primeira etapa, examinaremos a perspectiva žižekiana dos impactos subjetivos do *declínio do Simbólico*. No primeiro capítulo da segunda parte, cotejamos o pensamento de Žižek com outros autores lacanianos que se debruçam sobre o problema, e que nos parecem os mais representativos desse tipo de discussão, quais sejam, Jean-Pierre Lebrun, Charles Melman, Dany-Robert Dufour e Roland Chemama. Pretendemos estabelecer uma espécie de diálogo (efetivamente inexistente) entre Žižek e estes teóricos, assinalando aproximações e distâncias entre o pensamento do primeiro e o dos últimos. Nessa parte do trabalho, o objetivo é, sobretudo, o de destacar algumas figuras da subjetividade contemporânea presentes nas análises de Žižek. As novas inibições que sucedem ao imperativo atual de gozar sem entraves configuram, aos seus olhos, a comprovação de que o potencial heurístico do supereu laciano é superior à concepção freudiana do supereu, e mais atual do que nunca. O favorecimento da resposta depressiva aparece como um dos efeitos da nova normatividade. As metamorfoses da culpa, que, longe de ter desaparecido como advogam alguns, ganhou outros contornos, também são objeto de suas considerações. Por outro lado, Žižek percebe o enfraquecimento do sentimento individual de dívida simbólica concomitantemente à culpabilização do Outro. Nas queixas ressentidas dirigidas às figuras tradicionais de autoridade, o filósofo divisa a tentativa contemporânea de contornar a inconsistência constitutiva do *grande Outro*, esforço estéril de reabilitação da potência do *Pai Simbólico*, cuja debilidade é cada vez mais patente.

De maneira geral, o estudo pretende salientar a acuidade das reflexões žižekianas, que abriram um novo caminho de investigação no interior do campo laciano e que se mostram úteis para o estudo da fenomenologia da clínica contemporânea. Mas também situaremos o seu pensamento no interior de um debate mais amplo, aquele que nomeamos de “querela do declínio do Simbólico”. Pois a despeito de ser bem discernível o *corpus* de trabalhos psicanalíticos, filosóficos e sociológicos que endossam a tese da crise atual da função simbólica – à qual alguns aludem em tom de alerta e outros renunciando o colapso eminente do próprio aparato civilizatório ocidental –, também há estudos que se situam na antípoda dessa posição. Qual é o lugar ocupado por Žižek nesse espectro? É uma das questões que pretendemos explorar. Veremos que, por vezes, sua análise incorre numa

visão pessimista da qual ele se pretende distante. Esta constatação nos conduzirá à etapa final do trabalho.

O último capítulo tratará de examinar os pressupostos que deixam entrever na reflexão de Žižek o pessimismo que ele recusa e denuncia em outros autores. Não que ele adira à “paixão pelo Real” de que fala Badiou ao referir-se aos intelectuais que se mostram irremediavelmente atraídos por uma perspectiva catastrofista do mundo – ponto de vista inequivocamente sustentado por Dufour, ao qual Žižek está longe de subscrever. Prova disso, como veremos, é sua reiterada confiança na possibilidade de um ato ético que possibilite ao sujeito desembaraçar-se dos impasses do *ethos* contemporâneo. Todavia, veremos que, em certas passagens, Žižek vacila quanto a este posicionamento, ainda que de modo sutil e implícito.

Em seu livro mais recente, intitulado *La société du malaise*, o sociólogo Alain Ehrenberg critica com veemência a tese de que assistimos ao processo acelerado de dissolução dos laços sociais. O título do livro alude à hipótese de que, por detrás do diagnóstico do “mundo sem limite” e “em desordem”, reside o “culto francês às grandes recordações”, na paráfrase de Karl Marx. Em algum lugar, argumenta Ehrenberg, choramos a inevitável perda de coesão social que o individualismo engendra, e no fundo duvidamos que o modo de organização social pautado no indivíduo como valor supremo seja verdadeiramente compatível com uma vida coletiva saudável e sustentável. Seria justo qualificar a abordagem de Žižek de declinológica, para usarmos a terminologia de Ehrenberg? Eis outra questão que tentaremos responder.

Por fim, no último capítulo pretendemos apontar algumas contradições no uso que faz Žižek da noção lacaniana de *ato ético*. Embora o filósofo afirme a natureza amoral do ato ético – a seu ver a única saída para os impasses do declínio do Simbólico –, diversos exemplos utilizados por ele mostram o contrário. Na empreitada, serviremo-nos novamente da abordagem *pop* filosófica preconizada pelo autor, de acordo com a qual a exemplificação de uma ideia sempre revela “algo a mais” – e mesmo contradições –, no interior da própria ideia. Desse prisma, Žižek, crítico empedernido de Rorty, a quem chama de “o grande liberal contemporâneo por excelência”¹⁴ e de apologista da “lógica liberal

¹⁴ Žižek, 2011b, p. 92.

universalizada da vitimização”,¹⁵ parece mais próximo da definição rortyana de ética (entendida como uma espécie de bússola construída a partir dos melhores momentos da história prática e escrita da humanidade) do que gostaria de admitir. Em cada exemplo de ato ético apresentado pelo filósofo, encontramos algum traço da “mínima moral” de que fala Rorty: aquela que, deitando raízes na tradição judaico-cristã, determina que se deve evitar, tanto quanto possível, causar dor física e moral em outrem. Sabemos bem que propor uma leitura herética de “Žižek com Rorty” é talvez incorrer no risco de apresentar um “Žižek descafeinado” e, portanto, “privado de sua substância perigosa”, se nos é permitida uma dose da espirtuosidade tão cara ao filósofo esloveno. Nem por isso nos privaremos do que, a nosso ver, são os “melhores momentos” do seu pensamento.

¹⁵ Žižek, 2003, p. 138.

1

**AS BASES TEÓRICAS DO PENSAMENTO DE
SLAVOJ ŽIŽEK**

1.1 Filósofo *pop* da *pop philosophy*

O nome do filósofo esloveno Slavoj Žižek figura atualmente no rol dos pensadores mais prestigiados da cena intelectual internacional. Desde o início dos anos 90, com a repercussão dos seus estudos sobre os modos de funcionamento da ideologia, Žižek tornou-se referência cada vez mais constante nos debates sobre política, cultura e subjetividade contemporâneas. Trata-se de um escritor prolífico o bastante para dificultar a tarefa de qualquer comentador. Além de escrever regularmente em periódicos (sendo editor de dois deles), é articulista de revistas e jornais de grande circulação, e publica em média um livro por ano, mais de quarenta até a data, traduzidos em cerca de trinta idiomas. Fundador da Sociedade de Psicanálise Teórica de Liubliana, a qual preside, e diretor internacional do Instituto de Humanidades da *Birkbeck University of London*, é professor titular do Instituto de Sociologia da Universidade de Liubliana e professor visitante da *New School for Social Research*, em Nova York, e da *European Graduate School*, em Saas-Fee, Suíça.¹⁶ Como se não bastasse, o filósofo poliglota dedica boa parte de seu tempo às conferências que realiza ao redor do mundo, em torno de duzentas por ano, do Brasil ao Japão.

“O interesse que Slavoj Žižek está destinado a despertar no público brasileiro ultrapassa em muito o círculo restrito dos iniciados na teoria psicanalítica de Lacan”, vaticinava Octavio Souza na apresentação à edição brasileira do primeiro livro de Žižek traduzido para o português.¹⁷ Quase vinte anos mais tarde, pode-se afirmar sem hesitação que as previsões de Souza foram confirmadas.¹⁸ As vindas do filósofo esloveno ao Brasil tornaram-se cada vez mais frequentes, e nas últimas vezes em que esteve no país para

¹⁶ Como professor-visitante, Žižek também lecionou no Departamento de Psicanálise da Universidade Paris 8, no *Centre for the Study of Psychoanalysis and Art*, SUNY Buffalo, no *Department of Comparative Literature, University of Minnesota*, Minneapolis, na *Tulane University*, Nova Orleans, na *Cardozo Law School*, Nova York, na *Columbia University*, Nova York, na *Princeton University*, na *University of Michigan*, Ann Arbor e na *Georgetown University*, Washington.

¹⁷ Souza in Žižek, 1990, p. 9.

¹⁸ Em 02 de abril de 2012, o desembargador federal Newton de Lucca citou Žižek em seu discurso de posse na presidência do Tribunal Regional Federal da 3ª Região, no Theatro Municipal de São Paulo. Haveria confirmação mais cabal da previsão de Souza? Matéria disponível em: < <http://www.conjur.com.br/2012-abr-03/desembargador-federal-newton-lucca-toma-posse-presidencia-trf>>. Acesso em 3 abr. 2012.

realizar conferências de lançamento de títulos recentemente traduzidos¹⁹ os auditórios ficaram pequenos diante da demanda do público.

Evidentemente, o fenômeno não se restringe ao Brasil. Em entrevista à Revista *Cult*, Caetano Veloso relatou o fato de Žižek ter se tornado uma figura cultuada nos Estados Unidos: “Vi dois documentários americanos sobre ele (lá nos States, passa no cinema e tudo: ele é uma estrela). Num, segue-se uma turnê de palestras. No outro, vê-se Žižek comentando filmes”.²⁰ Caetano refere-se aos documentários *Žižek! The movie* (2005), direção de Astra Taylor, e *The pervert’s guide to cinema* (2006), dirigido por Sophie Fiennes²¹ e apresentado por Žižek. O filósofo já inspirou uma instalação artística intitulada *Slavoj Žižek does not exist*, criada em 2005 pelos artistas Rudjer Kunaver e Miran Mohar, cuja fotografia figura na orelha do livro *A visão em paralaxe*. E chegou mesmo a emprestar seu nome para uma casa noturna em Buenos Aires, o *Zizek Club*.²² Como se vê, a atração por seu pensamento ultrapassa em larga medida o meio acadêmico, a ponto de ser referido como um *rockstar* intelectual e receber a alcunha de *Elvis Presley da crítica cultural*. Caberia perguntar qual a razão de tamanha popularidade.

Žižek nasceu em 1949, em Liubliana, capital da Eslovênia, primeira província da antiga República Federal Socialista da Iugoslávia a se tornar independente, em 1991, e dentre todas elas a mais desenvolvida. Amante do cinema desde a infância, na adolescência alimentou o sonho de tornar-se cineasta, até se desiludir com o resultado de sua primeira (e última) realização cinematográfica, um filme amador de 30 minutos rodado em super-8. Em uma de suas conferências, Žižek admitiu ter se sentido “massacrado” pela grande quantidade de obras-primas cinematográficas existentes, o que o levou a abandonar o sonho juvenil e a abraçar a filosofia como escolha secundária. Contudo, tal desilusão não arrefeceu o entusiasmo pelo cinema. Mais do que cinéfilo inveterado, Žižek transformou a paixão pela sétima arte em instrumento de trabalho, servindo-se muito frequentemente da análise de filmes dos mais diversos gêneros para ilustrar os temas abordados em seus

¹⁹ *A visão em paralaxe*, em 2009; e *Em defesa das causas perdidas e Primeiro como tragédia, depois como farsa*, ambos em 2011.

²⁰ Edição de 12/05/2009.

²¹ A mesma diretora realizou recentemente um novo documentário em parceria com Žižek, intitulado *The pervert’s guide to ideology*.

²² Além de casa noturna, o *Zizek Club* é uma gravadora especializada em versões eletrônicas de cúmbia, música surgida nos guetos da Colômbia, muito popular no Panamá e na Argentina. A esse respeito, acessar: <<http://causeequalstime.com/tag/zizek-club/>>.

textos. *Lacrimae Rerum* é, a propósito, um livro inteiramente dedicado ao cinema, e no título do livro *Tudo o que você sempre quis saber sobre Lacan (mas tinha medo de perguntar a Hitchcock)* a referência é explícita.

Estudando filosofia e ciências sociais em meio ao ambiente político do leste europeu e filho de comunistas engajados, Žižek foi notoriamente influenciado pelo marxismo. Ele é assumidamente tributário desta tradição política ao revalorizar a dimensão econômica na análise dos fatos sociais – dimensão que, a seu ver, teria sido renegada pelos teóricos que imputam ao marxismo uma perspectiva economicista-reducionista. Toda a discussão de Žižek sobre o funcionamento da ideologia, um de seus temas mais constantes, se inspira no marxismo, ainda que ele não subscreva a clássica tese da ideologia como “falsa consciência” ou “ingenuidade constitutiva”, como será visto. Esta é, aliás, uma das razões por que o epíteto de “filósofo marxista” não lhe cabe inteiramente, ao menos no sentido estrito do termo, não obstante a sua obra trazer inegavelmente o selo de Marx.²³

O heideggerianismo, bastante presente no meio acadêmico da ex-Iugoslávia à época em que Žižek cursava a graduação em filosofia, também influenciou o seu percurso intelectual. Não por acaso, sua monografia de conclusão de curso consistiu num trabalho sobre Martin Heidegger e Jacques Derrida, que resultou na publicação de seu primeiro livro, quando contava 22 anos de idade. Vale notar que a Escola de Frankfurt, contrariamente ao que às vezes se supõe, não exerceu papel decisivo na formação do filósofo, a despeito do grande prestígio de que gozava nesse meio: “Embora a conhecesse muito bem, nunca fui influenciado pela Escola de Frankfurt”.²⁴

Em seu mestrado, Žižek estudou o estruturalismo, tendo defendido em 1975 a dissertação *A relevância prática e teórica do estruturalismo francês*. Curiosamente, a primeira versão da dissertação foi recusada por não ser “suficientemente marxista”, o que o obrigou a escrever um complemento especial. Em seguida, debruçou-se novamente sobre o pensamento de Heidegger na primeira tese de doutorado. Mas foi somente em sua segunda pesquisa de doutoramento, na qual defendeu uma tese centrada no pensamento de Jacques Lacan, que Žižek estabeleceu definitivamente um de seus lastros teóricos fundamentais. A opção por Lacan consolidou-se em sua terceira e última tese de doutorado, defendida na

²³ Cf. Parker, 2004, pp. 82-97.

²⁴ Žižek & Daly, *op. cit.*, p. 35

universidade Paris 8 em 1986 sob a orientação de Jacques-Alain Miller.²⁵ Esse trabalho, que tratava das relações entre Hegel e Lacan, recebeu o título de *A Filosofia entre sintoma e fantasia*, e deu origem ao seu primeiro livro de repercussão: *Le plus sublime des hystériques - Hegel passe*. Nele já se podia divisar claramente a influência fundamental de Hegel em toda a sua obra. Indagado certa feita sobre qual é o seu “bem mais precioso”, Žižek não pestanejou: “As obras completas de Hegel”. Em conferência realizada em novembro de 2011 na *New School University*, ele anunciou que seu próximo trabalho a ser publicado será um livro sobre Hegel, intitulado *Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism*, com mais de mil páginas impressas.²⁶

Outro aspecto saliente em suas primeiras obras concerne à estratégia de articular o idealismo alemão e a psicanálise, tendo sempre no horizonte o objetivo da crítica da cultura. O solo teórico que resulta de tal articulação, acrescido de boas doses de um marxismo *sui generis*, fornece a Žižek as ferramentas conceituais por meio das quais ele analisa a desintegração dos estados socialistas, a crença disseminada em uma “era pós-ideológica”, o surgimento das políticas identitárias e dos “novos antagonismos”, a difusão do espiritualismo *new age*, as formas contemporâneas de subjetividade, os atentados de 11/09, o recrudescimento dos fundamentalismos de toda sorte e tantos outros fenômenos que singularizam o período pós-moderno.²⁷

A originalidade de seu texto não se restringe, no entanto, a tal estratégia. O traço mais singular do seu método talvez resida na utilização de objetos habitualmente desprezados pela filosofia acadêmica como meio de ilustrar conceitos oriundos destas matrizes teóricas ou de proceder ao exame crítico de práticas ideológicas. Nesse sentido, Žižek é o nome de proa da chamada *pop philosophy*, que, à semelhança da *pop art*, torna os objetos da cultura de massa dignos de apreciação e análise conceitual. Do cinema

²⁵ Com quem submeteu-se a tratamento psicanalítico no período em que morou em Paris.

²⁶ O lançamento do livro no Brasil está previsto para 2013.

²⁷ Žižek parece afeito à ideia de que o período designado *pós-moderno* é na realidade uma radicalização da modernidade, com a qual estabelece uma relação de continuidade. Nesse sentido, junta-se a autores como Giddens (2003) e Lipovtsky (2007), que defendem, respectivamente, o uso das expressões *alta-modernidade* e *hipermodernidade*. Em nota do livro *O sujeito incômodo* (2009b), ele escreve: “... estamos cada vez mais conscientes de como o ‘pós-modernismo’ era apenas uma tentativa de aceitar a aceleração da modernização. As turbulências que abalaram todas as esferas da vida, da ‘globalização’ econômica e cultural à colocação em ‘reflexividade’ dos domínios mais íntimos, não demonstrarão que temos ainda de aprender a gerir o choque real da modernização?” (*ibid.*, p. 390). Todavia, a designação *pós-modernidade* é amiúde empregada nos textos de Žižek, provavelmente por considerá-la um “novo Significante-Mestre” (Žižek, 2011b, p. 53), de modo que será utilizada também no presente trabalho.

hollywoodiano às telenovelas mexicanas, passando por comentários sobre peças publicitárias, menção à anedotas e à cenas banais do cotidiano, observações sobre objetos de consumo como a *Coca-Cola* ou o chocolate *Kinder ovo*, todos esses exemplos retirados do universo da cultura popular se prestam, em sua pena, à análise filosófica, psicanalítica e político-ideológica.

Žižek também transita com desenvoltura pela cultura erudita. Ele escreveu trabalhos sobre a ópera de Richard Wagner, a teologia de G. K. Chesterton e o cinema de Andrei Tarkóvski, para nos limitarmos a uma amostra bastante diminuta do seu universo de interesses. Um texto típico de Žižek passa abruptamente de um registro cultural a outro, borrando as fronteiras entre a alta cultura e a cultura popular. Em seus próprios termos:

“Tenho uma espécie de compulsão absoluta a vulgarizar as coisas, não no sentido de simplificá-las, mas no sentido de destruir qualquer identificação patética da Coisa, razão por que gosto de saltar de repente da teoria mais elevada para o exemplo mais vil possível”.²⁸

De acordo com Eagleton, o estilo de Žižek é “tipicamente pós-moderno”: ele tem apreço por recursos como a ironia, o paradoxo, o pensamento lateral e a multiplicidade. Eagleton adverte que esta “roupagem pós-moderna” no estilo está “a serviço de posições tradicionais” – como a defesa do universalismo em detrimento da perspectiva contextualista –, e que nesse sentido Žižek está longe de ser um pós-modernista. O próprio Žižek afirma que sua abordagem filosófica é “conservadora”, uma vez que nesse domínio seu interesse restringe-se fundamentalmente ao período que vai de Kant – para ele, o “primeiro filósofo da História” – a Hegel.

O gosto quase compulsivo de Žižek pela digressão deixa o leitor frequentemente incerto quanto ao encaminhamento de seus argumentos. O início e o final de um parágrafo podem habitar lugares teóricos tão distantes que nem sempre se vê com nitidez o encadeamento das ideias. No documentário de Astra Taylor, dois depoimentos do filósofo fornecem uma chave para a compreensão dessa espécie de “taquipsiquismo literário”. Num deles, Žižek tece comentário jocoso mas revelador a seu próprio respeito:

²⁸ Žižek, S & Daly, *op. cit.*, p. 59.

“Meu medo eterno é que se, por um breve momento, eu deixar de falar, você sabe, toda a aparência espetacular se desintegrará, as pessoas pensarão que não há ninguém nem nada ali. Esse é o meu medo, como se eu fosse um nada que finge o tempo todo ser alguém, e que tem que ser hiperativo o tempo todo, só para fascinar suficientemente as pessoas, de tal maneira que não percebam que não há nada ali”.²⁹

O outro depoimento concerne ao seu método de trabalho. Ele diz que para enfrentar a página em branco costuma registrar pensamentos dispersos que lhe ocorrem, como se não tivesse começado a escrever. Em dado momento, percebe que o essencial do texto “já está lá”, e que necessita apenas conectar as ideias. O assunto é retomado em suas conversas com Glyn Daly, professor de política na Faculdade de Artes e Ciências Sociais do *University College*, em Northampton:

“Detesto intensamente escrever, não consigo dizer-lhe o quanto. No momento em que chego ao fim de um projeto, vem a ideia de que não consegui realmente dizer o que pretendia, de que preciso de um novo projeto – é um perfeito pesadelo. Mas toda a minha economia da escrita baseia-se, na verdade, num ritual obsessivo para evitar o ato efetivo de escrever. Nunca parto da ideia de que vou escrever algo. Sempre tenho de começar por uma ou duas observações que levam a outros pontos, e assim sucessivamente”.³⁰

Talvez encontremos nestes depoimentos os motivos pelos quais resulta comumente vertiginoso o ritmo de sua prosa – isso para não mencionarmos a extraordinária produtividade –, o que não deixa de atrair um sem-número de leitores. Como assinalou Jennifer Wallace, este deslocamento rápido de um assunto a outro configura uma “bricolagem intelectual que cativa a afeição da geração de Tarantino”.³¹

A habilidade de Žižek em articular universos a princípio tão distantes, conferindo não raro leveza e inteligibilidade a conceitos densos e áridos, sem com isso abrir mão do rigor teórico, é provavelmente uma das razões principais da penetração do seu pensamento em um vasto público. Para os que almejam uma maior familiaridade com o pensamento

²⁹ Aqui, nos é impossível deixar de notar a similitude da posição subjetiva de Louis Althusser, tal como descrita por Žižek: “Althusser escreveu que durante toda a sua vida adulta foi perseguido pela ideia de que não existia, pelo medo de que os outros se dessem conta de sua não-existência, quer dizer, do fato de que era um impostor que se limitava a fingir que existia. O seu grande medo a seguir à publicação de *Para ler O capital*, por exemplo, era que algum crítico perspicaz viesse a denunciar o fato escandaloso da inexistência do autor principal do livro...” (Žižek, 2006a, p. 225).

³⁰ Žižek & Daly, *op. cit.*, p. 56.

³¹ Wallace, 2001, p. 432.

complexo e a terminologia por vezes esotérica de Hegel e de Lacan, cujos idólatras tão frequentemente se fartam do jargão sectário, o texto de Žižek é verdadeiramente um refrigerio. Vale dizer que o seu poder de comunicação não é um talento nato, mas fruto de um projeto obstinado. Ele afirma evitar ao máximo os termos técnicos, e quando os emprega não perde de vista a elucidação teórica, a fim de tornar suas ideias claras para os outros e para si mesmo: “O imbecil que tenho em vista ao tentar formular um ponto teórico tão claramente quanto possível sou, em última instância, eu próprio”.³² É assim que Eagleton declara que Žižek é “uma espécie de constrangimento àqueles que acreditam que os filósofos continentais sofrem de dislexia”.³³ Mas Žižek não deixa de pagar o preço por sua “necessidade intrínseca de esclarecer as coisas”:

“... só me permito desfrutar das coisas quando consigo convencer-me de que esse gozo serve para alguma coisa, serve a uma teoria. Por exemplo, não posso desfrutar diretamente de um bom filme policial; só me permito usufruí-lo quando posso dizer: ‘certo, talvez eu possa usar isso como exemplo’. Assim, vivo sempre em estado de tensão: na verdade ele existe quase que no cotidiano”.³⁴

Entretanto, se o estilo de sua escrita e a agudeza e criatividade de suas análises seduzem, também abrem o flanco para os que reputam seu pensamento excessivamente assistemático.³⁵ Acrescente-se o fato de tratar-se de um pensador que faz questão de se posicionar claramente quanto às suas preferências teóricas e políticas: “Creio que a única maneira de ser franco e ficar exposto à crítica é afirmar de maneira clara e dogmática onde você está. É preciso correr o risco de tomar uma posição”.³⁶ Desse aspecto, Žižek atinge o alvo: as críticas a ele endereçadas vão desde trabalhos refinados³⁷ até textos virulentos nos quais não faltam acusações de “esquerdopatia” e que tais.³⁸ Não obstante sua popularidade

³² Žižek, 2006, p. 231.

³³ *Op. cit.*

³⁴ Žižek & Daly, *op. cit.*, p. 58.

³⁵ Em sua obra, dois livros são considerados exceção a essa regra: *The tickle subject: the absent center of political ontology*, publicado em 1999, e *The parallax view*, publicado em 2006. Ambos são tidos como os mais consistentes na avaliação do próprio autor, que, em depoimento no documentário *Žižek!*, também destaca os livros *Il ne savent pas ce qu'ils font: le sinthome idéologique*, publicado em 1990 e *Tarrying with the negative: Kant, Hegel and the critique of ideology*, publicado em 1993.

³⁶ Žižek, S & Daly, *op. cit.*, p. 60.

³⁷ Como os de Parker, 2004; Dews, 2005; Stavrakakis, 2007; Caputo e Vattimo, 2007 e Costa, 2010.

³⁸ A esse respeito, ver, por exemplo, o artigo de Jerônimo Teixeira, intitulado “Um revolucionário bufão”, publicado em *Veja*, em 11/06/08. Ver também “O futuro da pústula”, artigo de Olavo de Carvalho publicado

– e talvez até mesmo por causa dela –, o filósofo está longe de ser uma unanimidade no meio acadêmico. Despertam suspeitas a errância temática, o recurso constante ao humor (por vezes corrosivo), a irreverência contumaz (celebrizou-se na *internet* o vídeo no qual Žižek aparece sentado em uma latrina discorrendo sobre as relações entre a ideologia e os diferentes tipos de vaso sanitário encontrados no Europa) e a superexposição na mídia. Desse prisma, Žižek é visto mais como um brinquedo exótico das universidades americanas, socialista anacrônico, gozador, *entertainer* ou fenômeno midiático vazio do que como pensador a ser levado a sério. Mas se há diversas razões para a sua notoriedade – incluindo o fato de se tratar de uma figura humana carismática, capaz de arrebatrar plateias com seu jeito entusiasmado e irrequieto de abordar problemas contemporâneos prementes – nenhuma delas suplanta o vigor intelectual presente em sua obra e a potência de seu pensamento.

Žižek diz que há dois motivos principais para a sua opção pela *pop philosophy*, um teórico e outro prático. O motivo teórico diz respeito à valorização do uso de exemplos para o desenvolvimento de uma ideia, característica do método dialético hegeliano. Embora Žižek seja avesso ao hermetismo, como sublinhamos, trabalhar com exemplos não é para ele meramente uma questão de tornar assuntos filosóficos acessíveis ao público leigo. Mais uma vez, é Hegel quem o inspira. Žižek advoga que, de certa forma, já havia um aspecto *pop* filosófico em Hegel, que ao longo de sua obra utilizou frequentemente o expediente de exemplificar suas ideias por meio de fatos e acontecimentos da época. O motivo crucial para a utilização de tal expediente é o argumento de que um exemplo sempre revela um “a mais” da ideia, isto é, algo além daquilo que, na ideia, o exemplo pretendia exemplificar. Este algo “a mais” que é revelado força o remanejamento e a crítica da própria ideia. Dito de outro modo, o exemplo nunca apresentaria somente a ideia, mas também as suas inconsistências e aspectos contraditórios, de maneira que a distância entre a ideia e o seu

no *Diário do Comércio*, em 14/08/06. Em crônica publicada em *O Globo*, em 17/07/2012, Arnaldo Jabor o chama de “*showman*”, “babaca” e “picareta neomarxista”. Em matéria da Revista *Piauí*, edição de 12/08/2012, O filósofo britânico John Gray critica a “grandiloquência retórica” e “o culto da violência” presentes na obra de Žižek. Ironicamente, a virulência também pode partir de comunistas ortodoxos, como o filósofo francês Georges Gastaud, Secretário Nacional do *Pôle de renaissance communiste en France*, que em artigo recente declarou que “no seu testemunho [de Žižek], brilham o pechisbeque e as lantejoulas das ideias ‘altermundialistas’ da moda”. Texto disponível em: <<http://www.odiario.info/?p=2388>>. Acesso em 3 abr. 2012.

exemplo – equivalente, em termos lacanianos, à distância entre significante e significado – faria emergir verdades antes imperceptíveis.³⁹

“(…) num contexto hegeliano, a maneira de superar uma ideia é exemplificá-la, mas o exemplo nunca exemplifica simplesmente a ideia; em geral, diz o que há de errado com ela. É isso que faz Hegel, vez após outra, na *Fenomenologia do espírito*. Ele toma uma postura existencial, como o esteticismo ou o estoicismo. E como é que a critica? Simplesmente, expondo-a como uma certa prática de vida, mostrando como a própria encenação efetiva dessa atitude produz um algo mais que a solapa. Desse modo, o exemplo sempre solapa minimamente aquilo que exemplifica”.⁴⁰

Para Hegel, portanto, a verdade está do lado do dito, e não do que se “queria dizer”:

“Hegel sabe que sempre dizemos demais ou de menos: em suma, *algo diferente* em relação ao que *queríamos dizer*; é essa discordância que constitui a mola do movimento dialético, é ela que subverte toda a proposição”.⁴¹

Nessa direção, Žižek refere-se aos diferentes usos que Hegel faz da *Antígona* de Sófocles ao longo de seu itinerário filosófico.⁴² Inicialmente, *Antígona* exemplifica a ética contra a corrupção do Estado, representado por Creonte. Em outra ocasião, Hegel retoma o exemplo valorizando a figura de Creonte como representante da lógica do Estado contra a lógica da família que *Antígona* encarna. Por fim, Hegel volta ao mesmo exemplo para sustentar uma relação simétrica entre a lógica do Estado e a lógica da família, no sentido de duas verdades incompatíveis cuja tensão não se resolve.⁴³

³⁹ Fernando Pessoa, um poeta que se dizia “hegeliano”, escreveu certa vez: “Uma afirmação é tanto mais verdadeira quanto maior contradição envolver”. Segundo o crítico e ensaísta Léo Schalfman, “há uma data precisa, aos 24 anos, quando Fernando Pessoa se tornou hegeliano, ao perceber que a essência do universo é a contradição” (*Jornal do Brasil*, Caderno *Ideias*, edição de 28 de novembro de 1998).

⁴⁰ Žižek & Daly, *op. cit.*, p. 58.

⁴¹ Žižek, 1992, p. 23.

⁴² Cf. Žižek, 2003, pp. 118-9, e Žižek, 2008b, p. 316. O filósofo também explora o tópico em entrevista concedida a radio *France Culture*, mencionada anteriormente. Leandro Konder (1991) precisa que Hegel apaixonou-se por esta obra aos 14 anos de idade (*ibid.*, p.2).

⁴³ No *Seminário 7*, Lacan (1988) não poupa elogios à *Antígona*, referindo-se à obra como “texto admirável”, de “cunho extraordinário”, de “ápice inimaginável”, de “rigor aniquilador, que não tem equivalente na obra de Sófocles, a não ser o *Édipo em Colona*, sua obra derradeira, feita em 455 a.C.” (*ibid.*, p. 311). Ele julga, entretanto, que Hegel equivocou-se em suas leituras ao focalizar a figura do tirano Creonte, deixando de lado a questão crucial do gesto de *Antígona* como “escolha absoluta, uma escolha que nenhum bem motiva” (*ibid.*, p. 292). Daí a sua afirmação de que *Antígona* é a “tragédia que Hegel considerava como a mais perfeita, pelas piores razões” (*ibidem*). Teremos ocasião de voltar à leitura lacianiana de *Antígona* nas seções finais do

Esta abordagem corresponde à superação hegeliana da separação entre aparência e essência, contida na noção de “reflexão determinante”. Segundo Hegel, a leitura de um fenômeno (o texto de Sófocles, por exemplo) pode ser empreendida de três perspectivas distintas: a “reflexão proponente”, a “reflexão exterior” e a “reflexão determinante”. O primeiro tipo de reflexão preconiza a possibilidade do acesso imediato ao verdadeiro sentido do texto, o que, para Hegel, equivale a uma perspectiva realista ingênua. A “reflexão exterior” refere-se à perspectiva kantiana de um sentido sempre inacessível, marcado por uma distância irreduzível entre a essência (o nùmeno ou Coisa-em-si transcendental) e a nossa reflexão distorcida, subjetiva e externa à Coisa, isto é, limitada à nossa experiência fenomenal de sujeitos finitos. Em uma palavra, se o conhecimento é função da relação do sujeito com o objeto, não podemos conhecer a “coisa em si”, mas “para nós”. Na *Fenomenologia do espírito*, Hegel interroga a “desconfiança kantiana” quanto ao acesso à dimensão numenal nos seguintes termos: “Por que não cuidar de introduzir uma desconfiança nessa desconfiança, e não temer que esse temor de errar já seja o próprio erro?”.⁴⁴ Do encaminhamento dessa questão resulta a perspectiva da “reflexão determinante”, adotada por Hegel. Desse ponto de vista, a Coisa ou essência identifica-se à própria reflexão subjetiva exterior, como assinalou Žižek: “A própria exterioridade das determinações exteriores-reflexivas da essência (ou seja, das séries de reflexos distorcidos e parciais do sentido profundo do texto) já está contida nessa mesma essência”.⁴⁵

O dito hegeliano de que “a coruja de Minerva levanta voo ao cair do crepúsculo” encontra na tese da reflexão determinante uma de suas aplicações, pois para Hegel a atividade epistêmica implica sempre um “só depois”.⁴⁶ Nesse sentido, Žižek observa que

próximo capítulo. Quanto ao fato de Hegel retomar repetidas vezes o mesmo exemplo, de pontos de vista diversos, Žižek observa que Lacan utilizava-se do mesmo expediente. Como, por exemplo, no caso da história dos três prisioneiros, no qual o psicanalista formula sua lógica do tempo e os momentos de ver, compreender e concluir: “É interessante observar como, desde a sua primeira interpretação, mais ou menos em 1945, ele retorna repetidamente a essa lógica, dando-lhe interpretações completamente diferentes” (Žižek & Daly, *op. cit.*, p. 57). Žižek também aborda o assunto na inusitada e esclarecedora “autoentrevista” (Žižek, 2006a, p. 231).

⁴⁴ Hegel, 2000, p. 64.

⁴⁵ Žižek, 1992, p. 132. Sobre o conceito de reflexão determinante ver também Inwood, 1997, p. 280.

⁴⁶ Originalmente, contudo, a metáfora alude à ideia de que o real sempre precede o racional. Fazendo menção ao poema trágico *Fausto*, de Johann Goethe, Hegel (1952) escreveu no prefácio de seu *The philosophy of right*: “One word more about giving instruction as to what the world ought to be. Philosophy in any case always comes on the scene too late to give it. As the thought of the world, it appears only when actuality is already there cut and dried after its process of formation has been completed. (...) When philosophy paints its grey in grey, then has a shape of life grown old. By philosophy’s grey in grey it cannot be rejuvenated but only

“O verdadeiro sentido de *Antígona* não deve ser buscado nas obscuras origens do que ‘Sófocles realmente queria dizer’, mas se constitui dessas séries de leituras sucessivas, ou seja, constitui-se *a posteriori*, por intermédio de um retardo estruturalmente necessário. Atingimos a ‘reflexão determinante’ quando tomamos consciência do fato de que esse retardo é imanente, de que só se adquire *a verdade de um texto pela perda de seu imediatismo*. Em outras palavras, o que se afigura à ‘reflexão exterior’ como um *obstáculo* é, de fato, uma *condição positiva* para acedermos à verdade: a verdade de uma coisa vem à luz pelo fato de a coisa não nos ser acessível em sua própria identidade imediata”.⁴⁷

Voltaremos à dimensão *pop* filosófica da *démarche* de Žižek no último capítulo da tese, a fim de analisar suas exemplificações concretas do *ato ético*. No que concerne à razão prática da opção pela *pop philosophy*, Žižek entende ser este o meio mais eficaz de criticar a opinião corrente de que não há mais lugar para ideologias nas sociedades ocidentais globalizadas. É assim que o filósofo fareja a presença da prática ideológica nos fenômenos mais prosaicos do mundo contemporâneo, não obstante o término das grandes disputas ideológicas que animaram o século 20. Trata-se de um tópico que merece abordagem mais demorada, dada a persistência do tema em sua obra.

1.1.1 A ideologia da vida cotidiana

Quando o filósofo e economista político Francis Fukuyama⁴⁸ proclamou o “fim da história” e o “advento do último homem” (do qual Nietzsche fora o arauto), enxergando na queda do Muro de Berlim a realização da tese hegeliana da solução final do movimento histórico dialético, críticos de esquerda reagiram com escárnio. Para Žižek, no entanto,

understood. The owl of Minerva spreads its wings only with the falling of the dusk” (*Ibid*, p. 7). Esta célebre passagem foi assim traduzida para o português por Maria Margherita De Luca, a partir da *Antologia illustrata di filosofia* de Ubaldo Nicola (2005): “Mesmo ao dizer algumas palavras sobre a doutrina de como deve ser o mundo, a filosofia sempre chega tarde demais. Enquanto pensamento do mundo, ela aparece pela primeira vez no tempo depois que a realidade completou o seu processo de formação e já está pronta e acabada. (...) Quando a filosofia pinta em claro-escuro, então um aspecto da vida envelheceu e não se deixa rejuvenescer pelo claro-escuro, mas apenas reconhecer: a coruja de Minerva levanta voo ao cair do crepúsculo” (*ibid.*, p. 354). O voo da “coruja de Minerva”, expressão que evoca duplamente a ideia de sabedoria, indica que a experiência do vivido é sempre anterior ao seu entendimento. A filosofia sempre chega atrasada, no fim do dia, quando “aquilo que é” já se constituiu.

⁴⁷ Žižek, 1992, p. 133.

⁴⁸ Fukuyama, 1992.

vivemos desde então a época do “fukuyamismo generalizado” no Ocidente. Não apenas no regozijo dos prosélitos do neoliberalismo com o debacle dos regimes socialistas, mas na própria incapacidade do pensamento de esquerda em imaginar qualquer projeto alternativo consistente ao capitalismo globalizado. A esquerda pensante se limita a pleitear a correção das distorções do sistema vigente a fim de lhe conferir uma face mais humanizada, ora sugerindo um pouco mais de *kenesyanismo*, ora propondo modelos comunitários de autogoverno à margem do sistema – *ipso facto* não universalizáveis – como aqueles cujos participantes se reúnem nas edições do Fórum Social Mundial de Porto Alegre.

Indivíduos concentrados na maximização de seus prazeres ou engajados em um hedonismo espiritual vago que convida ao “mergulho interior”, à “descoberta de si mesmo”, “ao desenvolvimento dos próprios potenciais” e ao “gozo de uma vida plena”, tudo isso em meio a um clima de indiferença com respeito a tudo o que escapa aos interesses imediatos da esfera privada e no qual nenhuma ética sacrificial parece capaz de mobilizar as condutas individuais – esta seria a paisagem sociocultural prevalente que comprovaria a tese de Fukuyama do fim da história e do colapso das ideologias. É contra essa crença que Žižek se insurge. Não que ele recuse a plausibilidade de tal paisagem, em tudo consonante com o que Christopher Lasch⁴⁹ chamou de “ética da sobrevivência”, ou que adira acriticamente a este *ethos*:

“... o que vemos hoje é a imagem hegemônica do sujeito liberal que, como o Último Homem nietzschiano, interessa-se apenas pela busca de prazeres particulares e pelos ideais privados de felicidade: uma postura de pura sobrevivência, sem nenhum senso de missão ou compromisso históricos”.⁵⁰

Atraído pelo o que é frequentemente descartado como ortodoxia conservadora,⁵¹ Žižek reabilita a noção de ideologia, cujo prazo de validade é tido por muitos como prescrito. Com efeito, a força motriz de sua atividade crítica incessante vem da percepção de que a crença numa “era pós-ideológica” é, ela mesma, de natureza ideológica. O filósofo

⁴⁹ Lasch, 1983.

⁵⁰ Žižek & Daly, *op. cit.*, p. 130. Trata-se de um tópico diretamente ligado ao problema do “declínio do Simbólico”, do qual se ocupará a segunda parte da tese.

⁵¹ Em entrevista concedida a Sabine Reul e a Thomas Deichman durante a Feira do Livro de Frankfurt, em outubro de 2001, Žižek observou que “Marx sempre sublinhava que podemos aprender mais com os conservadores inteligentes do que com os simples liberais. Hoje, mais do que nunca, devemos nos manter nesta atitude”.

vê aí um exemplo contundente da “coincidência dos contrários” da dialética hegeliana: “Uma ideologia no seu grau mais puro coincide com o seu contrário, ou, mais precisamente, manifesta-se sob o seu aspecto – ou seja, como não ideologia”.⁵²

Segundo Žižek, tal crença é suficientemente prenante no imaginário social de nosso tempo para obscurecer todo o dissenso. Mas se é fato que os grandes edifícios ideológicos ruíram e que as causas atreladas aos significantes-mestres tradicionais (Nação, Liberdade, Deus *etc.*) tornaram-se rarefeitas, daí não se deve, a seu ver, deduzir o ocaso dos mecanismos ideológicos. Para fazer frente a essa espécie de naturalização da lógica econômica do capitalismo tardio como “fato objetivo”, em oposição às “paixões ideológicas já superadas”, Žižek põe em marcha a estratégia *pop* filosófica de perscrutar indícios da prática ideológica na vida cotidiana, convicto de que a cultura popular apresenta as formações ideológicas de forma direta e cristalina. Tomemos um de seus exemplos mais conhecidos (e escatológicos), no qual relaciona três modelos de privadas europeias com a tipificação hegeliana do espírito alemão, francês e inglês, fornecendo-nos uma visão sinóptica de sua abordagem. Na privada alemã tradicional, o buraco por onde saem os excrementos fica posicionado à frente, de modo a permitir a inspeção das fezes na busca de sinais de doença. Na privada francesa, o buraco fica atrás, para fazer desaparecer os excrementos tão rápido quanto possível. E na privada inglesa, o buraco localiza-se a meio caminho das extremidades. Eis a conclusão de Žižek:

“Hegel foi um dos primeiros a interpretar a tríade geográfica de Alemanha-França-Inglaterra como expressão de três diferentes atitudes existenciais: a meticulosidade reflexiva alemã, a impetuosidade revolucionária francesa e o pragmatismo utilitário moderado inglês. Em termos de postura política, essa tríade pode ser interpretada como conservadorismo alemão, radicalismo revolucionário francês e liberalismo moderado inglês; em termos de predominância de uma das esferas da vida social, a metafísica e a poesia alemã *versus* a política francesa e a economia inglesa. A referência às privadas nos permite discernir a mesma tríade no domínio intimíssimo de efetuar a função excrementícia: fascinação contemplativa ambígua; a tentativa apressada de se livrar do excesso desagradável o mais rápido possível; a abordagem pragmática que trata o excesso como um objeto comum que deve ser descartado de maneira apropriada. É fácil para um acadêmico afirmar numa mesa redonda que vivemos num universo pós-ideológico – assim que ele visitar

⁵² Žižek, 2008b, p. 39.

o toailete após acalorada discussão, estará de novo afundado até os joelhos na ideologia”.⁵³

Aqui é oportuno precisar o uso que Žižek faz da noção de ideologia, começando pela subversão da concepção marxista tradicional, talvez a contribuição mais original à crítica ideológica. Na esteira de Lacan, Žižek parte da leitura sintomal da ideologia burguesa, mas dá um passo além ao introduzir na análise os conceitos lacanianos de Real e de fantasia. Sigamos o itinerário.

“A origem da noção de sintoma, escreve Lacan, não deve ser buscada em Hipócrates, mas em Marx, na ligação que ele faz pela primeira vez entre o capitalismo e o quê? – os bons velhos tempos, aquilo a que chamamos o tempo feudal”.⁵⁴ Para explicitar a “ligação” à qual Lacan se refere será necessário um voo de pássaro sobre algumas das teses centrais de Marx e Engels.

Nas sociedades feudais, as inter-relações humanas na esfera do trabalho caracterizavam-se basicamente pela dominação do Senhor sobre o servo. Marx diz que se tratava de uma relação fetichizada, pois embora a relação Senhor/servo fosse efeito da rede de relações sociais, tomava-se o lugar social ocupado pelo rei e por seus súditos como se fosse uma propriedade natural da identidade de cada elemento da relação.⁵⁵

A passagem da sociedade feudal para a sociedade mercantil burguesa promoveu a desfetichização das relações humanas, na medida em que as relações de trabalho passaram a se constituir na forma de um contrato livremente estabelecido entre indivíduos livres e iguais perante a lei:

“Dois sujeitos se encontram, a relação está livre de qualquer fardo de domínio e servidão, de veneração do Senhor, de cuidado patriarcal para com o servo por parte do Senhor; eles se encontram como duas pessoas cujo comportamento é totalmente determinado pelo interesse ‘egoísta’; cada qual procede como um bom utilitarista, a outra pessoa fica livre de qualquer auréola mística”.⁵⁶

⁵³ Žižek, 2010a, p. 27.

⁵⁴ Lacan *apud* Žižek, 1991a, p. 141.

⁵⁵ “... um dado homem só é rei porque outros homens se comportam como súditos diante dele. Estes creem, ao contrário ser súditos porque ele é rei” (Marx *apud* Žižek, 1991a, p. 143).

⁵⁶ Žižek, 1991a, p. 143.

Nesse contrato, o trabalhador transforma sua força de trabalho em mercadoria, vendida ao dono dos meios de produção em troca de um salário supostamente equivalente ao tempo e esforço despendidos na fabricação do produto.

Paralelamente à desfetichização das relações humanas, inaugurou-se com o capitalismo a fetichização das mercadorias. No novo sistema econômico, o valor de uma mercadoria adquire a forma de outra mercadoria, o dinheiro. Desse modo, o valor do produto, que é insígnia de determinadas relações entre produtores, passa a ser medido por certa quantidade de dinheiro, que na prática é tratado como uma espécie de objeto mágico (e não como o nó de relações sociais que efetivamente é). Ou seja, o que o fetiche da mercadoria oculta são as relações humanas por trás do valor da mercadoria, quantificado pelo dinheiro: “O que, na verdade, é um efeito de estrutura (da rede de relações entre os elementos) aparece como propriedade imediata de um elemento”.⁵⁷ A ilusão do fetichismo da mercadoria de que fala Marx não reside, evidentemente, no desconhecimento racional de que o valor de uma mercadoria resulta do trabalho coletivo, mas no modo de ação, no “como se” da prática social cotidiana, que é o nível em que a ideologia opera.⁵⁸

Contudo, para retomarmos a observação de Lacan, o fundamental é notar que as relações sociais por trás do produto que o fetiche da mercadoria oculta são relações de poder que se caracterizam pela expropriação do trabalho excedente do proletário. Como se sabe, aí reside a fonte do lucro ou mais-valia, a razão de ser do capitalista, que, nas palavras de Marx, “sorri quando está frente ao encanto de algo que brota de nada”.⁵⁹ A mais-valia desmente a troca equivalente entre o capitalista e o proletário, posto que a relação contratual livremente estabelecida entre o proprietário dos meios de produção e o proletário de fato encobre a exploração da força de trabalho do último. O discurso ideológico burguês, amparado pelo Estado (especialmente por meio das normas jurídicas e do sistema educacional) e pela moral religiosa da Igreja, procura legitimar a dominação de classe persuadindo o trabalhador de que o sistema capitalista é uma condição universal e

⁵⁷ Žižek, 1991a, p.142.

⁵⁸ Marx afirmava que no capitalismo a relação desfetichizada assume a “forma fantástica de uma relação das coisas entre si” (Marx *apud* Žižek, 1991a, p.141). Ele relata uma conversa imaginária entre mercadorias: “Se as mercadorias pudessem falar, diriam ‘Nosso valor de uso pode interessar aos homens. Não é nosso atributo material. O que nos pertence como nosso atributo material é nosso valor. Isto é o que demonstra nosso intercâmbio como coisas mercantis. Só como valores de troca estabelecemos relações umas com as outras’” (Marx *apud* Žižek, 2008b, p. 459).

⁵⁹ Marx *apud* Dunker, 2005, p. 63.

necessária, baseada na universalidade da igualdade de direitos e da liberdade, e não o fruto de uma configuração histórica particular e contingente que, ao fim e ao cabo, o mantém subjugado. Esta é a falsa universalidade que a crítica ideológica marxista tradicional denuncia, no intuito de esclarecer a “falsa consciência” do ideologizado, iludido pela elusão da distância entre o discurso ideológico e a prática exploratória. Seja como for, e a despeito da efetividade do discurso ideológico, a verdade da iniquidade e da persistência da dominação do trabalhador sob o modo da “escravização” ao Capital estão fadadas a irromper como sintoma, perturbando a ordem social e desvelando o conflito entre as classes. É essa espécie de “retorno do recalçado” que permite a Lacan situar Marx como inventor do sintoma.

Žižek se serve das teses do filósofo alemão Peter Sloterdijk sobre a “razão cínica” para argumentar que a inconsistência da crítica ideológica de Marx e Engels consiste na pressuposição de que o esclarecimento da “falsa consciência” bastaria para libertar aqueles que “não sabem o que fazem” do jugo da ideologia. Segundo Sloterdijk, a razão cínica teve origem na desilusão dos indivíduos modernos com as promessas iluministas de emancipação do Homem. O indivíduo cínico sabe da existência de interesses particulares por detrás do falso discurso da universalidade, e nem por isso deixa de invocar tais princípios universais, fazendo uso do discurso da moralidade sem levá-lo a sério, e em proveito de seus apetites inconfessos. A atitude cínica exemplifica o que Žižek chama de “paradoxo da crença objetiva”. O cínico sabe que seu discurso é falso, mas age *como se* fosse verdade. Ele não crê diretamente, mas a crença na crença de um outro se materializa em sua vida prática. Assim, o cínico contradiz a tese clássica de que o engodo ideológico, uma vez revelado, se dissolve automática e necessariamente.

Invertendo a célebre paráfrase de Marx das palavras de Cristo, Sloterdijk afirma que o cínico “sabe muito bem o que faz, mas mesmo assim o faz”. Dessa perspectiva, a leitura sintomal do método crítico-ideológico tradicional revela-se inócua. Entretanto, o cínico não deixa de se enredar nas malhas ideológicas, por desconhecer as determinações de sua visão de mundo. Neste ponto, Žižek acrescenta o seu contributo, introduzindo na análise as noções lacanianas de Real e de fantasia.

“É a dimensão do real que falta no edifício teórico marxista centrado na leitura sintomática do texto ideológico”, afirma Žižek.⁶⁰ Grosso modo, as reservas do filósofo esloveno à interpretação marxista da ideologia concernem à dicotomia entre essência e aparência saliente nessa perspectiva. Desse ponto de vista, o ideologizado seria aquele que lança sobre a realidade um olhar parcial, e com isso deixa de apreender a totalidade das relações sociais, sua “essência oculta”, acessível somente por meio da crítica ideológica. No lugar de uma essência, Žižek sugere a imagem de um vazio. Ele faz uso da noção de Real⁶¹ para sustentar a impossibilidade de apreensão da totalidade das relações sociais, e, no limite, da própria *relação social*. Žižek incorpora no argumento as teses de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe acerca da “inexistência da Sociedade”, fórmula que veicula a ideia de que uma “sociedade plena” e sem antagonismos é impossível. Para os teóricos do pós-marxismo, toda tentativa de materialização da fantasia de uma sociedade sem falhas ou conflitos é o caminho mais rápido para o desastre do totalitarismo.

A homologia entre as teses de Laclau e Mouffe, encampadas por Žižek, e a famosa máxima lacaniana de que “a *relação sexual* não existe” é evidente. A estranha afirmação quer dizer que seres sexuados não se relacionam entre si no sentido de que não podem estabelecer uma relação de complementaridade, na qual cada parceiro da relação preencheria a falta do outro formando uma totalidade imaginária harmoniosa, tal qual a “unidade primitiva” fusional dos seres andróginos de que fala Aristófanes em *O Banquete*, de Platão. O gozo que cada parceiro extrai do contato sexual é, assim, um gozo solitário, do qual o outro, tomado como objeto parcial e como suporte das projeções fantasmáticas do sujeito, é instrumento.⁶² Nesse sentido, o objeto parcial do outro é investido de modo “autístico”, por assim dizer.

De modo análogo, Žižek sustenta que a imagem de uma totalidade social harmônica composta da relação entre os diferentes segmentos sociais remete à mesma dimensão de

⁶⁰ Žižek, 1991a, p. 152.

⁶¹ Por ora, contentaremos-nos em definir sucintamente a dimensão do Real lacaniano como furo no Simbólico, aquilo que resta da operação de simbolização, impossível de ser linguisticamente inscrito. Não se trata de um núcleo duro pré-simbólico, mas de uma lacuna produzida no próprio ato da simbolização. No segundo capítulo detalharemos a noção e o modo como Žižek dela se apropria.

⁶² Pensamento que pode ser traduzido pelo dito espirituoso de Bernardo Soares, heterônimo de Fernando Pessoa (1999) no *Livro do desassossego*: “No amor sexual buscamos um prazer nosso dado por intermédio de um corpo estranho. No amor diferente do sexual, buscamos um prazer nosso dado por intermédio de uma ideia nossa. O onanista é abjeto, mas em exata verdade, o onanista é a perfeita expressão lógica do amoroso. É o único que não disfarça nem se engana” (*ibid.*, p. 137).

impossibilidade, que neste caso recebe o nome de “antagonismo de classes”. A luta de classes implica uma cisão fundamental no corpo social, sendo, nesse sentido, uma “não-relação”: “A luta de classes nada mais é do que o nome do limite imperscrutável que é impossível de objetivar, situado dentro da totalidade social, já que ela mesma é o limite que nos impede de conceber a sociedade como uma totalidade fechada”.⁶³

Segundo Žižek, o filme *Titanic* apresenta uma boa metáfora da impossibilidade da relação sexual e social. No filme, o transatlântico choca-se com o *iceberg* pouco tempo depois da consumação do ato sexual entre a moça rica e o rapaz pobre, e justamente no momento em que ela se declara apaixonada e disposta a deixar a vida de conforto para fugir com ele. “O navio tem que ir a pique para salvar o sonho impossível”, diz Žižek.⁶⁴

Da perspectiva hegeliana-lacanianiana adotada por Žižek, o núcleo sólido não simbolizável que se interpõe ao anseio de totalização social é encoberto por uma fantasia ideológica. O toque criativo do filósofo consiste em conferir à fantasia uma dimensão social, já que em Lacan a fantasia é sempre idiossincrática, desempenhando no psiquismo uma função defensiva. Pois se o desejo humano é, em última instância, como argumentou Lacan a partir da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, o desejo do Outro, a encenação imaginária da satisfação de um desejo é um modo do sujeito se haver com o enigma traumático deste desejo inapreensível (“*Che vuoi?*” – que quer você de mim?).⁶⁵ Por meio dessa encenação, o sujeito responde ao que imagina que o Outro espera dele; situando-se como objeto ele acredita ser aos olhos do Outro. Este cenário imaginário lhe permite suportar o abismo de um desejo em última análise inescrutável, donde a função pacificadora da fantasia.

Assim, no nível pessoal, a fantasia responde à falta do Outro encobrindo a impossibilidade de um gozo harmônico que resultaria do encontro da falta constitutiva do sujeito com os objetos libidinalmente investidos. Žižek também define a fantasia como “encenação da narrativa mítica de como o gozo se perdeu”, assinalando que a castração

⁶³ Žižek, 1996, p. 27. Para Žižek, as experiências do “socialismo real” corroboram o afirmado: “Na época ‘heroica’ do movimento operário, acreditava-se que, com a abolição da propriedade privada, seriam abolidas as classes e a luta entre elas, chegar-se-ia a uma nova solidariedade etc.; a experiência do ‘stalinismo’ nos ajudou, antes, a reconhecer no ‘socialismo real’ a realização do próprio conceito da luta de classes em sua forma pura, por assim dizer, destilada, que não é sequer obscurecida pela diferença entre a ‘sociedade civil’ e o Estado” (Žižek. 1992, p. 92).

⁶⁴ Žižek, 2001b, p. 434.

⁶⁵ Lacan, 2005, p. 14. Ver também Rabinovich, 2005.

simbólica implica o espectro de uma satisfação plena jamais experimentada. Ele enfatiza o caráter defensivo da fantasia para, em seguida, estendê-lo ao nível da coletividade:

“Em última análise, estamos sempre lidando com a fantasia de uma relação de classe, com a utopia de uma relação harmoniosa, orgânica, complementar entre as diversas partes da totalidade social”.⁶⁶

Nesse sentido, a fantasia de uma sociedade unificada é o retrato ideológico de uma sociedade sem falha – a fantasia ideológica fundamental. Tal raciocínio lhe permite analisar o fenômeno dos totalitarismos. No caso do antisemitismo – para ele “a mais pura encarnação da ideologia” – a lógica da fantasia encobre o antagonismo de classes e cria a ilusão da totalidade harmônica ao situar o judeu como elemento estranho, espécie de bactéria que infecta o corpo social sadio da Alemanha nazista. Percebidos como povo nômade, sem raízes e sem Estado, os judeus representam a corrupção da pureza da comunidade ariana. O antagonismo social intrínseco é, portanto, deslocado para o antagonismo entre o corpo social unificado e o povo judeu. Segundo Žižek, a defesa contra o fato traumático da inexistência da harmonia social permite manter o sonho da realização holística mediante a eliminação do Outro intruso. A ideia da supressão do judeu encarnaria a promessa da realização do impossível, do contorno da castração, cujo corolário é a “irrupção do gozo no campo social”.⁶⁷

Para Žižek, o maior exemplo histórico da irrupção de gozo como categoria política foi o discurso da “guerra total” proferido pelo chanceler Paul Joseph Goebbels, o ministro da Propaganda de Hitler que, após o suicídio do líder nazista, teria envenenado seus seis filhos, antes de sua mulher e ele próprio se suicidarem. O referido discurso aconteceu em Berlim, em 1943, quando, dirigindo-se a cerca de 20 mil alemães, Goebbels formulou-lhes uma série de perguntas relativas à sua disposição a renunciar a prazeres e a suportar sacrifícios cada vez mais intensos (como trabalhar 18 horas por dia). Tal injunção de renúncia a prazeres proporcionou, segundo Žižek, a emergência do gozo coletivo. Após receber entusiasmadas respostas afirmativas, Goebbels fez a pergunta final, qualificada por Žižek de “kantiana”, por evocar o sublime irrepresentável: “você quer uma guerra

⁶⁶ Žižek, 1992, p. 92.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 124.

total, uma guerra tão total que não possam nem mesmo imaginar, hoje, quão total ela será?’. E um grito fanático, extasiado, ergueu-se da massa: ‘Sim! Sim! Sim!’”.⁶⁸

No seminário sobre *A ética da psicanálise*, Lacan define o objeto sublime como “um objeto elevado à dignidade da Coisa (impossível-real)”.⁶⁹ Lacan faz alusão ao conceito kantiano de sublime, que remete à tentativa de representar a dimensão numenal, ou seja, à ideia de expressão do inexprimível. Kant diz que “o objeto é apreendido como sublime com uma alegria que só é possível por intermédio de uma dor”,⁷⁰ referindo-se tanto ao sentimento do sublime causado por fenômenos naturais imponentes e mesmo aterrorizantes (grandes montanhas rochosas, erupções vulcânicas, maremotos *etc*) como por fenômenos culturais arrebatadores (especialmente obras artísticas). Mas o sublime também se refere à representação de ideias que não podem ser traduzidas em imagens. Nesse sentido, Kant define o sublime como “um objeto (da natureza) *que prepara o espírito para pensar na impossibilidade de atingir a natureza como representação das ideias*”.⁷¹

Como foi assinalado na seção anterior, quando mencionamos a noção hegeliana de “reflexão exterior”, para Kant há sempre uma distância intransponível entre a experiência fenomenal de um objeto empírico e a Coisa-em-si transcendental, o que significa dizer que nenhuma representação da Coisa pode espelhar a sua essência. O que distingue o objeto sublime de outros objetos é a sua propriedade de refletir a própria impossibilidade de representação da Coisa, isto é, a inadequação irredutível entre a essência e a sua representação. Há, por exemplo, entidades linguísticas que podem ser objeto do pensamento e que podem ser utilizadas na linguagem ordinária de maneira compreensível, mas que não podem ser experimentadas em nosso equipamento estético nem ser situadas nas relações de tempo, espaço e causalidade, como os termos “razão”, “infinito”, “Deus” e, por que não?, o próprio “real” lacaniano. Daí decorre a relação que Kant estabelece entre o sublime e a religião judaica:

“Talvez não haja no Antigo Testamento nenhuma passagem mais sublime do que o mandamento: Não farás nenhuma imagem talhada, nem qualquer representação das coisas que estão no alto, nos céus, que estão embaixo, na terra, e que estão mais abaixo que a terra (...). Somente esse

⁶⁸ Žižek & Daly, *op. cit.*, pp. 141-2.

⁶⁹ Lacan, 1988, p. 167 .

⁷⁰ Kant *apud* Žižek, 1992, p. 127.

⁷¹ Kant *apud* Žižek, *ibidem*.

mandamento pode explicar o entusiasmo que o povo judeu, durante seu período florescente, experimentava por sua religião, quando se comparava com outros povos”.⁷²

Žižek conjuga a noção hegeliana de “reflexão determinante” e a definição lacaniana de objeto sublime para sustentar que o objeto sublime não é, como quer Kant, um objeto que, por sua própria inadequação, aponte para a positividade da Coisa incognoscível. Seu traço distintivo encontra-se, antes, na função de preencher o lugar vazio da “Coisa como puro Nada da negatividade absoluta – o sublime é um objeto cujo corpo positivo é apenas uma positivação, uma encarnação do Nada”.⁷³ Assim, no campo ideológico delimitado pelo significante-mestre “Nazismo”,⁷⁴ a figura do judeu é o objeto que positiva o vazio e encarna o paradoxo de proporcionar uma visão da dimensão do irrepresentável, ocupando, nesse contexto, o lugar de “sublime objeto da ideologia”:

“Finge-se dominar o impasse do real através do elemento que, na verdade, só faz encarná-lo, positivar esse impasse como tal. Quando, em vez de ‘luta de classes’, diz-se ‘complô judaico’, a coisa parece dominada, a cisão que atravessa o edifício social parece simbolizada, localizada num elemento positivo: o ‘judeu’ é, quanto a seu papel no discurso nazista, o fetiche no sentido estritamente freudiano, o elemento que encarna e ao mesmo tempo renega a ‘luta de classes’ (tal como, na teoria analítica, o fetiche afirma e ao mesmo tempo renega a castração da mãe). O elemento que totaliza o campo ideológico só faz positivar seu núcleo real, sua própria impossibilidade”.⁷⁵

⁷² Kant *apud* Žižek, 1992, p. 129

⁷³ Žižek, 1992, p. 131

⁷⁴ O significante mestre ou significante unário funciona como “ponto de basta” (*point de capiton*), isto é, como aquilo que permite a amarração de significantes heterogêneos, totalizando-os por meio de um discurso hegemônico contingente, que delimita um universo simbólico e oferece uma narrativa inteligível (ou “mapeamento cognitivo”, na formulação de Frederick Jameson) a um determinado cenário social. É o significante sem significado, por isso irracional, sobre o qual não é preciso fazer nenhuma afirmação positiva. Nas palavras de Žižek (1992): “Num espaço ideológico flutuam significantes como ‘liberdade’, ‘Estado’, ‘justiça’, ‘paz’ etc., e depois sua cadeia é suplementada por um significante-mestre (comunismo, por exemplo) que lhes determina retroativamente a significação: a ‘liberdade’ só é efetiva ao superar a liberdade formal burguesa, que é apenas uma forma de escravidão; o ‘Estado’ é o meio pelo qual a classe dominante assegura as condições de sua dominação; o mercado de troca não pode ser ‘justo e equitativo’, porque a própria forma da troca entre o trabalho e o capital implica a exploração; a guerra é inerente à sociedade de classes como tal, e somente a revolução socialista pode contemplar a perspectiva de fazer a paz perdurar etc. (o bastreamento democrático e liberal produziria, evidentemente, uma articulação de significantes totalmente diferente, e o bastreamento conservador, uma significação oposta aos dois campos precedentes)” (*ibid.*, p. 101). Em *As metástases do gozo*, Žižek (2006a) define o significante mestre como “significante da transferência” (*ibid.*, p. 228).

⁷⁵ Žižek, 1991a, p. 201.

Em síntese, a distância de Žižek com relação à abordagem marxista consiste no fato de que a própria percepção da realidade social implicaria a encenação de uma fantasia, de modo que a tarefa da crítica ideológica deve ser a de procurar identificar a fantasia que, a um só tempo, estrutura esta percepção e constitui um modo de organização do gozo. Não para interpretá-la, decifrar a verdade cifrada que a fantasia esconderia, à maneira do sintoma, mas para “atravessá-la”. Desse modo, se um sintoma interpretado pode desnovelar-se em diversos fios narrativos, dada a sua sobredeterminação, uma fantasia atravessada, por assim dizer, nada revela senão um vazio. Ou melhor, revela o “caráter contingente do agente que ocupa esse lugar [vazio]”.⁷⁶

Tal método refuta, portanto, a existência de uma “realidade social neutra”, acessível uma vez identificada (ou atravessada) a fantasia ideológica. A ideologia nem esconde uma realidade subjacente “tal como ela é”, como parece sugerir a cena em que o personagem *Neo*, protagonista do filme *The Matrix* (1999), dos irmãos Wachowski, depara-se com a cidade de Chicago em ruínas após a ingestão da “pílula vermelha da verdade”, nem tampouco impede o confronto com o Sol intenso demais da Verdade, na saída da “caverna de Platão”.⁷⁷ Aí residiria o cientificismo marxiano criticado por Žižek. Pois, para ele, não há como viver fora da perspectiva e do logro: “Quando a crença [ideológica] se perde, a própria textura do social se desfaz”.⁷⁸ Como notou Costa, o gesto de liberação de uma visão de mundo ideológica acarreta necessariamente a adesão posterior à outra realidade ideológica:

“O único momento/evento no qual estamos fora da ideologia é o momento/evento transitório no qual atravessamos uma ideologia para ingressarmos numa outra. Este é justamente o momento do ‘ato ético’ (...)”.⁷⁹

Naturalmente, a afirmação de que toda visão de mundo é necessariamente ideológica pode colocar em xeque a própria utilidade da noção de ideologia. Rorty, por exemplo, objetou que a inexistência de valores e crenças que estejam ao abrigo das relações

⁷⁶ Žižek & Daly, *op. cit.*, p. 94.

⁷⁷ Cabe notar, contudo, que Žižek reconhece na *Alegoria da caverna* de Platão, em *A República*, uma das origens da crítica da ideologia (cf. Žižek, 2008, pp. 210-11). Como será visto na terceira seção deste capítulo, para Žižek o primeiro relato de crítica ideológica remonta a Jó, personagem bíblico do Antigo Testamento.

⁷⁸ Žižek, 1991a, p. 148.

⁷⁹ Costa, 2010, p. 324.

de poder anula o potencial heurístico da noção de ideologia.⁸⁰ Desse prisma, é válido indagar em que consistiria a diferença entre ideologia e ideário. Quais critérios justificariam a crítica da ideologia, isto é, qual parâmetro permite julgar a correção de uma interpretação? Estaríamos presos à perspectiva relativista autorefutadora?⁸¹ Se não, o que torna uma determinada formação ideológica passível de crítica e outra não? De quais critérios dispomos para dizer que uma determinada interpretação do mundo não corresponde à “realidade fora de descrição”? E o que assegura a imunidade da crítica à contaminação ideológica? Afirmar essa possibilidade não implicaria assumir o ponto de vista do *Olho de Deus*, na expressão de Hilary Putnam?⁸² São questões que deixamos em suspenso, para retomá-las no último capítulo da tese, quando examinaremos a noção de ato ético.

Uma passagem das conversas entre Žižek e Glyn Daly, contudo, embaralha as cartas um pouco mais. A certa altura, Daly pergunta: “Até que ponto a psicanálise admite a possibilidade de transcendermos o ideológico?”. Vale à pena transcrever a resposta de Žižek:

“Minha maneira de ler Lacan não é a afirmação de um eterno pessimismo, no sentido de que ‘por um breve momento podemos discernir como funciona a ideologia, mas, ainda assim, há uma ilusão fundamental inscrita no próprio funcionamento da realidade, de modo que, no final das contas, temos de retornar à ilusão’. Creio que a perspectiva final de Lacan não é a de uma ilusão necessária a que devamos voltar e a de que, embora possamos analisar o mecanismo dessa ilusão, mesmo assim somos obrigados a viver com ela. Isso seria uma perspectiva mais kantiana transcendental: há uma ilusão, um reconhecimento equivocado, inscrito na própria ideia de subjetividade. Penso que não é essa a perspectiva de Lacan. Ou, dito de outra maneira, a perspectiva lacaniana não é a do *status* eterno da ideologia”.⁸³

A sequência do diálogo com Daly não apresenta elementos que elucidem a referida “perspectiva final de Lacan”. Mas vejamos como Žižek defende o seu ponto de vista na

⁸⁰ Cf Rorty, 1996, pp. 229-30.

⁸¹ Para Rorty (1997), admitir que qualquer crença é aceitável, dada a impossibilidade do conhecimento absoluto, implica, por exemplo, condescender com uma perspectiva realista, a qual não pode, por princípio, conjugar-se com o relativismo, donde se conclui o caráter autorefutador do último. Para uma discussão mais detalhada desse tópico, ver Wanderley, 1998.

⁸² Cf. Putnam, 1992, pp. 77-8.

⁸³ Žižek & Daly, *op. cit.*, pp. 93-4.

introdução do livro *Um mapa da ideologia*. Neste texto, ele parece retomar ponto por ponto os questionamentos de Rorty, embora não mencione o nome do filósofo neopragmatista estadunidense:

“Acaso a crítica da ideologia não implica um lugar privilegiado, como que isento das perturbações da vida social, que faculta a um sujeito-agente perceber o mecanismo oculto que regula a visibilidade e a invisibilidade sociais? (...) Não será seu caráter [da ideologia] sumamente ambíguo e elusivo, por si só, uma razão suficiente para abandoná-la? Ideologia pode designar qualquer coisa, desde uma atitude contemplativa que desconhece sua dependência em relação à realidade social, até um conjunto de crenças voltado para a ação; desde o meio essencial em que os indivíduos vivenciam suas relações com uma estrutura social até as ideias falsas que legitimam um poder político dominante”.⁸⁴

Žižek expõe as críticas usuais à noção de ideologia apenas para ratificar, algumas páginas adiante, a sua defesa da crítica ideológica: “Embora nenhuma linha demarcatória clara separe a ideologia e a realidade, embora a ideologia já esteja em ação em tudo o que vivenciamos como ‘realidade’, devemos, ainda assim, sustentar a tensão que mantém viva a crítica da ideologia”.⁸⁵ Um pouco mais à frente, ele afirma que

“... a ideologia não é tudo; é possível assumir um lugar que nos permita manter distância em relação a ela, *mas esse lugar de onde se pode denunciar a ideologia tem que permanecer vazio, não pode ser ocupado por nenhuma realidade positivamente determinada*; no momento em que cedemos a essa tentação, voltamos à ideologia”.⁸⁶

Assim, só um discurso negativo, que se contraponha à hegemonia de um discurso positivo, mantendo em seu horizonte um lugar vazio que nunca pode ser preenchido, poderia fugir da ideologia. Nesse ponto o conceito de Real, no qual Žižek já havia ancorado sua subversão da crítica marxista tradicional, lhe serve de fundamento para a defesa da pertinência da atividade crítica. O resto não simbolizável que se produz no instante mesmo da emergência da “realidade” permite postular o referido “lugar vazio”, “extraideológico”:

⁸⁴ Žižek, 1996, p. 9

⁸⁵ *Ibid.*, p. 22.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 22-3.

“A interpretação do antagonismo social (luta de classes) como Real, e não como (parte da) realidade social objetiva, (...) permite que nos oponhamos à desgastada linha de argumentação segundo a qual temos que abandonar a noção de ideologia, já que o gesto de distinguir a ‘simples ideologia’ e a ‘realidade’ implica uma ‘visão divina’ epistemologicamente insustentável, isto é, o acesso à realidade objetiva tal como ‘realmente é’. A questão da adequabilidade da expressão ‘luta de classes’ para designar a atual forma dominante de antagonismo é secundária aqui, pois concerne à análise social concreta; o importante é que a própria constituição da realidade social implica o ‘recalcamento primário’ de um antagonismo, de modo que o esteio fundamental da crítica da ideologia – o ponto de referência extraideológico que nos autoriza a denunciar o conteúdo de nossa experiência imediata como ‘ideológico’ – não é a ‘realidade’, mas o real ‘recalcado’ do antagonismo”.⁸⁷

Discussões sobre a utilidade da noção de ideologia à parte, o fato é que Žižek deslocou o foco da crítica ideológica ao longo da obra. Sob o impacto da desintegração dos estados socialistas do leste europeu, sua atenção voltou-se para fenômenos ideológicos bem menos ruidosos do que os regimes totalitários. Žižek parece indicar que a “docilidade dos corpos” e a “servidão voluntária” atuais são efeitos de interpelações ideológicas mais sutis e difíceis de serem detectadas, em que pese o fato da “desidentificação ideológica” ser um dos traços distintivos de toda a ideologia.

Aqui, convém explicitar as características basilares da noção de ideologia em Žižek tal como sintetizadas por Costa em *O ponto de vista do outro*. Costa destaca três características centrais da ideologia, a saber, a “função estruturante das fantasias ideológicas” (à qual já nos referimos), a “desidentificação ideológica” e “o suplemento de gozo”.⁸⁸ Afirmar que a ideologia opera por meio da “desidentificação ideológica” significa que o ideologizado não pode reconhecer as determinações discursivas a que está submetido. “O indivíduo submetido à ideologia nunca pode dizer, por si mesmo, ‘estou na ideologia’; ele sempre requer *outro* corpo de opiniões, para deste distinguir sua própria postura, ‘verdadeira’”.⁸⁹ Na formulação espirituosa de Eagleton, “a ideologia, como o mau hálito, é algo que a outra pessoa tem”.⁹⁰

O “suplemento de gozo” constitui o avesso superegóico da lei prescritiva, isto é, a “transgressão inerente” ligada às regras ideológicas não escritas que devem permanecer

⁸⁷ *Ibid.*, p. 30.

⁸⁸ *Op. cit.*, pp. 319-27.

⁸⁹ Žižek, 1996, p. 25.

⁹⁰ Eagleton, 1997, p. 16.

silenciadas, “sob o manto da noite”. Por exemplo, no funcionamento de uma comunidade militar, o costume das piadas sexistas, os rituais sádicos *etc.* Em 2005, o vazamento de fotografias mostrando prisioneiros iraquianos humilhados por soldados norte-americanos forneceu um exemplo contundente de “suplemento de gozo”: “As torturas de Abu Ghraib (...) devem ser situadas na série de práticas subterrâneas obscenas que sustentam o edifício ideológico.”⁹¹ Žižek também chama a atenção para a descarga transgressiva de gozo presente em rituais orgiásticos legitimados, como o carnaval e festas *raves*, ou torneios de lutas violentas como o *UFC etc.* Tais descargas de gozo (legitimadas ou não) teriam a função paradoxal de promover a coesão de uma comunidade. A seu ver, uma constelação ideológica que não deixe nenhum espaço para o gozo coletivo não se sustenta.

Na análise de Žižek das constelações ideológicas contemporâneas, a “leitura fetichista, proposta como alternativa à “leitura sintomal” marxiana, ganha outro feitio. O exemplo onipresente de “ideologia da vida cotidiana” nos últimos escritos e conferências de Žižek é o da estratégia de *marketing* da *Starbucks Coffee Company*. Nessa empresa, o café é mais caro, mas um por cento do valor do produto é destinado a causas humanitárias ou ecológicas. “É o *karma* do bom café”, diz a campanha publicitária da *Starbucks*⁹² – uma empresa que, segundo Žižek, dedica-se a atividades antissindicais. Assim, o preço do “consumo solidário” é embutido no valor da *commodity*, de modo que quanto mais se consome, maior é o sentimento de ser solidário e menor é a disposição para o efetivo engajamento político, que é, de certo modo, terceirizado.

Aos seus olhos, o sucesso das causas humanitárias deve-se, em larga medida, ao desejo de manter distância do próximo. “Fazem-nos pagar um preço mais elevado pelo café, garantindo que o nosso pecado consumista será redimido pelo apoio que prestam às causas para as quais não temos tempo”.⁹³ Eis aí, para Žižek, o paradoxal efeito hipnótico do café *Starbucks*, exemplo de discurso ideológico que faz adormecer a vontade de transformação social. O acréscimo de apatia política que resulta do “consumo solidário” relaciona-se com o que o filósofo chama de “mandato ideológico da impossibilidade”.

De acordo com Žižek, a crença de que a humanidade atingiu a maturidade ao legitimar a democracia liberal capitalista como a melhor ordem social possível engendrou

⁹¹ Žižek, 2008b, p. 480.

⁹² Citação de um anúncio de página inteira no *USA Today* em 4 de maio de 2009, *apud* Žižek, 2011b, p.54.

⁹³ Entrevista concedida a Tiago Bartolomeu Costa, em 13 de julho de 2011, no *Festival de Avignon*.

uma nova ordem de impossibilidade, para além daquela constitutiva do Real de que falamos acima, e em contraste com a grande expansão das fronteiras e horizontes do possível nos domínios tecnocientífico e das liberdades pessoais. Os céleres progressos tecnológicos em diversos setores da atividade humana tornaram factíveis fenômenos até há pouco inimagináveis, como a intensificação inaudita da circulação da informação em tempo real,⁹⁴ viagens turísticas espaciais,⁹⁵ a clonagem de animais, o desenvolvimento da inteligência artificial, a construção de organismos cibernéticos (marco do que se convencionou chamar de pós-humanismo), a ativação de um gigantesco acelerador de partículas subatômicas que pretende recriar o cenário do *Big Bang etc.* No limite, as promessas da nanobiotecnologia no âmbito da regeneração celular permitem até mesmo o sonho da imortalidade. Nos usos e costumes as possibilidades não são menores, basta considerar a regulamentação da adoção de crianças por casais homossexuais. Žižek argumenta que, em contrapartida, quando se trata de imaginar transformações sociais efetivas no nível político-econômico, “impossibilidade” é a palavra de ordem. Até mesmo pleitos tímidos no âmbito da proteção social são rechaçados quando representam alguma ameaça à competitividade de um país no mercado global. O Estado de bem-estar social curva-se às medidas de austeridade, cada vez mais impostas como necessidades inelutáveis e inegociáveis. “Parece mais fácil imaginar o ‘fim do mundo’, escreve Žižek, do que uma mudança muito mais modesta no modo de produção, como se o capitalismo liberal fosse o ‘real’ que de algum modo sobreviverá, mesmo na eventualidade de uma catástrofe ecológica global”.⁹⁶

Em abril de 2011, por ocasião do nonagésimo aniversário do Partido Comunista da China, o governo chinês decretou a proibição de filmes ou seriados que tenham como tema viagens no tempo e cenários históricos alternativos. A medida foi oficialmente justificada como meio de conter o “desrespeito histórico” e a “superstição”, bem como incentivo a

⁹⁴ O *Google* anunciou para o fim de 2012 o lançamento dos “óculos inteligentes”, que vão exibir para o usuário informações em tempo real sobre o ambiente ao redor. Os dados vão se sobrepor à visão do mundo real, e o usuário poderá controlar a navegação com um leve balançar de cabeça (*O Globo*, edição de 23 de fevereiro de 2012).

⁹⁵ O projeto *Startram*, direcionado ao mercado das viagens espaciais e visando a substituição do programa de ônibus espaciais, orçou em US\$ 60 bilhões a construção de um trem super-rápido de levitação magnética. O projeto consiste em lançar um trem de levitação magnética em um túnel a vácuo preso ao chão, suspenso via levitação magnética, medindo 1.609 quilômetros de comprimento e suspenso a 19,3 quilômetros de altura em direção ao céu até atingir uma altitude onde o ar é rarefeito o suficiente para não destruir o veículo. O trem expresso para a órbita baixa terrestre alcançaria a velocidade de 32.186 km/h (*O Globo*, edição de 13 de março de 2012).

⁹⁶ Žižek, 1996, p. 7.

“reproduções realistas da Revolução Chinesa”.⁹⁷ A esse respeito, Žižek observou em uma de suas conferências que não é difícil adivinhar, por detrás do discurso oficial, o temor do Estado quanto à imaginação de realidades alternativas por parte da população chinesa. Claramente, o governo chinês quis minimizar o risco de movimentos subversivos incitados pela representação da história como um campo de múltiplas possibilidades. Já no Ocidente, diz o filósofo, a “proibição” da imaginação de narrativas alternativas está interiorizada. Considerando a ideologia como a “maneira como se vê e como não se vê o mundo”, ele argumenta que a incapacidade de se imaginar outros mundos do ponto de vista político-econômico expressa a força da ideologia hegemônica na lógica do mercado. Assim, a impossibilidade constitutiva de qualquer corpo social como totalidade harmônica e autotransparente, postulada por Laclau e Mouffe, é contemporaneamente encoberta por esta nova modalidade do impossível. Tudo se passa como se a impossibilidade constitutiva fosse apanhada na ideologia da nova ordem mundial. “A função ideológica da segunda impossibilidade, prossegue Žižek, é obscurecer o real da primeira impossibilidade”.⁹⁸ Em uma palavra, “impossibilidade” é o nome do fetiche ideológico contemporâneo.

Nos últimos anos, Žižek tem voltado as suas baterias contra a noção de multiculturalismo. Subvertendo o senso comum, ele traduz o discurso da tolerância à diferença como “poesia ideológica multiculturalista encravada no capitalismo global de hoje”.⁹⁹ Explicitaremos o argumento a seguir, contextualizando o posicionamento político do filósofo.

1.1.2 3 + 1 antagonismos

Do ponto de vista político, Žižek representa uma renovação do pensamento de esquerda. Aqui encontramos mais um motivo plausível para o seu sucesso intelectual de dimensão planetária. Num cenário de forte desencanto com as democracias representativas ocidentais, cada vez mais percebidas como rituais vazios e falaciosos (vide os recentes

⁹⁷Sobre o assunto, ver matéria acessível em <http://advivo.com.br/blog/luisnassif/china-proibe-filmes-sobre-viagem-no-tempo>.

⁹⁸Žižek, 2011b, p. 13.

⁹⁹Žižek, 2005, p. 27.

movimentos apartidários dos “indignados” pela “democracia real”, quando, na esteira da Primavera Árabe, multidões foram às ruas em diversas cidades do mundo), e de desorientação política quanto aos caminhos a serem trilhados, um intelectual de prestígio que se autoproclama “esquerdista radical” é um alento para militantes de esquerda e no mínimo fonte de curiosidade aos que lançam um olhar de incredulidade para o “pensamento único” à Fukuyama. Não por acaso, o filósofo foi convidado a discursar aos manifestantes do movimento *Occupy Wall Street*, na *Liberty Plaza*, em Nova York.¹⁰⁰

Em contrapartida, tal posicionamento político constitui um dos alvos preferenciais de seus detratores, especialmente quando Žižek lança mão de suas declarações bombásticas costumeiras. Nas últimas linhas de seu livro *Violência*, por exemplo, encontramos uma das passagens mais polêmicas – se não a mais polêmica – de sua obra:

“Se por violência entendermos uma alteração radical das relações sociais de base, então, por mais insensato e de mau gosto que pareça dizê-lo, o problema dos monstros históricos que massacraram milhões de seres humanos foi não terem sido suficientemente violentos. Por vezes, não fazer nada é a coisa mais violenta que temos a fazer”.¹⁰¹

Palavras como estas lhe renderam em alguns meios a fama de “revolucionário insensato”, e até mesmo de “antissemita”. Embora a terminologia empregada possa dar margem a esse tipo de interpretação, sobretudo quando descontextualizada, trata-se de leitura apressada. Ele não é de modo algum um defensor do terror político, da tortura ou do assassinato, mas advoga que é preciso ampliar o uso do termo violência de modo a abranger a violência surda e intrínseca ao sistema capitalista, que oprime vastos contingentes de excluídos. Ou, para evocarmos o título de um de seus livros, adotar a “visão em paralaxe” – palavra de origem grega que significa “alteração”, e que pode ser definida como o “deslocamento aparente de um objeto (mudança de sua posição em relação ao fundo)

¹⁰⁰ Em 10/09/2011. O vídeo do discurso está acessível no *youtube*. Em entrevista à Laure Adler, no programa *Hors champs*, exibido pela *Radio France Culture* em 23/04/2012, Žižek anunciou para este ano o lançamento de mais um livro, acerca do “primeiro movimento internacional de massa contra o sistema capitalista como tal”, cujo título, livremente traduzido para o português, será *O ano dos sonhos perigosos*. O “perigo”, diz Žižek, refere-se não apenas ao movimento dos indignados pela democracia real, mas também ao recrudescimento dos movimentos ultradireitas. Desse aspecto, o ato terrorista de Anders Bhering Breivik que, em 22 de julho de 2011, assassinou 77 pessoas na Noruega, a maior parte delas membros da juventude social-democrata, é o fato recente mais contundente.

¹⁰¹ Žižek, 2009a, p. 188.

causado pela mudança do ponto de observação que permite nova linha de visão”¹⁰² –, de modo a enxergar a “violência invisível” que sustenta o funcionamento da ordem existente. Em entrevista concedida à rede de televisão árabe Al Jazeera, Žižek declarou:

“Claro que temos de demonizar a violência [física], mas, antes de demonizá-la, temos de ver também todas as formas da violência, a violência invisível”.¹⁰³

Nessa direção, procurando reabilitar o que Walter Benjamin chamou de “violência divina” – princípio de ação que se fundamenta no “não matarás”¹⁰⁴ –, ele considera que somente atos violentos autênticos que perturbam uma dada situação homeostática (uma das definições do ato ético, como veremos) podem promover rupturas nessa realidade. Instado a se pronunciar em entrevista a *Radio France Culture* sobre o parágrafo final do livro citado acima, o filósofo esclareceu que o princípio da não agressão de Mahatma Gandhi é um dos exemplos mais eloquentes de sua concepção do que seja um ato violento autêntico, no sentido de sua potência subversiva e revolucionária, e que, desse aspecto, Gandhi, um ícone da paz, teria sido mais violento do que Hitler ao fazer implodir o funcionamento do Estado colonial inglês na Índia, enquanto o nazismo manteve o sistema de dominação capitalista intocado.¹⁰⁵

Daí surge a equação heteróclita formulada pelo filósofo: quanto mais “autenticamente violenta” for uma revolução, menos violenta ela será num sentido estrito. Resta que a provocação e o gosto por proposições contraintuitivas, característicos da retórica de Žižek, são recursos cuja finalidade é desconcertar o leitor acostumado à moralidade pós-moderna e produzir algum tipo de desconforto naqueles que, a seu ver, encontram-se politicamente adormecidos ou cegamente convertidos aos cânones da correção política.

¹⁰² Žižek, 2008b, p. 32.

¹⁰³ Entrevista concedida em 10 de novembro de 2011 a Tom Ackerman.

¹⁰⁴ Sobre o assunto, ver Costa, *op. cit.*, p. 259.

¹⁰⁵ “(...) Hitler na verdade não tinha colhões para mudar as coisas; ele não agiu de fato, todas as suas ações foram fundamentalmente reações, ou seja, agiu para que nada mudasse realmente. Se quisermos citar um ato que foi verdadeiramente ousado, para o qual de fato era necessário ‘ter colhões’ para tentar o impossível, mas que, ao mesmo tempo, foi um ato terrível, um ato que causou um sofrimento para além do compreensível, seria a coletivização forçada de Stalin na União Soviética, no final da década de 1920” (Žižek, 2008b, p. 378).

Em contrapartida, em diversas ocasiões o filósofo reconheceu o seu próprio desconforto com a expectativa gerada em torno de suas reflexões, como se ele encarnasse para muitos uma figura do grande Outro que está sempre na iminência de apontar a direção a ser seguida. Nada mais distante dos seus propósitos. Se as teses de Žižek convidam a desconfiar das coordenadas sociossimbólicas do capitalismo global como destino inexorável da humanidade, daí não decorre, em geral, nenhuma proposição específica ou programa político. “Me sinto como um mágico que mostra sempre cartolas, nunca coelhos”, declarou ele em entrevista ao *Financial Times*.

O primeiro ponto a ser elucidado quando se pretende situar o filósofo politicamente concerne ao seu autodeclarado comunismo, uma vez que ele reinventa por completo o sentido do termo. Não admira que Žižek considere a experiência do comunismo no século 20 a “maior catástrofe ética da humanidade”, ainda maior do que o fascismo, levando em conta as esperanças de emancipação que as revoluções comunistas suscitaram em seu início. “A razão por que me considero ainda um comunista, diz ele em uma entrevista, é que vejo uma série de problemas para os quais não há solução possível dentro do modelo do capitalismo liberal global”.¹⁰⁶ Em sua redescritção, o comunismo torna-se o nome de um “problema”, mais do que o nome de uma “solução”: o problema dos “novos antagonismos”, como veremos adiante. Todavia, o filósofo não abre mão do termo, que ele considera atavicamente ligado à “memória coletiva da humanidade”. Aos seus olhos, renegar a palavra “comunismo” seria como “recalcar” a história de momentos sublimes de entusiasmo com a perspectiva da emergência do novo (aquilo que Badiou chama “acontecimento” ou “evento”), enquanto expressão de um real universalismo igualitário. Além disso, trata-se de um termo apropriado para designar as questões candentes colocadas atualmente pelo capitalismo globalizado, que, afinal, são “comuns” a todos:

“É a referência à ‘áreas comuns’ que justifica o ressuscitamento da noção de comunismo: ela nos permite ver o ‘cercamento’ progressivo das áreas comuns como um processo de proletarização dos que, assim, são excluídos de sua própria substância. Sem dúvida, não devemos abandonar a noção do proletariado nem a da posição proletária: ao contrário, a conjuntura atual nos compele a radicalizá-la a um nível existencial muito além da imaginação de Marx”.¹⁰⁷

¹⁰⁶ *O Globo*, edição de 28/05/2011.

¹⁰⁷ Žižek, 2011b, p. 88.

Antes de precisarmos estas afirmações, até certo ponto enigmáticas, passemos em revista um pouco da biografia profissional e política do nosso autor, repleta de experiências inusitadas.

Após ser reprovado em concurso para cátedra de filosofia no início de sua carreira acadêmica – segundo ele, por não ser considerado pelos organizadores do concurso um marxista ortodoxo e por ser demasiadamente identificado ao pensamento francês –,¹⁰⁸ Žižek permaneceu quatro anos desempregado, entre 1973 e 1977. Passado esse período, o filósofo foi, curiosamente, convidado a assumir o posto de redator de atas da burocracia central da liga comunista da Eslovênia (o Centro Marxista do Comitê Central do Partido). De acordo com Christian Dunker,¹⁰⁹ esta ocupação lhe permitiu observar por dentro o desenvolvimento do discurso nacionalista nos Bálcãs, particularmente voltado para a mistificação da região do Kosovo. O anseio de manutenção da unidade iugoslava conferiu a este pequeníssimo território um lugar mítico na história do país.

“Tudo se passa como se Kosovo, lugar onde os sérvios detiveram o avanço das tropas otomanas em 1349, representasse uma espécie de núcleo traumático, reativado 600 anos depois, adquirindo nessa reativação um valor simbólico estratégico para justificar a ideologia nacionalista nos Bálcãs”.¹¹⁰

Esta experiência profissional de Žižek, que de resto, como observou Dunker, lhe permitiu atestar o fato de que o socialismo iugoslavo na prática legitimava apenas a “tese da burocracia como classe universal”, viria a mostrar-se capital para a sua futura teorização do funcionamento ideológico.

Em 1979, o governo finalmente lhe concedeu um cargo no Instituto de Sociologia da Universidade de Liubliana, projetado de maneira a não permitir ao filósofo “contato subversivo com os alunos”,¹¹¹ o que lhe exigia (e continua a exigir, já que mantém o cargo na condição de professor titular) dedicação exclusiva à publicação de pesquisas. Isso não o impediu de engajar-se na resistência cultural e política à burocracia socialista dos herdeiros do general Josip Broz Tito.

¹⁰⁸ A disciplina que iria assumir como professor assistente no Departamento de filosofia era a de “Filosofia Burguesa Contemporânea Moderna” (cf. Žižek & Daly, *op. cit.*, p. 42).

¹⁰⁹ Dunker, 2005.

¹¹⁰ Dunker, *op. cit.*, p. 48

¹¹¹ Wallace, 2001, p. 439.

O engajamento político de Žižek associou-se, desde o início, ao movimento lacaniano na Eslovênia. Juntamente com Alenca Zupančič, Mladen Dolar, Gerard Miller e Alain Grosrichard, ele organizou a visita de Jacques-Alain Miller à Liubliana, cujas conferências atraíram multidões à época. Em 1980, o grupo fundou a Sociedade de Psicanálise Teórica de Liubliana, motivados principalmente pela exclusão da orientação lacaniana do mundo acadêmico, mas também com o intuito de constituir um instrumento para publicações. Logo se criou em torno dessa instituição um foco de resistência política. Os lacanianos de Liubliana tornaram-se referência para o movimento pós-*punk* esloveno, chegando mesmo a colaborar com composições para músicas de protesto do conjunto *Laibach*.

Neste mesmo ano, a convite de J.-A. Miller, Žižek partiu para Paris, onde assumiu na Universidade Paris 8 o cargo de Assistente Estrangeiro. Morou cerca de três anos na capital francesa, onde também seguia os seminários fechados de Miller.¹¹² Como foi dito, em 1986 o filósofo defendeu sua terceira tese de doutorado, publicando dois anos depois o resultado desse trabalho. Posteriormente, lançou o seu segundo livro na França. Ambos os livros conheceram um retumbante fracasso de vendas naquele país, ao passo que o livro seguinte, *The sublime object of ideology*, publicado em 1989 pela editora inglesa *Verso*, se tornou um clássico instantâneo. Para Žižek, foi um lance de sorte, dado que há considerável superposição de conteúdo entre estes livros.

Žižek já havia retornado à Liubliana quando se consumou a desintegração da República da Iugoslávia. O temor da expansão do movimento ultranacionalista – em curso na Sérvia e na Croácia – levou-o a candidatar-se à presidência da recém fundada República

¹¹² “Meu Lacan é o Lacan de Miller”, reconheceu ele (Žižek & Daly, *op. cit.*, p. 46). Tal reconhecimento não o impediu de entrar em rota de colisão com o seu ex-analista e orientador de tese, como se pode constatar em diversas passagens de *A visão em paralaxe*, nas quais Žižek (2008b) critica a “miséria intelectual” de Miller no que concerne às reflexões sobre a “sociedade de risco”: “Há uma ironia cruel no fato de que a orientação lacaniana perde o gume sociopolítico crítico no mesmo instante em que seus representantes decidem intervir nos debates políticos públicos – o velho e arrogante ‘elitismo’ de Lacan era muito mais subversivo” (*ibid.*, p. 346). Mais à frente, Žižek escreve em uma nota: “Não é possível deixar de perceber um fato estranho nas excursões mais recentes de Miller pelo terreno político-cultural: elas se aproximam perigosamente do rápido jornalismo *pop*-psicológico praticado por escritores norte-americanos que adoram tratar de assuntos como ‘as angústias do homem moderno’ *etc.* Aqui, há uma certa justiça poética em operação: é como se Miller, dado a explosões contra o primitivismo da vida intelectual norte-americana, fosse também afetado pelos piores aspectos da teoria *pop* de lá” (*ibid.*, p. 397). Miller (2009), por sua vez, indagou: “‘O que querem os americanos?’ Tenho a resposta! Eles querem Slavoj Žižek. Eles querem o Lacan de Slavoj Žižek. Eles o preferem ao Lacan do Campo freudiano, pelo menos no momento” (*ibid.*, p. 40). Acaso terá sido esta uma das razões que levou Miller a publicar, em 2011, a brochura *Lacan regarde le cinéma – le cinéma regarde Lacan?*

da Eslovênia, em 1990. Como candidato do partido democrata liberal, obteve apenas a quinta colocação, mas considerou bem sucedida a missão que se impusera de contribuir para refrear a onda de nacionalismo na Eslovênia, que invadira a península balcânica e que, pouco tempo depois, viria a explodir em morticínio étnico na guerra da Bósnia.

Após a derrota nas urnas, Žižek chegou a considerar seriamente o convite recebido para assumir o cargo político de ministro do Interior ou de Chefe do Serviço Secreto da Eslovênia, mas desistiu quando realizou que lhe seria “fisicamente impossível abandonar a teoria”. A respeito da sua surpreendente aliança política com os democratas liberais, Dunker comenta:

“O partido Liberal Esloveno reunia, nesse momento, uma diversidade de minorias organizadas que iam do feminismo aos ecologistas, da contracultura artística aos radicais independentes. Vê-se, por isso, como o contato com a diversidade política-cultural emergente não se reduz em Žižek apenas a uma experiência teórica”.¹¹³

Entretanto, o alinhamento às lutas identitárias durou pouco. Žižek rapidamente começou a ver com reservas esse tipo de engajamento, à medida que percebia o lugar privilegiado que as causas particularistas passavam a ocupar no horizonte político do Ocidente, em detrimento de problemas a seu ver mais agudos e relevantes.¹¹⁴

As reservas às políticas da diversidade devem-se a três problemas principais: a) as lutas identitárias teriam produzido o efeito secundário de ofuscar a visibilidade da condição trágica dos *homo sacer*, que encontram-se efetivamente à margem e na condição de *abjetos*, para usar os termos dos filósofos Giorgio Agamben¹¹⁵ e Alain Badiou, respectivamente; b) a cultura diferencial findou por constituir um novo território a ser colonizado pelo capitalismo, conforme a metáfora marxista do capital como “entidade vampiresca” – a cada identidade politicamente constituída, um produto específico, acompanhado de sua

¹¹³ Dunker, *op. cit.*, p. 49.

¹¹⁴ Em texto publicado originalmente em 1994, Žižek (1996) refere-se aos negros americanos como “afro-americanos” (*ibid.*, p. 11). É digno de nota que em seus escritos posteriores esse tipo designação politicamente correta desaparecerá por completo.

¹¹⁵ De acordo com Agamben (2002), os antigos romanos chamava de *Homo sacer* aqueles que estavam excluídos da comunidade humana, razão por que podiam ser assassinados impunemente, embora não fossem dignos de serem sacrificados como oferenda aos deuses.

estratégia publicitária em revistas especializadas *etc.*;¹¹⁶ e c) a colisão entre a constituição de identidades políticas substanciais e a perspectiva universalista defendida por Žižek. Em suma, a fragmentação dos embates políticos em uma miríade de causas particulares caminhou *pari passu* com a naturalização da exclusão social exorbitante, ao mesmo tempo em que alimentou o bom funcionamento do capitalismo globalizado.

O diagnóstico da “decadência da política”, baseado na percepção de que a luta por reconhecimento cultural sobrepujou a luta por justiça social, leva Žižek a insistir na necessidade de repolitização da esfera econômica. Cabe sublinhar que as acusações de antifeminismo e homofobia a ele dirigidas, suscitadas por suas críticas à cultura da diversidade, são insustentáveis. A postura crítica de Žižek não implica a recusa dos ganhos éticos das lutas particularistas.

“Há que reconhecer plenamente o enorme impacto liberador que a politização pós-moderna provocou em domínios até então considerados ‘apolíticos’: o feminismo, a política gay e lésbica, a ecologia, as questões étnicas e outras, ligadas às ‘minorias’. O fato de que estas questões têm não apenas sido consideradas como intrinsecamente políticas, mas que tenham suscitado novas formas de subjetivação política, remodelou profundamente nosso panorama político e cultural em sua totalidade. Não se trata de minimizar este enorme progresso em favor do retorno a alguma nova versão do essencialismo dito econômico (...). Em uma palavra, eu advogo por um ‘retorno à primazia da economia’, não em detrimento das questões colocadas pelas formas pós-modernas da politização, mas precisamente para criar as condições que permitam uma satisfação mais efetiva das exigências feministas, ecológicas, e assim por diante”.¹¹⁷

No que diz respeito à categoria da tolerância multiculturalista, um dos temas prevalentes da política contemporânea, sua crítica é ainda mais incisiva. Tratar-se-ia de uma categoria mistificadora por traduzir antagonismos verticais em diferenças horizontais que devem conviver em harmonia. Assim, à queda do Muro de Berlim sucedeu-se a construção de novos muros, como os que isolam palestinos ou impedem mexicanos de entrar em território norte-americano, e mesmo “muros invisíveis” que cercam imigrantes na Europa. A culturalização destas novas formas de *apartheid* faz da exploração econômica um tabu. Sendo a livre circulação de mão de obra barata do interesse do grande capital, por

¹¹⁶ Badiou (2009) dirá o mesmo: “Lógica capitalista do equivalente geral e lógica identitária e cultural das comunidades ou das minorias formam um conjunto articulado” (*ibid.*, p. 18).

¹¹⁷ Žižek, 2009b, pp. 353-4.

forçar os trabalhadores locais a aceitarem salários mais baixos, a mobilização política pela restrição à imigração e o fomento à cultura nacionalista não se atrelam à classe empresarial, mas aos trabalhadores que percebem o imigrante como concorrente despolitizado e resistente a movimentos grevistas. Nesse contexto, quando a luta pela universalidade dos direitos humanos desloca-se para a universalidade da compreensão entre as culturas, por meio da tarefa infinita de tradução dos códigos culturais, perde-se de vista o conflito político subjacente. O ideal da harmonia multicultural e o discurso da tolerância universal são vistos como “chantagem liberal” que dissimula a função ideológica da manutenção do sistema de dominação vigente. Daí o seu “elogio da intolerância”.

Em diversos depoimentos acerca da visão crítica do multiculturalismo, o filósofo lembra o exemplo de Martin Luther King Jr., ativista que jamais apelou à sociedade americana pelo exercício da aceitação da diferença do negro. Perceber o problema do racismo como questão de intolerância implicaria, de saída, aceitar as regras de uma sociedade segregadora. A militância de Luther King tomou outra via, a da luta pela conquista de direitos civis da população negra. Para tanto, adotou inclusive estratégias econômicas, como o conhecido boicote às empresas de ônibus da cidade de Montgomery, deflagrado em 1955 após a prisão de Rosa Parks, que se recusara a ceder seu lugar no ônibus a um homem branco. Após um ano de boicote, teve fim a política de segregação racial no transporte público nos Estados Unidos. O acontecimento impulsionou a luta pelos direitos civis em vários estados do sul dos Estados Unidos, resultando na assinatura da lei de Direitos Civis de 1964 e da lei de Direito ao Voto, um ano depois. Žižek ressalta que Luther King orientava progressivamente sua militância no sentido de defender os direitos do trabalhador em geral, tendo apoiado greves de operários negros e brancos semanas antes de seu assassinato.

Outro aspecto da noção de tolerância criticado por Žižek concerne ao fato do discurso ideológico determinar o que deve ser tolerado. O Outro é, desse modo, reduzido a uma abstração, a uma imagem estereotipada e folclorizada. Ao cabo, este “Outro asséptico”, “privado de sua substância perigosa” e, no limite, “privado de sua própria alteridade”, é aceito contanto que mantido à distância. Para Žižek, o “direito humano” central na atualidade é o “direito a ser mantido a uma distância segura dos outros”.¹¹⁸ A

¹¹⁸ Žižek, 2010a, p. 125.

alteridade verdadeira não é tolerada, e não obstante o discurso da correção política, o racismo frequentemente vem à baila no incômodo com algum traço do Outro (um odor, um gestual, um modo de falar ou rir, um hábito peculiar, um *não-sei-quê*)¹¹⁹ que escapa a esta abstração e que é percebido como um excesso perturbador. Nesse sentido, o discurso da tolerância revela a intolerância ao gozo do Outro. É assim que Žižek vê as novas expressões do racismo – que vão da intolerância mal dissimulada até o neofascismo declarado – como sintoma do capitalismo globalizado, o “complemento obscuro” da ideologia multiculturalista.

“No exato momento em que, segundo a ideologia oficial, estamos finalmente abandonando as paixões políticas ‘imaturas’ (o regime do ‘político’ – luta de classes e outros antagonismos divisores ‘superados’) para entrar no universo pragmático pós-ideológico ‘maduro’ de administração racional e consensos negociados, (...) neste exato momento, o político submetido à forclusão está festejando uma volta triunfante sob sua forma mais arcaica: a de ódio racista em estado puro e bruto contra o outro, o que torna a atitude racional tolerante totalmente impotente. Neste sentido preciso, o racismo ‘pós-moderno’ contemporâneo é o *sintoma* do capitalismo tardio multiculturalista, trazendo à luz a contradição inerente do projeto ideológico liberal democrata. A ‘tolerância’ liberal fecha os olhos ao outro folclorizado, privado de sua substância – como a multiplicidade de ‘culinárias étnicas’ em uma megalópole contemporânea; contudo, qualquer outro ‘real’ é imediatamente denunciado como ‘fundamentalista’, pois o cerne da alteridade (*otherness*) reside na regulação de seu gozo (*jouissance*): o ‘outro real’ é, por definição, ‘patriarcal’, ‘violento’, nunca o outro da sabedoria etérea e costumes encantadores”.¹²⁰

Se a Queda do Muro de Berlim foi o acontecimento simbólico que ensejou o discurso do “fim da história” e a exaltação quase irrestrita da vitória do neoliberalismo e do surgimento de uma comunidade global sem fronteiras, o século 21 iniciou-se sob o signo da incerteza. A primeira década do novo século foi marcada em seu início pelos atentados de 11/09 e, em seu final, pelo colapso financeiro de 2008. Desde então, e em contraste com as convicções da década precedente, o capitalismo vem perdendo o posto de sistema político-econômico vencedor incontestado das grandes disputas do século 20, para ser percebido

¹¹⁹ Aqui encontramos a dimensão que Žižek nomeia de “Real Imaginário”. A tripartição do conceito de Real lacaniano em “Real Real”, “Real Simbólico” e “Real Imaginário”, proposta por Žižek em seu livro *On belief*, será explicitada no próximo capítulo.

¹²⁰ Žižek, 2005, p. 23.

igualmente como problema. Para Žižek, acontecimentos como estes não apenas refutam a tese do fim da história como colocam em xeque a “utopia neoliberal”, alardeada ao longo da década de 90.

Fiel à intuição marxiana de que as contradições internas ao capitalismo obstaculizam a sua reprodução infinita e ilimitada, Žižek sustenta que, no cenário político-econômico atual, a ideia renovada do comunismo deve voltar à ordem do dia. A seu ver, a hipótese de que o comunismo é uma necessidade lógica do capitalismo saiu incólume do desastre das experiências do socialismo real. Isso não significa que ele defenda algum tipo de retorno às experiências concretas do socialismo,¹²¹ que conheceu por dentro. A noção hegeliana de totalidade, segundo a qual fenômenos particulares fazem parte da essência desses fenômenos – conforme a tese da reflexão determinante – lhe serve para criticar marxistas que permanecem “enamorado do século 20”:

“Detesto os marxistas que dizem: ‘Stalin traiu o verdadeiro espírito do marxismo’. Não, não se pode permitir que isso seja dito. Se as coisas deram tão terrivelmente errado com Stalin, isso significa que havia uma falha estrutural no próprio edifício de Marx. Não acredito nessa baboseira do tipo ‘a ideia era boa mas infelizmente foi mal realizada’. Aqui eu sou freudiano. O resultado da ideia é como um sintoma, que aponta para algo errado na ideia”.¹²²

O raciocínio aplica-se igualmente ao capitalismo. Guy Sorman, apologista do liberalismo econômico e autor do livro *O Estado mínimo*, travou debate com Žižek em Paris, em 2011, no qual afirmou que o capitalismo é “sinônimo de democracia e justiça”. Para Žižek, o argumento é insustentável quando se considera a pujança e o dinamismo econômico da China. Ele objeta que embora seja justo dizer que o capitalismo de fato engendrou em diversas sociedades a demanda crescente por democracia, não há mais uma ligação necessária entre ambos. Assistimos no presente, aliás, à possibilidade do “capitalismo autoritário” se revelar ainda mais dinâmico e eficiente do que o “capitalismo democrático”, uma prova a mais da extraordinária plasticidade deste sistema econômico. Da perspectiva hegeliana de Žižek, Sorman equivoca-se ao dissociar o “fenômeno chinês”

¹²¹ “Je ne prêche pas un simple retour aux vieilles notions de lutte des classes et de révolution socialiste: la question de savoir comment il est vraiment possible de saper le système capitaliste mondial n’est pas une question rhétorique – peut-être n’est-ce pas possible, du moins dans un futur prévisible” (Žižek, 2007a, p. 473).

¹²² Entrevista concedida ao jornal *O Globo* em 28 de maio de 2011.

da “essência” ou “ideia do capitalismo”. No mesmo diapasão, a miséria na República Democrática do Congo, um país despedaçado que fornece ao mundo boa parte do material a partir do qual se faz computadores, é também um sintoma que integra a totalidade do capitalismo globalizado.¹²³

Ainda que sua releitura da necessidade de reabilitar a ideia do comunismo se atrele ao *leitmotiv* marxiano de que “o limite do capital é o próprio capital”, Žižek argumenta que os antagonismos sociais que geram tal necessidade não são exatamente os mesmos da época de Marx. Segundo o filósofo, o capitalismo global contemporâneo engendra quatro antagonismos principais, chamados por ele de “novos cercamentos das áreas comuns” ou “novas formas de privatização do social”. São eles: a ameaça de catástrofe ecológica; a inadequação da noção de propriedade privada em relação à propriedade intelectual; as implicações socioéticas da evolução tecnocientífica na biogenética; e a criação de novas formas de *apartheid*, já mencionadas neste trabalho. Vejamos mais detidamente cada um destes níveis.

“A ecologia é o novo ópio do povo”. A afirmação paradoxal traduz o ceticismo de Žižek quanto ao que ele chama de “pequenas práticas obsessivas da correção ecológica”, da adoção das *ecobags* e do consumo de orgânicos, passando pela evitação do transporte aéreo, aos hábitos de uso moderado de água e energia. Para ele a ecologia tornou-se uma das formas ideológicas predominantes do capitalismo global na medida em que assumiu a função quase religiosa de autoridade inquestionável, que impõe mudanças de forma de vida e cria sentimentos de culpa em pessoas bem intencionadas. Contudo, a inculcação deste *modus vivendi* lastreado no medo e na culpa, antes de causar impactos efetivos em questões como a poluição do meio-ambiente ou o buraco da camada de ozônio, revela a desconfiança generalizada quanto aos grandes atos políticos coletivos, bem como a negação da gravidade da situação em que nos encontramos, a despeito do conhecimento racional da crise climática.¹²⁴

¹²³ Parafrazeando Thomas Khun (1996), poderíamos dizer que, para Sorman, como para os apologistas incondicionais do neoliberalismo, a miséria do Congo é uma *anomia* que não contradiz o *paradigma* capitalista.

¹²⁴ Segundo Žižek, há cientistas que afirmam que já perdemos o momento de reduzir a emissão de carbono para evitar o aquecimento global, e que a solução talvez esteja em lançar no espaço lentes que orbitem a Terra e reflitam a luz do Sol, embora não se saiba que tipo de consequências isso pode ter na natureza.

O fato de recusarmos o que sabemos, nisso consistiria a força do funcionamento fetichista da ideologia. Assim, estes pequenos gestos individuais teriam, no fim das contas, a função ideológica de trazer alívio à consciência e de proporcionar o sentimento de engajamento político, para que sigamos em frente, eximindo-nos de pensar mais seriamente no risco real de uma catástrofe. Segundo Žižek, são os próprios ecologistas radicais que criticam o “*lifestyle* ecologista” e o seu verniz de consciência política, e que afirmam, amparados em pesquisas, o alcance irrelevante de tais práticas preventivas. Aqui encontraríamos mais um exemplo da flexibilidade e da atividade vampiresca do capital, com sua lógica de constituição de “eco-identidades” e de “eco-mercadorias” correspondentes. Paralelamente, Žižek diz não ser insensato imaginar grandes empreendimentos imobiliários de casas de veraneio no litoral do Canadá ou de novas rotas marítimas comerciais ligando a China aos Estados Unidos, no caso de degelo do Pólo Norte provocado pelo aquecimento global; ou ainda de comercialização de água potável a preços cada vez mais proibitivos à medida de sua escassez.

Contudo, é evidente que a privatização dos recursos naturais e do ambiente comum em que vivemos, bem como a ameaça de calamidades ecológicas, são problemas suficientemente graves para impor virtualmente um limite à voracidade irrefreada do capitalismo, sob pena de extinção da vida na Terra. O economista britânico do Banco Mundial Nicholas Stern caracterizou a crise climática como “o maior fracasso de mercado da história humana”.¹²⁵ Na mesma direção, Kishan Khoday, gerente de projetos da ONU, declarou que “há um espírito crescente de cidadania ambiental global, um desejo de encarar as mudanças climáticas como uma questão comum a toda a humanidade”.¹²⁶ É nesse contexto que Žižek aponta para a necessidade de um esforço coordenado de larga escala, com a criação de algum tipo de organização política global que regule o mercado e exprima um ponto de vista comunista: “A crise ecológica iminente parece oferecer uma oportunidade única de *aceitar* uma versão reinventada da ditadura do proletariado”.¹²⁷

Se o “antagonismo ecológico” é fruto da privatização do ambiente externo comum, a cultura da propriedade intelectual implica a apropriação da “substância simbólica comum”. O que está em jogo na emergência dessa nova forma de propriedade (de

¹²⁵ Stern *apud* Žižek, 2011b, p. 83.

¹²⁶ Khoday *apud* Žižek, *ibidem*.

¹²⁷ Žižek 2011a, p. 25.

programas de computador a mapeamentos de DNA, passando por descobertas farmacêuticas *etc.*) é a privatização do “intelecto geral”, na expressão cunhada por Marx nos *Grundrisse*¹²⁸ para referir-se à cooperação humana e ao conjunto de saberes continuamente adquiridos ao longo da história da humanidade (ou o “tesouro da linguagem”, se quisermos usar os termos de Lacan). Embora todo invento original seja tributário de inventos precedentes, a propriedade intelectual assenta-se na mistificação em torno da figura do gênio criador. Mas o fato é que a intuição incomum dos grandes gênios, que está na base das revoluções tecnológicas, de nada serviria não fosse o acúmulo de conhecimentos que, desde tempos imemoriais, resulta do gigantesco trabalho coletivo da indústria humana, como reconheceu Isaac Newton em sua famosa carta a Robert Hooke: “Se eu vi mais longe, foi por estar de pé sobre ombros de gigantes”.

Ademais, Žižek ressalta que no mundo das grandes corporações não são tanto os inventores que tiram proveito de suas criações, mas os donos do negócio. Segundo ele, Marx acreditava que o trabalho intelectual suplantaria o trabalho físico, e que isso representaria um entrave à dinâmica do capitalismo, mas não poderia prever a privatização do saber comum (ou “comodização do conhecimento”, pensamento feito mercadoria) implicada na noção de propriedade intelectual, cujos efeitos se espraiam por diversos níveis da atividade humana. Nesse contexto, referindo-se ao patenteamento de plantas medicinais por grandes corporações, ele observa: “Na Índia, as comunidades locais descobrem de repente que as práticas e os materiais médicos que utilizam há séculos pertencem agora a empresas norte-americanas e têm de ser comprados dela”.¹²⁹

A *Microsoft* de Bill Gates é mencionada em rigorosamente todos os textos em que Žižek aborda a questão da “privatização do intelecto geral”. Trata-se de uma empresa que se impôs quase como padrão universal de sistemas operacionais e de acesso à *internet*, monopolizando na prática o setor, inclusive por meio de estratégias desleais, que originaram diversos processos judiciais baseados em leis antitrustes.¹³⁰ Mas o que impressiona Žižek não são eventuais deslealdades da empresa, e sim o fato dela dominar o

¹²⁸ Marx *apud* Žižek, 2011a, p. 351. Trata-se do manuscrito completado por Marx em 1858 e publicado postumamente em 1941.

¹²⁹ Žižek, 2011a, p. 417.

¹³⁰ Uma das estratégias da *Microsoft* para impor o seu *software* de navegação *Explorer* foi fazer com que o sistema concorrente da *Netscape* (o primeiro a conquistar o mercado), rodasse mal no *Windows*, o que acabou por levar a empresa à falência.

meio de acesso a um espaço público de comunicação, mediante arrendamento. Gates não é um grande inventor de tecnologias, mas bom estrategista na criação de monopólios: “Gates tornou-se o homem mais rico do mundo em duas décadas apropriando-se da renda recebida por permitir que milhões de trabalhadores intelectuais participassem dessa forma específica de intelecto geral, que ele conseguiu privatizar”.¹³¹

Entretanto, a privatização do “intelecto geral” acarreta novas contradições à dinâmica interna do capitalismo. O capital necessita da evolução tecnológica constante para manter seu negócio competitivo, mas esta evolução só ocorre a contento quando há cooperação e intercâmbio contínuo de ideias e experiências. O potencial de uma ideia cresce quando ela é compartilhada, mas diminui substancialmente no momento em que é privatizada. O paradoxo é que se o capitalismo não existe sem a propriedade, no domínio do “intelecto geral” a propriedade se torna um entrave ao aperfeiçoamento tecnológico e, conseqüentemente, à maior produtividade. Na indústria de computadores, por exemplo, um estudo do *Massachusetts Institute of Technology* revelou decréscimo de inovação concomitantemente ao aumento da cultura de patentes no setor.

É justamente no âmbito do ciberespaço que o caráter contraditório da propriedade intelectual apresenta-se de forma mais evidente. Trata-se, antes de tudo, de um meio no qual a informação é facilmente disseminada e reproduzida, tendendo por isso a escapar às fronteiras da propriedade.¹³² Por outro lado, é nesse setor que se observa o movimento político mais incisivo de combate à apropriação de conhecimento pelas corporações, o movimento do *Software livre*. Criado em ambientes universitários, este movimento *hacker*, atualmente capitaneado por duas organizações internacionais (a *Free Software Foundation* e a *Open Source Initiative*), promove a colaboração entre muitos programadores com o intuito de disponibilizar aos usuários *softwares* de código aberto (prática designada de *copyleft*, trocadilho com *copyright*), tendo como missão fazer circular livremente informações e conhecimento.

O terceiro antagonismo descrito por Žižek refere-se à “privatização da natureza interna” do homem. A evolução tecnocientífica no domínio da biogenética torna cada vez

¹³¹ *Ibid.*, p. 422.

¹³² Na indústria da música, o caso da *Napster*, site de compartilhamento de músicas, é emblemático. Pouco tempo depois da empresa ter sido obrigada a encerrar suas atividades pela lei de direitos autorais, dois sites semelhantes entraram em funcionamento, o *Freenet* e o *Gnutella*. No caso do *Pirate Bay*, o fundador foi preso, mas o site interrompeu seu funcionamento por apenas dois dias.

mais palpável a manipulação do material genético humano, suscitando questões éticas e filosóficas complexas e urgentes. Segundo ele, o próprio Fukuyama admitiu que as intervenções biogenéticas no corpo humano são a ameaça mais grave à hipótese do fim da história. Na mesma direção, o filósofo e sociólogo alemão Jürgen Habermas tem insistido sobre o risco potencial da manipulação do código genético dividir radicalmente a humanidade entre os subhumanos e os super-humanos, algo que solaparia qualquer ideal de igualdade social. Habermas leva o raciocínio até o ponto em que a única saída para a manutenção da liberdade, da autonomia e da dignidade humanas é a proibição da manipulação genética, posicionamento que Žižek considera obscurantista:

“(...) o paradoxo aí é que Habermas, o grande iluminista, adota basicamente a velha estratégia católica do que ‘é melhor não saber’: para salvar a dignidade humana, não esmiucemos demais. Paradoxalmente, ele é obrigado a adotar uma postura antiiluminista”.¹³³

A preocupação de Žižek não é com o progresso das pesquisas no domínio das biotecnologias, mas, antes, com o cercamento violento de uma “área comum” pelo grande capital: “Com as empresas de biogenética patenteando gene, todos estamos descobrindo que partes nossas, nossos componentes genéticos, já têm *copyright* e pertencem a terceiros...”.¹³⁴ Ele acredita que este tipo de “apropriação da substância interna” do homem necessariamente colocará em movimento algum tipo de reação: “O que significa isso? Que essas empresas serão donas de nós? É óbvio que, a certa altura, isso não funciona”.¹³⁵ O patenteamento de nossa herança genética deu ocasião, aliás, a um dos raros momentos em que o Žižek foi efetivamente propositivo: “O absurdo de tal futuro não impõe a nacionalização [das empresas biogenéticas] como única solução?”.¹³⁶

Finalmente, o quarto antagonismo é o das novas formas de *apartheid*. Nos três primeiros antagonismos, Žižek refere-se à apropriação dos conteúdos substanciais dos sujeitos (o ambiente externo de que dependem e suas naturezas internas, física e simbólica) como “processos de proletarização”; no último antagonismo descrito por Žižek, a proletarização diz respeito à pobreza endêmica que exclui um grande número de seres

¹³³ Žižek & Daly, *op. cit.*, pp. 116-7.

¹³⁴ Žižek, 2011a, p. 417.

¹³⁵ Žižek & Daly, *op. cit.*, p. 189.

¹³⁶ Žižek, 2007a, p. 479.

humanos do espaço político-social. Se o antagonismo da luta de classes teorizado por Marx baseia-se no proletariado como agente revolucionário – definido como classe altamente organizada e politizada – o novo antagonismo analisado por Žižek destaca o que, em *A ideologia alemã*, Marx e Engels chamaram de lumpemproletariado (o “proletariado trapo”, literalmente). Referidos como “desempregados crônicos”, *sans papier*, favelados abaixo da linha de pobreza, entre outras designações, estes são os trabalhadores em situação de extrema miséria ou desvinculados da produção social que estão isolados pelos “muros” de hoje. Žižek considera que há uma diferença qualitativa entre o antagonismo atrelado à explosão da segregação social e os outros três, razão por que ele sintetiza os “novos cercamentos do comum” na equação “3 + 1”:

“Assim, na série de quatro antagonismos, aquele entre os incluídos e os excluídos é o mais importante. Sem ele, todos os outros perdem seu aspecto subversivo; a ecologia se transforma em problema de desenvolvimento sustentável, a propriedade intelectual em desafio jurídico complexo, e a biogenética em questão ética. Podemos lutar sinceramente por preservar o meio ambiente, defender uma noção mais ampla de propriedade intelectual e nos opor ao *copyright* dos genes sem jamais confrontar o antagonismo entre incluídos e excluídos”.¹³⁷

É na primazia conferida ao problema da exclusão social que se divisa o essencial do marxismo žižekiano. Para o filósofo, somente este nível abriga a questão fundamental da *justiça*. Pode-se imaginar um tipo de organização social que, sob o signo de um significante-mestre conservador, resolva os três antagonismos por meio de medidas autoritárias que não só mantenham como fortaleçam hierarquias e exclusões sociais. Só o quarto antagonismo e a referência aos excluídos justificam para ele o uso do termo comunismo. De qualquer maneira, se o comunismo não é o nome da *solução*, mas o nome do *problema* dos “3 + 1” antagonismos, “seja qual for a solução, escreve Žižek, ela terá de resolver *esse problema*”.¹³⁸

Žižek diz que, em certo sentido, a privatização do ambiente externo e de nossa natureza física e simbólica nos coloca a todos numa posição de excluídos e potencialmente *homo sacer*. Mas apenas o “proletariado trapo”, a quem o filósofo francês Jacques Rancière

¹³⁷ Žižek, 2011b, pp. 87-8.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 14.

chamou “elemento supranumerário” ou “parte de parte alguma” do corpo social,¹³⁹ personifica diretamente a “posição proletária da subjetividade sem substância” dentro do coletivo humano. Nessa medida, privado de lugar e reconhecimento sociais, ele representa diretamente a universalidade. Para Žižek, o desafio ético-político que se nos coloca atualmente é o de nos reconhecermos nessa imagem. O paradoxo de uma singularidade que é também universal nos conduz à última seção deste capítulo.

1.1.3 Universalismo singularista: “Assim falou Paulo de Tarso”

Congruente com a sua enérgica valorização de uma clara tomada de posição, Žižek entrincheirou-se na defesa do universalismo. Voz dissonante no meio acadêmico em que o culturalismo pós-modernista coloca sob suspeita qualquer convicção, vista como suprema ideologia, o filósofo critica discursos teóricos que dão sustentação à cultura da diferença e da multiplicidade das lutas políticas. Mas também guarda distância da perspectiva tradicional marxista que renega a noção de universalidade por considerá-la falaciosa, isto é, por abrigar na prática apenas o discurso do “macho-branco-burguês”.

Evidentemente, Žižek não nega a distância entre a “forma universal” e o “conteúdo particular histórico” que hegemoniza esta forma. Basta lembrar do assentimento às teses de Sloterdijk sobre a “razão cínica”. Eis a sua crítica padrão aos direitos humanos: “Os direitos humanos universais são efetivamente os direitos dos proprietários brancos homens que têm a liberdade de trocar livremente no mercado e de explorar os trabalhadores e as mulheres, ao mesmo tempo em que exercem a sua dominação política”.¹⁴⁰ Nem por isso Žižek dispensa a noção de universalidade, por entender que se trata de uma ficção simbólica da qual depende a atividade política. Pois o hiato entre forma e conteúdo abre o espaço crítico

¹³⁹ Naturalmente, definir o *elemento supranumerário* (bem como outras noções correlatas, tais como o *homo sacer* de Agamben, o *abjeto* de Badiou, o *resto* de Laclau e Mouffe *etc.*) “como parte de parte alguma” é uma força de expressão, visto que não há indivíduo que não esteja inserido em alguma coletividade humana, salvo nos relatos extraordinários de “crianças selvagens” ou em situações históricas extremas de desumanização e mortificação simbólica, nas quais o sujeito perde completamente o seu valor diante do Outro, como na trágica experiência dos judeus nos campos de concentração (a “vida nua” de que falou Agamben). A noção refere-se aos sujeitos socialmente desvalorizados, tidos como rebotalho, inúteis para a sociedade e, em certo sentido, invisíveis.

¹⁴⁰ Žižek, 2008b, p. 132.

necessário à luta política (como no exemplo já mencionado de Luther King, que forçou a “forma universal” dos direitos civis a abrigar o “conteúdo particular” de mulheres e homens negros). Ainda assim, cabe perguntar qual é a noção de universalidade defendida por Žižek.

Antes de tudo, é importante esclarecer que não se trata de alguma universalidade abstrata e metafísica que habite o “céu das ideias”, nem mesmo de uma universalidade positiva, baseada em alguma concepção essencialista do ser humano. Ao contrário, a universalidade de que fala o filósofo refere-se a uma negatividade. Trata-se de uma categoria prático-ética associada à ideia de singularidade ou *resto*. Consequência imediata: não se pode definir uma lista fixa dos direitos humanos. Eles devem ser abertos por definição, de modo a garantir permanentemente a recepção de novas singularidades. Justamente por isso, Žižek não endossa a perspectiva contextualista dos direitos humanos, baseada nas particularidades de contextos sócio-político-culturais definidos. Ele entende que de qualquer contexto histórico particular pode emergir normas universalizáveis. Nesse sentido, o filósofo se apoia em Hegel, para quem todo ato particular, na medida em que é racional e responsável, tem o potencial de ser estendido a toda humanidade. Para explicitar este ponto de vista, Hegel aplica a tese até mesmo ao ato criminoso. Nas palavras de Žižek:

“O criminoso não é simplesmente aquele que fere uma norma universal da comunidade, como ser racional, ele instaura ao mesmo tempo, mediante seu ato, uma nova norma que aspira à validade universal (quando rouba, ele instaura o direito de roubar como norma universal *etc*). Naturalmente, ao próprio criminoso escapa essa dimensão universal, esse *aspecto formal* de seu ato: ele *pensa* simplesmente violar uma norma universal por meio de seu ato particular, só está consciente do *conteúdo* determinado da Lei violada, e não pretende erigir seu ato numa norma universal. Mas, como diz Hegel de maneira muito concisa, ‘a forma da Lei, sua universalidade, o persegue e fica colada a seu crime; seu ato torna-se universal’ – e é a isso que o poder legal tem de reagir. O poder legal não reage ao crime como ato particular, mas reage ao crime na medida em que o criminoso estabelece, mediante seu ato, uma nova norma universal que fere a universalidade da lei vigente”.¹⁴¹

Ancorando-se na assertiva hegeliana de que tudo o que é da ordem de um contexto particular pode vir a se universalizar, Žižek sustenta que o direito humano fundamental é o direito de quebrar um contexto de modo a torná-lo universal. Evidentemente, pode-se indagar qual é o critério que torna aceitável ou não uma nova normatividade. A resposta de

¹⁴¹ Žižek, 1991a, p. 83.

Žižek implicará, inevitavelmente, a noção de *resto*: uma norma universalizável deve, por definição, dar abrigo a quem é “parte de parte alguma”. Pois para ele a dimensão universal só é acessível por meio de uma “parcialidade radical apaixonada”, que interpela a uma identificação com o *elemento supranumerário*:

“Incapaz de ocupar o seu lugar específico, este tipo de sujeito democrático encarna a universalidade como tal. Portanto, quando opomos a universalidade política radical (o igualitarismo radical emancipador) à universalidade fundada na exceção (por exemplo, uma ‘universalidade dos direitos do homem’ que privilegia secretamente certos grupos e exclui outros), o problema não é só o fato da universalidade fundada na exceção não integrar todos os casos particulares, de haver um resto, ao passo que a universalidade radical ‘inclui realmente tudo e todos’; o problema é antes que *o agente singular da universalidade radical é o próprio Resto*, aquele que não tem lugar particular na universalidade ‘oficial’ fundada na exceção. A universalidade radical ‘cobre todo o seu conteúdo particular’ precisamente na medida em que está ligada ao Resto por uma espécie de cordão umbilical. A sua lógica é a seguinte: ‘são os excluídos, aqueles que não têm lugar particular no interior da ordem global, que encarnam diretamente a verdadeira universalidade, que representam o Todo por oposição a todos os outros que representam apenas os seus interesses particulares’. Não tendo diferença específica, este elemento paradoxal representa a diferença absoluta, a Diferença pura como tal”.¹⁴²

Vejamos uma exemplificação histórica:

“Quando se está engajado numa sociedade específica, a única maneira de formular a verdade dessa sociedade é a partir de uma posição parcial extrema. Por exemplo, os judeus eram decididamente uma minoria na Alemanha do fim da década de 1930 – sua posição era parcial. Mas não se pode dizer que os nazistas contassem uma história e os judeus simplesmente contassem outra. Não se pode dizer que o único pecado dos nazistas tenha sido o de reprimirem a outra história; isso não basta. A questão é que os judeus estavam numa posição que lhes permitia articular a verdade da situação toda. Para saber o que era a Alemanha nazista, em seu sentido mais essencial, não devemos fazer um balanço de todos os discursos, mas nos identificarmos com o abjeto excluído”.¹⁴³

Nas palavras acima se pode discernir o eco de uma das principais referências teóricas do universalismo ético žižekiano, um tanto surpreendente, diga-se de passagem, dado o materialismo do filósofo: o cristianismo paulino. Žižek lê as espístolas de São Paulo

¹⁴² Žižek, 2006c, pp. 136-7.

¹⁴³ Žižek & Daly, *op. cit.*, p. 177.

(bem como outros textos bíblicos e teológicos) interessado no “núcleo materialista emancipatório” da religião cristã. Daí resulta o que ele chama de “cristianismo materialista”, expressão perfeitamente conforme ao seu gosto pelo paradoxo. Podemos distinguir três tópicos principais dessa leitura, a saber: a) a abordagem genealógica do universalismo que lhe é caro; b) a valorização da responsabilidade humana na construção do seu próprio destino; e c) a analogia entre o sujeito cristão e o sujeito psicanalítico.

Não obstante o ateísmo do filósofo, seu apreço pelo universalismo justifica a defesa do cristianismo (particularmente contra a atual investida das *espiritualidades new age*).¹⁴⁴ Nisso ele acompanha Badiou, para quem se trata de “restituir o universal à sua pura laicidade”. O livro de Badiou sobre São Paulo exerceu influência capital nos estudos de Žižek acerca do cristianismo, de maneira que nos parece enriquecedor abordar o assunto por meio das linhas gerais desta obra.

Saint Paul, la fondation de l'Universalisme foi lançado por Badiou em 1997. Žižek publicou quatro livros sobre o cristianismo (dois deles já traduzidos para o português), entre 2000 e 2008, nessa ordem: *The fragile absolute or why is the Christian legacy worth fighting for*; *On belief, A marioneta e o anão: o cristianismo entre perversão e subversão*; e *A monstrosidade de Cristo: paradoxo ou dialética?* Ressalte-se, entretanto, que na tese de doutorado, defendida em 1986, e que resultou no livro *O mais sublime dos históricos*, Žižek já fazia menção ao “corte pauliniano”.

Vale também ressaltar o interesse de Lacan – referência maior de Žižek, ao lado de Hegel – pela literatura religiosa, e pelas cartas paulinas em particular. Em seu *Discurso aos católicos*, por exemplo, Lacan escreve que “uma epístola de São Paulo parece-me tão importante de ser comentada como moral quanto uma de Sêneca”.¹⁴⁵ De modo ainda mais

¹⁴⁴ Nos escritos de Žižek, a noção de *espiritualidade new age* abarca diversos fenômenos religiosos contemporâneos que, de modo geral, deitam raízes em tradições orientais, mas que são adaptados ao individualismo moderno, tais como o “budismo ocidental”, o junguianismo e sua tese da complementariedade entre os arquétipos masculino e feminino, práticas esotéricas sortidas, bem como as teorias sobre a origem humana de Cristo e a leitura gnóstica da ressurreição enquanto metáfora do “despertar do eu interior” (o *best seller O código Da Vinci*, de Daw Brown, é um dos exemplos mais populares desta perspectiva). O filósofo refere-se a tais fenômenos como “tendência neopaganista” ou “neo-obscurantista”. Também é digno de nota que, a seu ver, o “budismo” e o “taoísmo ocidental” acomodam-se perfeitamente à dinâmica capitalista, haja vista a grande quantidade de altos executivos adeptos de práticas orientais de meditação, usadas como recurso antiestresse. Se Max Weber estivesse vivo, ironiza o filósofo, teria escrito *A ética taoísta e o espírito do capitalismo global* (Žižek, 2001a, p. 13).

¹⁴⁵ Lacan, 2005a, p. 24.

enfático, no seminário *A ética da psicanálise* ele valoriza a leitura dos textos paulinos nos seguintes termos:

“Pense o que se quiser em certos meios, vocês não terão razão em acreditar que os autores sagrados não sejam uma boa leitura. Quanto a mim, só encontrei recompensas de nela mergulhar, e mui especialmente este [São Paulo], que lhes indico como dever de férias, far-lhes-á bastante companhia”.¹⁴⁶

Voltemos a Badiou. De saída, o filósofo francês explicita a mesma perspectiva materialista adotada por Žižek: “Paulo não é, para mim, um apóstolo ou santo. Eu não tenho a menor necessidade da Boa Nova que ele declara ou do culto que lhe foi consagrado. Mas ele é uma figura subjetiva de importância fundamental”.¹⁴⁷ Assim como Žižek, Badiou é um crítico severo do capitalismo global e das democracias representativas, além de ser um dos raros pensadores que não desistiu da “hipótese comunista” (expressão que, aliás, dá nome a dois de seus livros, sendo o último deles escrito em coautoria com Žižek). Tal posicionamento crítico é o pano de fundo de sua análise das epístolas paulinas.¹⁴⁸

O interesse de Badiou pelo universalismo cristão radica na percepção de que hoje o único discurso universal que reúne os diferentes grupos identitários é o capital e o mercado mundial. Considerando-se a filiação ao marxismo, é desnecessário dizer que para ele trata-se de um falso universal, pelos efeitos de exclusão que acarreta. Seguindo o mesmo raciocínio, Žižek caracteriza o universalismo do capitalismo tardio como “provincial”, apanágio de poucos e ferozmente resistente à crítica. Ambos comparam o capitalismo global ao universo greco-romano contra o qual Paulo se insurgiu. Nessa direção, Badiou sublinha a intenção do cineasta Pier Paolo Pasolini de fazer um filme sobre São Paulo transposto para o mundo atual. O filme não foi rodado, mas seu roteiro foi publicado. Nele, lê-se que Pasolini situa a capital do Império romano em Nova York, e o centro cultural que foi Jerusalém em Paris.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Lacan, 1988, p. 106.

¹⁴⁷ Badiou, *op. cit.*, p. 11.

¹⁴⁸ É sabido que sete das treze epístolas do Novo Testamento atribuídas a Paulo são apócrifas. Reduzem-se a seis os textos indubitavelmente paulinos, escritos entre os anos 50 e 58: *Romanos*, *Coríntios I e II*, *Gálatas*, *Filipenses* e *Tessalonicenses*.

¹⁴⁹ Quanto à atualidade de São Paulo, vale destacar ainda o trabalho de Agamben, *Il tempo che resta: un commento alla Lettera ai Romani* (lançado em 2000 pela editora Bollati Boringhieri), que diverge em alguns

Desse modo, a contemporaneidade das Epístolas reside na tese de que o universalismo verdadeiramente igualitário que regula o ideal democrático ocidental encontra a sua gênese no discurso cristão, donde o subtítulo de seu livro: São Paulo como fundador do universalismo (“real”, ficaríamos tentados a acrescentar). Além disso, as Epístolas dão testemunho do exemplo mais contundente que se tem notícia da potência de um ato ético. Desse aspecto, trata-se para Žižek de uma narrativa histórica que serve de inspiração para os desafios presentes colocados pelos quatro antagonismos. O fascínio que a figura de São Paulo exerce sobre ambos relaciona-se à criação apaixonada de um universalismo efetivamente revolucionário, porquanto “para todos” e “sem exceção”, bem como à intensidade da entrega solitária à causa que promoveu uma gigantesca revolução cultural no Ocidente, da qual somos hoje tributários. Por isso Badiou assevera que Paulo “quebrou a história do mundo em duas”.

Como se sabe, Nietzsche nutria profundo desprezo pelo cristianismo, concebido como perspectiva niilista que desvalorizou a vida e o mundo na proporção direta da inculcação de um “além-mundo”. O rebaixamento das forças vitais promovido pelo cristianismo constituiria “o grande infortúnio da humanidade”.¹⁵⁰ Aos seus olhos, São Paulo era a mais pura encarnação do discurso cristão, e contra ele o filósofo iconoclasta destilou frequentemente o seu ódio, chamando-o “rabino cínico e falsário”, “lunático” e “eterno judeu errante por excelência”.¹⁵¹ Em *O Anticristo*, Nietzsche definiu Paulo como “um rebelde contra tudo o que é privilegiado” e declarou: “O veneno da doutrina dos direitos iguais para todos – foi o cristianismo que o espalhou mais sistematicamente”.¹⁵²

Badiou não poderia ficar mais de acordo com tal proposição. Todavia, para Badiou, como para Žižek, São Paulo estava longe do niilismo que lhe foi adjudicado, na medida em que não cultuava a morte, mas o “sim universal” à vida. Justamente por essa razão, Paulo estaria mais próximo das características do célebre personagem Zaratustra do que Nietzsche poderia admitir. A hipótese de Badiou, que não aprofundaremos aqui, é a de que Nietzsche não era apenas hostil à ideia do igualitarismo universalista, mas rivalizava com São Paulo, donde o seu ódio contumaz.

pontos da análise badiouniana, sobretudo por situar Paulo de Tarso “não como fundador de uma nova religião, mas o representante mais exigente do messianismo judeu” (Agamben *apud* Žižek, 2006c, p. 134).

¹⁵⁰ Nietzsche, 2007, p. 62.

¹⁵¹ *Ibid.*, pp. 48-74.

¹⁵² *Apud* Badiou, *op. cit.*, pp. 74-5.

A despeito da admiração explícita, o relato de Badiou nada tem de hagiográfico. Em certa passagem, por exemplo, ele não se furta a caracterizar Paulo como um homem “violento e rancoroso” no que diz respeito ao trato com os inimigos políticos quando da constituição dos primeiros núcleos cristãos. Passemos logo a uma sucinta descrição badiouniana da vida e do pensamento de Paulo de Tarso.

Passados cerca de quatro anos da crucificação de Jesus, o coletor de impostos Saulo, cidadão romano nascido em Tarso, viajava pela estrada que liga Jerusalém a Damasco quando foi surpreendido por um chamado divino, segundo a narrativa do *Ato dos apóstolos* no Novo Testamento. Convertido então ao cristianismo após essa súbita experiência, passou de perseguidor dos primeiros cristãos na região de Jerusalém a missionário, mudando o seu nome para Paulo.¹⁵³ Badiou ressalta que Paulo foi um “pensador-poeta do acontecimento” e “militante do pensamento prático”, o que significa que sua prédica limitou-se a anunciar a Ressurreição (o “acontecimento” – ou “evento”, segundo algumas traduções), praticamente silenciando sobre a vida, os feitos milagrosos e os ensinamentos de Jesus, e que concentrou seus esforços na organização de uma comunidade de crentes, à semelhança de um líder político. É a Lênin que Badiou o compara. Na mesma esteira, Žižek refere-se a Paulo como “chefe do Partido do Espírito Santo”.

Paulo reunia pequenos grupos de novos cristãos militantes (judeo-cristãos e, sobretudo, pagãos-cristãos), que uma vez consolidados, davam origem a uma *eclésia* (igreja), permitindo assim que ele seguisse suas viagens pela bacia do Mediterrâneo durante quase vinte anos, no intuito de formar novas *eclésias*. Suas epístolas destinavam-se a manter o contato com esses pequenos grupos de fiéis, muitas vezes na intenção de desfazer divisões internas, lembrar princípios fundamentais e encaminhar questões práticas, sempre insuflando a paixão à causa e o ânimo necessários ao enfrentamento do martírio causado pela perseguição violenta de que eram objeto os cristãos primevos.

Aqui, cabe uma breve digressão. Comentando o livro de Agamben sobre São Paulo em seu seminário “Transcendência e formas de subjetivação”,¹⁵⁴ Jurandir Freire Costa assinalou que o significado da palavra *eclésia* vem do termo *kletos*, que significa “convocado”. A reunião do *kletos* forma uma *eklesia*, termo que os latinos transliteraram

¹⁵³ De acordo com a *Wikipédia*, a mudança de nome deveu-se provavelmente ao desejo de Paulo de se diferenciar do homônimo Rei Saul, perseguidor de Davi.

¹⁵⁴ Realizado no Instituto de Medicina Social da UERJ, no segundo semestre de 2008.

para *eclesia*. As expressões *hos me* e *chresai*, que podem ser traduzidas respectivamente por “como se não” e “faz uso”, remetem, de acordo com Weber, Heidegger, Taubes e Agamben, ao modo de ser dos “convocados”.¹⁵⁵ O estilo de vida messiânico determina que o sujeito convocado não pode ser reduzido a uma identidade, seja ela vinculada às funções sociais ou às posses materiais. Enquanto que para gregos e romanos a maneira como os homens se apresentavam uns aos outros era o que contava, Paulo considerava tal atitude mera vaidade diante do reino de Deus:

“Cada um fique na vocação em que foi chamado. (...) Isto, porém, vos digo, irmãos: que o tempo se abrevia; o que resta é que, também os que têm mulheres, sejam como se não as tivessem; e, os que choram, como se não chorassem; e, os que folgam, como se não folgassem; e, os que compram, como se não possuíssem; e, os que usam desse mundo, como se *dele* não usassem, porque a aparência deste mundo passa”.¹⁵⁶

Num mundo antigo politicamente dominado pelo juridismo romano, moralmente ordenado pela lei judaica e culturalmente influenciado pela sabedoria grega, Paulo constrói um caminho absolutamente original ao disseminar o discurso (escandaloso) da igualdade de todos os seres humanos diante de Deus. Aos olhos de Paulo, o acontecimento da ressurreição de Cristo, filho de Deus, tem o poder de suprimir diferenças, fazendo todos os homens irmãos: “Não há mais judeu nem grego, não há mais escravo nem livre, não há mais homem nem mulher”.¹⁵⁷ À singularidade identitária do judeu, do grego, do escravo, do homem e da mulher, Paulo opôs a singularidade universalizável do cristão, subtraída a qualquer subconjunto particular. Sua ética era a da abertura incondicional ao *resto*, que pede direito de cidade:

“O que quer Paulo? Sem dúvida tirar a Boa Nova (o Evangelho) da estreita cerca em que ela teria valor apenas para a comunidade judaica. Mas, de qualquer maneira, jamais a deixar ser determinada pelas generalidades disponíveis, sejam elas estatais ou ideológicas. A generalidade estatal é o juridismo romano e, particularmente, a cidadania romana, suas condições e os direitos a ela relacionados. Ainda que, ele próprio, um cidadão romano e feliz por sê-lo, Paulo jamais autorizará que

¹⁵⁵ Sobre o assunto, ver igualmente Costa, *op. cit.*, pp. 296-314. Em *A marioneta e o Anão*, Žižek também comenta as reflexões de Agamben sobre o messianismo (cf. Žižek, 2006c, pp. 138-9).

¹⁵⁶ São Paulo, 1 Cor 7:20 e 7:29-31 *apud* Žižek, 2006, p. 139.

¹⁵⁷ São Paulo (GL.3.28), citado por Badiou, *op. cit.*, p. 16.

qualquer categoria do direito identifique o sujeito cristão. Serão, portanto, admitidos, sem restrição nem privilégio, os escravos, as mulheres, as pessoas de todas as profissões e de todas as nacionalidades. Quanto à generalidade ideológica, evidentemente, é o discurso filosófico e moral grego. Paulo organizará uma distância determinada para esse discurso, para ele, simétrica a uma visão conservadora da lei judaica. Em última análise, trata-se de fazer valer uma singularidade universal contra as abstrações estabelecidas (jurídicas na época, econômicas atualmente) e, ao mesmo tempo, contra a reivindicação comunitária ou particularista”.¹⁵⁸

Por Paulo não atribuir seu pensamento a conceitos gerais, mas a um acontecimento singular, Badiou o designa “teórico antifilosófico da universalidade”. Sem lastro na Razão ou na Tradição, o discurso paulino não é ontológico, mas ético, como observou Žižek:

“Nos seus escritos, Paulo nunca se situa no campo da hermenêutica, nunca busca o ‘sentido profundo’ desta ou daquela parábola ou ato de Jesus. O que lhe interessa não é o Jesus como figura histórica, mas apenas a sua morte na cruz e a ressurreição de entre os mortos; uma vez estabelecida a morte e a ressurreição de Jesus, dedica-se à sua verdadeira tarefa, um autêntico empreendimento leninista: a organização de um novo partido chamado comunidade cristã”.¹⁵⁹

Esse novo discurso – no qual o amor *caritas*, veremos, desempenha o papel principal – disputava espaço com os dois principais discursos da época: o discurso judaico e o discurso grego. O discurso judaico é o da *exceção* de um povo eleito, cujos profetas detêm a prerrogativa de decifrar os sinais do mundo, que atestam a aliança excepcional deste povo com a transcendência divina. Se o discurso judaico implica o destacamento de seu povo com relação à totalidade natural, o discurso grego é, inversamente, o discurso *cósmico* da totalidade, do sábio que apreende a ordem fixa do mundo, acoplando o *logos* ao ser para melhor se ajustar à ordem natural. Para o judeu e romano Paulo, a limitação destes dois discursos é que nenhum deles pode aspirar à universalidade, pois dividem a humanidade em duas. O discurso judaico se constitui como exceção ao discurso da ordem cósmica, e ambos os discursos estabelecem uma teoria da salvação ligada à ideia de que a sua chave é inerente a uma ordem pré-estabelecida, seja pelo conhecimento grego do funcionamento cósmico ou pelo deciframento judaico dos signos do mundo.

¹⁵⁸ Badiou, *op. cit.*, p. 21.

¹⁵⁹ Žižek, 2006c, p. 14.

Ora, para Paulo o ponto de partida não pode ser o todo ou a exceção ao todo. Pois aí não há espaço para a novidade que advém da fratura na totalidade da ordem natural ou legal, e que dá origem a um discurso que não é nem o do milagre dos sinais nem o do poder do conhecimento, mas o da convicção do surgimento de um Deus feito carne (“o acontecimento-Cristo, que tesoura e desfaz a totalidade cósmica”),¹⁶⁰ o que gregos e judeus veem como loucura e fraqueza. Nas palavras de São Paulo:

“Na verdade, enquanto os judeus demandam milagres, e os gregos buscam a sabedoria, nós pregamos sobre Cristo crucificado, que é um escândalo para os judeus, uma loucura para os pagãos, mas que, para todos aqueles que são chamados, tanto judeus quanto gregos, é o poder de Deus, a sabedoria de Deus! Pois a loucura de Deus é mais sábia que os homens e a fraqueza de Deus é mais forte que os homens (...). Mas Deus escolheu as coisas loucas do mundo para confundir os sábios; Deus escolheu as coisas fracas do mundo para confundir os fortes; Deus escolheu as coisas vis do mundo e as mais desprezadas, aquelas que não são, para reduzir a nada aquelas que são, a fim de que ninguém se glorifique diante de Deus”.¹⁶¹

Em sua análise das Epístolas, Badiou destaca o que ele chama de um “processo de verdade”,¹⁶² cuja origem é um acontecimento, no caso, a Ressurreição, como já visto. Para Badiou, pouco importa que o acontecimento em questão seja uma “asserção mitológica”. Já que, para ele, a verdade do acontecimento concerne sempre a uma posição subjetiva, independentemente do conteúdo que ela veicula: “Há sempre um momento em que o que importa é declarar, em seu próprio nome, que o que aconteceu, aconteceu”.¹⁶³ Assim, a única “prova” do acontecimento é a sua declaração pública pelo sujeito, o momento em que o acontecimento encontra existência na língua.¹⁶⁴

¹⁶⁰ Badiou, *op. cit.*, p. 68.

¹⁶¹ São Paulo (1Cor. 1. 17 e ss.) *apud* Badiou, *op. cit.*, p. 57

¹⁶² Frisemos que se Badiou e Žižek reabilitam a noção de verdade (uma noção praticamente descartada do vocabulário filosófico contemporâneo), nenhum dos dois concebem-na como “realidade objetiva” ou “lugar de neutralidade”. Para ambos, a verdade deve ser desarticulada do sentido: “(...) ou endossamos a postura ‘pós-moderna’ e renunciamos totalmente à dimensão da verdade, restringindo-nos à inter-relação de múltiplos sentidos, ou nos engajamos no esforço de discernir uma dimensão da verdade fora do sentido – isto é, em resumo, a dimensão da verdade como *real* (Žižek, 2008b, pp. 244-5). Logo, a referência comum a ambos é a do Real lacanian. Desse aspecto, a verdade é um encontro traumático: “E, mais uma vez, a ‘verdade’ não é o estado ‘real’ das coisas, isto é, a visão ‘direta’ do objeto sem a perspectiva deformadora, mas o próprio Real do antagonismo que causa a perspectiva deformadora” (Žižek, 2006c, p. 97).

¹⁶³ Badiou, *op. cit.*, p. 55.

¹⁶⁴ Poderíamos dizer, seguindo Donald Davidson, que esse é o momento em que o acontecimento se torna “metáfora viva”. A esse respeito, ver Rorty, 1997, p. 170.

Por isso a noção de evento em Badiou é retroativa: só num segundo momento se pode reconhecer um acontecimento, cuja existência é então simbolizada como momento mítico de um início, que abre um determinado horizonte de atividade política. “Muitos acontecimentos, mesmo bem longínquos, ainda exigem que se seja fiel a eles”.¹⁶⁵ Em suma, a verdade subjetiva é a convicção em um “acontecimento singular”, *ex nihilo*, que rompe com uma ordem pré-existente e estabelece um “puro começo”. Nesse sentido, Badiou afirma que “declarar um acontecimento é tornar-se o filho desse acontecimento”, e conclui: “Que o Cristo seja Filho é emblemático do fato de que a declaração do acontecimento filia o declarante”.¹⁶⁶

O fundamental na *démarche* badiouniana é que a verdade subjetiva do acontecimento singular só pode ser assim qualificada se ela for passível de universalização, isto é, destinada à humanidade inteira. Um acontecimento que dê origem a uma singularidade identitária é falsificado. A identificação daquele que participa do verdadeiro acontecimento não se dá por seu pertencimento a uma comunidade (embora esta seja uma condição humana evidentemente inevitável – e não custa lembrar que Paulo tinha orgulho de ser judeu e cidadão romano), mas a partir do universal. Por essa razão, a “subjetividade paulina” distancia-se da “subjetividade filosófica” do grego e da “subjetividade profética” do judeu: “A singularidade universalizável necessariamente entra em ruptura com a singularidade identitária”.¹⁶⁷ O modelo identificatório da subjetividade cristã é o do “resíduo”, do que “não tem lugar”, como escreveu São Paulo: “Até hoje somos como as sujeiras do mundo, a escória de todos os homens”.¹⁶⁸

Para que a verdade do acontecimento seja efetivamente destinada a todos, é preciso que ela seja reiteradamente proclamada. A rigor, o sujeito cristão é um efeito do acontecimento que ele proclama. Por conceber a verdade como processo, Badiou confere um lugar crucial à fidelidade à declaração do evento na análise das Epístolas:

¹⁶⁵ Badiou, *op. cit.*, p. 129.

¹⁶⁶ Badiou, *op. cit.*, p. 71.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 18. Nesse ponto, podemos mencionar as palavras de Jesus de Nazaré, transmitidas no Evangelho de Lucas, companheiro de Paulo nas viagens missionárias: “Se alguém vier a mim, e não aborrecer seu pai, e mãe, e mulher, e filhos, e irmãos, e irmãs, e ainda também a sua própria vida, não pode ser meu discípulo” (14: 26 *apud* Žižek, 2006c, p. 39).

¹⁶⁸ São Paulo (1Cor. 4.13) *apud* Badiou, *op. cit.*, p. 68.

“Por um lado, a declaração do acontecimento é fundadora do sujeito; por outro, sem o amor, sem a fidelidade, ela não serve para nada. Digamos que uma subjetivação que não encontre a possibilidade de força de seu destino universal não tem a verdade da qual aparentemente ela é, no entanto, em seu próprio surgimento, a única testemunha”.¹⁶⁹

Badiou lê o “processo de verdade” segundo as qualidades cristãs definidas por São Paulo: fé, esperança e caridade, que ele afirma serem palavras mais adequadamente traduzidas por “convicção”, “certeza” e “amor”, respectivamente. A convicção (ou fé) refere-se à afirmação do evento e de sua abertura para o novo. A certeza (ou esperança) é de que perseverando na fé, a redenção será alcançada. E o amor (ou caridade), que, na *Primeira Epístola aos Coríntios*, Paulo diz ser a qualidade mais importante dentre as três, é associado por Badiou à fidelidade militante ao acontecimento, o trabalho paciente de reinscrição do evento no cotidiano da nova vida coletiva. A noção de processo implica justamente que o sujeito reafirme incansável e pacientemente as possibilidades inéditas inauguradas pela graça do acontecimento. Imbuído dessas qualidades, Paulo se entregou à causa do Evangelho (o “anúncio extraordinário”, em grego), levando a todos os povos a boa-nova de que é possível vencer a morte.

Badiou sublinha que Paulo desejava chegar até a Espanha, extremidade do Império Romano, considerada na época o “fim do mundo” – prova de sua visão universal e descentralizada da construção das comunidades cristãs. Com efeito, viajando por todo o Império, Paulo não se deixou enraizar em nenhuma comunidade particular, praticando em sua vida cotidiana o ideal da universalidade. Em sua militância, enfrentou um sem-número de adversidades. Em Atenas, falando aos gregos sobre a ressurreição dos mortos, Paulo foi escarneado por filósofos estoicos e epicuristas. Acusado de impostura por romanos e judeus, correu risco de morte em diversas ocasiões:

“Muitas vezes com o risco de morrer, cinco vezes recebi dos judeus quarenta golpes menos um, três vezes me bateram com varas, uma vez fui apedrejado, três vezes naufraguei, passei um dia e uma noite no abismo. Frequentemente, em viagem, corri riscos nos rios, corri riscos diante de ladrões, corri riscos nas cidades, corri risco nos desertos, corri riscos no mar, corri riscos entre os falsos irmãos. No trabalho e na aflição, fiquei

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 106.

exposto a inúmeras vigílias, à fome e à sede, a repetidos jejuns, ao frio e à nudez”.¹⁷⁰

As dificuldades surgiam também no interior da nova religião. A discussão sobre a obrigatoriedade da circuncisão dos novos cristãos, por exemplo, levou-o ao debate com os apóstolos históricos (Pedro, em especial), na Assembleia de Jerusalém, constituída presumivelmente em torno do ano 50. Mesmo tendo formação judaica na linhagem dos fariseus, e tendo citado muito mais vezes o Antigo Testamento do que as palavras de Jesus, Paulo se posicionou contrariamente à obrigação da circuncisão, ao mesmo tempo sem se opor a ela.¹⁷¹

Segundo Badiou, Paulo foi o “artesão do compromisso de Jerusalém”. A habilidade com que conduziu o debate, carregado de tensão, evitou que o cristianismo se tornasse apenas uma seita judaica a mais. Decidiu-se, então, que alguns apóstolos trabalhariam no meio judaico (esse foi o caso de Pedro) e outros no meio pagão (Paulo foi designado apóstolo das nações, isto é, dos povos diferentes do judeu, os gentios). No fim do mesmo ano, deu-se novo embate com Pedro, em torno da questão das refeições rituais com não judeus, no famoso “incidente de Antioquia”. Na ocasião, Pedro fazia a refeição ao lado de pagãos-cristãos, seguindo o compromisso (instável, segundo Badiou) estabelecido na Assembleia de Jerusalém. Mas ao ver chegar os discípulos circuncidados de Tiago, envergonhou-se e retirou-se da mesa, sendo por isso veementemente repreendido por Paulo, que o acusou de hipócrita: de um lado infiel ao acordo firmado na Assembleia e, de outro, inconsequente em relação aos princípios da Lei judaica que afirmava observar. Para Badiou, o fundamental do incidente é que, a partir dele, Paulo elaborou a ideia de que a Lei não é suportável nem mesmo para aqueles que a invocam, tornando-se por isso uma “imagem da morte”.

Badiou diz que embora não seja possível ter muitas certezas sobre os últimos anos da vida de São Paulo, é incontestável que ele foi preso por soldados romanos após ser acusado de levar um não judeu ao templo de Jerusalém, por volta do ano 59. É certo

¹⁷⁰ São Paulo (2 Cor. 11. 23 e SS) *apud* Badiou, *op. cit.*, p. 79. Badiou observa que, “enérgica e imperativa, a pregação de Paulo não inclui a menor propaganda masoquista por meio das virtudes do sofrimento” (*ibid.*, p. 80).

¹⁷¹ “A circuncisão não é nada e a incircuncisão também não”, São Paulo (1 Cor. 7. 19), *apud* Badiou, *op. cit.*, p. 33. Ou ainda: “O que importa não é a circuncisão nem a incircuncisão, é ser uma nova criatura”, São Paulo (GL. 6. 15), *ibid.*, p. 84.

também que, por ser cidadão romano, foi transferido para Roma, onde foi julgado e condenado. Ao que tudo indica, foi executado na capital do Império após dois anos de prisão. Mas deixaremos de lado pormenores biográficos de São Paulo para retomarmos brevemente a reflexão paulina sobre a Lei, um tópico fundamental de seu discurso.

Žižek observa que uma das críticas mais recorrentes ao cristianismo (e aos seus olhos não há visão de mundo mais criticada na história da humanidade) é a de ter erigido a “civilização da culpa”. Nietzsche é sem dúvida o principal arauto dessa crítica, que se assenta na tese de que o cristianismo, “a mentira dos fracos e ressentidos para culpabilizar os fortes”, valorizou o livre-arbítrio e a responsabilidade do homem apenas para fazer com que ele se sentisse mais culpado por suas faltas. “O advento do Deus cristão, escreveu Nietzsche em sua *Genealogia da moral*, o deus máximo até agora alcançado, trouxe também ao mundo o máximo de sentimento de culpa”,¹⁷² afeto que ele descreve como “a mais sinistra e mais interessante planta de nossa vegetação terrestre”.¹⁷³

Žižek não negligencia o papel da institucionalização e da hierarquização do cristianismo no cultivo desse afeto, e tampouco minimiza o uso da culpabilização pelo catolicismo oficial como mecanismo de dominação ideológica, conforme salientavam Marx e Engels. Mas ele está longe de subscrever a tese nietzschiana de que Paulo de Tarso é o “símbolo do estabelecimento da ortodoxia cristã”.¹⁷⁴ Com efeito, foi justamente São Paulo quem primeiro apontou para a dimensão implacável e superegógica da lei, “que nos esmaga, a nós, seus sujeitos, com uma culpabilidade e uma dívida que nunca poderemos pagar”.¹⁷⁵ Como vimos, Žižek faz coro com Badiou quanto ao equívoco da leitura que faz Nietzsche das Epístolas. Ambos consideram que a *démarche* paulina, antes de ser a raiz da institucionalização culpabilizante, é “protonietzschiana”. Badiou assim explicita tal conjectura:

“O mesmo desejo de abrir uma outra época da história da humanidade, a mesma convicção de que o homem pode e deve ser superado, a mesma certeza de que é preciso acabar com a culpabilidade e com a lei. O que Paulo proclama não é semelhante ao que pensa Nietzsche? ‘Se o ministério da condenação foi glorioso, o ministério da justiça é muito

¹⁷² Nietzsche, 1998, p. 79.

¹⁷³ *Ibid.*, pp. 70-1.

¹⁷⁴ Žižek, 2006c, p. 14.

¹⁷⁵ Žižek, 2006c, p. 131.

superior em matéria de glória' (2Cor. 3. 9). A mesma suscetibilidade. A mesma garantia relativa a uma eleição pessoal. Ao Paulo que sabe ter sido 'colocado à parte para anunciar o Evangelho' (Rm. 1. 1) corresponde o Nietzsche que expõe as razões pelas quais ele é um 'destino'. E, enfim, a mesma universalidade do endereço, a mesma errância planetária".¹⁷⁶

Paulo concebeu a ideia de que a lei engendra o desejo de sua transgressão, criando, assim, a dinâmica da culpabilidade. Ele se interessou pelo pecado não por ser um moralista,¹⁷⁷ mas por ter observado o intrincado ciclo vicioso que tem origem na lei – e é fundamentalmente ao Decálogo que Paulo se refere. Sua tese fundamental é a de que a interdição, nomeando negativamente o objeto proibido, dá vida a um desejo que acaba por ganhar autonomia, revelando a divisão do sujeito.¹⁷⁸

Badiou sustenta que a lógica paulina do pecado alude menos a uma má ação do que a uma estrutura subjetiva, razão pela qual Paulo afirma que “estamos no pecado”. Paulo associa o pecado, isto é, o automatismo de repetição posto em marcha pelo desejo, à ideia da morte. Não se trata da morte biológica, mas da impossibilidade de autodeterminação do sujeito. Como diz Žižek, “para Paulo ‘morte’ e ‘vida’ designam duas posições existenciais subjetivas e não fatos ‘objetivos’”. Paulo designa a impotência do eu enquanto matriz da ação voluntária de fraqueza da *carne*. Na terminologia paulina, a *carne*, embora oposta ao *espírito* (que está do lado da vida), é uma modalidade do pensamento (ao contrário do que pode sugerir o dualismo platônico corpo/mente). A passagem fundamental sobre o tema encontra-se na *Epístola aos Romanos*:

“O que diremos então? A Lei é uma potencialidade do pecado? Certamente, não! Mas eu somente conheci o pecado por meio da Lei: pois eu jamais teria conhecido o desejo, se a Lei não tivesse dito: ‘Não cobiçarás!’ (Êxodo, 20. 17). Foi o pecado que, tendo aproveitado a

¹⁷⁶ Badiou, *op. cit.*, p. 84.

¹⁷⁷ “Tu, por que julgas teu irmão? Ou tu, por que desprezas teu irmão? [...] Portanto, não julguemos mais uns aos outros” (Rm. 14. 10 e ss), *apud* Badiou, *op. cit.*, p. 118.

¹⁷⁸ Aqui é oportuno mencionar o subtítulo do livro *A marioneta e o anão*, de Žižek: *o cristianismo entre perversão e subversão*. A “leitura perversa do cristianismo” escora-se na dinâmica da lei e do pecado apontada por Paulo. O dom da liberdade que Deus deu ao homem implicava que o homem só poderia fazer uso dessa liberdade, para assim se tornar realmente livre, se agisse de maneira independente da Vontade do Criador. Nessa linha, a proibição do acesso ao fruto do conhecimento (a primeira de todas as interdições) teria sido um ato perverso de Deus, que concedeu a liberdade ao homem, sabendo que o uso desse dom implicaria a Queda do homem. Deus tentou o homem diante da árvore apenas para culpabilizá-lo e depois mostrar a sua benevolência ao salvar a humanidade por meio do sacrifício do Filho. Adiante, veremos que Žižek defende a “leitura subversiva do cristianismo”.

ocasião, produziu em mim, por meio do mandamento, todos os tipos de desejo; pois sem a Lei, o pecado morre. Outrora, eu era sem Lei e eu vivia, mas quando veio o mandamento, o pecado reviveu e eu morri – de modo que se confirmou que o mandamento que deveria me dar a vida, me levou à morte. Pois o pecado, tendo aproveitado a ocasião, seduziu-me pelo próprio mandamento e, por meio dele, me matou. (...)

Assim, por meio do mandamento, o pecado apareceu e com toda sua gravidade. De fato, sabemos que a Lei é espiritual: mas eu sou carnal, vendido ao pecado e reduzido à sua escravidão. Pois não compreendo o que faço: não faço o que quero, mas faço o que odeio. Ora, se faço o que não quero, reconheço por isso que a Lei é boa. E então não sou mais eu que ajo assim, mas o pecado que habita em mim. Na verdade, sei que o pecado não habita em mim, ou seja, em minha carne, porque tenho vontade de fazer o bem, mas não tenho o poder de realizá-lo; pois não faço o bem que quero, mas faço o mal que não quero. Se faço só o que não quero, não sou mais eu que ajo assim, mas o pecado que habita em mim. Descubro então em mim esta lei: quando quero fazer o bem, o mal está fixado em mim. Pois, em meu ser íntimo, sinto prazer com a lei de Deus; mas vejo em meus membros uma outra lei que luta contra a lei de meu entendimento e que torna cativo da lei o pecado que se encontra em meus membros”.¹⁷⁹

O antídoto paulino contra os excessos da lei é a afirmação da “abundância da graça”, a lei maior do amor, cujo único imperativo (“ama a teu próximo como a ti mesmo”) não envolve proibição. Para Paulo, o amor (ou graça) é maior do que a lei: “Cristo nos resgatou da maldição da Lei”.¹⁸⁰ Só a “super abundância da graça”, que ocorre a todos sem razão determinada, pode suspender a dialética superregóica do desejo transgressivo, instaurando a possibilidade do novo começo pelo perdão retroativo dos pecados:

“Ora, a Lei interveio, para que a falta abundasse; mas lá onde o pecado abundou, a graça superabundou, para que, assim como o pecado reinou gerando a morte, a graça abundasse por meio da justiça para dar a vida eterna mediante Jesus Cristo, nosso Senhor”.¹⁸¹

Segundo Žižek, Hegel já havia assinalado que a “boa nova” do Novo Testamento – em ruptura com a lógica do pecado e do castigo preconizada no Antigo Testamento – é justamente o ato do perdão que vem do exterior, da graça divina. Em seu livro *Hegel: a razão quase enlouquecida*, Konder comenta os escritos teológicos do jovem Hegel:

¹⁷⁹ São Paulo (Rm. 7. 7-23) *apud* Badiou, *op. cit.*, pp. 94-5. Vale notar que, no *Seminário 7*, Lacan (1988) cita trechos da mesma epístola trocando a palavra “pecado” pela palavra “Coisa”: “É a Lei a Coisa? De modo algum. Mas eu não conhecia Coisa senão pela Lei. ...” (*ibid.*, p. 106).

¹⁸⁰ São Paulo (Gl. 3. 13) *apud* Žižek, 2006c, p. 146.

¹⁸¹ São Paulo (Rm. 5. 20-21) *apud* Badiou, *op. cit.*, p. 92.

“Jesus representou, aos olhos de Hegel, uma inovação radical em relação ao judaísmo; superou, nitidamente, a ‘positividade’ da religião dos judeus. (...) Com Jesus, impôs-se o reconhecimento do princípio segundo o qual havia algo superior à mera obediência às leis: *o amor ao próximo* (uma dimensão que liga o sujeito individual à subjetividade da comunidade humana)”¹⁸².

De modo análogo, Arendt caracterizou o perdão como a grande contribuição do cristianismo para o enfrentamento dos dilemas inerentes ao agir humano, considerando o caráter irreversível e imprevisível da ação. Em *A condição humana*, ela argumentou que, diante da “impossibilidade de se desfazer o que se fez” e da “caótica incerteza do futuro”, o exercício do perdão inaugurado por Jesus de Nazaré permitiu aos homens desfazer cadeias reativas, abrindo espaço para o recomeço.

Mas se a ágape paulina é a tentativa de quebrar o ciclo mórbido da lei e do pecado, que se apoiam mutuamente”, isso não implica, evidentemente, a suspensão da lei explícita que regra a vida cotidiana:

“Quando, na sua série de prescrições *como se*, Paulo nos diz fundamentalmente ‘obedecei às leis como se não lhe obedecêsseis’, isso significa (...) que *deveríamos suspender o nosso obscuro investimento libidinal na Lei, investimento na base do qual a Lei engendra / solicita a sua própria transgressão*”¹⁸³.

Há, portanto, uma dupla prescrição no antídoto paulino contra o “veneno da lei”: de um lado, o desinvestimento libidinal da lei (obedecer *como se não*); de outro, a gratuidade do amor que contrabalança o peso da culpa, conforme assinala Žižek:

“Com efeito, devíamos correlacionar a culpabilidade incondicional do superego e a misericórdia do amor – duas figuras do excesso, o excesso da culpabilidade, desproporcional relativamente ao que fiz realmente, e o excesso da misericórdia, desproporcional relativamente ao que mereço atendendo aos meus atos. Em suma, o excesso do superego não é, em última análise, nada mais do que a inscrição retroativa no domínio da Lei, o seu reflexo-na-Lei, do Amor que elimina (‘ultrapassa’) a Lei. Assim, o advento da Nova Aliança não só é uma nova ordem que vai mais longe do que a antiga Lei, mas o ‘Grande Meio-Dia’ de Nietzsche, o momento da

¹⁸² Konder, *op. cit.*, p. 6.

¹⁸³ Žižek, 2006c, p. 141.

clivagem em dois, da diferença mínima, invisível, que separa o excesso da própria Lei do Amor para lá da Lei”.¹⁸⁴

Outra razão das reservas de Paulo em relação à lei concerne ao poder jurídico de exclusão. Uma vez que as leis estão sempre referidas a uma dada coletividade e expressam uma determinada relação de poder, seu caráter parcial e rígido é inadequado à abertura à singularidade do “para todos” que quer Paulo. É o amor que, estando além ou aquém do código, pode eventualmente autorizar a infração da lei tendo em vista a consideração a uma singularidade não prevista no controle legal de uma comunidade particular (no “incidente de Antioquia”, que eliciou a reflexão de Paulo sobre o caráter implacável da lei, tratava-se da possibilidade de Pedro sentar-se à mesa ao lado de cristãos não circuncidados). Só o amor, fundamento pré-legal da lei, pode quebrar a imobilidade da lei, esse “mistério da morte, gravado com letras nas pedras”.¹⁸⁵

De acordo com Žižek, a importância do amor cristão não se limita ao exercício da fidelidade ao evento ou à sua função de quebrar a cadeia superegógica da lei e do pecado, mas reside igualmente em sua capacidade de desfazer totalidades. Para esse tipo de reflexão, Žižek serve-se do pensamento do católico conservador e escritor de ficções policiais Gilbert Keith Chesterton, a quem ele se refere como o seu “teólogo preferido”. Foi Chesterton quem teorizou sobre o amor cristão como uma espécie de elogio da divisão, e quem sublinhou a importância da individuação no desenvolvimento da civilização ocidental:

“O amor deseja a individualidade; por isso, deseja a divisão. O instinto do cristianismo regozija-se por Deus ter quebrado o Universo em pequenos pedaços (...). Aí reside o abismo intelectual entre budismo e cristianismo – para os budistas ou para os teósofos, a individualidade é a queda do homem; para os cristãos, ela é o desígnio de Deus, o propósito essencial de uma ideia do cosmos. A alma-mundo dos teósofos pede ao homem que a ame para que o homem possa projetar-se nela. Mas o centro divino do cristianismo projetou o homem para fora desse centro para que ele pudesse amá-lo. (...) Todas as filosofias modernas são grilhões que unem e prendem; o cristianismo é uma espada que separa e liberta. É a única filosofia em que Deus se regozija pela separação do Universo em almas vivas”.¹⁸⁶

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 137.

¹⁸⁵ São Paulo (2 Cor. 3. 7) *apud* Badiou, *op. cit.*, p. 81.

¹⁸⁶ Chesterton *apud* Žižek, 2006c, pp. 20-1.

Dissemos que três aspectos principais determinam o interesse de Žižek pelo cristianismo, um tema ao qual ele consagrou quatro livros e que figura igualmente nas suas publicações mais recentes. Como vimos, para Žižek a categoria prático-ética do universalismo é devedora do discurso e da militância paulinos, sendo incontornável para a revitalização da democracia, para o enfrentamento da questão crucial do “quarto antagonismo” e para a ampliação do horizonte político encerrado no discurso das lutas identitárias e do multiculturalismo (discursos políticos que teriam obscurecido o potencial revolucionário da religião cristã e ensejado a “decadência da Política”).¹⁸⁷ O outro aspecto ético da tradição cristã que o filósofo valoriza concerne à interpretação teológica do “núcleo subversivo do cristianismo”. O que está em jogo aqui é a novidade de uma religião em que um Deus, abandonando a sua posição transcendente, precipita-se na própria criação. Padecendo das dores humanas, o Deus que se fez carne revelou assim a sua divisão interna e a sua vulnerabilidade. Para Žižek o caráter revolucionário do cristianismo não radica apenas no universalismo paulino, mas igualmente na imagem de um Deus separado de Si mesmo. Desse aspecto, Chersterton também é a referência teórica fundamental de Žižek:

“Quando o mundo tremeu e o sol foi varrido dos céus, não foi em virtude da crucificação, mas do grito vindo da cruz: o grito que confessava que Deus se esquecera de Deus. E, agora, que os revolucionários escolham um credo entre todos os credos e um deus dentre todos os deuses do mundo, sopesando atentamente todos os deuses de recorrência inevitável e poder inalterável. Não encontrarão outro deus que tenha, ele mesmo, se revoltado. Não apenas (a questão torna-se difícil demais para a fala humana), mas que os próprios ateus escolham um deus. Encontrarão somente uma única divindade que já expressou o seu isolamento; uma única religião na qual Deus, por um instante, pareceu ser um ateu”.¹⁸⁸

Nesse contexto, o momento crucial do cristianismo é aquele em que a divisão interna ao próprio Deus aparece da forma mais aguda, quando, na cruz, Cristo teve a sua fé em Deus abalada, endereçando a Ele a sua queixa: “Por que me abandonaste?”. Žižek traça um paralelo entre a tese lacaniana do encontro traumático do sujeito com o enigma do desejo do Outro e o momento de “confrontação de Cristo com o ‘*Che vuoi*’”, “Pai, por que

¹⁸⁷ Para Žižek, a coletividade revolucionária emancipatória formada pelas primeiras comunidades cristãs, a comunidade dos que não têm identidade e que luta em situações concretas de conflito social para afirmar a universalidade, é a antítese tanto das políticas contemporâneas de identidades como dos movimentos neofundamentalistas.

¹⁸⁸ Chersterton *apud* Žižek, 2008b, pp. 459-60.

me fazes isto? Que queres de mim?”.¹⁸⁹ Na interpretação que Žižek faz dos comentários de Chersteron, a queixa de Cristo expressa menos uma revolta do que a percepção da impotência do Pai: “É a queixa da criança que, depois de ter acreditado no poder absoluto do pai, descobre, horrorizada, que o pai não pode ajudá-la”.¹⁹⁰ Desse aspecto, o cristianismo teria sido a primeira religião a revelar a impotência do grande Outro, e nisso residiria mais um ponto de ruptura entre o cristianismo e o judaísmo.

Segundo Žižek, a perplexidade de Jesus reedita a posição de Jó, que, no Antigo Testamento, expressou também a sua perplexidade por desconhecer as intenções de um Deus que submetia um homem justo e leal a tantas provações.¹⁹¹ Aqui, vale lembrar que para Žižek a história de Jó é o primeiro exemplo de crítica da ideologia. Jó recebeu a visita de três amigos (“os ideólogos” da época, segundo o filósofo) com formação teológica que lhe deram explicações para o seu sofrimento: que estaria sendo punido mesmo sem conhecer o seu pecado, ou que estaria sendo testado por Deus. No entanto, Jó objeta à ideia de que haja razões para o seu tormento. No fim, Deus aparece e lhe diz que ele estava certo e os amigos errados. “E, no momento em que se admite o sofrimento como algo que não tem um sentido mais profundo, escreveu Žižek, isso significa que é possível mudá-lo, lutar contra ele. Esse é o nível zero da crítica da ideologia – quando não se atribui nenhum significado a ela. É, de verdade, um avanço incrível”.¹⁹² Por recusar a posição de vítima, Jó teria sido, aos olhos de Žižek, o responsável pela “maior revolução ética na história da humanidade”.

Žižek ressalta as distâncias entre o cristianismo e o judaísmo no que diz respeito ao universalismo “para todos” e à novidade do Deus que revela a sua divisão e fragilidade e à “superabundância da graça”, mas sublinha igualmente as continuidades entre as duas religiões, dentre as quais a principal é, evidentemente, o monoteísmo. A esse respeito, Lacan escreve que “Freud não duvida um só instante de que o maior interesse da história judaica seja o de ser o veículo da mensagem de um Deus único”.¹⁹³ Na mesma linha, Žižek destaca as rupturas promovidas pelo judaísmo com relação ao paganismo, como o acesso ao

¹⁸⁹ Žižek, 2006c, p. 110.

¹⁹⁰ Žižek, 2006c, p. 155.

¹⁹¹ Žižek, 2010b, p. 104.

¹⁹² Žižek & Daly, *op. cit.*, p. 199

¹⁹³ Lacan, 1988, p. 214.

domínio divino pelas escrituras sagradas (o universo simbólico) e não mais por um gozo sagrado, alcançado por rituais extáticos:

“(...) na história da religião, com a passagem do paganismo para o universo judaico-cristão, toda a constelação do Real se transformou. Enquanto, no paganismo, o Real concernia ao domínio sagrado das orgias, no judaico-cristianismo, o Real foi foracluído, e o que restou como Real foi o próprio nome divino: o Real foi como que simbolizado. E é por meio desse Real que se afirma a tautologia pura do espaço vazio: ‘Eu sou o que sou’ (...)”.¹⁹⁴

A ruptura fundamental concerne ao encontro com a dimensão divina como sendo um choque violento que vem do exterior (ao contrário, por exemplo, da imersão em si do budismo como meio de acesso à dimensão espiritual). A relação do judeu com o seu Deus inaugurou o encontro traumático do sujeito com o abismo do desejo do Outro. No caso do cristianismo, o filho recusa-se a cobrir o abismo do desejo do Deus impenetrável com um cenário fantasmático determinado, levando o sujeito a confrontar-se com a angústia da liberdade humana:

“Não há liberdade fora do encontro traumático com a opacidade do desejo do Outro: a liberdade não significa que me desembaraço simplesmente do desejo do Outro – de certo modo, estou imerso na minha liberdade quando enfrento essa opacidade como tal, privada da cobertura fantasmática que me diz aquilo que o Outro quer de mim. Nessa situação difícil, angustiante, em que eu sei que o Outro quer qualquer coisa de mim sem que eu saiba o quê, sou remetido para mim mesmo, obrigado a assumir o risco de determinar livremente as coordenadas do meu desejo”.¹⁹⁵

De acordo com Žižek, o “núcleo subversivo do cristianismo” só é acessível a partir de uma abordagem materialista. Ele leva o raciocínio de Cherterton ao paroxismo ao sugerir que o ateísmo é uma espécie herética do cristianismo. Algo que Lacan já havia sugerido, evocando Hegel: “Gostaria apenas de acentuar hoje – e não fui eu o primeiro a fazer a observação – que há uma mensagem ateia do próprio cristianismo. É por meio do cristianismo, diz Hegel, que se completa a destruição dos deuses”.¹⁹⁶ É também o que nos lembra Arendt: “Foi Hegel, e não Nietzsche, quem pela primeira vez declarou que o

¹⁹⁴ Žižek & Daly, *op. cit.*, p. 95.

¹⁹⁵ Žižek, 2006c, p. 159.

¹⁹⁶ Lacan, 1988, p. 218.

‘sentimento subjacente à religião na Era Moderna é o sentimento: Deus está morto’¹⁹⁷. Žižek traduz a assertiva hegeliana de que a morte de Cristo não é a morte do representante terrestre de Deus, mas a morte do próprio Deus da transcendência, como o gesto do “sujeito evanescente” que se apaga. No momento em o grande Outro mostra a sua incompletude, abre-se o espaço que deve ser ocupado pela humanidade e não por Deus: só o que resta é o coletivo, o Espírito Santo, a comunidade dos crentes.

O “retorno à religiosidade” de Žižek é em larga medida motivado por este sentido de “decisionismo heróico”, tudo aquilo que fez de São Paulo o autor de um ato ético portentoso: a tomada de posição, o comprometimento com uma causa, a exposição aos riscos sem garantia de resultados e a assunção de responsabilidade pela “loucura da decisão”, na expressão de Kierkegaard.

“Ao morrer na Cruz, [Deus] realizou um gesto arriscado sem garantia quanto ao resultado final, ou seja, forneceu-nos, a nós, homens, o S1 vazio, o Significante-Mestre; é a humanidade que deve completá-lo com a cadeia dos S2. Longe de por os últimos pingos nos ‘is’, o ato divino representa antes a abertura para um Novo Começo: cabe à humanidade mostrar-se à altura, decidir do seu significado, fazer qualquer coisa dele”.¹⁹⁸

Finalmente, o interesse de Žižek pelo cristianismo reside nas afinidades que ele percebe entre as descrições do sujeito cristão e do sujeito psicanalítico. Dentre as afinidades apontadas pelo filósofo, em certa medida já exploradas nesta seção, podemos destacar as seguintes: a) a homologia entre a dinâmica paulina da lei que engendra o pecado (concebido como estrutura subjetiva) e a dinâmica superegóica da culpa e do automatismo de repetição; na divisão do sujeito cristão que “faz o mal que não quer” – aquilo que, de acordo com Badiou, Paulo denomina o “involuntário” – pode-se discernir a lógica do inconsciente freudiano. Como diz Lacan, referindo-se às considerações de Paulo sobre a lei e o pecado na *Epístola aos Romanos*, que citamos longamente: “Parece-me impossível a alguém, crente ou incrédulo, não se ver intimado a responder ao que um texto desses comporta de mensagem articulada sobre um mecanismo que é, aliás, perfeitamente vivo, sensível,

¹⁹⁷ Arendt, 1995, p. 9.

¹⁹⁸ Žižek, 2006c, p. 166.

tangível para um psicanalista”¹⁹⁹; b) de um ponto de vista especificamente lacaniano, a homologia entre o “como se não” do sujeito cristão – singularidade que nunca coincide com o seu papel social e que não se deixa definir positivamente – e a distância irreduzível entre o sujeito e o eu imaginário; e c) a homologia entre o traumatismo do sujeito cristão diante de um Deus de “desígnios insondáveis” e que só pode ser visto “obscuramente, como em espelho” e o traumatismo do sujeito psicanalítico confrontado com a opacidade do desejo do Outro.

Aprofundaremos este último tópico no capítulo seguinte, dedicado à exposição do sujeito žižekiano, mas vejamos antes uma passagem em que Žižek explicita tal ponto de vista, e na qual fica patente a sua distância de qualquer concepção imanentista do sujeito, seja ela relacionada à ascese interior da autopurificação espiritual ou ao determinismo biogenético:

“Essa é a lição da psicanálise e da tradição judaico-cristã: a vocação especificamente humana não depende do desenvolvimento dos potenciais inerentes do homem (do despertar de forças espirituais adormecidas OU de algum programa genético); ela é desencadeada por um encontro traumático exterior, pelo encontro com o desejo do Outro em sua impenetrabilidade”.²⁰⁰

¹⁹⁹ Lacan, 2005a, p. 25.

²⁰⁰ Žižek, 2001a, p. 47.

1.2 O sujeito žižekiano

Dissemos na introdução deste trabalho que a concepção de sujeito em Žižek nasce da articulação da psicanálise freudo-lacanianiana com o idealismo alemão. No centro desse cruzamento situam-se as noções de *objeto a*, *pulsão de morte*, *noite do mundo* e *negatividade*. Nas conversas de Žižek com Glyn Daly encontramos uma síntese da conjugação dos dois universos teóricos:

“Minha tese básica é que o traço central da subjetividade no idealismo alemão – essa ideia dessubstanciada da subjetividade como uma lacuna na ordem do ser – é compatível com a ideia do ‘objeto pequeno *a*’, que como todos sabemos, é uma falta para Lacan. Não se trata de não encontrarmos o objeto, mas de que o objeto em si é apenas o vestígio de certa falta. O que afirmo aqui é que essa noção de negatividade referida a ela mesma, tal como articulada de Kant a Hegel, significa, filosoficamente, o mesmo que a noção de pulsão de morte em Freud – é essa a minha perspectiva fundamental. Em outras palavras, a ideia freudiana de pulsão de morte não é uma categoria biológica, mas tem dignidade filosófica”.²⁰¹

A despeito de Žižek apresentar nestas poucas linhas o que chama de sua “perspectiva fundamental”, falta ao relato outra noção igualmente imprescindível para a descrição do sujeito žižekiano, aquela que salta aos olhos quando consideramos a afinidade salientada pelo filósofo entre o sujeito cristão e o sujeito psicanalítico no que tange ao “encontro traumático exterior”: a noção de transcendência (o *grande Outro* lacanianiano, como veremos adiante). Ela nos parece ser a base em que se assenta tal descrição, sem a qual o seu constructo teórico do sujeito não se sustenta. Partiremos, portanto, do axioma de que a noção de sujeito em Žižek é indissociável da dimensão do transcendente.

O primeiro ponto a ser explicitado diz respeito ao caráter imanente do transcendente em questão, o que significa dizer que nos referimos a uma invenção humana que nada tem de sobrenatural, e cuja origem mítica remonta ao surgimento da espécie como organismo de fala. Não há tampouco qualquer articulação obrigatória entre a transcendência materialista de Žižek e a dimensão religiosa, ainda que o transcendente religioso tenha constituído o principal modelo de transcendência ocidental até o advento da modernidade e da

²⁰¹ Žižek & Daly, *op. cit.*, p. 79.

secularização democrática. Em todo o caso, o importante é frisar que Žižek não atribui predicados positivos a nenhum dos polos da relação mencionada. A sua definição não-substancial da dimensão transcendente implica a imagem de uma alteridade que entretém com o sujeito uma relação de descontinuidade – isto é, uma instância a-subjetiva, que não coincide com nenhuma propriedade do sujeito (sensações, emoções, sentimentos, gozo *etc.*) – e que o interpela, impelindo-o à individualização e à permanente transformação de si.²⁰² Para o filósofo, essa dimensão da alteridade fundante e não fundada, “rede simbólica radicalmente não psicológica” – ou “ordem transindividual que se impõe ao sujeito”, nos termos de Miller²⁰³ – é o pressuposto necessário de toda a subjetivação.

Fundamentalmente, o transcendente obriga o sujeito a agir eticamente. Encontramos, portanto, no terreno dos ideais e valores aos quais o sujeito deve prestar contas. Em termos freudianos, trata-se da instância dos *Ideais do eu*, que Lacan definiu como ponto no infinito a partir do qual o sujeito se avalia, em busca do reconhecimento e do amor do Outro.²⁰⁴ Na gramática lacaniana, o *grande Outro* (que Lacan escreve A) possui diferentes significados, embora convergentes. Dentre eles, dois podem ser destacados: a) o grande Outro como *ordem simbólica, tradição, cultura, tesouro da linguagem* ou “conjunto de todos os significantes” que “*não pode conter a si mesmo*” (sendo por isso um conjunto por definição sempre aberto e incompleto, isto é, “*não-todo*”)²⁰⁵; e b) o grande Outro como *ficção simbólica* que, por motivos contingentes, possui *poder performativo sobre os sujeitos*. É desta última definição que Žižek se serve mais frequentemente:

“(…) não seria o que chamamos de ‘Deus’ o grande Outro personificado, dirigindo-se a nós como uma pessoa maior que a vida, um sujeito além de todos os sujeitos? De maneira semelhante, dizemos que a História pede algo de nós, que nossa Causa nos chama para fazer o sacrifício necessário. É o que temos aqui, um estranho sujeito que não é simplesmente um outro ser humano, mas o Terceiro, o sujeito que se eleva acima da interação de

²⁰² Cf. Johnston, 2008, p. 273.

²⁰³ Miller, 1997, p. 128.

²⁰⁴ Esta instância psíquica se constrói a partir dos modelos parentais e dos valores morais de uma dada cultura, em substituição à imagem autoidealizada do sujeito, constituindo um horizonte ideal por meio do qual o sujeito se orienta. Lacan (1986) se refere ao *Ideal do eu* como “guia que se encontra para além do imaginário, ao nível do plano simbólico, da troca legal que só pode se encarnar pela troca verbal entre os seres humanos” (*ibid.*, p. 166). Como modalidade de identificação simbólica, o *Ideal do eu* – I(a) no matema lacaniano – remete à identificação com uma causa transcendente em relação à vivência imaginária do *eu ideal* – ou *i(a)* –, e pela qual o sujeito se dispõe a sacrificar uma parte de seus interesses imediatos.

²⁰⁵ Lacan, 2008, pp. 50-9.

indivíduos humanos reais – e o enigma aterrorizante é, evidentemente, o que esse sujeito impenetrável quer de nós (a teologia refere-se a essa dimensão como a de *Deus absconditus*)? Para Lacan, não precisamos evocar Deus para sentirmos essa dimensão abissal; ela está presente em cada ser humano”.²⁰⁶

Em sua leitura materialista do cristianismo, Žižek estabelece uma analogia entre o “*Che vuoi?*” de Cristo – expressão da divisão de Deus e da angústia do Filho diante do Pai – e a presença do grande Outro em cada ser humano. Aqui é importante mencionar a assertiva lacaniana de que “o grande Outro não existe”, à qual Žižek se reporta inúmeras vezes. O grande Outro como ficção é uma instância desprovida de consistência (salvo na percepção psicótica do mundo), visto que se identifica à própria ordem simbólica na qual estamos imersos: “A ordem simbólica é o mar em que nado, mas que permanece essencialmente impenetrável – nunca posso pô-la diante de mim e segurá-la”.²⁰⁷ Tal assertiva não implica, contudo, a negação dos efeitos performativos desta ficção necessária à constituição da subjetividade e à convivência humana. O grande Outro tem poder fundador e formador (ao qual o sujeito se conforma), mas seu caráter é virtual. Trata-se de uma pressuposição necessária à ação que só se atualiza pela atividade efetiva dos indivíduos:

“A lacuna entre o indivíduo e a dimensão social ‘impessoal’ tem de se reinscrever no próprio indivíduo: *essa ordem ‘objetiva’ da Substância social só existe na medida em que os indivíduos a tratam como tal, relacionam-se a ela como tal*”.²⁰⁸

Em outras palavras, mesmo que esta instância não exista de modo substancial – ou, para nos referimos ao que Žižek chama de “tese negativa de Lacan”, mesmo não havendo o “Outro do Outro” (a crença estruturante do paranoico, a quem falta o “sagrado benefício da dúvida”), por ser o “Outro barrado” –, o grande Outro é performativo enquanto ficção que orienta as condutas individuais, na medida em que os sujeitos agem *como se* ele existisse.²⁰⁹

²⁰⁶ Žižek, 2010a, p. 54.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 16.

²⁰⁸ Žižek, 2008b, p. 17.

²⁰⁹ “... bien qu’une telle ‘fiction’ n’existe en réalité que dans ses effets réels (l’Etat n’est réel que dans l’activité réelle de ses citoyens, la mère patrie ne l’est que dans le sentiment patriotique et le comportement de ceux qui se reconnaissent dans son appel), nous ne pouvons la réduire à ses effets et prétendre que, par exemple, ‘la mère patrie n’est rien d’autre que la somme de ces actes individuels réels’ – au contraire, ces

Na terminologia de Louis Althusser, a “interpelação” é performativa porque o sujeito “se reconhece no chamamento”.²¹⁰ Daí decorre o jogo de palavras que Lacan opera a partir da homofonia dos termos que compõem a noção de “Nome-do-Pai” (*Nom-du-Père*):²¹¹ “*Les non-dupes errent*”, sugerindo que os “não tolos”, aqueles que não se deixam apanhar pela ficção simbólica, pela maneira como essa ficção estrutura a experiência da realidade, são “os que mais andam sem rumo”.

Como já assinalamos repetidas vezes, Žižek dá especial importância ao caráter enigmático da interpelação – que nunca é demanda específica, mas desejo inescrutável – enunciada pelas figuras de autoridade que encarnam para o sujeito a função do grande Outro. O caráter enigmático da mensagem enviada pelo Outro, que dá testemunho do seu inconsciente, é consubstancial à própria natureza da linguagem, dada a impossibilidade do sujeito esgotar o conteúdo semântico da interpelação. Há sempre um resto que resiste à simbolização e que solicita um trabalho psíquico de imaginarização. A seu ver, aí reside um dos aspectos cruciais do caráter traumático da demanda simbólica, ao lado do trauma da perda de gozo causado pela interdição da Lei que dá origem ao movimento desejante.

Mas Žižek segue Lacan ao sustentar que este nível de traumatismo simbólico é o que de melhor pode acontecer ao sujeito, por eliciar a atividade sublimatória. Pois para ele a intervenção do Simbólico já é um meio do sujeito lidar com o vazio traumático do Real e de escapar à inércia do gozo paralisante. Daí decorre a máxima lacaniana “*le père ou pire*” (o pai ou pior). Eis, portanto, outro motivo pelo qual o filósofo prefere o modelo cristão de transcendência ao modelo pagão.

Foi novamente Chersterton quem despertou a sua atenção para o equívoco da leitura habitual que contrapõe a “afirmação alegre da vida do espírito pagão” ao “reino sombrio da culpabilidade e da renúncia do cristianismo”. Na esteira de Chersterton, Žižek vê no *carpe diem* pagão uma espécie de *economia da castração*, um meio de evitar o trauma que, em última instância, é o que move o psiquismo: “aproveita a vida enquanto é tempo, porque no

actes mêmes n’adoptent leur consistance ontologique que par le biais d’une référence à la fiction symbolique de la ‘mère patrie’. La mère patrie comme la cause pour laquelle nous combattons ‘n’est rien en réalité, mais malgré cela, il est impossible d’expliquer la réalité ‘matérielle’ même des combats e des souffrances sains faire référence à elle” (Žižek, 2010b, p. 97).

²¹⁰ Cf. Žižek, 2009b, p. 62.

²¹¹ Nesse jogo de palavras, a variante mais conhecida é a do “Não-do-Pai” (*Non-du-Père*), que alude à função simbólica de interdição do gozo, como veremos adiante.

final é tudo corrupção e morte”.²¹² Com efeito, o paganismo levaria à confrontação desesperançada com o vazio, ensejando a injunção superegóica tanto na dimensão do excesso orgiástico como na ascese recomendada pela sabedoria, cuja ética da ataraxia busca mortificar o desejo e controlar as paixões:

“Quando ficamos presos no círculo vicioso do imperativo da *jouissance*, é grande a tentação de optar pelo que parece ser o seu oposto ‘natural’, a renúncia violenta da *jouissance*. (...) A injunção superegóica ao gozo está imanentemente entrelaçada com a lógica do sacrifício: as duas criam um círculo vicioso, em que cada extremo apóia o outro”.²¹³

O *amor fati nietzschiano* e a circularidade implacável do *eterno retorno* sem consolo nem redenção engendrariam o que o filósofo qualifica como “profunda melancolia pagã”. Donde a sua “cruzada intelectual” contra o neopaganismo, que para ele é um “ataque” ao “modelo de transcendência psicanalítico/judaico-cristão” e um convite à submersão no gozo. Utilizando a sua habitual estratégia de subverter o senso comum, o filósofo inverte a ideia do paganismo como “o último sonho cristão”: “Se quiserem aproveitar a vida de prazer sonhada pelo paganismo sem ter de pagar o preço da tristeza melancólica, escolham o cristianismo!”.²¹⁴

Em outras palavras, para Žižek a lei interditora aliada à “lei do amor”, o exercício do perdão e a esperança da redenção instituídos pelo cristianismo quebraram a circularidade do tempo dos estoicos e proporcionaram as condições de possibilidade para o surgimento do Ocidente agônico tal como o conhecemos. Só essa forma de civilização teria propiciado o efetivo “o uso dos prazeres”, o acesso ao gozo castrado e parcial que Lacan denominou “gozo fálico”. “Nunca devemos esquecer, diz Žižek, que, para Lacan, a Lei edipiana paterna está, no fundo, *ao serviço do ‘princípio do prazer’*: ela é a instância de pacificação-

²¹² Žižek, 2006c, p. 55. Quando da qualificação do projeto desta tese, Octavio Souza observou, com propriedade, que se o modelo de transcendência judaico-cristão pode ser aproximado do modelo de subjetivação freudo-laciano, uma aproximação análoga pode ser estabelecida entre a sabedoria pagã e o modelo de subjetivação winnicottiano. Para Winnicott, lembrou Souza, o trauma não é condição *sine qua non* do desenvolvimento do psiquismo, que requer, antes, a resistência do objeto e o cuidado temperado de uma “mãe suficientemente boa”, isto é, o Outro benevolente ao invés do Outro traumático. Dessa perspectiva, o trauma só ocorre na privação/excesso de cuidados do outro significativo na relação com o seu bebê.

²¹³ Žižek, 2008b, p. 497. Abordaremos o tema da injunção superegóica de gozo na segunda parte da tese.

²¹⁴ Žižek, *ibid.*, p. 56.

normalização que, longe de perturbar o equilíbrio do prazer ‘estabiliza o impossível’.²¹⁵ Nesse sentido, Lacan propõe

“(...) a fórmula de que uma transgressão é necessária para aceder a esse gozo, e que – para reencontrarmos São Paulo – é muito precisamente para isso que serve a Lei. A transgressão no sentido do gozo só se efetiva apoiando-se no princípio contrário, sob as formas da Lei. Se as vias para o gozo têm, nelas mesmas, algo que se amortece, que tende a ser impraticável, é a interdição que lhe serve, por assim dizer, de veículo utilitário, de tanque para sair desses círculos que trazem sempre o homem, sem saber o que fazer, para a rotina de uma satisfação curta e tripudiada”.²¹⁶

Em *Bem-vindo ao deserto do real*, Žižek evocou o cenário social da Tchecoslováquia antes da queda do Muro para definir as três condições da felicidade ocidental: 1) Necessidades materiais básicas satisfeitas, mas não *excessivamente* satisfeitas, para dar lugar à falta (era comum que alguns itens faltassem nos mercados tchecos por poucos dias, de modo que a população dava grande valor à volta do café às prateleiras depois de três dias de privação); 2) Existência de um Outro a quem responsabilizar pelos infortúnios cotidianos (no caso, o Partido Socialista); 3) Existência de um Outro lugar com o qual se podia sonhar (o Ocidente consumista). Costa traduziu o esquema žižekiano da felicidade como decalque da felicidade cristã: 1) A falta da plena satisfação dá origem à ética do trabalho e à esperança do crente de obter sinais da graça divina por meio do labor diário que enobrece o homem, enquanto a ideia de plenitude é projetada no futuro da vida eterna; 2) o Outro a quem culpar – algo inconcebível para um estoico – encarnado na figura do mal diabólico, ou mesmo na figura de Deus, no caso do “infortúnio dos justos”, que motiva o debate da teodiceia sobre a justificação do mal; 3) O sonho da bem-aventurança celeste como lugar da plenitude.²¹⁷

Leiamos, nesse contexto, o seguinte excerto de Chersterton:

“O anel exterior do cristianismo está solidamente guardado pelos padres profissionais da abnegação ética; mas, no interior dessa fortaleza inumana, encontrareis a velha vida humana dançando como as crianças, bebendo

²¹⁵ Žižek, 2009b, p. 290.

²¹⁶ Lacan, 1988, p. 217.

²¹⁷ Anotações do seminário *Transcendência e formas de subjetivação*.

vinho como os homens, pois o cristianismo é o único quadro da liberdade pagã”.²¹⁸

Como meio de abordar a tensão entre o gozo e a interdição simbólica presente nos modelos de transcendência pagão e judaico-cristão, Žižek faz uma interessante análise do modo como Freud situa a figura do pai em diferentes momentos de sua obra. Os textos freudianos clássicos que aludem à função paterna são retomados pelo filósofo de maneira a salientar a especificidade da função do parricídio no mito edípico, em *Totem e tabu* e em *Moisés e o monoteísmo*.²¹⁹ Faremos uma breve incursão nesse universo a fim de mostrar as diferentes figurações do pai – ora próximo ao gozo, ora próximo à Lei, conforme a clássica oposição paixão/razão – destacadas por Žižek.

Como se sabe, na leitura freudiana da tragédia grega de Sófocles, o parricídio (assim como o incesto) é interpretado como realização do desejo inconsciente proibido, sendo Édipo punido pela transgressão da lei. Nesta primeira imagem criada por Freud, e apresentada de forma mais elaborada em *A interpretação dos sonhos*, o pai é basicamente situado como o portador da lei, aquele que rompe a unidade mãe-criança, representando um terceiro termo cuja função é a de separar e impedir o gozo incestuoso.

Pouco mais de dez anos após a publicação de *A interpretação dos sonhos*, outra imagem do pai é apresentada por Freud em *Totem e tabu*. Na intenção de explicar a gênese da lei simbólica, Freud evoca a figura mítica do pai primordial, o macho dominante não-castrado que submetia todos os filhos e usufruía das fêmeas com exclusividade. Neste texto, o que se coloca em cena é o assassinato do pai do gozo obsceno pela aliança subversiva dos filhos, não como representação de um desejo inconsciente, mas como acontecimento necessário ao pacto civilizatório. Se Édipo foi a exceção à regra – aquele que efetivamente transgrediu a lei e por isso foi degredado – em *Totem e tabu* toda a humanidade assassinou o pai, e “este crime partilhado universalmente foi o ato fundador da comunidade humana”.²²⁰ A dualidade da figura paterna (ligada à ambivalência dos filhos em relação ao pai) é revelada pela memória e veneração do nome do pai (*Nom du père*),

²¹⁸ Chesterton *apud* Žižek, 2006c, p. 55.

²¹⁹ Cf. Žižek, 2007a.

²²⁰ Žižek, 2007a, p. 418.

tornado totem, encarnação da lei interditora e agência da autoridade simbólica diante da fratria homicida.²²¹

Já em *Moisés e o monoteísmo*, última variação freudiana da matriz do Édipo, outra dualidade é apresentada nos dois retratos que Freud pinta de Moisés. De um lado, o velho Moisés egípcio, representante de Akenaton, o faraó revolucionário que instituiu a adoração de uma única divindade, em contraposição às antigas superstições politeístas; de outro, o Moisés semita, representante de Jeová, o Deus furioso e vingativo. Aqui, o pai assassinado por seus seguidores não é o pai do gozo pré-simbólico de *Totem e tabu*, mas o pai do *logos*, da monolatria e da crença em um universo ordenado racionalmente (o pai simbólico, nos termos de Lacan). Moisés estava submetido à Lei, mas exigia do povo judeu um nível excessivo de renúncia pulsional. Novamente nos deparamos com o tema paulino dos excessos da lei. A dimensão sádica e superegóica de Moisés revolta o seu séquito, provocando o assassinato do líder. Mas tal dimensão retorna após a sua morte na aparição do Deus irascível. Inversamente ao pai do gozo da horda primeva, o Deus intransigente de Moisés não é apenas o que diz “não” ao gozo, mas o que nada quer saber do gozo (conforme o título dado por Lacan ao capítulo 9 de seu seminário *O avesso da psicanálise: “A feroz ignorância de Jeová”*).²²²

Para além do tema do excesso contido na própria lei, ao qual São Paulo se refere nas *Epístolas aos Romanos*, Žižek destaca a antinomia gozo/ordem simbólica presente na passagem do Moisés egípcio ao Moisés semita. Nessa polarização, o gozo associa-se à ideia de uma relação de continuidade entre o *eu* e o *mundo*, adotada pela sabedoria grega. Para os estóicos, por exemplo, que tomam de Heráclito a tese do universo governado pelo *logos* divino (ou razão universal), a alma é parte de um todo ao qual pertence. Graças a este princípio divino que ordena todas as coisas, o mundo é um *kosmos* (“todo harmoniosamente ordenado”, em grego). Como escreve Sêneca, em suas *Cartas a Lucílio*:

²²¹A interpretação de Lacan do sacrifício de Isaac, pintado em duas telas de Caravaggio, aponta igualmente para a temática da tensão gozo/lei interditora, associada à figura do Pai. Nessa passagem bíblica, um anjo impede no último instante que Abraão leve a cabo seu intento de matar o filho Isaac, como prova de sua fidelidade a Deus. Na leitura lacaniana, o cordeiro sacrificado no lugar de Isaac é a representação da morte do gozo (encarnado na imagem do animal) e da sua submissão ao regime da lei, para manter vivo o desejo e possibilitar o acesso ao prazer. “Marca-se aqui o gume da faca entre o gozo de Deus e o que, nesta tradição, presentifica-se como seu desejo” (Lacan, 2005, p. 85).

²²²“Embora a Lei explícita seja sustentada pelo pai morto, enquanto autoridade simbólica (o ‘Nome do Pai’), o código não escrito é sustentado pelo complemento espectral do Nome-do-Pai, o espectro obscuro do ‘pai primordial freudiano’” (Žižek, 2008b, p. 482).

“Tudo quanto vês, este espaço em que se contém o divino e o humano, é uno, e nós não somos senão os membros de um vasto corpo. A natureza gerou-nos como uma só família, pois nos criou da mesma matéria e nos dará o mesmo destino”.²²³

No outro polo, a ordem simbólica remete à noção de disjunção, expressa pela reação violenta do Deus Jeová ante ao assassinato de seu representante na Terra. Diante da injunção de submissão ao Decálogo, e para fugir à ira divina, não restava alternativa ao povo judeu que não a obediência estrita e incondicional à lei imposta sem recurso à racionalidade do *logos*. Nas palavras de Žižek:

“O velho Egípcio Moisés, traído e levado à morte por seu povo, era o Um que incluía tudo no *logos*, a estrutura substancial racional do universo, a ‘escrita’ acessível a todos os que sabem ler o ‘grande livro da natureza’, e não era ainda o Um que exclui tudo da subjetividade, que impõe a sua Vontade incondicional à sua Criação”.²²⁴

Na cosmovisão da sabedoria grega e da monolatria egípcia²²⁵ – para Žižek em tudo dissonante da visão de mundo judaico-cristã, como sublinhamos –, não há espaço para a valorização da individualidade, que se dilui no todo e no eterno retorno do mesmo no qual giram os planetas. Para a sabedoria pagã, “a vida é um ciclo eterno em que as novas gerações substituem as velhas, em que tudo o que nasce está condenado, mais cedo ou mais tarde, a desaparecer”.²²⁶ Na corrente da natureza, tanto faz ser ou não ser. Quando o sujeito se percebe como um elemento do todo, não há separação nem individuação, mas alienação no cosmos.

Ora, para Žižek foram justamente a separação e a individuação que impulsionaram o desenvolvimento da civilização ocidental. E nesse ponto a intervenção do judeu-cristianismo foi crucial. Assim, a imagem do Deus de Israel caracterizado como autoreferente e tautológico configura o primeiro escândalo da tradição judaico-cristã em relação ao *logos* da sabedoria grega ou da monolatria egípcia. Segundo Žižek, este Deus

²²³ Sêneca, 1991, p. 519.

²²⁴ Žižek, 2007a, p. 427.

²²⁵ Na terminologia do autor, “monolatria egípcia”, “sabedoria grega”, “paganismo” e “cosmologia da *espiritualidade New Age*” são termos equivalentes.

²²⁶ Žižek, 2006c, p. 58.

necessariamente traumático é a figura do grande Outro por excelência. Um Deus que representa a fundação da ordem simbólica, a “proibição simbólica de nível zero”, que Lacan chama de “Não-do-Pai”. Um Deus que traumatiza e individualiza ao mesmo tempo, na medida em que retira o sujeito da diluição no cosmos, da animalidade e da indiferença da roda da vida. O filósofo aproxima as descrições do Deus de Moisés das descrições de F.W.J. Schelling sobre a noção de “vontade pura”:

“Um Deus que expulsa o universo da sabedoria sexualizada tradicional, universo no qual persiste ainda uma aparência de harmonia última entre o grande Outro (a ordem simbólica) e o gozo, a ideia de um macrocosmo regulado por alguma tensão sexual subjacente entre os ‘princípios’ masculino e feminino (Yin e Yang, Sombra e Luz, Terra e Céu). (...) [um Deus que] fala por meio de tautologias, não apenas no que concerne à sua própria *quidditas* (‘eu sou o que sou’), mas também e sobretudo no que concerne ao *logos*, às razões do que Ele faz, ou, mais precisamente, de suas injunções, do que nos pede ou nos proíbe de fazer: a insistência inexorável de suas ordens se baseia em última instância em um ‘é assim porque eu o digo!’. Em uma palavra, este Deus é o Deus da vontade pura, do abismo caprichoso que reside para além de qualquer ordem racional global do *logos*, um Deus que jamais tem que *dar conta* do que faz”.²²⁷

Žižek divisa na descrição deste Deus da vontade pura – do “Sou o que Sou” e do “é assim porque digo que é assim” e da separação entre a ordem simbólica e o gozo – um modelo de subjetivação que se encontra atualmente em xeque. Partindo dessa constatação, ele elabora o seu diagnóstico da crise da transcendência ou do declínio do Simbólico, apontando as transformações históricas que acarretaram a perda de eficácia deste modelo. Mas aqui nos adiantamos, pois dessa discussão se ocupará a segunda parte da tese. Vejamos agora os demais elementos teóricos que compõem a descrição žižekiana do sujeito, conforme mencionado no início do capítulo.

1.2.1 *Kinder ovo*

Quando morava em Paris, Žižek reparou certa feita na estrutura de um pequeno ovo de chocolate que seu filho costumava escolher numa loja de doces próxima à sua casa. O

²²⁷ *Ibid.*, p. 423.

Kinder ovo consiste num espaço oco recoberto por uma casca de chocolate, guardando no seu interior um brinquedinho de plástico colorido que nunca se repete (razão por que em Portugal o doce é chamado de *Kinder surpresa*). Na ocasião, Žižek viu seu filho destruir o ovo sem preocupar-se em comê-lo, avidamente interessado no brinquedinho. Com o tempo, notou que o gesto destrutivo era habitual em outras crianças. A imagem do espaço oco preenchido por um objeto contingente lhe pareceu uma boa metáfora do núcleo vazio da subjetividade. E a avidez das crianças pelo elemento surpresa que recobre o vazio lhe evocou a hipótese da fascinação causada pelo *objeto pequeno outro (a)* de Lacan: “Eu o amo, mas, inexplicavelmente, amo em você algo mais do que você, e por isso eu o destruo”.²²⁸

No *Seminário 8*, Lacan identifica o objeto *a* – que ele afirma ser a sua única contribuição conceitual à psicanálise –, ao *agalma* (ou “ornamento”) de que fala Platão em *O Banquete*, pela boca de Alcebiades. Em seu discurso sobre o amor, Alcebiades expressa a sua fascinação por “uma certa coisa” em Sócrates. Lacan vê nessa fala a referência ao detalhe indefinível e desconhecido no objeto que o torna desejável, o *não-sei-quê* do ser amado que causa o desejo do amante. No texto em questão, Lacan identifica o *x* enigmático ao próprio movimento desejante de Sócrates. O dito lacaniano de que “amar é dar o que não se tem” decorre do fato de que o objeto *a* que desperta o desejo encarna esse “excedente indefinível”, esse “algo mais” que o objeto amado não pode ofertar, precisamente por não possuí-lo.²²⁹

Embora se trate de um neologismo com diversos sentidos, a definição usual do objeto *a* é, *in a nutshell* (ou num *Kinder*), a que diz que tal objeto não é meta do investimento pulsional, mas causa do desejo – algo que não está, portanto, no fim, mas na origem do desejo.²³⁰ Segundo Žižek, o fato do brinquedinho (“o tesouro oculto”) nunca ficar à altura da expectativa que desperta, levando as crianças a pedirem mais e mais

²²⁸ Žižek & Daly, *op. cit.*, p. 108. No *Seminário 11*, o texto citado é ligeiramente diferente: “(...) *Je t’aime, mais, parce qu’inexplicablement j’aime en toi quelque chose plus que toi – l’objet petit a, je te mutile*” (Lacan, 1973, p. 241).

²²⁹ “Ce qui manque à l’un n’est pas ce qu’il y a caché dans l’autre” (Lacan *apud* Žižek, 2010b, p. 107).

²³⁰ Para Bruce Fink (1998), trata-se de um dos conceitos mais polivalentes da metapsicologia lacaniana, tendo passado por muitas redefinições entre as décadas de 1950 e 1970, assumindo diversos avatares ao deslocar-se do domínio imaginário para o domínio do Real: “o Outro, o *agalma*, o número de ouro, a Coisa Freudiana, o real, a anomalia, a causa do desejo, o mais-gozar, a materialidade da linguagem, o desejo do analista, a consistência lógica, o desejo do Outro, o semblante/simulacro, o objeto perdido e assim por diante” (*ibid.*, p. 107).

Kinders, remete ao caráter elusivo do objeto *a*: a cada vez em que é “tocado”, perde o brilho e o encanto, deixando sempre a sensação de que não era exatamente aquilo que se buscava. O objeto *a* também se caracteriza por não deixar-se apanhar pela rede simbólica, sendo resistente à imaginarização, razão por que Žižek relaciona o “tesouro oculto” à *Coisa (das Ding)* kantiana, identificando o “fator surpresa” ao “núcleo numenal do objeto para lá das aparências”.²³¹

De acordo com Lacan, esse objeto espectral é efeito da perda de gozo que sucede à interdição da Lei e à captura do corpo pré-simbólico pela rede significante, momento mítico em que o sujeito mínimo da experiência da castração percebe que algo de seu corpo se perdeu. Da perspectiva materialista de Lacan, o gozo está sempre referido à dimensão corporal. Por isso, o protótipo do objeto *a* relaciona-se à perda do seio como parte do complexo nutricional. No *Seminário 10*, Lacan associa o objeto *a* a quatro objetos parciais e a um objeto total, todos relacionados a algum nível de perda corporal. Os objetos parciais são os objetos oral (seio), anal (fezes), fálico (detumescência) e sonoro (voz). O objeto total é o escópico (a imagem do eu que se perde no Outro).

“A ordem do significante (o grande Outro) e a do gozo (a Coisa como sua encarnação) são radicalmente heterogêneas, incoerentes, e qualquer acordo entre elas é estruturalmente impossível”, assevera Žižek.²³² Na mesma linha, Miller diz que “um sistema significante não goza: ele funciona”.²³³ Daí o axioma lacaniano segundo o qual “o gozo é proibido ao falante”, ou seja, o uso da palavra sempre implica um nível de perda de gozo e uma intenção que não se realiza. A falta está necessariamente presente na dimensão da fala, por isso o significante é sempre relacional, ao passo que a dimensão do gozo é não relacional. Miller alude ao absoluto do gozo com a imagem da “boca que beija a si mesma”. Paradoxalmente, segundo Lacan há na fala uma dimensão de gozo, como observou Miller:

²³¹ No melhor estilo *pop* filosófico žižekiano, Glyn Daly estabelece um paralelo com a narrativa do filme *Pulp fiction*, de Tarantino: “(...) a narrativa gira, em última instância, em torno de um objeto perdido/roubado dentro de uma caixa que precisa ser recuperada por Vincent e Jules. Esse objeto não pode ser visto, e há apenas uma alusão a ele no brilho reflexivo dos rostos dos protagonistas. É esse o objeto pequeno *a*: algo cuja autenticidade não pode ser representada nem materializada, e que é apenas um reflexo da pulsão de completar o circuito (quebrado) do gozo e conciliar-se com o próprio desejo (impossível)” (Žižek & Daly, *op. cit.*, p. 10).

²³² Žižek, 1992, p. 120.

²³³ Miller, 1999, p.26.

“Tal como nos animais, existem, no nosso corpo, aparelhos de apreensão como as mãos e as unhas. Podemos dizer que, no homem, o aparelho fundamental de apreensão é a linguagem, mas é um aparelho cuja especificidade é deixar escapar a sua presa. O fato de funcionar, mesmo com a sua presa escapando, é o que de qualquer forma, o satisfaz. É o que Lacan chama de gozo do blá-blá-blá. Ainda que a linguagem não agarre nada no mundo – o que é seu estado normal – seu funcionamento constitui, em si mesmo, um gozo”.²³⁴

A ideia do excesso de gozo irremediavelmente perdido no assujeitamento à ordem significante remete Lacan à noção marxiana de *mais-valia*, que, como já vimos, aponta para o “a mais” de trabalho do qual o trabalhador se vê apartado. É assim que, parodiando Marx, Lacan cria a noção de *mais-gozar* para designar o objeto *a*. O rompimento da hipotética unidade mãe-bebê causado pela introdução do terceiro termo na relação dual produz, a um só tempo, a angústia da separação e a nostalgia de uma suposta plenitude.²³⁵ No esquema lacaniano, o objeto *a* evoca tanto a angústia da separação como o impulso à recuperação da unidade perdida:

“O mundo freudiano, ou seja, o da nossa experiência, pressupõe que é esse objeto, *das Ding*, enquanto o Outro absoluto do sujeito, que se trata de reencontrar. Reencontramo-lo no máximo como saudade. Não é ele que reencontramos, mas suas coordenadas de prazer, é nesse estado de ansiar por ele e de esperá-lo que será buscada, em nome do princípio do prazer, a tensão ótima abaixo da qual não há mais nem percepção nem esforço.

No final das contas, sem algo que o alucine enquanto sistema de referência, nenhum mundo da percepção chega a ordenar-se de maneira válida, a constituir-se de maneira humana. O mundo da percepção nos é dado por Freud como que dependendo dessa alucinação fundamental sem a qual não haveria nenhuma atenção disponível”.²³⁶

²³⁴ *Ibid.*, p. 54.

²³⁵ No que concerne à ruptura com o ambiente e à busca de um objeto que recupere algo dessa relação primordial, pode-se assinalar o parentesco do objeto *a* com *objeto transicional* de Winnicott. Com efeito, Perla Klautau mostrou que “a criação do objeto *a* é fruto de uma longa interlocução que Lacan estabelece com Winnicott” (*ibid.*, p. 269).

²³⁶ Lacan, 1988, p. 69. Bernardo Soares, no *Livro do desassossego*, expressa algo dessa ordem: “Os sentimentos que mais doem, as emoções que mais pungem, são os que são absurdos – a ânsia de coisas impossíveis, precisamente porque são impossíveis, a saudade do que nunca houve, o desejo do que poderia ter sido, a mágoa de não ser outro, a insatisfação da existência do mundo. (...) A impossibilidade de nos figurar uma coisa a que correspondam, a impossibilidade de encontrar qualquer coisa que substitua aquela a que se abraçam em visão – tudo isto pesa como uma condenação dada não se sabe onde, ou para quem, ou porquê” (Pessoa, 1999, p. 202).

Malgrado Lacan situar o objeto *a* como fragmento de gozo que resta da colonização do corpo pela ordem simbólica, não se trata de um objeto efetivamente possuído que foi perdido, posto que o surgimento do objeto *a* é coetâneo à castração, sendo, portanto, posterior à “Queda”: “O objeto ‘não morto’ [o objeto *a*] não é um resto da castração no sentido de um pedacinho que de algum modo escapou ileso do golpe da castração, mas literalmente, o *produto* do corte da castração, *excedente* gerado por ela”, observa Žižek.²³⁷ A partir deste momento mítico, a lembrança de que existiu “um algo mais” do qual o sujeito se viu privado elicia o desejo, a tentativa incessante de recuperação do gozo imaginariamente perdido. Mas a promessa de retotalização se frustra inevitavelmente a cada novo encontro com os objetos do desejo, o que, a um só tempo, mantém vivo o desejo e revela o vazio central do objeto *a*, o nome da falta, da “presença de uma ausência” ou do “objeto impossível” que, por definição, não podemos ter.²³⁸

Por essa razão, a noção pode ser aproximada ao conceito de anamorfose (ou “reversão da forma”). A obra do pintor renascentista Hans Holbein intitulada *Os embaixadores*, que se encontra no *National Gallery* e cuja imagem figura na capa do *Seminário 11*, é talvez o mais conhecido exemplo de anamorfose no campo da arte, ao qual Lacan retorna em diversos momentos de sua obra. Na parte inferior da tela, vê-se uma imagem distorcida e indiscernível quando olhada frontalmente, e que só ganha nitidez quando observada de viés. A imagem que então se destaca, diz Lacan, é “(...) [o] crânio que se vê surgir quando, após se ter passado diante do quadro, se sai do compartimento por uma porta feita com a finalidade de vê-lo em sua verdade sinistra no momento em que se vira para trás pela última vez”.²³⁹

Na análise de Žižek, a imagem do crânio é metáfora da inconsistência de todas as insígnias de poder ostentadas pelos embaixadores, bem como da finitude dos mesmos.²⁴⁰ O

²³⁷ Žižek, 2008b, p. 169.

²³⁸ A relação (de disjunção e conjunção) entre o sujeito barrado e o objeto *a* é simbolizada pela fórmula da fantasia: $\$ \diamond a$. Referindo-se à fórmula da fantasia como “suporte do desejo”, Marcos André Vieira (2008) diz que “trata-se de um esquema mínimo que articula e afasta sujeito e objeto, permitindo que o primeiro prossiga buscando o segundo” (*ibid.*, p. 164).

²³⁹ Lacan, 1988, p. 175.

²⁴⁰ Vale notar que Žižek também se utiliza do exemplo da anamorfose em *Os embaixadores* para aludir à crítica ideológica: “A ‘crítica da ideologia’ tem de efetuar uma operação semelhante: a garantia do sentido, esse elemento ‘fálico’, ereto e distendido [Žižek alude aqui ao fato do borrão na tela de Holbein lembrar, para alguns, a imagem de um falo ereto], se olhado de outro ponto de vista, revela ser a marca da falta, do lugar vazio da significação” (Žižek, 1991a, p. 200).

fundamental, contudo, é que o conceito de anamorfose se presta a mostrar que o objeto causa de desejo quando visto de perto é apenas um vazio, donde a analogia com a estrutura da subjetividade:

“Isso é objeto *a*: uma entidade que não tem nenhuma consistência substancial, que em si mesma não é ‘nada senão confusão’, e que só adquire uma forma definida quando olhada de um ponto de vista enviesado pelos desejos e medos do sujeito (...). Objeto *a* é o estranho objeto que não é nada senão a inscrição do próprio objeto no campo dos objetos, sob a aparência de um borrão que só ganha forma quando parte desse campo é anamorficamente distorcida pelo desejo do sujeito”.²⁴¹

Žižek menciona outra forma de conceber o *Kinder*, em contraste com a sua leitura lacaniana. Se o brinquedinho de plástico tomado como objeto *a* remete à “positivação do nada” (para retomarmos a definição lacaniana-hegeliana-žižekiana do sublime) e ao vazio da subjetividade, de perspectivas tão díspares como o humanismo e o totalitarismo o pequeno objeto no interior do ovo é um “núcleo duro substancial”. Para o humanismo, os seres humanos são diferentes, mas possuem o equivalente moral do brinquedo de plástico – o “*fator x*” compartilhado por toda a humanidade, geralmente imagens idealizadas do ser humano –, que lhes confere dignidade. Já o totalitarista é aquele que destrói o ovo, o invólucro histórico contingente, para libertar a “essência pura do homem”, ponto de vista que encontra nos procedimentos eugênicos sua mais pura tradução. Não obstante ocuparem posições políticas diametralmente opostas, em ambos os casos comunga-se a crença no *fator x* substancial, o que constitui, segundo Žižek, um modo de evitar o confronto com o vazio.

Para ele, a única política compatível com a leitura lacaniana do *Kinder* é a que sustenta que o direito humano mais fundamental é o direito da “politização do vazio”, o direito de lutar pelo conteúdo do vazio do ovo, preenchendo-o em vários níveis (daí decorre a ideia de um “centro ausente da ontologia política”, subtítulo do livro *O sujeito incômodo*). “Cada Universal é o campo de batalha onde a multiplicidade dos conteúdos particulares luta pela hegemonia”.²⁴² Esta é, em última análise, a consequência política que Žižek extrai

²⁴¹ Žižek, 2010a, p. 87.

²⁴² Žižek, 2009c, p. 112.

de sua ontologia negativa do sujeito, inextricavelmente associada à possibilidade de se ver o mundo e a si próprio de forma inédita.

Também por essa razão Žižek defende o “sujeito cartesiano” contra o que ele chama de “Santa Aliança dos poderes acadêmicos”, uma improvável aliança composta por desconstrucionistas, habermasianos, cientistas cognitivos, feministas, ecologistas e obscurantistas da *New Age*. Esse time heteróclito, ao qual o filósofo se reporta na introdução de *O sujeito incômodo*, teria em comum a crítica ao “sujeito cartesiano”. Para ele, a atitude pós-moderna típica resiste à ideia de sujeito adotando a noção limitada do sujeito cartesiano transparente para si mesmo. No caso do desconstrucionismo, um dos alvos preferenciais de Žižek, a noção de sujeito é entendida como ficção discursiva que pode ser substituída sem prejuízo pela ideia de uma multiplicidade de processos dispersos que concorrem entre si, o que Derrida designou de estrutura da *différance*. Žižek defende o “sujeito-cartesiano-incômodo” não como auto-transparência, mas por meio da interpretação lacaniana do *cogito*. Segundo ele, só esse sujeito pode servir de base para uma verdadeira política emancipatória.

Atualmente a tendência hegemônica de substancialização do sujeito é aquela que faz do brinquedinho metáfora do genoma. O reducionismo biogenético contemporâneo evoca a Žižek as teses frenológicas oitocentistas que levaram Hegel a escrever que “o espírito é um osso”. Hegel considerou que o paradoxo da concepção frenológica da fluidez do espírito como epifenômeno da matéria inerte de um crânio refletia a própria constituição do sujeito, ou seja, para além do estranhamento causado pela identificação da atividade mental à forma do crânio, era preciso ver naquela curiosa afirmação um reflexo da impossibilidade de fazer a identidade do sujeito coincidir com uma propriedade fixa: “*Logramos transmitir a dimensão da subjetividade por meio do próprio fracasso, através da insuficiência radical, da não correspondência absoluta do predicado ao sujeito*”.²⁴³ Nessa via, Žižek se põe a imaginar de que maneira o maior expoente do idealismo alemão receberia a tese corrente de que “o sujeito é o genoma”:

“Digamos que um neurobiólogo lhe mostre uma fórmula genômica e lhe diga ‘Isto é você’ – você depara objetivamente consigo mesmo. Não é precisamente nesse encontro com o ‘Isto é você’ que se vivencia o buraco

²⁴³ Žižek, 1991a, p. 98.

da subjetividade no que ele tem de mais puro? Seguindo essa linha, eu diria que Hegel teria rido da ideia do genoma. Para Hegel, esse seria o exemplo supremo do espírito como um esqueleto, do espírito como uma fórmula estúpida e sem sentido. Isso porque, na própria experiência do ‘Isso sou eu’, de certo modo você se olha de fora para dentro. E, portanto, esse sonho da auto-objetivação completa também nos confronta radicalmente com o seu oposto, com o furo da subjetividade”.²⁴⁴

Desse aspecto, Žižek se mantém próximo a Heidegger e à sua crítica à “metafísica da presença”, na expressão de Derrida: nenhuma pergunta sobre a natureza última do *Dasein* – o Ser lançado no mundo²⁴⁵ – pode encontrar resposta definitiva. Para Heidegger, o “*Da-sein* humano” nunca é um “objeto simplesmente presente” e “em nenhuma circunstância, algo passível de objetivação”.²⁴⁶ Segundo ele, toda forma de vida possui um mundo ambiente (*Umwelt*) específico – sendo a linguagem o mundo do homem –, em contraste com os seres inorgânicos: “A pedra é sem mundo”, escreveu Heidegger em *Os conceitos fundamentais da metafísica*.²⁴⁷ Lançado no mundo da linguagem, o *Dasein* caracteriza-se por fazer perguntas sobre o próprio Ser que não pode responder, sendo o sujeito (barrado) precisamente o negativo da resposta à pergunta “quem sou eu?”, isto é, aquilo que sempre resistirá aos processos de autorreflexão, o “espinho na garganta do significante” no dizer de Lacan. “Todo ‘Sou eu!’ jubiloso já contém a semente do ‘Não sou eu!’”, sublinha Žižek.²⁴⁸

Žižek também se serve da noção de objeto *a* para aludir ao embaraço das ciências cognitivas na tentativa de explicar a consciência humana. Cabe sublinhar que ele não alimenta disputas teóricas e corporativistas entre a psicanálise e as ciências cognitivas, entendendo, antes, que estas disciplinas devem dialogar. No que tange ao idealismo alemão, por exemplo, ele sustenta que experimentos cognitivistas confirmam a teoria kantiana dos juízos sintéticos *a priori*, segundo a qual a percepção sensorial da realidade é sempre mediada por juízos, de modo que o que percebemos como realidade imediata já é um

²⁴⁴ Žižek & Daly, *op. cit.*, p. 74.

²⁴⁵ Para Heidegger, toda forma de vida possui um mundo ambiente (*Umwelt*) específico – sendo a linguagem o mundo do homem –, em contraste com os seres inorgânicos: “A pedra é sem mundo”, escreveu Heidegger em *Os conceitos fundamentais da metafísica* (*apud* Miller, 1999, p. 15).

²⁴⁶ Heidegger, 2001, p. 33.

²⁴⁷ Heidegger *apud* Miller, 1999, p. 15.

²⁴⁸ Žižek, 2008b, p. 327.

juízo.²⁴⁹ Mas a descrição cognitivista do funcionamento dos processos mentais a partir do modelo computacional de processamento de dados defronta-se com a questão da finalidade da consciência. Questionando o alcance de tal descrição, Žižek pergunta por que os humanos adquiriram consciência ao invés de funcionarem simplesmente segundo o modelo da organização de dados e da reação adequada aos estímulos ambientais, como fazem as máquinas não conscientes. Žižek considera que as tentativas de resposta do cognitivismo a esta questão são inconsistentes: “quanto mais é explicada, mais a consciência se transforma naquilo que Lacan chama de ‘objeto pequeno a’, esse resto inteiramente sem sentido”.²⁵⁰

Stephen Pinker, diretor do Centro de Neurociência Cognitiva do *Massachusetts Institute of Technology*, sugere que a consciência não pode explicar a si mesma por “limitações evolutivas”. Dessa perspectiva, a consciência teria surgido para lidar com problemas práticos de sobrevivência, sendo originalmente voltada para objetos externos, mas desequipada a voltar-se para si mesma, assim como outras espécies têm limitações evolutivas específicas (como, por exemplo, animais que são incapazes de perceber certas cores). Ainda assim, pondera Žižek, restaria entender a obsessão da humanidade com questões existenciais, como perguntas (impossíveis) sobre o sentido da vida *etc.*

O filósofo entende que a psicanálise lacaniana pode ser útil no encaminhamento da questão. Para ele, a consciência é efeito de uma “experiência do Real”: ela advém dos “choques externos que ameaçam a homeostase”,²⁵¹ bem como do fracasso de algum gesto ou intenção humanos. Do ponto de vista evolutivo, a consciência seria uma disfunção, um “subproduto não intencional, que adquiriu uma espécie de função secundária de sobrevivência”, um erro do qual “emergiu um milagre”.²⁵² Milagre que, todavia, não é propriamente um meio do homem funcionar melhor, como defende Pinker, mas fonte da

²⁴⁹ Žižek ilustra o afirmado reportando-se a um típico experimento cognitivista: “quando você entra numa sala e vê que todas as cadeiras são vermelhas, e depois passa de imediato para uma segunda sala semelhante, você pensa estar vendo exatamente a mesma coisa. Mas já foi repetidamente demonstrado que nossa percepção é muito mais fragmentada do que parece – um número significativo das cadeiras da segunda sala tem formas e cores diferentes *etc.* O que acontece é que você vê apenas um par de fragmentos e, então, com base em sua experiência prévia (e tudo isso acontece no instante imediato da percepção, antes do juízo consciente propriamente dito), formula um juízo – ‘todas as cadeiras devem ser vermelhas’” (Žižek & Daly, *op. cit.*, p. 72).

²⁵⁰ Žižek & Daly, *op. cit.*, p. 77.

²⁵¹ Žižek, 2008b, p. 283.

²⁵² Žižek & Daly, *op. cit.*, p. 76.

atividade autorreflexiva característica do *Dasein*: “(...) todas as dimensões metafísicas concernentes à humanidade, à autorreflexão filosófica, ao progresso *etc.* emergem, em última instância, por causa dessa fissura traumática básica”.²⁵³

1.2.2 Noite do mundo

Nas primeiras linhas do opúsculo *O que é o iluminismo?* Kant escreveu, citando Horácio: “*Sapere aude!* Tem coragem para fazer uso do *teu* próprio entendimento! – esse é o lema do iluminismo”.²⁵⁴ Como sabemos, Kant foi rigorosamente consequente com tal lema ao focalizar o tema da limitação da atividade cognoscente (o “escândalo da Razão” – como sublinhou Arendt em *A vida do espírito* –, que no afã de conhecer defronta-se com obstáculos intrínsecos insuperáveis). A crítica kantiana da *razão pura* afirmou a impossibilidade do acesso à Coisa em si na mesma medida em que exaltou a luminosidade do eu que não se furta ao confronto com os seus limites inerentes. Com a investigação das condições de possibilidade do conhecimento e a conceituação da atividade sintética do entendimento, Kant foi o primeiro grande expoente da crítica da metafísica platônica, o que fez dele, aos olhos de Žižek, o “primeiro filósofo” da história do pensamento.²⁵⁵

Uma das inflexões do idealismo pós-kantiano concerne à substituição da metáfora solar da *luz da Razão* pela imagem hegeliana do eu como *noite do mundo*. Nesta transição interna ao idealismo alemão, na qual se divisa a marca do romantismo, Žižek destaca a diferença do papel da imaginação em Kant e em Hegel. Grosso modo, Kant discerniu três etapas fundamentais do processo de aquisição do conhecimento. A primeira etapa é a da *intuição*, e corresponde à reunião da multiplicidade de sensações. A segunda é a da *síntese transcendental da imaginação*, na qual as múltiplas sensações são sintetizadas pela imaginação. Finalmente, dá-se a *síntese do Entendimento*, o momento em que se efetiva a cognição por meio da atividade sintética da razão, que transforma em conceito os dados sensíveis que a imaginação sintetizou. Em sua *Crítica da razão pura*, Kant escreveu:

²⁵³ *Ibid.*, p. 77.

²⁵⁴ “*Sapere aude!* Have courage to make use of your *own* understanding! – is thus the motto of enlightenment” (Kant, 1996, p. 9).

²⁵⁵ Žižek & Daly, *op. cit.*, p. 37.

“A primeira coisa que nos deve ser dada para podermos alcançar a apriorística cognição de todos os objetos é a diversidade da pura intuição; a segunda é a síntese dessa diversidade pela imaginação, mas isso ainda não nos dá qualquer cognição. Os conceitos que conferem unidade a esta síntese pura [...] fornecem o terceiro requisito para a cognição de um objeto, e essas concepções são dadas pelo Entendimento”.²⁵⁶

A função de síntese da noção kantiana de imaginação é o aspecto ressaltado por Žižek no cotejo com a concepção hegeliana da imaginação. Ele sublinha que para Hegel a função *princeps* da atividade imaginativa não é sintetizar os dados da intuição, mas promover disjunções:

“(...) obsecado pela sua tentativa para sintetizar, para reunir a multiplicidade dispersa dada na intuição, Kant passa em silêncio o poder contrário da imaginação, sobre o qual Hegel insistirá mais tarde – a imaginação como ‘atividade de dissolução’, que trata como entidade separada aquilo que só tem existência efetiva como parte de um Todo orgânico”.²⁵⁷

A noção de *noite do mundo* fundamenta-se na capacidade da imaginação de fraturar totalidades. De acordo com Hegel, o poder da imaginação é o de decompor numa miríade de “objetos parciais” aquilo que se apresenta efetivamente como parte de um organismo mais vasto. “No fundo, a imaginação representa a capacidade da nossa mente para desmembrar aquilo que a percepção imediata reúne, para ‘abstrair’ não uma noção comum, mas um certo traço entre outros”.²⁵⁸ A passagem em que o jovem Hegel apresenta a noção nos seus escritos de *Jenaer Realphilosophie* é citada por Žižek em diversos momentos de sua obra,²⁵⁹ a começar por seu primeiro livro de repercussão, que termina justamente com o excerto:

“O homem é essa noite, esse nada vazio, que contém tudo em sua simplicidade: uma riqueza com um número infinito de representações e imagens, nenhuma das quais lhe vem precisamente ao espírito, ou que não existem efetivamente-presentes. É a noite, a intimidade da natureza, que existe aqui – o *Si* puro. Nas representações fantasmagóricas, é noite em

²⁵⁶ Kant *apud* Žižek, 2009b, p. 41.

²⁵⁷ Žižek, 2009a, p. 42.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 43.

²⁵⁹ Cf., por exemplo, Žižek, 1991a, p. 227; Žižek, 1993, p. 40; Žižek, 2009b, p. 42; Žižek 2009c, pp. 69-70; Žižek 2010b, p. 94.

tudo ao redor: surge então, aqui, bruscamente, uma cabeça ensanguentada, ali, outra aparição branca; e elas desaparecem de modo igualmente repentino.

É essa noite que percebemos ao olhar um homem nos olhos: uma noite que se torna *terrível*; é a noite do mundo que então se apresenta diante de nós”.^{260 261}

Nos comentários de Žižek sobre o filme *A liberdade é azul*, apresentados no capítulo inicial do livro *Lacrimae rerum, ensaios sobre cinema moderno*, encontramos uma das ilustrações mais interessantes da noção de *noite do mundo*. Na análise do primeiro filme da *trilogia das cores* de Kiesłowski,²⁶² Žižek utiliza-se da noção para descrever as agruras da personagem Julie Vignon, a protagonista interpretada por Juliette Binoche. Julie sobrevive a um terrível acidente automobilístico, no qual perde seu marido, Patrice, um renomado maestro e compositor francês, e sua única filha, Anna, de cinco anos de idade. A mulher vê-se subitamente lançada no abismo da falta de sentido de sua existência e, após esboçar uma tentativa de suicídio que não consegue levar a cabo, se retira do mundo, dobrando-se em si mesma, impassível. Basicamente, o filme narra a mortificação simbólica da personagem, seguida do seu processo gradativo de recomposição subjetiva, percurso que Žižek descreve como “viagem da ‘noite do mundo’ para o *ágape*”.²⁶³ Na opinião do filósofo, o filme não trata do trabalho de luto propriamente dito, mas das condições de possibilidade para o seu início.

Devastada e desnorreada pelo encontro traumático com o Real da morte das pessoas que mais amava, Julie desfaz praticamente todos os seus laços sociais, buscando apagar os vestígios do passado na tentativa desesperada de mitigar a dor dilacerante. Afasta-se de amigos e familiares, salvo contatos episódicos com a mãe, internada em um asilo de idosos e inapta a lhe reconhecer. Deixa a casa onde morava com a família, queima lembranças do marido e da filha, desiste da carreira profissional, livra-se de bens materiais, mantendo o

²⁶⁰ Hegel *apud* Žižek, 1991a, p. 227.

²⁶¹ Žižek aproxima a descrição hegeliana da *noite do mundo* à noção lacaniana de “corpo desmembrado”, característico de certas vivências psicóticas (ver Žižek, 2009b, p. 48). Na próxima seção, abordaremos a conceituação žižekiana da “*loucura* como noção filosófica inerente ao próprio conceito de subjetividade” (*ibid.*, p. 46).

²⁶² *Trois couleurs: Bleu* (*A liberdade é azul*) 1993; *Trois couleurs: Blanc* (*A igualdade é branca*), 1994; e *Trois couleurs: Rouge* (*A fraternidade é vermelha*), 1994, compõem a trilogia encomendada ao cineasta polonês por ocasião da comemoração do bicentenário da Revolução Francesa e da celebração da unificação europeia.

²⁶³ Žižek, 2009c, pp. 62-3.

mínimo para a sobrevivência. É a angústia desta espécie de *liberdade* radical que Kieślowski nos apresenta.

Carregada nos tons azulados, a fotografia de Slavomir Idziak explora a clássica associação entre o azul e a melancolia, belamente retratada nos solitários e introspectivos mergulhos noturnos de Julie na piscina. A análise de Žižek destaca um plano do filme que encena a imagem hegeliana da *noite do mundo*. Trata-se da cena em que Julie, hospitalizada e ainda em estado de choque devido ao acidente, recebe do médico a notícia da tragédia:

“Num grande plano extremo, quase toda a imagem é ocupada pelo olho dela, e vemos os objetos do quarto de hospital refletidos nesse olho, como aparições espectrais de objetos parciais privadas de realidade”.²⁶⁴

No olho de Julie ver-se-ia o encontro com o Real provocando o corte dos laços com a realidade,²⁶⁵ momento em que se dá a “confrontação direta do sujeito com o imaginário-real pré-fantasmático dos objetos parciais”.²⁶⁶ Na interpretação de Žižek, o trauma excessivo rompe o escudo fantasmático que organiza a vida subjetiva de Julie, de modo que ela fica exposta a dois Reais: o Real “interior” (que, como apontaremos adiante, manifesta-se na trama sobretudo por meio dos fragmentos musicais quase “alucinatórios” que lhe assediam, provocando momentos de desintegração da identidade subjetiva) e o Real “exterior” da vida (ilustrado pelo filósofo a partir de uma cena específica, que também será apresentada mais à frente).

Cabe aqui uma rápida digressão acerca da tripartição žižekiana do Real lacaniano, à qual nos referimos no primeiro capítulo. Em síntese, Žižek subscreve a conceituação genérica do Real como “furo no sentido”, mas distingue simultaneamente três modalidades

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 69.

²⁶⁵ Uma observação atenta da cena em questão mostra que a imagem refletida no olho de Julie é antes a imagem do médico do que a dos objetos do quarto (quase imperceptíveis). Fica-nos a impressão de que o afã de Žižek de encontrar nos filmes que assiste ilustrações de conceitos filosóficos e psicanalíticos (antes que ele se permita “desfrutar um bom filme”) pode lhe turvar a visão. Em todo o caso, escapa à sua análise o fato de que, no momento em que o médico adentra o quarto para dar a notícia trágica, a câmera de Kieślowski focaliza por alguns segundos uma pequena pluma agarrada ao lençol que cobre Julie. Nos extras do DVD, Kieślowski diz que a “obsessão por detalhes” (como o *close* do torrão de açúcar se impregnando de café) revela o ponto de vista de Julie, tão concentrada em mínimos detalhes próximos a ela quanto indiferente a tudo o mais que a cerca: “ela se concentra de propósito [em detalhes] para rejeitar tudo o que ela recusa”, esclarece o cineasta. Sobre a cena da pluma, Binoche diz nos extras que ela remete à “fragilidade da vida” (bem como à “insustentável leveza do ser” de que fala Milan Kundera e ao frágil equilíbrio da organização psíquica diante de eventos excessivamente traumáticos, ficaríamos tentados a acrescentar).

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 70.

do Real: o “Real Real”, o “Real Simbólico” e o “Real Imaginário”. Embora se trate de um conceito que, por definição, não pode ser representado, e que só é inferido a partir de seus efeitos, Žižek se serve de algumas imagens para ilustrá-lo. Assim, ele concebe a primeira modalidade do Real como traumatismo excessivo que não podemos confrontar evocando a “cabeça da Medusa” ou o monstro do filme *Alien, o oitavo passageiro*, cujo sangue dissolve a trama da realidade. Em *A liberdade é azul*, o encontro com essa dimensão do Real associa-se ao acidente automobilístico e, sobretudo, ao momento em que Julie recebe a notícia da morte da filha e do marido. O Real Simbólico refere-se a códigos e fórmulas matemáticas e científicas que não têm sentido em si, mas que são operativos.²⁶⁷ Essa é a dimensão não traumática do Real, na qual se funda o discurso da ciência, razão por que Žižek também a designa de “Real científico” (mas vale dizer que é na dinâmica do capital que o filósofo divisa o principal Real Simbólico de nossa época). Por fim, o Real Imaginário diz respeito a imagens do horror e do excesso. É a dimensão do Real que se apresenta num pesadelo, por exemplo, mas também em fenômenos como o racismo contemporâneo, quando um traço insubstancial do Outro, associado ao seu gozo “excessivo”, produz desconforto, como mencionado no primeiro capítulo. Žižek dá especial importância a essa dimensão em virtude de seu contraste com a concepção usual do Real como “força indomável”. Nesse sentido, o Real também pode ser concebido como algo frágil e elusivo, donde o título de um de seus livros, *The fragile absolute*.²⁶⁸ No filme, o Real Imaginário é ilustrado pelas intrusões musicais que causam o desvanecimento (*aphanisis*) de Julie, como veremos.

Žižek traça um paralelo entre a *noite do mundo* de Hegel e as noções de “contração egoísta extrema” e de “entre duas mortes”, de Schelling e Lacan, respectivamente. A *contração* associa-se à “liberdade ‘abstrata’ da pura negatividade autorreferencial, do fechamento em si mesmo”,²⁶⁹ enquanto o *entre duas mortes* refere-se à morte simbólica, que Lacan divisa na experiência trágica de Antígona. Ao ignorar a lei do Estado que proibia o rito fúnebre de seu irmão Polinices, fruto da relação incestuosa de Édipo e Jocasta, a

²⁶⁷ “Mas o real real, escreve Lacan (2005), se assim posso dizer, o verdadeiro real, é aquele ao qual podemos ter acesso por um caminho bem preciso, que é o caminho científico. É o caminho das pequenas equações” (*ibid.*, p. 76).

²⁶⁸ Cf. Žižek & Daly, *op. cit.*, p. 88.

²⁶⁹ Žižek, 2009c, p. 70.

personagem da tragédia de Sófocles determina voluntariamente a sua morte para o corpo sócio-simbólico, que antecede a morte do corpo biológico:

“(...) sem ser sequer chorada por amigo e condenada por que leis, eu vou para esse cárcere todo de pedras, que será meu insólito sepulcro! Como serei desventurada ali, nem pertencendo aos vivos, nem aos mortos!” (...) Meu irmão infortunado! Que reunião a nossa! Transformas-me, morrendo, em morta-viva”.²⁷⁰

Referindo-se à noção de *pluralidade* como “condição básica da vida humana na Terra”, Arendt lembra que “(...) *inter homines esse*, estar entre os homens, era, para os romanos, o sinal de estar vivo, ciente da realidade do mundo e do Eu, e *inter homines esse desinere*, deixar de estar entre os homens, um sinônimo para morrer”.²⁷¹ Em uma das visitas à sua mãe, Julie afirma explicitamente a decisão de se isolar, numa espécie de afirmação melancólica do *amor fati*: “Agora entendi que só farei uma coisa: nada. Não quero bens, presentes, amigos, amor ou vínculos. Tudo isso são armadilhas”.²⁷² Para Žižek, a contração extrema e a solidão autoimposta de Julie levam-na a situar-se igualmente no espaço do “entre duas mortes” – fisicamente viva, porém “morta” do ponto de vista da vida em comunidade. Razão por que, no início do filme, não há ocasião para o luto, como indica a cena em que, após esvaziar a casa onde morava com a família, Julie pergunta à sua antiga empregada o porquê dela estar chorando, e ela lhe responde que chora por sua incapacidade de chorar. Segundo Žižek, a mortificação simbólica é exemplarmente apresentada na cena em que Julie defronta-se com uma ninhada de ratos, no apartamento para o qual decide se mudar, e cujo endereço não revela a ninguém:

“Quando Julie se fecha na ‘liberdade abstrata’ deste espaço [entre duas mortes], o detalhe-chave é a rata que dá a luz uma ninhada de ratinhos no quarto nos fundos do seu apartamento novo na rua Mouffetard – a visão dessa vida buliçosa repugna-a, uma vez que apresenta a realidade da vida em sua vitalidade fervilhante e úmida. Sua repulsa é a mesma que já foi expressa, há mais de cinquenta anos, no romance de Sartre, *A náusea* – a repugnância perante a presença inerte da vida. Nada transmite melhor sua posição subjetiva nesse momento do que essa aversão, que constitui um

²⁷⁰ Sófocles, 1998, p. 232.

²⁷¹ Arendt, 1995, p. 58.

²⁷² Convém assinalar que, no *Seminário 7*, Lacan relaciona a *aphanisis* ao apagamento do desejo (ver Lacan, 1988, p. 370).

testemunho da ausência do quadro fantasmático que serviria de mediador entre sua subjetividade e o real bruto da substância da vida. A vida torna-se repugnante quando a imaginação que medeia nosso acesso a ela se desintegra, de modo que ficamos confrontados com o Real, e o que Julie consegue no final do filme é precisamente refazer seu quadro imaginário”.^{273 274}

Ao longo do filme, assistimos à paulatina recomposição subjetiva de Julie e sua reconecção à vida social – como lhe diz o misterioso flautista que vaga pelas ruas de Paris, “é preciso agarrar-se a algo”. A intervenção de acontecimentos fortuitos desencadeiam situações que favorecem o seu processo de reabertura para a vida social. Em virtude da relação que estabelece com a vizinha, a prostituta Lucille, Julie acaba descobrindo que Patrice tinha uma amante, Sandrine, por quem era apaixonado, e a quem engravidara. Como observou Žižek, após perder o marido, Julie perde também a sua imagem idealizada. Ela vai ao encontro da amante de Patrice, e fica sabendo que ele a amava verdadeiramente, ao ver em seu pescoço o mesmo colar com um crucifixo que ela ganhara do marido falecido. Fica sabendo também que Sandrine espera um menino. Dias depois, num gesto de abnegação, desiste de vender a antiga casa para doá-la à futura mãe do filho de Patrice.

Mas a reconciliação de Julie com o passado e com a vida social se dá efetivamente por meio da música e do processo criativo. No afã de se desvencilhar de tudo que a lembrava da vida anterior ao acidente, Julie destrói as partituras da sinfonia encomendada a Patrice, que compunha a peça para ser executada nos festejos da unificação da Europa. Mas fragmentos da sinfonia inacabada ecoavam intrusiva e repetidamente em seu espírito, sempre associados às memórias da família (momentos em que a tela escurece, simbolizando, segundo Žižek, os desvanecimentos de Julie). Para Žižek, as intrusões musicais remetem ao Real Imaginário, mas podem igualmente aludir à estrutura do sintoma (retorno do passado recalcado) e do fetiche (sobrevivência mágica do marido morto).

Em mais uma incidência do imponderável, Julie escuta o fragmento melódico da sinfonia ser tocado pelo flautista na rua. As observações de Kieślowski a esse respeito

²⁷³ Žižek, 2009c, p. 68.

²⁷⁴ Arendt cita a passagem de Sartre a que Žižek se refere, na qual o herói do romance *A náusea* é impactado pela visão da raiz de um castanheiro, experimentando (nauseado) o estranhamento da consciência da existência: “... a existência tinha se revelado subitamente. Tinha perdido a aparência inofensiva de uma categoria abstrata: ela era a verdadeira pasta das coisas... Ou melhor, a raiz, os portões do parque, o banco, a grama esparsa, tudo se tinha esvanecido: a diversidade das coisas, sua individualidade eram apenas uma aparência, um verniz” (Sartre *apud* Arendt, 1995, p. 112).

forneem a chave de sua “perspectiva universalista”:

“A música a lembra de algo que ela rejeita. (...) Eu disse que eu tentava falar sobre o que unia as pessoas. É o caso (...) dessa música, porque as notas musicais existem, dispersas, em algum lugar, esperando aquele que as agrupará e as ordenará. O fato de dois homens [Patrice e o flautista na rua], em momentos e lugares diferentes, de posições diferentes, ordenarem as notas do mesmo modo, me pareceu um sinal de algo que une os homens”.²⁷⁵

No início do filme, Julie convida Olivier, antigo assistente do maestro no trabalho de composição da sinfonia, a dormir com ela na casa já vazia, em mais uma tentativa desesperada de se desapegar do passado. Na manhã seguinte, Julie parte apressada, deixando definitivamente para trás a antiga casa e o próprio Olivier, na famosa cena em que arrasta a mão fechada no muro de pedra até sangrar.²⁷⁶

Há muito apaixonado por Julie, Olivier tenta descobrir o seu paradeiro nos meses seguintes, em vão. Até que, novamente por obra do acaso, consegue finalmente encontrá-la. Mas ao perceber o fechamento radical de Julie, indiferente à sua presença, afasta-se. No intuito de causar em Julie algum tipo de impacto que pudesse retirá-la do estado letárgico em que se encontrava, Olivier retoma o trabalho de composição a partir de uma cópia da partitura, sabedor de seu envolvimento na obra do marido. A estratégia surte efeito: no mesmo instante em que Julie descobre a existência da amante de Patrice, ao ver casualmente uma fotografia dos dois num programa televisivo, fica ciente de que Olivier voltou a trabalhar, sozinho, na composição. A raiva a impulsiona a procurar Olivier, para saber sobre a amante, mas, sobretudo, para dizer-lhe que ele não tinha o direito de se apropriar da obra de Patrice e que jamais alcançaria o talento do maestro. “Você não me deu alternativas”, justificou Olivier, “fiz isso para você dizer ‘quero’, ‘não quero’”. Com o gesto, ele consegue fazer com que Julie “se agarre a alguma coisa”, ou seja, se engaje novamente no processo criativo de conclusão da sinfonia.

No *Seminário 7*, Lacan diz que o “entre duas mortes” é um “limite que a vida humana não poderia transpor, por muito tempo. [...] [Aonde] só se pode passar um tempo

²⁷⁵ Depoimento de Kieślowski extraído dos extras do DVD *A liberdade é azul*. Nesse contexto, cabe observar o título dado por Žižek a um dos capítulos de *Lacrimae rerum*: “A teologia materialista de Kieślowski”.

²⁷⁶ Pelo depoimento de Binoche nos extras, ficamos sabendo que, por não ter protegido a mão conforme Kieślowski lhe orientara, a atriz machucou a mão verdadeiramente, no último dia de filmagem, apresentando sequelas por cerca de um ano.

muito curto, e é lá que Antígona quer ir”.²⁷⁷ Em *A liberdade é azul*, a virada na trama corresponde à saída da protagonista do espaço do “entre duas mortes”, o momento em que um *evento*, para usarmos os termos de Badiou, fratura e interrompe a circularidade melancólica em que Julie estava aprisionada. Nesse ponto, ela se abre para a possibilidade de um recomeço – a esperança, de que fala São Paulo –, simbolizado ao fim do filme pelo aparecimento de uma nova composição musical no mundo (e por uma nova criatura no ventre de Sandrine). Deixando de sofrer passivamente as intrusões musicais que evocavam o passado que tentava obstinadamente esquecer, Julie passa a trabalhar ativa e objetivamente sobre a matéria da música. E ao tomar parte numa atividade sublimatória, assumindo-se cocriadora da sinfonia (algo que ela efetivamente era, antes mesmo da tragédia, embora permanecesse à sombra do marido), Julie inverte o movimento de contração da *liberdade abstrata* para estabelecer as condições necessárias ao luto.

Depois de entregar a casa à Sandrine, Julie cede finalmente às investidas de Olivier, tomando novamente a iniciativa de procurá-lo, mas agora num contexto totalmente diverso daquele do início do filme. Ao concluir a sinfonia ao seu lado, Julie parece reconciliar-se com o passado, reinscrindo-se no universo sociossimbólico como coautora da obra. No encontro sexual, dá-se a “epifania pauliniana de Julie”, nas palavras de Žižek. Após o ato, Julie está sentada na cama, ao som da interpretação coral dos versos sobre o amor extraídos da Epístola aos Coríntios (a sinfonia da unificação da Europa finalmente concluída) quando, num longo plano contínuo, vemos quatro cenas diferentes que apresentam as pessoas com quem Julie conseguiu, de algum modo, manter-se conectada durante a sua imersão na *noite do mundo*: Além de Olivier, vemos Antoine, o rapaz que testemunhou o acidente fatal e prestou os primeiros socorros, segurando o colar com o crucifixo que lhe foi presenteado por Julie; segue-se a cena da mãe de Julie em um lar de idosos; depois Lucille, atuando num clube noturno; e, por último, Sandrine, embevecida com a imagem ultrassonográfica de seu filho na última fase da gravidez. Em seguida, vemos novamente o olho tomar conta da tela. No derradeiro plano, ela chora pela primeira vez após o acontecimento trágico. Só neste momento, diz Žižek, Julie consegue relaxar o suficiente para começa a fazer o luto (como crianças pequenas que só choram após a passagem do impacto traumático do choque desagradável que sofreram). Žižek articula o plano final da

²⁷⁷ Lacan, 1988, p. 318.

“epifania pauliniana” ao plano do olho que ilustra a “noite do mundo”:

“Assim, os dois planos representam os dois aspectos opostos da *liberdade*, a liberdade ‘abstrata’ da pura negatividade autorreferencial (...) e a liberdade ‘concreta’ da aceitação afetuosa dos outros (...). Para dizer isso nos termos de Schelling, a passagem do primeiro para o segundo plano é a passagem da *contração* egoísta extrema para a *expansão* sem limites. Desse modo, no final desta cena, quando Julie chora (...) suas lágrimas não são as lágrimas da tristeza e da dor, mas as lágrimas do *ágape*, de um sim à vida em sua multiplicidade sincrônica misteriosa. Se alguma vez houve uma tentativa de transmitir a experiência da epifania no cinema, foi aqui. Esse longo plano panorâmico veicula assim a ideia fundamental de Kieślowski sobre a ‘solidariedade dos pecadores’, uma comunidade unida pela experiência partilhada da culpa e do sofrimento, através da aceitação afetuosa dos outros em sua imperfeição”.²⁷⁸

A afirmação de Žižek de que o filme trata da “viagem da noite do mundo para o ágape” pode dar a entender que a noção hegeliana associa-se necessariamente a eventos traumáticos ou catastróficos. Mas não é essa a perspectiva do filósofo, a despeito da tragédia vivida pela personagem interpretada por Binoche ter se prestado à exemplificação do conceito. *A noite do mundo* identifica-se, antes, ao que Hegel chamava *trabalho do negativo*, expressão que não possui qualquer conotação pejorativa. Ao contrário, para Hegel a constituição da realidade depende da atividade do espírito de negativizar o mundo, como veremos. A dimensão da negatividade, que Žižek diz ser a “dimensão mais radical da subjetividade”, longe de ser um acontecimento pontual, está presente o tempo todo, operando em silêncio, “à espreita” e prestes a se manifestar, donde a precariedade constitutiva da subjetividade. É justamente neste ponto que Žižek faz intervir a noção de pulsão de morte, tal como definida por Freud e, sobretudo, Lacan, como mostraremos na próxima seção. Antes, vejamos como o assunto é introduzido nas observações finais sobre a obra de Kieślowski:

“A lição última do filme não é apenas de que, depois de o acidente traumático ter reduzido Julie ao vazio da ‘noite do mundo’, ela tem de atravessar a via dolorosa da reinserção afetiva no universo social, mas que, para que cheguemos a essa comunhão mística do *ágape*, *temos primeiro de passar pelo ponto zero da ‘noite do mundo’*. É o acidente do início do filme que, ao reduzir Julie ao vazio do puro olhar, faz como que

²⁷⁸ Žižek, 2009c, p. 70.

tábua rasa do passado, permitindo a emergência da comunhão mística. Temos de começar por perder tudo para podermos recuperá-lo a seguir na visão mística sublime do *ágape* – o elo entre sublimação e pulsão de morte é assim claramente afirmado. Portanto, somos tentados a descrever a trajetória de *A liberdade é azul* como o inverso do tratamento psicanalítico: não se trata de atravessar a fantasia, mas de reconstruí-la aos poucos, para que possamos de novo ter acesso à realidade”.²⁷⁹

1.2.3 Potência do negativo

Vimos que Hegel reteve do idealismo transcendental de Kant a tese de que a percepção da realidade depende da atividade formal do sujeito, mas divergiu quanto ao papel da imaginação neste processo, salientando a força disjuntiva do espírito. Outra ruptura com o paradigma kantiano, acentuada por Žižek, concerne à tese hegeliana de que o sujeito, longe de ser um agente neutro universal que constitui a realidade diretamente, é um agente “patológico”,²⁸⁰ o que significa que o ponto de vista do sujeito é necessariamente parcial e enviesado, de modo que ele só pode constituir a realidade “deformando-a”, por assim dizer.

“(…) Hegel consegue *combinar*, magistralmente e de modo inédito, o caráter ontologicamente constitutivo da atividade do sujeito com a sua irreduzível *distorção patológica*: quando estes dois traços são pensados conjuntamente e concebidos como codependentes, obtemos a noção de uma *distorção patológica constitutiva da própria realidade*”.^{281 282}

Para Hegel, a impossibilidade de conhecermos o mundo tal como a metafísica o concebe não implica uma limitação da função cognitiva, como postulou Kant. Pois, segundo ele, a potência do sujeito consiste precisamente na faculdade de “arrancar pedaços do mundo”, despojando-o de sua “realidade intrínseca” (o *em si*) para inscrevê-lo no universo linguístico, a fim de tornar perceptível uma de suas faces. O gesto violento e

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 74.

²⁸⁰ Como salientou Costa em nota, neste contexto a palavra “patológico” não remete ao vocabulário médico-psicológico-psiquiátrico. Da perspectiva kantiana, o termo se opõe às características formais do eu transcendental, referindo-se ao “conjunto dos predicados imanentes do eu empírico como emoções, crenças, interesses, impulsos etc.” (*op. cit.*, p. 328).

²⁸¹ Žižek, 2009b, p. 91.

²⁸² A noção lacaniana de anamorfose de que se serve Žižek para descrever a dinâmica do objeto *a* também se presta à ilustração da *distorção patológica* do sujeito.

arbitrário de dar mais relevo a um determinado aspecto do mundo é o que faz emergir a realidade *para si*. Na definição de Hegel, a atividade do espírito de dividir e desmembrar totalidades é “a energia do pensamento”, a “potência prodigiosa do negativo”. O que Hegel chama de “o poder mais forte e espantoso do mundo”, Žižek traduz em termos lacanianos como “poder de perturbar a unidade do Real” em sua “inércia pré-simbólica”.²⁸³

Para Hegel a realidade não é, portanto, acessível por meio da iluminação do que estava na sombra. O acesso à realidade se dá, antes, pela negativização do mundo. Dito de outro modo, a realidade surge por intermédio da operação simbólica de cingir uma parte do real, que, uma vez nomeada, morre em sua dimensão imediata. Na operação, a maior parte daquilo que “é” permanece incontornavelmente estranha ao espírito, como resto não qualificado – o negativo. Paralelamente, o “pedaço” simbolizado que se separa do universo ao qual estava originalmente circunscrito ganha “vida autônoma” e “movimento”, articulando-se a outras representações linguísticas. Desse modo, o olhar livremente lançado sobre o mundo – o gesto de negativizá-lo – expressa a singularidade criativa do sujeito, como assinala Hegel:

“Aqui, o *para si* é a livre *faculdade arbitrária* – de despedaçar as imagens e de as recombinar da maneira mais livre”.²⁸⁴

Žižek afirma que a negatividade da *noite do mundo* é pré-ontológica, no sentido de que a aparência fragmentada pelo espírito só é simbolizada num segundo momento. A negatividade da noite precede a chegada solar do *logos*, abrindo espaço para o trabalho da simbolização. Nessa linha, Hegel diz que a interioridade do puro Eu

“[...] é, inicialmente, interioridade *imediata*; também é preciso que ela entre na existência, se torne um objeto, se oponha a essa interioridade para ser externa; regresso ao *ser*. Trata-se da *linguagem* como *faculdade para atribuir nomes*... Pelo nome, o objeto, como entidade individual, nasce do Eu”.²⁸⁵

Arendt se refere ao mesmo processo nos seguintes termos:

²⁸³ Žižek, 2009b, pp. 44 e 46.

²⁸⁴ Hegel *apud* Žižek, 2009b, p. 43.

²⁸⁵ Hegel *apud* Žižek, 2009b, p. 46.

“Segundo Hegel, o espírito, por simples força de reflexão, pode assimilar para si – sugar para si, por assim dizer – certamente não todas as aparências, mas qualquer coisa que, nelas, tenha tido significado, considerando tudo o que não é assimilável como acidente irrelevante, sem significação para o curso da História ou para a linha do pensamento discursivo”.²⁸⁶

Žižek defende a tese de que a negatividade em Hegel possui traços comuns com a própria descrição hegeliana da loucura, caracterizada pela fuga do mundo, pelo fechamento da alma sobre si e pelo corte dos laços com a realidade exterior. Seguindo o raciocínio de Schelling de que a “Razão normal” é uma “loucura regulada”,²⁸⁷ Žižek sustenta que o processo de constituição normal da subjetividade em Hegel – o corte de relações com o meio, seguido da construção de um universo simbólico projetado na realidade pelo sujeito – implica uma “passagem pela loucura”.²⁸⁸ O “gesto louco” de retirada do *Umwelt* natural que caracteriza a *noite do mundo* é o “mediador evanescente”, o momento intermediário na transformação da “alma animal” – imersa na dimensão imediata do mundo – em “alma humanizada”. Para Žižek, o trabalho do negativo corresponde à força disjuntiva da pulsão de morte:

“O essencial é que a passagem da ‘natureza’ para a ‘cultura’ não se faz diretamente, é impossível retrazá-la no quadro de uma narrativa evolucionista e continuativa: algo tem de se interpor entre ambas, uma espécie de ‘mediador evanescente’, que não é nem a Natureza nem a Cultura – esse Entre dois constitui um pressuposto implícito de todas as narrativas evolucionistas. Não somos idealistas: esse Entre dois não é a faísca do *logos* que o *homo sapiens* teria recebido por magia, permitindo-lhe formar o seu meio simbólico virtual suplementar, mas precisamente qualquer coisa que, apesar de já não ser natural, ainda não é o *logos*, e que este tem de ‘reprimir’. A designação freudiana para esse Entre dois é, evidentemente, a pulsão de morte”.²⁸⁹

Nesse ponto, chegamos ao coração do cruzamento do idealismo alemão com a psicanálise, tal como articulado por Žižek. Sua “tese fundamental” consiste em fazer equivaler a noção de negatividade referida a ela mesma à noção de pulsão de morte em Freud e Lacan. No prefácio à *Fenomenologia do espírito* figura a longa passagem na qual o filósofo

²⁸⁶ Arendt, 1995, p. 216.

²⁸⁷ Schelling *apud* Žižek, 2009b, p. 48.

²⁸⁸ Vale lembrar o título do livro de Konder (*op. cit.*): *Hegel, a Razão quase enlouquecida*.

²⁸⁹ Žižek, 2009b, p. 48.

se apoia para relacionar a negatividade à pulsão de morte, que ele diz ser “universalmente conhecida”:

“Decompor uma representação nos seus elementos originais é regressar a esses momentos, que, no mínimo, não têm a forma da representação dada, mas que antes constituem a propriedade imediata do Si. Essa análise, para ser correta, só chega a *pensamentos* que são, eles próprios, familiares, fixos e determinações inertes. Porém, o que é assim *separado* e não-atual constitui um momento essencial; com efeito, é apenas porque o concreto se divide a si próprio e se torna em algo não-atual, que é aquilo que se move. A atividade de dissolução é a força e o trabalho do *Entendimento*, do poder mais forte e mais espantoso, ou melhor, do poder do absoluto. O círculo que repousa em si, fechado sobre si, e que, como substância, abraça todos os seus momentos, é uma relação imediata que, desse modo, não causa qualquer espanto. Mas que o acidental como tal, separado daquilo que o circunscribe e limita, e que só existe na sua realidade efetiva no seu contexto com outros, alcance uma existência própria e uma liberdade distinta, esse é o poder prodigioso do negativo, a energia do pensamento, do puro “Eu”. A morte, se quisermos chamar assim a essa não-atualidade, é a coisa mais temível de entre todas e segurar rapidamente no que está morto exige a maior força. A beleza sem força odeia o Entendimento, porque este lhe pede aquilo que ela não pode fazer. Porém, a vida do Espírito não é a vida que se encolhe perante a morte e se mantém intocada pela devastação, antes é a vida que a suporta e se mantém a si mesma nela. O Espírito só conquista a sua verdade quando, em completo desmembramento, se encontra a si mesmo. Esse é o seu poder, não como algo positivo, que fecha os olhos perante o negativo, como quando dizemos de qualquer coisa que ela não é nada ou é falsa, e depois, desembaraçados dela, passamos logo a outra coisa; pelo contrário, o Espírito é esse poder unicamente quando olha de frente para esse negativo e permanece nele. Essa permanência com o negativo é o poder mágico que o converte em ser. Este poder é idêntico àquilo que chamamos anteriormente de Sujeito...”^{290 291}

²⁹⁰ Žižek, 2009b, pp. 43-4.

²⁹¹ Arendt interpreta a mesma passagem diferentemente de Žižek, o que dá mostras da riqueza do pensamento de Hegel. Foge ao nosso escopo detalhar a análise de Arendt. Apontaremos apenas que ela não vê o tema da morte apresentado no excerto acima de uma perspectiva psicanalítica, como faz Žižek ao assimilar a negatividade à noção de pulsão de morte. Na interpretação de Arendt, que se apoia em Heidegger e Koyré, a questão da morte em Hegel remete à percepção humana do tempo. De acordo com Arendt, para Hegel a consciência da morte – e não a Razão – é o que distingue os homens dos animais. Esta consciência é o que faz o homem se projetar no futuro, donde a afirmação de Arendt (1995) de que, em Hegel, “o homem não é só temporal; ele é tempo” (*ibid.*, p. 218). “Na antecipação da morte, continua ela, os projetos da vontade tomam a aparência de um passado antecipado e, sendo assim, podem tornar-se objeto de reflexão; e é neste sentido que Hegel sustenta que somente o espírito que ‘não ignore a morte’ capacita o homem para ‘dominar a morte’, ‘resistir a ela e preservar-se dentro dela’” (*op. cit.*, p. 219). Conhecedor de Heidegger, Žižek (1999b) indaga, por sua vez: “Como é que o ser-para-a-morte de Heidegger se relaciona com a pulsão de morte freudiana? Diferentemente de certas tentativas que tentavam identificá-los (que encontramos em Lacan no início dos anos 1950), devemos antes insistir na sua incompatibilidade radical: a ‘pulsão de morte’ designa a

Aqui, convém delimitar os contornos da noção de pulsão de morte de que fala Žižek. Pois a sua descrição do conceito que Winnicott dizia ser um substituto do “pecado original”²⁹² guarda distância da descrição freudiana em certos aspectos. Na esteira de Lacan, Žižek recusa a associação entre pulsão de morte e a tendência entrópica do “princípio do nirvana”, acentuando tanto o caráter não funcional radical da pulsão de morte como sua ligação estreita com a noção de sublimação.

Da perspectiva “antidarwiniana” de Lacan, a dimensão biológica do corpo é contrariada pelo gozo, um dos nomes que ele dá à pulsão de morte. A “biologia lacaniana” – conforme a expressão de Miller –, concebe o gozo como uma substância ou funcionamento bizarro dos organismos de fala, porquanto inútil e capaz de sobrepujar-se às funções de autorregulação e de autorreprodução, perturbando a homeostase do corpo e a continuidade da espécie.²⁹³ Este estranho modo de autossatisfação perturba igualmente o funcionamento do princípio do prazer, na medida em que implica sempre uma mistura de prazer e dor: “Em vez de reagir à dor no modo de ‘sobrevivência’ normal (evitando-a), escreve Žižek, agarro-me a ela, tirando satisfação disso”.²⁹⁴

O mesmo desdém ao corpo biológico pode ser discernido na *ética do desejo*, tal como definida por Lacan no *Seminário 7*. Para ele, a figura trágica de Antígona, “essa vítima tão terrivelmente voluntária”, “desnorteante” e “de brilho insuportável”²⁹⁵ é a melhor tradução da ética do desejo. Recusando-se a “ceder de seu desejo”, Antígona enfrentou resoluta a “Lei dos homens” que interditava o rito fúnebre de seu irmão, mesmo sabendo que enterrar seu corpo implicaria o suplício de se ver aprisionada numa tumba. Lacan disse em algum lugar que o cadáver humano não se transforma em carniça, pois permanece guardado pelo Simbólico. O Simbólico está, portanto, antes do nascimento do homem, desde sempre “banhado pela linguagem”, e depois de sua morte. Nesse sentido, ao

lamela ‘não-morta’, a insistência ‘imortal’ da pulsão que precede o desvelamento ontológico do Ser, cuja finitude confronta um ser humano na experiência do ‘ser-para-a-morte’” (*ibid.*, p. 76).

²⁹² Vale dizer que a pulsão de morte é um ponto de discórdia entre Žižek e Badiou, que, como Winnicott, é um crítico da noção. Como observaram Laplanche e Pontalis (1976), a noção de pulsão de morte “não conseguiu impor-se aos discípulos e à posteridade de Freud, tal como a maioria das suas contribuições conceituais; continua a ser uma das noções mais controvertidas” (*ibid.*, p. 528).

²⁹³ Cf. Miller, 1999, pp. 46-50. Eis o axioma da “biologia lacaniana” segundo Miller: “O saber psicanalítico sobre a vida seria, antes de tudo, que há gozo” (*ibid.*, p. 26).

²⁹⁴ Žižek, 2008b, p. 310.

²⁹⁵ Lacan, 1988, p. 300.

impedir o sepultamento de Polinices, Creonte decretou a sua “segunda morte”,²⁹⁶ a destituição de sua dignidade simbólica – e é contra tal iniquidade que Antígona se insurge, dirigindo-se para o “domínio além da Lei”. No diálogo com a irmã Ismênia, no início da peça, Antígona justifica o ato heroico e insano que irá perpetrar:

“Creonte (...) dizem que proclamou a todos os tebanos a interdição de sepultarem ou sequer chorarem o desventurado Polinices: sem uma lágrima, o cadáver insepulto irá deliciar as aves carniceiras que hão de banquetear-se no feliz achado. Esse é o decreto imposto pelo bom Creonte. (...) Ainda que não queiras [enterrar Polinices], ele é teu irmão e meu; e, quanto a mim, jamais o trairei. (...) Ele [Creonte] não pode impor que eu abandone os meus. (...) Procedo como te aprover; de qualquer modo, hei de enterrá-lo e será belo para mim morrer cumprindo esse dever: repousarei ao lado dele, amada por quem tanto amei, e santo é o meu delito, pois terei de amar aos mortos muito, muito tempo mais que aos vivos. Eu jazerei eternamente sob a terra e tu, se queres, foges à lei cara aos deuses”.²⁹⁷

O ato ético de Antígona – sua “coragem moral”, se quisermos parafrasear Lacan –, o gesto de lutar contra a destituição da dignidade simbólica de seu irmão, lhe custou paradoxalmente a vida em sociedade bem como a vida biológica, dando testemunho espantoso de uma existência que não se deixou mortificar pela tristeza e pela culpa de desistir do que para ela tinha mais valor.²⁹⁸ A fidelidade ao seu desejo não implicou, evidentemente, qualquer relação com o princípio do prazer, com o bem-estar ou com a busca da felicidade pessoal, pois para ela o que estava em jogo excedia radicalmente a todo e qualquer cálculo utilitarista. No limite, a ética do desejo submeteu a própria pulsão de autoconservação (ou pulsão de vida, para falarmos com o “último Freud”). Daí a afirmação de Lacan de que “(...) a relação da ação com o desejo que a habita, na dimensão trágica se exerce no sentido de um triunfo da morte”.²⁹⁹ Ao levar a condição humana até o seu extremo, Antígona ultrapassa o limite da humanidade. “Sem temor nem piedade”, adentra o

²⁹⁶ É de Sade que Lacan extrai a ideia da “segunda morte” como morte simbólica: “Seria preciso (...) opor-se à regeneração resultante do cadáver que enterramos. O assassinato só tira a primeira vida ao indivíduo que abatemos; seria preciso poder arrancar-lhe a segunda, para ser ainda mais útil à natureza; pois ela quer o aniquilamento: está fora do nosso alcance dar a nossos assassinatos a extensão que ela deseja” (Sade *apud* Lacan, 1988, p. 258).

²⁹⁷ Sófocles, *op. cit.*, pp. 197-200.

²⁹⁸ Como se sabe, é em torno da análise de *Antígona* que Lacan (1988) cria sua célebre máxima: “Proponho que a única coisa da qual se possa ser culpado, pelo menos da perspectiva analítica, é o de ter cedido de seu desejo” (*ibid.*, p. 382).

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 376.

domínio do “entre duas mortes” ou “para lá da Lei”, designado de *Até* na Grécia Antiga. Segundo Žižek, neste momento de “loucura inumana”, Antígona transforma-se em “resto indivisível”.³⁰⁰

Nos comentários sobre a tragédia apresentados no *Seminário 7*, Lacan sugere que o essencial da obra escapou às análises de Hegel, preocupado que estava com o conflito entre a lógica do Estado e a lógica da família. Aos olhos de Lacan, a questão fundamental diz respeito ao choque entre a ética do desejo encarnada por Antígona e a “ética tradicional” que Creonte personifica. Esta última refere-se à moral do “serviço dos bens”, a “via mediana” de que falava Aristóteles, que para Lacan expressa, o mais das vezes, a moralidade da classe dominante, fundada na ordem do “poder humano, por demais humano”.³⁰¹ A renúncia ao desejo, que ocorre não raro pelo medo da “bela alma” de perder do amor do Outro, alimenta a culpa e a consciência moral, donde a afirmação lacaniana de que a moral do “serviço dos bens” implica a “depreciação do desejo”, antítese do ato de Antígona:

“Antígona se apresenta como *autônomos*, pura e simples relação do ser humano com aquilo que ocorre de ele ser miraculosamente portador, ou seja, do corte significativo, que lhe confere o poder intransponível de ser o que é, contra tudo e contra todos”.³⁰²

Esta espécie de desacoplamento do ser humano ao seu ambiente, visível tanto no automatismo que ignora as demandas da adaptação como na ética do desejo que não teme a aniquilação do corpo físico, é signo da liberdade do ser humano com relação à atitude utilitária da sobrevivência. “A pulsão de morte, escreve Žižek, significa que o organismo não é mais totalmente determinado pelo entorno, que ele ‘explode/implode’ num ciclo de comportamento autônomo”.³⁰³ É nesse sentido que Lacan considera que a insurgência

³⁰⁰ E aqui temos mais um título de livro: *The indivisible remainder: an essay on Schelling and related matters*. Élisabeth Roudinesco (2011) sublinha o interesse de Lacan pelas situações-limite em que o sujeito se encontra confrontado com a pulsão de morte em seu estado puro, como o *Rei Lear*, de Shakespeare. Nos comentários acerca da *Trilogia tebana* de Sófocles, por exemplo, percebe-se nitidamente que seu fascínio por *Antígona* estende-se a *Édipo em Colono* (figura trágica que se vê reduzida a “menos que nada”), ao passo que o interesse por *Édipo Rei* é consideravelmente menor.

³⁰¹ Lacan, 1988, p. 377.

³⁰² *Ibid.*, p. 341.

³⁰³ Žižek, 2008b, p. 311.

autodeterminada de Antígona contra o poder estabelecido do Estado ilustra a pulsão de morte:

“Com efeito, Antígona declarou por si mesma, e desde sempre – Estou morta e quero a morte. Assim que Antígona se descreve (...) com o que ela se identifica? – senão com esse inanimado no qual Freud nos ensina a reconhecer a forma na qual a pulsão de morte se manifesta”.³⁰⁴

Salientemos que o termo “inanimado” ao qual Lacan se refere no excerto acima não deve ser assimilado à hipótese da pulsão de morte como “tendência ao inorgânico”. Ao contrário, a crítica à ideia freudiana do “retorno ao inanimado” está na base da ligação entre a pulsão de morte e a noção de sublimação, que Lacan postula e Žižek subscreve. “A pulsão, como tal, diz Lacan, e uma vez que é então pulsão de destruição, deve estar para além da tendência ao retorno ao inanimado”.³⁰⁵ Diferente de Freud, Lacan não concebe a pulsão de morte como tendência ao equilíbrio, que visa, no limite, ao estado inorgânico, mas como força que coloca em causa tudo o que existe. O que não significa adotar uma perspectiva niilista, como advertiu Luiz Alfredo Garcia-Rosa:

“Afirmar que a pulsão de morte tem por meta ‘desfazer nexos’ ou mesmo ‘destruir as coisas do mundo’ [excertos do *Esquema da psicanálise* de Freud] corresponde ao ponto de vista defendido por Lacan no *Seminário 7*, de que ela deve ser entendida como ‘vontade de destruição’. Não propriamente ‘destruir as coisas do mundo’, num sentido niilista ou derrotista, mas no sentido de desfazer as formas *conservadas* pela pulsão sexual. O verdadeiro conservadorismo não é pois o da pulsão de morte e sim o da pulsão sexual”.³⁰⁶

Daí a asserção lacaniana de que “a função do desejo deve permanecer numa relação fundamental com a morte”.³⁰⁷ Desse aspecto, a hipótese da pulsão de morte refere-se fundamentalmente à “vontade de destruição”, “vontade de recomeçar com novos custos”, “vontade de Outra coisa”.³⁰⁸ Trata-se da força contínua que impele à desestabilização e dissolução das formas constituídas, colocando em circulação o que se encontra estagnado.

³⁰⁴ Lacan, 1988, p. 340.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 259.

³⁰⁶ Garcia-Rosa, 1990, p. 150.

³⁰⁷ Lacan, 1988, p. 364.

³⁰⁸ *Ibidem*. Lacan observa que não dá ao termo “vontade” um sentido psicologizante, tampouco se refere à vontade schopenhaueriana.

Nos termos de Lacan, a “vontade de destruição” é igualmente a “vontade de criação *ex nihilo*”: “... a noção da pulsão de morte é uma sublimação criacionista”.³⁰⁹

Na análise que faz da abordagem lacaniana da pulsão de morte, Garcia-Roza traça um paralelo com a negatividade hegeliana em termos curiosamente próximos aos de Žižek:

“A concepção da pulsão de morte como vontade de destruição guarda alguma semelhança com o conceito de *negação determinada* de Hegel. Quando Hegel faz da *negatividade* uma categoria ontológica fundamental, ele a distingue cuidadosamente da negação absoluta para falar da *positividade da negação*. É ao negar a natureza, assimilando-a e transformando-a, que o homem se constitui como homem. A negatividade é, pois, a ação criadora, ação que permite à consciência humana superar-se, ‘ir mais além’ de si própria, colocando sua própria morte. Essa morte, que para o ser natural é sempre uma morte externa, o homem porta em si mesmo. Não é a negação absoluta que está em jogo aqui, mas a negação determinada, portadora de positividade e inseparável da vida enquanto vida humana. Essa negatividade determinada – ou parcial – não se confunde com o negativo puro, não é um puro nada abstrato, mas a marca da finitude do ser humano”.³¹⁰

Recorrendo uma vez mais à cultura popular, Žižek extrai da literatura de horror fantástico de Stephen King o termo *undead* para aludir à posição subjetiva de “morta-viva” de Antígona, que aponta para o “excesso inumano inerente ao ser humano”.³¹¹ É assim que ele sustenta que a pulsão de morte é, paradoxalmente, o “termo freudiano para a imortalidade”. Para referir-se à dimensão do “morto-vivo”, ele também recorre à distinção estabelecida por Kant entre o “juízo negativo” e o “juízo infinito”. No primeiro tipo de juízo, um predicado é negado, ao passo que no segundo tipo um “não predicado” é afirmado:

“Por exemplo, se digo que ‘não estou morto’, é a negação de um predicado, quer dizer apenas que estou vivo. Mas se digo ‘estou não morto’, não quer dizer simplesmente que estou vivo, mas que sou o ‘morto-vivo’, um terceiro espaço infinito se abre, é isso a pulsão de morte”.³¹²

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 260.

³¹⁰ Garcia-Roza, *op. cit.*, pp. 157-8.

³¹¹ Žižek (2008b) diz gostar da ambiguidade do termo “não morto” por se prestar, a um só tempo, a nomear o excesso da pulsão de morte, mas também o “pseudo-excesso vampiresco que encobre o fato de não estarmos realmente vivos” (*ibid.*, p. 409). Aqui, voltamos ao tema da crítica ideológica, embora não mais atrelada à filosofia política, mas aos impasses da subjetividade contemporânea, como veremos na segunda parte da tese.

³¹² Entrevista concedida à *Radio France Culture*, em 25/05/2006.

Ao dar à pulsão de morte o estatuto de categoria filosófica, Žižek reafirma o caráter especulativo da noção, o qual Freud admitia, mas não sem uma dose de desconforto.³¹³ Com Lacan, Žižek dá o passo em direção à tese de que a pulsão de morte proporciona as condições necessárias para a sublimação:

“... a pulsão de morte freudiana nada tem que ver com a ânsia de autoaniquilação, de retorno à ausência inorgânica de toda tensão de vida; ao contrário, ela é o verdadeiro oposto de morrer – o nome da própria vida eterna ‘não morta’, do terrível destino de permanecer preso no ciclo repetitivo e interminável de perambular com culpa e dor. O paradoxo da ‘pulsão de morte’ freudiana, portanto, é que esse é o nome que Freud dá a seu oposto, à maneira como a imortalidade surge na psicanálise, ao sinistro *excesso* de vida, à ânsia ‘não morta’ que persiste além do ciclo (biológico) de vida e morte, de geração e deterioração. A maior lição da psicanálise é que a vida humana nunca é ‘só vida’: os seres não estão simplesmente vivos, eles são possuídos pela estranha pulsão de gozar a vida em excesso, apegados apaixonadamente a um excedente que se projeta para fora e perturba o funcionamento comum das coisas”.³¹⁴

Antes de concluirmos esta seção, devemos enfatizar que embora Žižek utilize eventualmente os termos “sujeito” e “subjetividade” de modo intercambiável, não há relação de sinonímia entre eles. Vimos que, da perspectiva hegeliana-lacanianiana adotada por Žižek, o sujeito é definido negativamente, ou seja, pela ausência de predicados positivos que determinem a sua identidade. Em outras palavras, o sujeito é o que não pode, por definição, ser exaustivamente descrito, apresentando-se como o negativo de toda e qualquer pretensão de resposta definitiva à pergunta “quem sou eu?”. Como afirmou Mladen Dolar, a impossibilidade de encontrar a si mesmo é coextensiva do sujeito: “Se ele pudesse corporificar a si mesmo em algo positivo, cessaria de ser um sujeito, tornar-se-ia uma Coisa sem vida”.³¹⁵ É nesse sentido que Žižek faz coincidir o sujeito com o próprio trabalho do negativo de que fala Hegel.

Vimos também que, para Žižek, a relação do sujeito com o desejo enigmático do Outro, bem como o encontro traumático com o Real, são condições *sine qua non* do desencadeamento do processo de subjetivação. O pressuposto fundamental de Žižek é que tais impactos, para além de desestabilizarem a homeostase do sujeito, colocam em marcha

³¹³ Cf. Laplanche & Pontalis, *op. cit.*, p. 531.

³¹⁴ Žižek, 2008b, p. 90

³¹⁵ Dolar *apud* Costa, *op. cit.*, p. 332.

o processo de “tornar-se humano” por meio da simbolização. Mais precisamente, a simbolização é a forma humana de contrabalançar os impactos sofridos pelo sujeito na relação com o Outro transcendente, bem como o meio privilegiado de responder às exigências internas da pulsão e aos traumatismos externos de toda sorte. Em Žižek, a capacidade de “lidar com o negativo, nele permanecendo”,³¹⁶ é o índice da *normatividade* humana, para nos referirmos à noção de Georges Canguilhem.³¹⁷

É assim que Žižek atribui ao sujeito uma dupla função: o gesto negativo da contração acarreta o gesto positivo do preenchimento do vazio. Se, por um lado, o sujeito resiste ou excede a toda cristalização imaginária, por outro, o seu vazio identitário impele constantemente à formação de novas subjetividades. Vale dizer que a subjetividade (ou forma de subjetivação), ao contrário do sujeito, pode ser positivamente qualificada.

É a atividade contínua do sujeito de desfazer identidades imaginárias, seguida da criação de novas tentativas de estabilização, que Žižek correlaciona à negatividade da pulsão de morte. “O sujeito é a negatividade pura da pulsão de morte, antes de ela ser derrubada e identificada a um novo Significante-Mestre”.³¹⁸ O processo de subjetivação envolve uma tentativa permanente de estabilizar o trabalho incessante do negativo. O sujeito é, de acordo com Žižek, o nome de uma “transsubstanciação”. Como escreveu Costa, “(...) o modo próprio do sujeito existir é o de ser uma ‘concha vazia’ fadada a perder a substância que acabou de ganhar”.³¹⁹ Na definição concisa e inequívoca de Žižek:

“(...) podemos chamar ainda ‘sujeito’ à falha, à abertura, ao Vazio que precede o gesto da subjetivação?, a resposta lacaniana será um ‘Sim!’ categórico – o sujeito é simultaneamente a falha ontológica (a ‘noite do mundo’, a loucura da retirada radical para si mesmo) e o gesto de subjetivação que, mediante um curto-circuito entre o Universal e o Particular, cura a ferida dessa falha (em linguagem lacaniana: o gesto do Mestre que estabelece uma ‘nova harmonia’). ‘Subjetividade’ é um nome para essa circularidade irreduzível, para um poder que não combate uma força exterior que lhe resiste (por exemplo, a inércia da ordem existencial dada), mas um obstáculo que é absolutamente interno, que, no fundo ‘é’ o próprio sujeito”.³²⁰

³¹⁶ Expressão à qual alude o título do livro *Tarrying with the negative: Kant, Hegel and the critique of ideology*.

³¹⁷ Canguilhem, 1995.

³¹⁸ Žižek, 2009b, p. 167.

³¹⁹ Costa, *op. cit.*, p. 334.

³²⁰ Žižek, 2009b, p. 166.

2

A QUERELA DO DECLÍNIO DO SIMBÓLICO

2.1 Efeitos subjetivos das mutações do grande Outro

Em outubro de 1992, o historiador do direito e psicanalista lacaniano Pierre Legendre, fundador do *Laboratório Europeu para o Estudo da Filiação*, assinou a autoria de uma série de programas sobre a questão do interdito, difundida pela *Radio France Culture*.³²¹ Intitulada *A fábrica do homem ocidental*, a série resultou posteriormente em documentário e livro homônimos. As quatro emissões (“A marca”, “A cadeia”, “O homem homicida: a cadeia rompida” e “O poder genealógico do Estado”) iniciam-se com os dizeres: “Fabricar o homem é fabricar os pais e os filhos. Os pais não são os filhos. Os filhos não são os pais”. A terceira das quatro emissões foi dedicada à análise do “caso Lortie”, o canadense de 25 anos que, em 8 de maio de 1984, adentrou a Assembleia Nacional do Quebec, fortemente armado e disparando a esmo, causando a morte de três pessoas. Em seu julgamento, Lortie revelou que visava o governador do Quebec, pois este tinha “o rosto de seu pai”.³²² Abusado pelo pai na infância, Lortie se viu aterrorizado pelo pensamento de tornar-se, ele mesmo, “o Pai sem limite para o seu próprio filho”,³²³ nascido poucos meses antes do atentado. Legendre qualificou o “parricídio simbólico” de “miséria dos sem-lei do nosso tempo”.³²⁴ “O desmoronamento normativo ocidental”, disse Legendre em entrevista ao jornal *Le monde*, “tem por efeito o desmoronamento de nossos jovens”.

Embora reconheça em Legendre um precursor dos estudos lacanianos sobre os efeitos subjetivos do declínio do Simbólico, Ehrenberg considera que a publicação do livro *Um mundo sem limite: ensaio para uma clínica psicanalítica do social* constitui o marco inaugural deste gênero de análise.³²⁵ De fato, o ensaio parece ter provocado na heterogênea comunidade de teóricos lacanianos aquilo que poderíamos chamar, com Žižek, de “efeito paralático”, haja vista o número expressivo de autores que, na esteira da obra seminal de Lebrun, passaram a enxergar o tema da interação entre subjetividade e cultura de uma

³²¹ A série está disponível em: <www.avantderniereschoses.blogspot.com.br/2008/03/la-fabrique-de-lhomme-occidental-pierre.html>.

³²² Cf. Legendre, 1996, p. 39.

³²³ *Ibid.*, p. 40.

³²⁴ *Ibid.*, p. 33.

³²⁵ Em comunicação pessoal, Ehrenberg disse que a repercussão dos estudos de Legendre não é comparável ao eco do referido livro de Lebrun, razão pela qual o nome do primeiro sequer é mencionado em *La société du malaise*.

perspectiva inédita. Desde então, o tema dos “novos sintomas”, associados à “mutação do laço social” no capitalismo tardio, tornou-se frequente em simpósios e congressos, e ainda hoje provoca reflexões sobre os avatares da clínica.³²⁶

A inflexão da abordagem usual do assunto no meio lacaniano é notável. Como termo de comparação, observe-se o teor do livro *A dor de existir*, paradigmático do enfoque habitual até alguns anos atrás. Trata-se de coletânea de artigos escritos por autores como Collete Soler e Serge Cottet, entre outros, publicada em 1997, o mesmo ano da publicação de *Um mundo sem limite*.³²⁷ Nela, alguns autores examinam as razões que levaram a depressão a ser percebida como “doença da moda” e objeto da preocupação sem precedentes dos organismos internacionais de saúde. Em última instância, atribuem o relevo social da depressão à difusão maciça do vocabulário da biopsiquiatria, sustentada pela gigantesca máquina industrial dos psicofármacos.³²⁸

Soler, por exemplo, advoga o criacionismo do significante e o caráter “transhistórico da estrutura dos sintomas”, imputando o alarde contemporâneo em torno do problema da depressão às exigências crescentes de produtividade e performance, bem como à intolerância ao *blues*, emoção desvalorizada num tempo em que a assertividade é a palavra de ordem. A seu ver, nossa época teria patologizado a *dor de existir*, constitutiva da castração simbólica.³²⁹ Não nos interessa aqui discutir a pertinência das observações críticas de Soler (com as quais estamos parcialmente de acordo),³³⁰ mas destacar o fato da abordagem estruturalista da subjetividade, até então praticamente consensual no campo lacaniano, ter perdido o *status* de dogma inquestionável a partir da publicação do livro de Lebrun, como fez notar Ehrenberg.

Não obstante as considerações genealógicas de Ehrenberg, o fato é que Žižek antecipou-se a Legendre e a Lebrun. Ainda que sem alaridos, Žižek foi o primeiro autor filiado ao lacanismo a discorrer sobre o que se convencionou chamar de *declínio do Simbólico*. Observe-se que na terceira tese de doutorado, defendida em 1986 e publicada

³²⁶ Passados quinze anos da publicação de *Um mundo sem limite*, o tema do VIII Congresso da Associação Mundial de Psicanálise (AMP), realizado em maio de 2012, em Buenos Aires, e capitaneado por Miller, é “L’ordre symbolique au XXI siècle. Il n’est plus ce qu’il était. Quelles conséquences pour la cure?”.

³²⁷ Cf. Soler, 1997; Cottet, 1997. Os artigos foram reunidos em livro por ocasião da jornada “As formas clínicas da dor de existir: tristeza, depressão e melancolia”, realizada pela Escola Brasileira de Psicanálise/RJ, em 1997. O fato de se tratar de uma entidade filiada à AMP é emblemático da mudança de enfoque.

³²⁸ Vale dizer que o argumento não é prerrogativa da comunidade psicanalítica lacaniana. Ver, quanto a isso, Healy (1998), psiquiatra e historiador que defende tal ponto de vista em seu livro *The Andipressant era*.

³²⁹ Cf. Soler, 1997, p. 167. Soler (2011) ratifica este ponto de vista em seu último livro, *Les affects lacaniens*.

³³⁰ Para uma análise detalhada do assunto, ver Wanderley, 2000.

em 1988, ele já discorria sobre as injunções de gozo nas sociedades de consumo, estabelecendo analogias entre o que dizia ser a sede paradoxal provocada pela ingestão da Coca-Cola e o objeto *a*: quanto mais o sujeito goza, mais é empurrado para o gozo.³³¹

Pode-se objetar, com razão, que neste trabalho Žižek concentra-se fundamentalmente na análise psicanalítica e filosófica dos regimes totalitários, bem como na confluência dos pensamentos de Hegel e de Lacan. Com efeito, só dois anos mais tarde, no livro *Il ne savent pas ce qu'ils font*, a questão dos impactos do declínio do Simbólico sobre a subjetividade é diretamente abordada. Numa clara demonstração do propósito de construir pontes entre a teoria psicanalítica e campos de saber tão diversos como a filosofia, a política, a história, a sociologia, a crítica da cultura, as ciências cognitivas, entre outros – no que segue, aliás, o próprio Lacan – o filósofo analisa no livro as teses de Lasch sobre a *cultura do narcisismo*.

No exame da *démarche* sociológica de Lasch sobre a personalidade narcísica, Žižek tenciona, sobretudo, isolar a conceituação kleiniana do supereu materno pré-edípico, a fim de ressaltar o insuspeitado ponto de interseção entre a noção de supereu utilizada pela *self psychology* e a tese lacaniana do imperativo superegóico de gozo, articulando-o às mutações do grande Outro. A nosso ver, encontramos aqui a primeira tentativa de apreensão dos dilemas da subjetivação na pós-modernidade mediante utilização de instrumental teórico lacaniano. Senão, vejamos.

Dito esquematicamente, Lasch procura aproximar a descrição do “narcisista patológico”, tal como definido por Otto Kernberg, à do indivíduo urbano típico, estabelecendo uma relação causal entre o declínio da autoridade paterna e a mudança no perfil dos pacientes que começaram a acorrer aos consultórios psicanalíticos no período do pós-guerra.³³² Citando fragmentos do livro *Borderline conditions and pathological narcissism*, de Kernberg, Lasch descreve tal perfil nos seguintes termos:

“... os pacientes que começaram a apresentar-se para tratamento nos anos 40 e 50 muito raramente lembravam as neuroses clássicas que Freud descrevera com tanta profundidade. Nos últimos vinte e cinco anos, o paciente fronteiroço, que vai ao psiquiatra não com sintomas bem definidos, mas com insatisfações difusas, tornou-se cada vez mais

³³¹ Cf. Žižek, 1991a, p. 224.

³³² Das teses de Lasch, retomaremos apenas as que são objeto da análise de Žižek. Para uma análise crítica de *A cultura do narcisismo*, remetemos a Costa (1986). Sobre o assunto, ver também Wanderley (1999).

comum. Ele não sofre de fixações ou fobias debilitantes, ou de conversão de energia sexual reprimida em moléstias nervosas; ao invés, ele se queixa de ‘insatisfação difusa, vaga, com a vida’, e sente que sua ‘existência amorfa é fútil e sem finalidade’. Ele descreve ‘sentimentos de vazio futilmente experimentados, embora penetrantes, e de depressão’, ‘oscilações violentas da autoestima’ e ‘uma incapacidade geral de progredir’. Ele ganha uma ‘sensação de autoestima aumentada somente quando se liga a figuras admiradas e fortes, cuja aceitação ele deseja muito, e por quem precisa sentir-se apoiado’. Embora empreenda suas responsabilidades cotidianas e chegue mesmo à distinção, a felicidade o ilude e a vida frequentemente não é, para ele, digna de ser vivida”.³³³

Žižek critica a distinção estabelecida por Kernberg entre o “narcisismo patológico” e o “narcisismo normal”. Para ele, Kernberg é de “ingenuidade impressionante” por patologizar a norma social contemporânea do *culto ao eu*, ancorando, paralelamente, a finalidade terapêutica da análise na adaptação do sujeito ao *american way of life*, expressão do “narcisismo normal”. Apesar da crítica, Žižek endossa o raciocínio de Lasch, buscando vertê-lo no vocabulário lacaniano, na intenção de lhe conferir “consistência teórica”. Em linhas gerais, ele argumenta que o atual “desmoronamento do ideal do eu” é proporcional à hipertrofia da dimensão imaginária da vida subjetiva, o que deixaria o sujeito mais vulnerável às investidas do supereu. Ele invoca o conceito de *identificação* como meio de ressaltar os traços distintivos do eu ideal, do ideal do eu e do supereu.³³⁴ À identificação imaginária do eu ideal – $i(a)$ – e à identificação simbólica do ideal do eu – $I(A)$ – Žižek contrapõe o supereu “sem nenhum elemento da identificação”, “ordem traumática aterradora, feroz, sentida como estranha e não-integrável, em suma, real”.³³⁵ Em suas palavras:

“A partir dessas distinções, portanto, podemos dizer que, no caso do ‘narcisismo normal’, $i(a)$ é mediatizado por $I(a)$, subordinado à identificação simbólica, ao ideal do eu, enquanto que, no caso do

³³³ Lasch, 1983, pp. 61-2.

³³⁴ A definição do ideal do eu e o eu ideal em termos lacanianos foi delineada na nota 204. A definição do supereu será apresentada ao longo desta seção e da próxima. Vale dizer que, diferentemente de Lacan, Freud não demarca nitidamente as fronteiras entre o ideal de eu e o supereu. Roudinesco e Plon (1998) apontam as variações do conceito de ideal de eu na obra freudiana entre 1914 (quando o conceito surge pela primeira vez, em *Sobre o narcisismo: uma introdução*) e 1933 (ano da última formulação, apresentada nas *Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise*). Em síntese, as formulações do ideal de eu passam por quatro momentos: inicialmente, é o substituto do eu ideal; depois, é considerado um sinônimo do supereu, devido à função de auto-observação, julgamento e censura; em seguida, é concebido como instância diferenciada do supereu; e, por fim, torna-se uma das funções do supereu.

³³⁵ Žižek, 1992, p. 70.

‘narcisismo patológico’, *i(a)* não é sustentado, não é estruturado por *I(a)* – temos uma identificação imaginária que não é regida pelo ideal do eu simbólico, e é justamente isso que Kernberg descreve como o ‘grande eu patológico’. Essa ‘patologia’, longe de ser marginal, cada vez mais constitui a norma na atualidade; a própria terapia ‘pós-freudiana’, com sua preocupação de livrar o sujeito dos obstáculos que supostamente bloqueiam a plena realização de sua personalidade autêntica, de seu ‘verdadeiro eu’, de seus potenciais criativos etc., já está a serviço desse ‘narcisismo patológico’. O risco do chamado ‘advento do homem psicológico’ é realmente a redução da dimensão subjetiva à vivência imaginária – Christopher Lasch descreve essa tendência de maneira admirável em seu livro *O complexo de Narciso*.³³⁶

Žižek sublinha que o supereu em Lacan caracteriza-se menos pela função de julgamento do que pela obrigação de gozo que impõe ao sujeito, “violenta intrusão que produz mais dor do que prazer”.³³⁷ É assim que, paralelamente a essa espécie de inflação dos ideais imaginários, o enfraquecimento do Simbólico dá margem às intrusões do Real. A “redução do mestre a um ideal imaginário”, diz ele, implica a “contrapartida monstruosa de um supereu feroz”. Aludindo ao desinvestimento do “indivíduo narcísico” em compromissos simbólicos transcendentais, que lhe permitiriam ultrapassar a obsessão por si, Žižek continua:

“... esse desmoronamento do ideal do eu acarreta, segundo Lasch, o surgimento de uma lei muito mais louca e feroz, de um ‘supereu materno’ que não profbe, mas que inflige o gozo e pune o ‘fracasso social’ de um modo **muito mais severo** – toda a conversa sobre o ‘desmoronamento da autoridade paterna’ só faz dissimular o ressurgimento dessa **instância incomparavelmente mais opressiva**. Falar de um supereu materno mais ‘arcaico’, mais opressivo, parece uma tese não-lacanianiana, pré lacanianiana – pois bem, aí está a surpresa, o próprio Lacan evoca, no seminário sobre as formações do inconsciente, o ‘supereu materno’, mais arcaico do que o supereu clássico descrito no final do Édipo’: ‘será que não há, por trás do supereu paterno, o **supereu materno**, ainda **mais exigente**, ainda **mais opressivo**, ainda **mais devastador**, ainda **mais insistente** na neurose do que o supereu paterno? (15 de janeiro de 1959)’” (os grifos em negrito são nossos).³³⁸

No livro *Looking awry: an introduction to Jacques Lacan through popular culture*, publicado no ano seguinte, Žižek dá mostras de quão impactado ficara com a leitura de *A*

³³⁶ *Ibid.*, p. 71.

³³⁷ Žižek, 2008b, p. 87.

³³⁸ *Ibid.*, pp. 71-2.

cultura do narcisismo. Tecendo comentários sobre *Os pássaros*, de Hitchcock, ele assim se refere aos embaraços da vida sexual dos “indivíduos narcisistas”: “O beco sem saída de *Os pássaros* é realmente sobre (...) a família moderna americana: o ego ideal paterno deficiente faz regredir a lei no sentido de um superego materno feroz, afetando o prazer sexual – o traço decisivo da estrutura libidinal do ‘narcisismo patológico’”.³³⁹

Cerca de dez anos mais tarde, Žižek volta a abordar o assunto praticamente nos mesmos termos, embora sem fazer menção a Lasch:

“Esta desintegração da autoridade paterna tem duas facetas: por um lado, as normas do interdito *simbólico* são cada vez mais substituídas por ideais *imaginários* (êxito social, excelente forma física...). E, por outro, a **falta do interdito simbólico** é colmatada pelo reaparecimento de figuras ferozes do superego. Temos, portanto um sujeito que é extremamente narcísico – que apreende tudo como uma ameaça potencial para o seu precário equilíbrio imaginário (...); contudo, longe de lhe permitir flutuar livremente num equilíbrio imperturbável, esse fecho narcísico sobre si deixa o sujeito à mercê de um (nem tanto) terno superego que ordena a gozar. Deste modo, a subjetividade dita ‘pós-moderna’ implica uma espécie de ‘superegotização’ direta do *ideal imaginário*, causada pela **falta do adequado interdito simbólico**” (os grifos em negrito são nossos).³⁴⁰

Ao subscrever as teses de Lasch sobre os efeitos subjetivos da valorização dos ideais imaginários na *cultura do narcisismo*, redescrivendo-as na gramática lacaniana, Žižek pronuncia o que mais tarde se convencionou designar de hipótese do *declínio do Simbólico*. Neste ponto, reafirmamos a proposição explicitada na introdução da tese, de acordo com a qual Žižek (e não Lebrun, como defende Ehrenberg) é o precursor desse tipo de abordagem entre teóricos lacanianos.

A passagem de Lacan acerca das formações do inconsciente, destacada por Žižek, é importante para os nossos propósitos. No excerto, Lacan se refere ao superego materno como “mais exigente, ainda mais opressivo, ainda mais devastador, ainda mais insistente na neurose do que o superego paterno”. Ao referir-se à “falta do adequado interdito simbólico”, Žižek correlaciona este “a mais” do superego materno descrito por Lacan a um “a menos” da

³³⁹ “The dead end of *The Bird* is really about (...) the modern american family: the deficient paternal Ego-Ideal makes the law ‘regress’ towards a ferocious maternal superego, affecting sexual enjoyment – the decisive trait of the libidinal structure of ‘pathological narcissism’” (Žižek, 1991b, p. 99).

³⁴⁰ Žižek, 2009b, p. 365.

função paterna, tal como analisada por Lasch. Aqui, pode-se vislumbrar o esteio em que Žižek se apoia em sua leitura da subjetividade contemporânea. Se se trata de “leitura declinológica de Lacan”, para usarmos os termos de Ehrenberg, é algo que examinaremos em outro momento, pois temos ainda um caminho a percorrer.

2.1.1 Goze! Crie!: As novas inibições

A pergunta que nomeia o extenso capítulo final do livro *O sujeito incômodo* é: “Para onde vai Édipo?”. Neste texto, Žižek explora diversos aspectos da incidência das transformações normativas ocorridas nas últimas décadas na conformação da experiência subjetiva. Ele inicia a análise retomando brevemente o artigo *Os complexos familiares na formação do indivíduo*, escrito pelo jovem Lacan e publicado em 1938 na *Encyclopédie française*.

No artigo, Lacan traça os contornos da família nuclear burguesa salientando a figura de um pai que jamais está à altura do mandato simbólico que lhe é outorgado. Um dos traços distintivos da família conjugal³⁴¹ é a concentração de determinadas funções da socialização na figura paterna, que antes eram exercidas separadamente e por diferentes atores. Como ilustração, Lacan menciona estudos etnológicos de culturas matriarcais nas quais a tarefa da transmissão dos tabus estava a cargo do tio materno, ao passo que o pai ficava liberado de qualquer função repressora. Na configuração da família moderna ocidental, o pai passa a ser percebido pela criança a um só tempo como o agente principal dos interditos culturais, modelo ideal de conduta e ainda como aquele que tem acesso privilegiado ao gozo sexual. A respeito da leitura historicista do Édipo, Lacan escreve:

“Se ficou evidente na análise psicológica do Édipo que ele deve ser compreendido em função de seus antecedentes narcísicos, isso não quer dizer que ele se funde fora da relatividade sociológica. O móbil mais decisivo de seus efeitos psíquicos, com efeito, prende-se a que a imago do

³⁴¹ Zafiroopoulos (2001) sublinha a influência de Émile Durkheim no pensamento do jovem Lacan, particularmente no que concerne às ideias do sociólogo sobre a transformação da “família parental” (estrutura familiar tradicional) em “família conjugal” (nova estrutura familiar composta apenas por cônjuges e filhos solteiros, submetida em seu funcionamento à intervenção do Estado). Sobre este tópico, ver Lacan, 2003, pp. 32-3.

pai concentra em si a função de repressão juntamente com a de sublimação”.³⁴²

Poucas páginas adiante, Lacan é ainda mais taxativo:

“Com efeito, são as relações da psicologia do homem moderno com a família conjugal que se propõem ao estudo do psicanalista; esse homem é o único objeto que ele realmente submeteu a sua experiência, e, se o psicanalista encontra nele o reflexo psíquico das condições mais originais do homem, porventura pode ter a pretensão de curá-lo de suas fraquezas psíquicas sem compreendê-lo na cultura que lhe impõe as mais altas exigências, e sem igualmente compreender sua própria posição diante desse homem no extremo da atitude científica?” (Lacan, 2003, p. 65).

A “compreensão do homem moderno” passa, portanto, pela observação do incremento de tensão na dinâmica familiar que resulta da unificação das duas funções da autoridade paterna (formadoras do supereu e do ideal do eu). De acordo com Lacan, a dinâmica da família conjugal é a razão principal da elaboração freudiana do complexo de Édipo e, no limite, da própria psicanálise:

“Seja qual for o seu futuro, esse declínio [social da imago do pai] constitui uma crise psicológica. Talvez seja com essa crise que convém relacionar o aparecimento da própria psicanálise. O sublime acaso da genialidade talvez não explique, por si só, que tenha sido em Viena – centro, na época, de um Estado que era o *melting-pot* das mais diversas formas familiares, desde as mais arcaicas até as mais evoluídas (...) – que um filho do patriarcado judaico imaginou o complexo de Édipo. Como quer que seja, foram as formas de neuroses predominantes no fim do século passado que revelaram que elas eram intimamente dependentes das condições da família”.³⁴³

Lacan também vê na rivalidade que se estabelece nas relações entre pai e filho um impulso ao dinamismo, à criatividade e à competitividade que caracterizam o individualismo moderno: “Por encarnar a autoridade na geração mais próxima e numa figura familiar, a família conjugal coloca essa autoridade ao alcance imediato da subversão criadora”.³⁴⁴ Mas na descrição lacaniana da estrutura familiar moderna o traço enfatizado concerne mesmo à impossibilidade da figura paterna assumir exclusivamente o papel de

³⁴² Lacan, 2003, p. 62.

³⁴³ *Ibid.*, p. 67.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 65.

portadora fundamental da tradição e da moralidade. Donde o “lado obscuro” do processo de integração da criança na ordem simbólica, acompanhado pela iminência de irrupções de raiva excessiva por parte de um pai tomado por sentimentos de impotência. “Nossa experiência”, observa Lacan, “leva-nos a apontar a determinação principal [da neurose] na personalidade do pai, sempre de algum modo carente, ausente, humilhada, dividida ou postiça”.³⁴⁵

Tudo se passa como se a família nuclear moderna só pudesse se constituir já semeando a crise da autoridade paterna. Daí não decorre, entretanto, um repúdio às novas configurações familiares que já se anunciavam quando da publicação dos *Complexos familiares*: “Não estamos entre os que se afligem com um pretenso afrouxamento dos laços de família”, escreve Lacan, para em seguida afirmar: “Mas um grande número de efeitos psicológicos parece-nos decorrer de um declínio social da imago paterna”.³⁴⁶

A dupla asserção de Lacan indica concomitantemente a recusa ao saudosismo e o interesse pelos impactos das mutações históricas sobre a subjetividade. Nela, encontramos a pedra de toque que anima a investigação žižekiana sobre os “destinos do Édipo”. Žižek lembra que os críticos do historicismo presente nos primeiros textos de Lacan advogam que na década de 50 ele reformulou sua teorização do Complexo de Édipo por meio da abordagem estruturalista, independente de circunstâncias históricas. Žižek objeta que tal crítica deixa de considerar que, “no Lacan dos anos 70, a historicidade vem se vingar”.³⁴⁷

A fim de examinar os impasses subjetivos do *ethos* contemporâneo, Žižek põe o foco no desenvolvimento da crise da investidura simbólica concebida em seu sentido mais amplo, isto é, não apenas referida à dimensão psicológica do “pai humilhado”, mas às transformações normativas que implicaram a “*radicalização da inexistência do grande Outro*”.

De saída, ele lembra que a “inexistência do grande Outro” tal como postulada por Lacan não impede o bom funcionamento da ordem simbólica: em uma palavra, para Lacan o grande Outro não existe, mas funciona. Como já assinalamos, o grande Outro é performativo não obstante a inconsistência, visto que os indivíduos que se norteiam pela

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 67.

³⁴⁶ *Ibid.*, pp. 66-7.

³⁴⁷ Žižek, 2007a, p. 417. Convém lembrar que o “Lacan dos anos 70” é aquele que especula sobre o “discurso do capitalista”, ao qual voltaremos mais à frente.

ficção simbólica agem *como se* o grande Outro existisse. Depreende-se daí que a noção de grande Outro depende das noções de crença e confiança nas instituições simbólicas. “Noções como a ‘confiança’, escreve o filósofo, apoiam-se num mínimo de aceitação *não-refletida* da instituição simbólica – no fim das contas, a confiança implica sempre um salto de fé”.³⁴⁸

Por milênios, a “aceitação *não-refletida* da instituição simbólica” no Ocidente associou-se ao transcendente religioso, compreendido como discurso encompassador que ordena o laço social. Nele, o significante meste *Deus* (ou *Cosmos*) conferia legitimidade ao lugar ocupado pelas figuras de autoridade. O advento da modernidade, com o seu “apetite pelo novo”, no dizer de Arendt, abalou a estrutura do sistema piramidal das sociedades holistas, transformando a face do mundo ocidental em diversos aspectos. “Tudo o que é sólido se desmancha no ar”. O célebre enunciado de Marx e Engels, apresentado no *Manifesto Comunista*, sintetiza perfeitamente o grande reviramento provocado pelas revoluções ideológicas, tecnocientíficas, econômicas e sóciopolíticas que ocorreram entre os séculos 16 e 18.

O processo de secularização posto em marcha neste relativamente curto período histórico fraturou o todo social ordenado pela metanarrativa religiosa, fazendo do “homem a medida de todas as coisas”. Com o florescimento do individualismo, a representação do indivíduo como ser autônomo e valor supremo determinou, pela primeira vez na história da humanidade, um tipo de configuração social caracterizado pela primazia das partes sobre o todo.³⁴⁹ Louis Dumont destacou a importância seminal das teses de Martinho Lutero nesse processo. A contestação da autoridade papal aliada à prática da leitura silenciosa da Bíblia, dispensando a intermediação da ordem eclesial, possibilitaram, nos termos de Dumont, a emergência da “religião interior” e a intimidade do “indivíduo-em-relação-a-Deus”.

Žižek sustenta que a Reforma instituiu uma nova modalidade de crença.³⁵⁰ Ele discerniu três modalidades fundamentais, correspondentes a três períodos históricos: a crença tradicional, a moderna e a pós-moderna. A primeira pressupunha um marcado distanciamento do crente com relação ao objeto da crença. Na crença tradicional, os rituais

³⁴⁸ *Ibidem.*

³⁴⁹ Cf. Dumont, 1992, 1993.

³⁵⁰ O autor diz se interessar mais pelas “mudanças no estatuto da crença” ao longo da História do que propriamente pelas mudanças no conteúdo da crença. Ele desenvolve este tema principalmente em dois livros: *On belief* e *A marioneta e o anão*.

simbólicos e códigos de conduta desempenhavam o papel principal, por assim dizer. O crente levava a sério o ritual, como na relação (indireta) do fiel com Deus que ocorre na celebração da missa, mas sua fé não era uma questão de convicção íntima. Pois o discurso religioso permeava a totalidade do campo das significações sociais. A ruptura promovida pelo protestantismo inaugurou a “relação pessoal” do crente com seu Deus – a crença na primeira pessoa –, ao mesmo tempo em que esvaziou a importância do ritual simbólico. Trataremos da modalidade da crença pós-moderna um pouco mais à frente.

Arendt diz que Era Moderna testemunhou o “arremesso do homem para dentro de si mesmo”.³⁵¹ Ela atribui à dúvida cartesiana, origem da filosofia moderna, um papel tão decisivo para o processo de interiorização do indivíduo moderno quanto o papel desempenhado pelo protestantismo. Paralelamente ao “mergulho interior”, a modernidade marca o momento em que o homem pôde explorar de modo inaudito a extensão do seu ambiente exterior, graças à ascensão da ciência moderna e da técnica. Nesse contexto, Arendt confere especial importância às grandes navegações marítimas e a invenção do telescópio por Galileu Galilei, que deram ao homem a consciência da dimensão da Terra e a possibilidade de imaginá-la da perspectiva do Universo.³⁵² Na base do racionalismo cientificista, radica a imagem cartesiana do Universo como máquina, bem como a ideia galileana de que a natureza pode ser lida por meio da linguagem matemática.³⁵³ “Não há mais forças misteriosas incalculáveis (...) o mundo foi desencantado”, escreveu Max Weber”.³⁵⁴ Este foi o contexto da sentença de Hegel: “o sentimento subjacente à religião na Era Moderna é o sentimento: Deus está morto”.³⁵⁵

A *Idade das Luzes* é coetânea à ascensão do capitalismo, impulsionado pela revolução industrial. A conjunção desses eventos criou as condições de possibilidade das revoluções burguesas. Desse aspecto, Arendt afirma que a Revolução Francesa não é, como defendem alguns, o “ponto zero” da modernidade, mas o seu “clímax”.³⁵⁶ De acordo com Claude Lefort, ao instalar o vazio no lugar do poder antes ocupado pelo Rei, representante

³⁵¹ Arendt, 1997, p. 266.

³⁵² Cf. Arendt, 1995, p. 229.

³⁵³ Sobre o último tópico, ver Rorty, 1997.

³⁵⁴ Weber, 1974, p. 163.

³⁵⁵ Hegel *apud* Arendt, 1995, p. 9.

³⁵⁶ Arendt, 1995, p. 303.

de Deus na Terra, a democracia inventa um novo tipo de laço social, cujo impacto causado nos indivíduos da época só podemos hoje fazer pálida ideia.³⁵⁷

Aqui, ficamos tentados a mencionar outro famoso caso de parricídio, perpetrado por Pierre Rivière. Se considerarmos que toda construção delirante é forjada num determinado “caldo de cultura”, então podemos especular, à maneira de Legendre – que interpretou o “caso Lortie” como “parricídio simbólico” de um “pai sem limite”, no fim do século 20 –, que o “caso Rivière” remete a um matricídio que visava restaurar a autoridade do pai simbólico, no primeiro terço do século 19. Em meio a divagações delirantes, Rivière parece expressar o desespero de perceber que o pacto simbólico que cimentava o edifício social estava em vias de ser desfeito:

“Apesar desses desejos de glória que tinha, gostava muito de meu pai, e suas infelicidades me comoviam sensivelmente. O abatimento no qual o vi mergulhado nesses últimos tempos (...), as penas contínuas que suportava, tudo isso me tocou vivamente. Todas as minhas ideias voltaram-se para essas coisas, e nelas se fixaram. Concebi o horrível projeto que executei, pensava nele há mais ou menos um mês. Esqueci completamente os princípios que me deviam fazer respeitar minha mãe e meu irmão, vi meu pai como se ele estivesse em mãos de cães raivosos ou bárbaros, contra os quais eu deveria lutar. A religião proibia tais coisas, mas eu esquecia suas regras, até me parecia que Deus me tinha destinado a isso, e que eu executaria sua justiça. Conhecia as leis humanas, as leis da pólcia, mas pretendi ser mais sábio que elas, considerava-as ignóbeis e vergonhosas. Tinha lido a história romana, e tinha visto que as leis dos romanos davam ao marido direito de vida e morte sobre sua mulher e seus filhos. Quis desafiar as leis, pareceu-me que seria uma glória para mim, que me imortalizaria morrendo por meu pai, eu considerava os guerreiros que morriam por sua pátria e seu Rei...”³⁵⁸

Algumas páginas depois, ele prossegue:

“... [eu] declararia [num manuscrito] que morria por meu pai, que apesar deles tomarem partido das mulheres, isso não triunfaria, que doravante meu pai seria tranquilo e feliz... São as mulheres que mandam hoje em dia, esse belo século, que se diz século da luz, e esta nação, que parece ter tanto gosto pela liberdade e pela glória, obedecem às mulheres. Os romanos eram bem mais civilizados... Eu pensava que chegava a ocasião de me elevar, que meu nome ia fazer barulho no mundo, que por minha

³⁵⁷ Cf. Gauchet, 2002.

³⁵⁸ Rivière *apud* Foucault, 2007, pp. 96-7.

morte me cobriria de glória, e que no futuro minhas ideias seriam adotadas e fariam minha apologia”.³⁵⁹

Se pincelamos nestas poucas linhas os eventos extraordinários que assinalam o surgimento de uma nova Era, não é na intenção de desenhar uma tosca caricatura deste grande divisor de águas da história ocidental (em tudo devedor daquele promovido pelo universalismo paulino), mas seguir os passos da análise žižekiana do processo de perda da eficácia performativa dos mandatos sociais. Žižek sublinha que enquanto as instituições modernas (sobretudo o Estado-nação e a família nuclear burguesa) mantiveram-se suficientemente fortes para orientar as condutas individuais, era possível aceitar tacitamente aquilo que os outros diziam sem submeter imediatamente o dito à crítica. Nesse ponto, convém lembrar Foucault: “as ‘luzes’ que descobriram as liberdades inventaram também as disciplinas”.³⁶⁰ Se o mundo moderno desembarçou-se da religião como discurso encompassador e da fixidez dos lugares sociais demarcados por laços de sangue, nem por isso livrou-se da ordenação patriarcal do mundo. O edifício social moderno deu sustentação ao Nome-do-Pai e às suas figurações, seja o líder político, militar ou religioso, o mestre, o dono do Capital ou o chefe de família e pai-patrão.

Para Žižek, a confiança na instituição simbólica só é efetivamente abalada no contexto do ocaso das metanarrativas e da rarefação dos ideais de eu transcendentes, quando o código de ficções aceitas deixou progressivamente de servir de fonte normativa das condutas individuais. Nos “trinta anos gloriosos” que se sucederam ao período do pós-guerra assistiu-se a emancipação crescente dos enquadramentos institucionais modernos, concomitantemente à edificação das sociedades de consumo. O que parecia autoevidente nos usos e costumes passou a ser, sobretudo a partir da década de 60, colonizado pela reflexividade e vivenciado como sujeito à decisão pessoal. Assim, quando alude à inexistência *atual* do grande Outro, Žižek se refere à perda de eficácia do poder performativo das ficções simbólicas da modernidade. Para ele, é apenas no período pós-moderno que a tese da inexistência do grande Outro se radicaliza e ganha seu sentido forte.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 99.

³⁶⁰ Foucault, 1996, p. 195.

Aos olhos de Žižek, a eclosão dos comitês montados para julgar dilemas éticos, de que falam Miller e Éric Laurent,³⁶¹ é o aspecto mais visível da radicalização da não-existência do grande Outro. Na falta de um ponto de referência universal que sirva de ancoragem moral segura para a deliberação de dilemas éticos, “os indivíduos que continuam presos no paradigma modernista tradicional procuram desesperadamente outra instância que possam elevar à posição sujeito suposto saber”.³⁶² Comitês *ad hoc* surgem para resolver a paralisia da decisão, mas oscilam entre a busca de apoio nos avanços da ciência (na discussão sobre o aborto, por exemplo, qual o momento exato em que se detecta atividade cerebral num feto) e a busca do critério ético não científico que possa justamente colocar um limite ao impulso inerente ao desenvolvimento da ciência. Nesse sentido, os comitês necessariamente fracassam em sua missão de oferecer certezas aos indivíduos desorientados, e ao fim e ao cabo necessitam recorrer ao tesouro moral da tradição para proceder às suas deliberações.

A emergência de uma nova modalidade de crença é, como mencionamos, outro aspecto destacado por Žižek. A crença pós-moderna é extremamente reflexiva, sendo por isso um modo de crer distanciado, mas não à maneira da crença tradicional, uma vez que é uma modalidade de crença que não encontra respaldo em rituais simbólicos. O distanciamento pós-moderno é discernível na estratégia frequente da ironia e do uso de “aspas”, revelando por parte dos sujeitos uma espécie de desconforto em sustentarem qualquer convicção.³⁶³ Segundo ele, estaríamos acossados pelo receio de “crer diretamente”, como se tomássemos a palavra muito literalmente, de modo que só podemos crer explicitando um distanciamento.

Žižek sublinha que o que se perde de vista nesta modalidade de crença é o fato de que toda declaração já envolve, necessariamente, uma distância. Sua tese não é a de que outrora, desde a aurora da modernidade e a partir da ruptura instituída por Lutero, se acreditava diretamente. Pois para ele há um nível de distanciamento que sempre é

³⁶¹ Cf. Miller & Laurent, 1997.

³⁶² Žižek, 2007a, p. 456.

³⁶³ Para Žižek, essa é a postura desconstrucionista típica, marcada pelo ceticismo. No documentário *Žižek!*, vemos a cena em que o filósofo faz a caricatura de tal postura, provocando a amiga Judith Buttlar: “Quando quer se referir a um copo, por exemplo, Buttlar costuma dizer que, se levarmos em conta o jogo de linguagem designativo, então podemos considerar, estrategicamente, que este objeto, para certos propósitos, pode ser descrito, talvez, como um ‘copo’”. Na sequência, ele brinca: “hoje temos dificuldade de dizer para a pessoa amada que a amamos, preferimos usar a fórmula distanciada, ‘como diria o poeta, eu te amo’”.

preservado no funcionamento da crença. Ele se apoia na distinção lacaniana entre “crença” e “conhecimento” para argumentar que, enquanto o conhecimento implica uma experiência pessoal, a crença é sempre a “crença na crença de um outro”, que se encontra ausente e que crê verdadeiramente, desempenhando a função do “sujeito suposto crer”. Deslocamos nossa crença para o Outro, como indica a fórmula bastante utilizada: “eu não sei, mas dizem que...”. Cada qual se refere a um outro sujeito que supostamente acredita, e esse outro que se supõe crer “diretamente” ou “ingenuamente” exerce sua eficácia mesmo que não exista na realidade.

A isso Žižek denomina “crença objetiva”. Zombamos de nossas crenças, comentamos ironicamente nossos mandatos simbólicos, não os levamos demasiadamente a sério como antigamente. Nem por isso, argumenta ele, deixamos de agir baseados em nossas crenças, pois elas se materializam na vida prática. Um episódio paradigmático da “crença objetiva”, relatado por Žižek em conferências e livros diversos, teria se passado com o físico Niels Bohr. Um amigo que o visitava viu presa à porta uma ferradura de cavalo. Ele lhe comunicou seu espanto em face de tal marca de superstição. E Bohr justificou: “Sem dúvida não creio nisso, mas me disseram que isso funciona mesmo que não se creia nisso”.

Uma das piadas recorrentes de Žižek – inclusive na ocasião do lançamento de *A visão em paralaxe*, em 2009, no campus da UFRJ – conta a história do louco que achava que era um grão de milho e temia ser engolido por uma galinha. Depois da remissão do delírio, seu psiquiatra lhe perguntou se ele se sentia bem. Ele respondeu que sim, embora continuasse evitando as galinhas. “Mas como, se agora você sabe que não é um grão de milho?”, indagou o psiquiatra. No que o paciente devolveu: “Sim doutor, eu sei que eu não sou um grão de milho, mas será que as galinhas o sabem?”. Moral: é preciso se assegurar da crença do Outro.

Outra piada recorrente em Žižek, extraída de uma comédia de Pierre de Marivaux (a quem ele se refere jocosamente como o “Hegel francês”), alude à “crença tradicional”. Na comédia, uma mulher é flagrada com o amante pelo marido, e diz: “Se você me ama, acredite mais no que eu digo do que no que veem seus olhos. Não há ninguém ao meu lado nessa cama”. “Essa era a atitude tradicional”, disse Žižek numa entrevista, “se havia um conflito entre as palavras e as coisas vistas, acreditávamos nas palavras, era a força do

universo simbólico. Há algo que não funciona mais nesse nível. A conclusão não é que hoje não acreditamos mais, é uma outra modalidade de crença”.

Daí a afirmação de Žižek de que acreditamos (objetivamente) em mais coisas do que supomos. Até mesmo o cínico resoluto guarda o seu “fetiche”, a crença que ele desconhece. Em todo o caso, o sujeito pós-moderno parece ter vergonha em admitir suas convicções: “Hoje lidamos com uma forma de crença ‘suspensa’, uma crença que só existe como algo que não é completamente reconhecido (publicamente), um segredo pessoal e obscuro”.³⁶⁴

Contudo, no que diz respeito à subjetividade contemporânea, Žižek sugere que há dilemas bem mais cruciantes. Um deles relaciona-se a um mandato social fundamental, o exercício da paternidade. Se, como disse Lacan, no contexto da família conjugal o pai é sempre uma figura mais ou menos pífia e atribulada por sua dupla função, na atualidade assistiríamos a uma dificuldade crescente dos pais tornarem-se suporte dos ideais do eu referidos a valores éticos, o que não seria sem consequências para o processo de construção identitária dos filhos. Um dos efeitos da socialização das novas gerações no cenário das identificações horizontalizadas e do apagamento da dissimetria dos lugares sociais é a tendência ao estabelecimento de relações baseadas quase que exclusivamente na rivalidade imaginária, cujo efeito seria o retardo do amadurecimento dos indivíduos e, no limite, o “infantilismo” emocional. Nas palavras do autor:

“Hoje (...) é a função simbólica do pai que se encontra cada vez mais minada, no sentido de que ela perde a sua eficiência performativa: é por isso que um pai já não é apreendido como um ideal do eu, portador (mais ou menos falho e inadequado) da autoridade simbólica, mas como um eu ideal, um concorrente imaginário – com a consequência de os sujeitos nunca ‘crescerem’ verdadeiramente, encontrando-nos hoje perante indivíduos de trinta ou quarenta anos que permanecem, no que concerne à sua economia psíquica, adolescentes ‘imatuross’ em competição com os seus pais”.³⁶⁵

³⁶⁴ Žižek, 2001a, p. 109.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 446. Em 1930 – oito anos antes da publicação dos *Complexos familiares*, e antes das primeiras publicações dos teóricos da Escola de Frankfurt –, Bertrand Russell (2003) já observava as transformações da família ocidental no contexto das sociedades democráticas, incluindo em sua análise a influência do discurso psicanalítico no imaginário social da época: “As mudanças nas relações entre pais e filhos é um exemplo particular da expansão geral da democracia. Os pais já não estão seguros de seus direitos diante dos filhos; os filhos já não sentem que devam respeito a seus pais. A virtude da obediência, que anteriormente era exigida sem discussão, não está mais na moda e é justo que assim seja. A psicanálise aterrorizou os pais cultos, que temem causar danos aos filhos sem querer. (...) A paternidade, que antes era um triunfal exercício de poder,

Como já sublinhamos na apresentação da leitura que faz Žižek das hipóteses sociológicas de Lasch, o mandato ideológico hegemônico atual deixou de impelir os indivíduos a se engajarem intensamente em algum tipo de compromisso simbólico, para induzi-los a se dedicarem compulsoriamente ao gozo. Assim, o espaço cedido pelo retraimento do Simbólico – a perda de sua eficácia performativa e a rarefação dos ideais do eu referidos a valores éticos – foi ocupado por ideais imaginários que se oferecem à construção das identidades pessoais: a exibição da boa forma do corpo, a ostentação de insígnias de distinção social, meios de alcançar a fama, o culto da performance em diferentes esferas da vida, das técnicas de intensificação de gozo aos manuais sobre como agir na sedução de parceiros ou educação dos filhos, passando pelas regras para o sucesso e a felicidade que alimentam a indústria da autoajuda. Neste cenário, o fracasso social parece mais penoso, posto que mais difícil de ser compartilhado. Pois, como foi dito, para Žižek o declínio da *imago paterna* enfatizado por Lacan não implicou, como se poderia supor, a diminuição das pressões e punições do supereu: “Sob a aparência da livre escolha há uma ordem muito mais severa porque aterroriza a partir de dentro”.³⁶⁶ Como diz o filósofo em outra passagem,

“... o aspecto do supereu no hedonismo ‘não repressor’ de hoje (a provocação constante à qual estamos expostos, que ordena ir até o fim e explorar todos os modos de *jouissance*) reside na maneira como a *jouissance* permitida transforma-se necessariamente em *jouissance* obrigatória. Essa pulsão de pura *jouissance* autista (pelo uso de drogas ou outros meios que induzam o transe) surgiu num momento político preciso: quando a sequência emancipatória de 1968 exauriu o seu potencial”.³⁶⁷

Daí decorre o paradoxo que Žižek explora à exaustão: a prescrição do gozo como norma cultural a que todos devem se submeter não significa necessariamente que os indivíduos gozem mais hoje do que antes. “O paradoxo central do gozo, diz ele, é que não

tornou-se temerária, ansiosa e cheia de dúvidas de consciência” (*ibid.*, p. 162). Como escreveu Khel (2009) em seu estudo sobre as depressões, “o mal-estar contemporâneo tem relação com a inconsistência do pai imaginário”, pois “nenhum pai se sustenta apenas por si mesmo”, “nenhum pai é forte quando o exercício de sua função não é sustentado pelos significantes mestres que contribuem com a transmissão da Lei simbólica” (*ibid.*, pp. 279-280).

³⁶⁶ Žižek, 2001b, p. 435. Um dos pontos de ruptura de Žižek com os teóricos da Escola de Frankfurt concerne precisamente à discussão sobre os “destinos do supereu” no capitalismo tardio. Para Marcuse, por exemplo, o supereu desaparece com o declínio da autoridade paterna, sendo a ausência da mediação da figura paterna responsável pela dificuldade de internalização de normas e interditos pelos sujeitos. Sobre esse tópico, ver Costa, 1986, pp. 140-1.

³⁶⁷ Žižek, 2011b, p. 57.

se pode tê-lo diretamente como objetivo; ele é sempre um subproduto”.³⁶⁸ Ao associar a noção de gozo ao imperativo categórico kantiano, Lacan apresenta na própria formulação “injunção de gozo” a irracionalidade de uma exigência impossível de ser realizada, “lei desprovida de sentido”.³⁶⁹ Desse modo, as sociedades permissivas do capitalismo tardio teriam colocado em cena “novas formas de dominação” por detrás da exaltação das novas liberdades e do “cuidado de si”. Por essa razão, Žižek sugere que, quando se trata de examinar os dilemas da subjetividade pós-moderna, o potencial heurístico do supereu lacaniano é superior ao do supereu freudiano.

À queda dos significantes mestres patriarcais sucedeu-se a ascensão do objeto *a* ao “zênite social”, na expressão de Lacan apresentada em *Radiofonia*.³⁷⁰ A promessa do gozo democraticamente repartido estabeleceu uma nova modalidade de laço social: hoje, o ideal de mais-gozar nos reúne. Nesse contexto, Melman definiu o que designa de “nova economia psíquica” como “economia organizada pela exibição de gozo”: “Não é mais possível hoje abrir uma revista, admirar personagens ou heróis de nossa sociedade sem que eles estejam marcados pelo estado específico de uma exibição do gozo. Isso implica deveres radicalmente novos, impossibilidades, dificuldades e sofrimentos diferentes”.³⁷¹

Ao esboçar os contornos do “discurso do capitalista” – o “quinto discurso” –,³⁷² Lacan se refere a um sujeito que se acredita capaz de recuperar efetivamente o gozo perdido no momento da “queda” do objeto *a*. Essa é a lógica que o faz pensar no ideal de mais-gozar como uma espécie de tentativa (sempre malograda) de forclusão da castração, como se fosse possível não haver perda de gozo – o preço cobrado para a aquisição da linguagem e, portanto, para o ingresso na ordem simbólica. É verdade que, no esquema de Lacan, a promessa de recuperação do gozo é constitutiva do desejo e da subjetividade. O que muda na sociedade de consumo é a insistência com que somos convocados a crer que o objeto que nos falta pode ser adquirido e finalmente consumido. Donde a pressão constante a um gozo sem termo, cujo constrangimento não é consciente para o sujeito.

³⁶⁸ Žižek, 2006a, p. 143.

³⁶⁹ Lacan, 1986, p. 11.

³⁷⁰ Lacan, 2003, p. 411.

³⁷¹ Melman, 2008 p. 16.

³⁷² Como se sabe, os outros discursos são o do mestre, da histórica, da universidade e do psicanalista. Para uma breve história do discurso do capitalismo, ver Christian Demoulin, 2009, pp. 85-97. Demoulin ressalta que o “quinto discurso” nunca foi verdadeiramente teorizado por Lacan, que só se debruçou de forma mais demorada sobre o tema numa conferência em Milão, em 12 de maio de 1972.

É assim que Lacan diz que, no capitalismo, somos todos proletários. O capitalista que se apropria da mais-valia do trabalhador não pode, em certo sentido, usufruir do mais-gozar porque de algum modo é capturado (e consumido) pela dinamismo da máquina voraz do Capital: é preciso fazer mais dinheiro, para acumular mais, para gozar mais. Nesse contexto, é instrutiva a declaração do mega empresário Eike Batista de que não vai descansar enquanto não alcançar o posto de homem mais rico do mundo. Ouçamos Melman:

“... Hegel [mostrou] como o mestre ‘moderno’ busca se fazer reconhecer por seus escravos. Qual é a validade de um tal reconhecimento, aliás cada vez mais incerto, pois jamais suficiente? De onde a necessidade de aumentar sem parar o capital, sem nenhum limite a esse esforço. O reconhecimento segundo o ‘modelo antigo’ era adquirido de uma vez por todas: quando você se fizesse reconhecer por um certo número de qualidades, sua ‘passagem’ para um certo estatuto era admitida e definitiva. O sujeito capitalista hoje corre sem parar atrás desse reconhecimento (...). Estamos em duas lógicas completamente diferentes: uma é fundada na assunção do traço que assegura a identidade; a outra é organizada pela busca incessante das marcas de uma identidade que só vale no olhar do semelhante, que só pode ser validada por um efeito de massa – reconhecimento público, midiático – e que nunca é definitivamente adquirido”.³⁷³

Não estamos diante da angústia do calvinista, incerto da predestinação, cujo ascetismo Weber divisou na origem do capitalismo. A angústia em jogo é, antes, a de imaginar algum gozo do qual o sujeito está (virtualmente) privado. Numa palavra, imaginar que *existe* o Outro gozador, como o Pai de *Totem e tabu*, sem falta nem objeto *a*.

No contexto de maio de 68, Lacan disse que se os estudantes estavam à procura de um novo Mestre, eles o encontrariam. Para Luis de Miranda,³⁷⁴ ele se referia ao Mestre Capital. Desse prisma, o objeto *a* é o significante mestre do qual somos cativos. E é nesse ponto que Žižek sugere que o “Lacan dos anos 70” vingou-se do “Lacan estruturalista dos anos 50”, isto é, voltou a considerar a incidência das transformações normativas sobre a subjetividade, como já havia feito em 1938, em *Os complexos familiares*. Por tudo isso, Žižek considera que Lacan é um pensador da subjetividade pós-moderna.

³⁷³ Melman, *op. cit.*, pp. 172-3.

³⁷⁴ Cf. Miranda, 2009.

Assim, para Žižek é preciso atentar para a modificação da natureza da proibição, que, internalizada, gerou novas inibições. Ele lembra a inversão lacaniana da fórmula de Dostoiévski: “se Deus está morto nada está permitido”. Em matéria de comportamento sexual, por exemplo, Žižek sustenta que a expansão da indústria dos medicamentos para disfunção erétil só faz confirmar a hipótese de Lacan. Ele também observa o resultado paradoxal da diminuição da atividade sexual provocado pelo mero desinteresse, expressão talvez de um modo inconsciente de resistência à obrigação ao gozo:

“Mais uma vez, o supereu realizou a sua tarefa com êxito: a injunção ‘goza!’ é uma maneira muito mais eficaz de entrar o acesso do sujeito ao gozo do que a interdição explícita que apoia o espaço para a sua transgressão. A lição a tirar disso é que o inimigo último das experiências sexuais intensas é o ‘cuidar de si’ narcísico e não a rede ‘repressiva’ dos interditos sociais. A utopia de uma nova subjetividade pós-psicanalítica envolvida na perseguição de novos prazeres corporais singulares situados pra lá da sexualidade transformou-se no seu oposto: em vez dela e no seu lugar, encontramos um tédio desinteressado – e parece que a intervenção direta da dor (as práticas sexuais sadomasoquistas) – é a única via ainda aberta para uma experiência intensa do prazer”.³⁷⁵

Adiante, continua:

“Não apontará nesse sentido o fato de, segundo a maioria das sondagens de opinião, as pessoas se sentirem cada vez menos atraídas pela atividade sexual? Esta indiferença inquietante pelo prazer sexual intenso contrasta brutalmente com a ideologia oficial da nossa sociedade pós-moderna, voltada para a gratificação imediata e para a busca do prazer”.^{376 377}

Outro paradoxo é que a norma que prescreve a organização da vida em torno da maximização da autossatisfação – seja pela intensificação das sensações ou pelo “hedonismo espiritualizado” que convida à realização dos potenciais pessoais – é obstaculizada por infinitas recomendações médicas e psicológicas: deve-se evitar o fumo e as situações estressantes, praticar exercícios tantas vezes por semana, cuidar do colesterol alto, consumir preferencialmente alimentos sem gordura, doce sem açúcar, cerveja sem álcool, café sem cafeína e assim por diante.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 446.

³⁷⁶ *Ibid.*, 2007a, p. 495.

³⁷⁷ Depois de escrever o *best-seller Homens são de Marte, mulheres são de Vênus*, John Gray escreveu o livro *Por que minha avó parece fazer mais sexo do que eu?* (cf. Salecl, 2005, p. 45).

Nesta série, o último item apontado por Žižek, a partir de uma observação de Badiou, é a “busca do envolvimento amoroso sem paixão”. Badiou inteirou-se da existência de uma agência francesa de matrimônios que promete aos clientes encontrar parceiros que não ofereçam o “risco da paixão”. Para Žižek, é como se quiséssemos a “paixão sem a sua substância perigosa”, “destituída de traumatismos”. Segundo ele, o que está em jogo aí é a “economia narcisista” que vê a paixão como algo perigoso. Embora nos regozijemos das liberdades conquistadas, vivemos numa ordem social extremamente regulada, na qual tudo deve estar sob controle. A seu ver, a ausência de cenas de paixão sexual em alguns filmes recentes também seria indicativa deste temor. O último filme hollywoodiano de James Bond, *Quantum of solace*, é o primeiro da série que não apresenta cenas de sexo em seu final (embora seja progressista do ponto de vista político, segundo Žižek). De modo análogo, ele observou que a transposição para o cinema do romance *O código da Vinci* suprimiu os encontros eróticos dos protagonistas.

A norma cultural de desfrutar ao máximo e ao mesmo tempo ter de se submeter a um sem-número de restrições “estraga o gozo”. Ainda assim, diz ele, goza-se obsessivamente, já que das práticas de evitação se extrai satisfação.

Žižek introduz em sua análise outro tipo de injunção que caracteriza o individualismo pós-moderno: a injunção à autenticidade e à invenção de si mesmo. O paradoxo aqui é obedecer ao imperativo de “ser si mesmo” e, concomitantemente, *ter* que “se reinventar”, “ser criativo”, “flexível” e “diferente”. Os termos utilizados são extremamente próximos daqueles que Ehrenberg articula em seu estudo consagrado ao problema da depressão.³⁷⁸ Grosso modo, Ehrenberg argumenta que a norma que impele à busca da singularidade absoluta gera o “cansaço de ser si mesmo” e o sentimento de insegurança identitária. Na mesma linha, o filósofo Dany-Robert Dufour escreve que “é no momento em que é feita a todo sujeito a injunção de ser si que se encontra a maior dificuldade, ou mesmo a impossibilidade de ser si”.³⁷⁹ Mas retornemos aos termos de Žižek:

³⁷⁸ Cf. Ehrenberg, 1998.

³⁷⁹ Dufour, 2005, pp. 93-4. Vale dizer que, diferente de Žižek, Dufour refere-se diretamente ao mencionado estudo de Ehrenberg.

“... a injunção ‘seja você mesmo!’ (...) esbarra, portanto, mais cedo ou mais tarde, no paradoxo segundo o qual se alguém estiver completamente isolado do mundo à sua volta acaba por se encontrar sem nada, num vazio de pura e simples idiotia. ‘Seja você mesmo!’ tem portanto como contrapartida a injunção de cultivar a remodelagem permanente, de acordo com o postulado pós-moderno da plasticidade indefinida do sujeito. Em suma, a extrema individualização transforma-se no seu contrário e conduz, no fim das contas, a uma crise identitária: os sujeitos experimentam-se como radicalmente inseguros, sem ‘verdadeiros rostos’, mudando de uma máscara para outra, visto que aquilo que há por trás da máscara, no fundo, é o *nada*, é um vazio horripilante que procuram preencher freneticamente numa atividade compulsiva. (...) Vemos aqui como a extrema individualização (a tentativa de ser fiel a si mesmo sem se deixar impor papéis sócio-simbólicos fixos) tende a sobrepor-se ao seu oposto, à inquietante estranheza, à angústia que provoca o sentimento de perda de identidade – tudo isso não confirmará, no fim das contas, a ideia de Lacan segundo a qual só é possível ‘ser si mesmo’ e alcançar um mínimo de identidade se aceitarmos a alienação fundamental da rede simbólica?”.³⁸⁰

2.1.2 Olhos sem brilho

Quando Žižek esteve no centro da arena do programa *Roda Viva*, Maria Rita Khel lhe endereçou uma pergunta sobre as relações entre a “moral do gozo” e o “crescimento quase epidêmico das depressões no século 21”. Na resposta, Žižek fez menção ao ocaso das grandes causas ideológicas e à inflação dos ideais imaginários, salientando o “paradoxo do gozo como dever”, para concluir, de modo talvez um pouco abrupto, que “a depressão é maior do que nunca” e que “por isso o paradoxo do supereu é crucial, e relaciona-se ao capitalismo”. No intuito de provocar as reflexões de Žižek sobre o estatuto da subjetividade contemporânea, Khel já havia formulado em outro momento do programa pergunta acerca da noção de “sujeito pós-traumático”, discutida em *A visão em paralaxe*. Žižek isolou então um aspecto da subjetividade contemporânea, associando-o a situações extremas de traumatismo. Uma vez mais, ele empregou o termo *undead* do vocabulário vampiresco de Stephen King, dessa feita para referir-se às

³⁸⁰ Žižek 2007a, p. 504.

“Pessoas que não eram mais capazes de estabelecer empatia, não tinham mais ligação com o mundo. Estavam apenas vegetando. Usando um termo poético e nada preciso: ao olhar nos olhos delas, não se vê o brilho da vida, o desejo de viver. E acho essa categoria crucial. Está se tornando um símbolo, ou caso exemplar... E sou até mesmo tentado a dizer, fazendo uma breve relação entre a psicanálise e a teoria social, que a nova figura do proletário (...), para Marx, (...) não é somente o trabalhador que é explorado mas, (...) em termos bastante precisos e hegelianos, é uma forma pura de sujeito destituída de todo conteúdo substancial. Apenas uma forma. E todo o conteúdo foi tirado de você. E não seria essa forma de subjetividade pós-traumática, um morto-vivo, em termos vampirescos? Aquele que ainda está vivo enquanto sujeito – você trabalha, você conversa -, mas é como se fosse um morto-vivo sem libido, sem envolvimento”.³⁸¹

Em seus escritos, aqui e ali, Žižek se refere à depressão como sintoma social, mas sempre com a mesma rapidez com que respondeu às perguntas de Khel. Talvez concorra para isso o fato de ele não ter maiores preocupações com a fenomenologia da clínica, uma vez que sua formação psicanalítica é exclusivamente teórica, como já foi dito. Na descrição “poética” de um sujeito “sem brilho nos olhos”, concebido no excerto da entrevista como “caso exemplar” da subjetividade contemporânea, evidencia-se a crítica cultural que perpassa toda a obra de Žižek. Indivíduos desprovidos de “envolvimento libidinal” com o mundo, descrentes de modelos de ideais de eu, descomprometidos com causas transcendentais e famintos de sensações e de reconhecimento são o retrato žižekiano da conjugação da apatia na vida privada com a indiferença quanto aos destinos da vida coletiva:

“... [na obra de Sade] a afirmação irrestrita da sexualidade esvaziada dos últimos vestígios de transcendência espiritual transforma a própria sexualidade num exercício mecânico desprovido da autêntica paixão sensual. E não se percebe claramente a mesma reversão no impasse dos ‘Últimos Homens’, indivíduos ‘pós-modernos’ que rejeitam como terroristas todos os objetivos ‘mais altos’ e dedicam a própria vida a sobreviver, a uma vida cheia de prazeres menores cada vez mais refinados e artificialmente excitados? Na medida em que ‘morte’ e ‘vida’ designam para São Paulo duas posições existenciais (subjetivas), e não fatos

³⁸¹ Como se vê, na gramática de Žižek o termo *undead* pode aludir aos sentidos mais diversos. Na nota 304, chamávamos a atenção para o seu gosto pela ambiguidade do termo. Descrevendo o sujeito, ele usa *undead* para referir-se à dimensão da pulsão de morte e à *ética do desejo*. No excerto da entrevista ao *Roda Viva*, o termo é usado para isolar um traço da subjetividade contemporânea, que ele articula à “destruição psíquica” causada por desastres naturais, traumatismos de guerra ou tortura, e mesmo doenças cerebrais degenerativas.

‘objetivos’, é justificável que se faça a pergunta paulina: ‘Quem está realmente vivo hoje?’”³⁸²

Aqui, podemos divisar a imagem de um sujeito frequentemente em débito com os ideais culturais de satisfação do capitalismo tardio, razão da susceptibilidade à autodepreciação superegóica. De um lado, pesa o sentimento de insuficiência no usufruto das sensações diante dos imperativos de gozo; de outro, a instabilidade emocional associada à precariedade da identidade pessoal calcada em ideais imaginários torna o sujeito visceralmente dependente da aprovação e do reconhecimento do Outro.

Nesse ponto, nota-se a consonância entre as ideias de Žižek e a noção de “indivíduo insuficiente” apresentada por Ehrenberg em *La fatigue d’être soi*, bem como a afinidade com a *démarche* de Lipovetsky em *A era do vazio*:

“No horizonte do deserto perfila-se menos a autodestruição, o desespero definitivo, do que uma patologia de massa, cada vez mais banalizada, a depressão [...]. [...] a deserção social implicou uma democratização sem precedentes do *mal de vivre*, flagelo atualmente difuso e endêmico. [...] [No *ethos* pós-moderno] basta um acontecimento módico, um nada, para que a indiferença se generalize e conquiste a própria existência. Atravessando sozinho o deserto, carregando-se a si próprio sem qualquer apoio transcendente, o homem de hoje caracteriza-se pela vulnerabilidade. A generalização da depressividade deve ser atribuída não às vicissitudes psicológicas de cada um ou às ‘dificuldades’ da vida atual, mas sim à deserção da *res publica*, que varreu o terreno até à emergência do indivíduo puro, Narciso em busca de si próprio, obcecado apenas por si mesmo e, por isso, susceptível de fraquejar ou de cair a todo o momento, frente a uma adversidade que encara a descoberto, sem força exterior”.³⁸³

Para Žižek a “atitude sobrevivencialista”, de “conformismo monótono e bovino”, onde nada acontece além da “anemia dos prazeres sofisticados”, aproxima-se também da lógica obsessiva da evitação do “acontecimento”: “avessos a riscos”, preferimos “viver sem dor”, “em segurança” e “apáticos”. Considerando-se a busca por uma “vida indolor”, associada à indiferença letárgica ao bem comum, o sujeito contemporâneo não é tanto aquele que não consegue gozar, mas, sobretudo, aquele cuja capacidade de desejar

³⁸² Žižek, 2003, p. 108.

³⁸³ Lipovetsky, s/d, pp. 44-5. Na mesma linha, e com uma pitada de humor, Calligaris (1999) observou que, nos dias de hoje, “ficamos, sobretudo, deprimidos, pois qualquer furúnculo na ponta do nariz afeta o que mais nos importa: nossa própria imagem” (*ibid.*, p. 8).

encontra-se embotada. Vale frisar que, para Žižek, a “traição do desejo” é o nome da “felicidade”:

“A felicidade consiste em evitar confrontar abertamente as consequências do desejo. Na vida diária, (fingimos) desejar coisas que na verdade não desejamos, e assim, ao final, o pior que pode nos acontecer é conseguir o que ‘oficialmente’ desejamos. A felicidade é, portanto, intrinsecamente hipócrita: é a felicidade de sonhar com coisas que na verdade não queremos”.³⁸⁴

Abrir mão do desejo, disse Lacan no *Seminário 7*, é o que torna o sujeito triste e culpado. Pela recusa em ceder do seu desejo, Antígona é a ilustração maior da ética do desejo no ensino de Lacan, como vimos. Žižek empurra o raciocínio até o ponto em que parece inverter a lógica lacaniana: *a traição do desejo traz felicidade*. Mas o que se deduz desta aparente inversão é que, para Žižek, *a felicidade do princípio do prazer é triste*.

Esse é o motivo por que Žižek julga o filme *Matrix* exemplar do discurso ideológico dominante nas democracias liberais. De fato, talvez não haja imagem mais contundente da imersão no gozo do que a cena em que descobrimos milhões de seres humanos numa espécie de estado intrauterino, alimentando inconscientemente a “Matriz”. Žižek diz que a cena mostra a imagem da “fantasia fundamental da completa passividade”.³⁸⁵ A fantasia de viver sem responsabilidades, sem a angústia da incerteza de ter que decidir sem qualquer garantia. No íntimo, diz ele, fantasiamos com a condição de sermos instrumento do gozo do Outro. No filme, a realização da fantasia garante o funcionamento eficiente e tranquilo da Matriz. Nada se lhe opõe, exceto quando alguns poucos abrem mão do gozo e, contrariando a paixão humana de “não querer saber”, no dizer de Lacan, escolhem tomar a pílula vermelha, assumindo a postura ativa e responsável por seus destinos.

No que diz respeito à hipótese de que a depressão constitui um dos sintomas sociais contemporâneos, há uma curiosidade digna de nota. No início deste capítulo mencionamos alguns estudos que contestam tal hipótese, e que até relativamente pouco tempo atrás pareciam representar um lugar comum entre teóricos lacanianos.³⁸⁶ Na última década, este quadro foi significativamente alterado, de modo que Žižek deixou de ser a única voz

³⁸⁴ Žižek, 2003, p. 79.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 116

³⁸⁶ Sobre este ponto de vista, ver também Quinet, 1999.

dissonante. Melman, Lebrun, Dufour e Chemama estão entre os principais autores lacanianos que adotam perspectiva semelhante a de Žižek. Melman, por exemplo, chegou a sugerir em conferência realizado em 2002, em Curitiba, que o lugar comum referido acima foi invertido:

“A primeira grande forma patológica que predomina hoje sobre todas as outras é, como os senhores sabem, a depressão. (...) a depressão é muito fácil de compreender, sobretudo em suas novas formas. Quando nós nos deprimimos? É simples, deprimimo-nos quando temos o sentimento de não ter mais valor aos olhos do Outro. (...).

Há um certo tônus do humor que está ligado à relação que eu tenho ao ideal, que ocupa o lugar do Outro. Se me sinto amado pelo ideal, tudo vai bem. Mas se eu tiver a impressão de estar em falta com ele, caio em depressão. Lacan tinha, em relação à depressão, uma expressão um tanto dura, mas creio que, do ponto de vista terapêutico, essa expressão não era necessariamente ruim. Lacan dizia: ‘a depressão é uma covardia’. Imaginem o doente depressivo diante dos senhores, e os senhores lhe dizem isso: ‘é preciso tentar!’. Mas, por que ele dizia isso? Dizia que era covardia remeter-se a uma autoridade imaginária que se chama ideal, para saber qual deve ser o grau do próprio humor. Ele pensava que cada um deveria ser responsável pelo grau de seu humor, ou dizendo de outro modo, que cada um deveria, também nisso, autorizar-se quanto a seu humor.

Hoje a situação é um pouco diferente, já que o sentimento de dignidade humana que estava ligado ao valor fálico, hoje está ligado ao valor mercantil. Aqui também, não busco mais minha referência em uma dimensão vertical, mas no valor que os outros me atribuem. (...)

... devo lutar permanentemente para que seja reconhecido o meu valor, isto é, a qualidade da minha participação nas trocas sociais, comerciais e mercantis. É por isso que hoje em dia as depressões são tão numerosas. (...).

(...) Talvez tenhamos que colocar o deprimido diante de suas responsabilidades e lhe propor a questão: ‘Você acha realmente que não tem nenhum outro valor a não ser o mercantil? Você pensa isso?’³⁸⁷

No ano seguinte, Melman retomou o argumento nos diálogos com Lebrun em *O homem sem gravidade*, descrevendo a experiência subjetiva de um “eu que se vê exposto” e “frágil”, necessitando ser “confirmado incessantemente” e que, “diante dos acasos inevitáveis” de seu percurso, “muito facilmente pode se ver murcho, em queda livre, e portanto, exposto àquilo com que todos lidamos, a frequência de estados depressivos

³⁸⁷ Melman, 2003, pp. 97-100.

diversos”.³⁸⁸ Nesse ponto da conversa, Lebrun intervém, aproximando o raciocínio à linha argumentativa de Ehrenberg em *La fatigue d’être soi*.³⁸⁹ Concordando com a observação de Lebrun, Melman acrescenta mais à frente que a emergência desse “novo sintoma, a depressão no lugar das neuroses de defesa”, teria chamado a atenção de Freud:

“Com efeito, a carência das identificações simbólicas só deixa como recurso, para o sujeito, uma luta incessante para conservar e renovar insígnias cuja desvalorização e renovação são tão rápidas quanto as evoluções da moda e isso enquanto ele mesmo está inexoravelmente entregue ao envelhecimento como seu carro”.^{390 391}

No título do livro *Dépression, la grande névrose contemporaine*, Chemama faz alusão direta a *Os complexos familiares na formação do indivíduo*. Assim como Žižek,³⁹² ele ressalta a importância que Lacan dá à incidência das transformações históricas sobre a subjetividade. Na “clínica do social” do jovem Lacan, o declínio da “imagem paterna” é o fator determinante das “neuroses familiares”, como já assinalamos. O título do livro de Chemama explicita a hipótese de que Lacan estaria se referindo tacitamente à depressão quando faz menção à “grande neurose contemporânea”.³⁹³

Embora Lacan chegue a atribuir a perda de autoridade do *pai imaginário* a problemas sociais como a “concentração econômica” e as “catástrofes políticas”,³⁹⁴ Chemama frisa que o texto trata essencialmente da “causalidade antropológica”. Ele diz que Lacan esboça um argumento que merece ser desenvolvido, a saber, o de que “há algo na família contemporânea que concerne ao matriarcado”.³⁹⁵ Voltemos ao texto de Lacan:

³⁸⁸ Melman, 2008, p. 40.

³⁸⁹ O estudo de Ehrenberg é mencionado pelos quatro teóricos que escolhemos cotejar com Žižek. Isso indica que Ehrenberg foi situado como um autor que advoga a tese do declínio do Simbólico. Voltaremos a essa discussão no último capítulo, mas adiantamos aqui a nossa hipótese de que o trabalho seguinte de Ehrenberg, *La société du malaise*, é, ao menos em parte, uma resposta a tal ponto de vista.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 41.

³⁹¹ Lasch (*op. cit.*), novamente: “Uma vez perdidos sua juventude, vigor e mesmo a emoção de vencer, o narcisista torna-se deprimido e sem objetivo, questionando a finalidade de sua vida, incapaz de dedicar-se a algo que acredita estar além dele mesmo” (*ibid.*, p. 71).

³⁹² Chemama aborda a questão da depressão de diversos ângulos, mas aqui iremos nos deter apenas nos pontos que estabelecem contato com a *démarche* de Žižek.

³⁹³ Chemama, *op. cit.*, p. 67.

³⁹⁴ Vale lembrar que o artigo foi publicado em 1938. Chemama observa que os estudantes que promoveram as revoltas de maio de 68 são filhos da geração de pais que, em sua grande maioria, não mostraram força suficiente para impedir a vitória (mesmo provisória) do nazismo e da colaboração (cf. Chemama, *op. cit.*, p. 78).

³⁹⁵ *Ibidem*.

“Essas neuroses, desde o tempo das primeiras adivinhações freudianas, parecem ter evoluído no sentido de um complexo caracterológico no qual, tanto pela especificidade de sua forma quanto por sua generalização – é o núcleo da maioria das neuroses – podemos reconhecer a grande neurose contemporânea. Nossa experiência leva-nos a apontar sua determinação principal na personalidade do pai, sempre de algum modo carente, ausente, humilhada, dividida ou postiça. É essa carência que, de acordo com nossa concepção do Édipo, vem estancar tanto o ímpeto instintivo quanto a dialética das sublimações. Qual madrinhas sinistras instaladas no berço do neurótico, a impotência e a utopia aprisionam sua ambição, seja porque ele sufoca em si as criações esperadas pelo mundo em que nasce, seja porque, no objeto que propõe para sua revolta, ele desconhece seu próprio movimento”.³⁹⁶

Para Chemama, o texto tem o mérito de jogar luz num fenômeno social incipiente à época, mas que iria se acentuar drasticamente nas décadas seguintes. Lacan teria percebido rapidamente os efeitos psicológicos do progressivo enfraquecimento do pai imaginário em virtude da perda de sustentação no discurso social. O declínio do Nome-do-Pai, diz Chemama, tornou o ambiente familiar progressivamente esvaziado de “referências simbólicas fortes”, deixando o sujeito em “certo desarrimo”.³⁹⁷ A perda de “potência do terceiro”, engendrada pela queda do patriarcado, dificultou o amadurecimento psicológico da criança, privada do “adulto forte” que exercia a função de interditar o gozo, sendo ao mesmo tempo o “tutor da audácia”. Ele cita a afirmação de Lacan de que o pai, longe de ser apenas o porta-voz da lei, “dá um exemplo singularmente transgressivo”.³⁹⁸ Ele é o “ao menos um” que pode “transgredir a lei”. Desse modo, mais que interditar o gozo (impossível), ele prescreve o gozo fálico por meio de seu exemplo, que é a via do desejo e do aperfeiçoamento.

A debilidade do terceiro na função de separar a criança da mãe e de oferecer a ela, a um só tempo, resistência e suporte identificatório, gerou um ambiente familiar sufocante e pouco propício à atividade sublimatória. Chemama salienta que no texto em questão Lacan não faz praticamente menção às organizações neuróticas específicas, extraindo daí a hipótese de que a “impotência” e a “utopia” – as “madrinhas sinistras instaladas no berço do neurótico” –, concernem às dificuldades que podem ser encontradas na vida subjetiva de todos os sujeitos humanizados nesse cenário. Em sua leitura, a “impotência” referida por

³⁹⁶ Lacan, *op. cit.*, p. 67.

³⁹⁷ Chemama, *op. cit.*, p. 83.

³⁹⁸ Lacan *apud* Chemama, *op. cit.*, p. 79.

Lacan se associa à paralisia da ação e do desejo – o “ímpeto estancado” – e à inapetência para a vida. A utopia apresentaria ao neurótico uma saída “ilusória” para os impasses da ação inibida. Além disso, a via ofertada pela outra “madrinha sinistra” para fazer face ao sentimento de impotência implicaria a possibilidade do engajamento do sujeito em alguma causa alheia ao seu desejo.³⁹⁹

Seja como for, para Chemama a configuração familiar que ensejou a “época da criança generalizada”⁴⁰⁰ favoreceu igualmente um “mal-estar difuso” e de “fundo depressivo”. Ele também relaciona o que chama de “afrouxamento da lei simbólica” com a evolução histórica da relação do homem com o tempo. Passada a época moderna voltada para o futuro, vivemos na época do “presente sem duração”,⁴⁰¹ que ele correlaciona ao tempo do deprimido: “O sujeito deprimido está preso num tempo circular”.⁴⁰² Na mesma linha, Lebrun cita Baudelaire para referir-se aos efeitos dessa experiência do tempo sobre a socialização:

“Envelhecer, morrer, escrever a si mesmo em uma sucessão de gerações, tudo isso se torna cada vez mais difícil. Se alguém vive a ilusão de um presente eterno, a criança corre o risco de ser nada além do que mais um objeto, provocando mais estorvo do que um bassê, mas menos original do que um cachorro-robô”.⁴⁰³

Em termos muito semelhantes, Žižek escreve:

“Sinto-me tentado a arriscar a hipótese de que hoje, no capitalismo tardio, o modelo hegemônico já não é a *família* patriarcal com filhos, mas antes, o *casal* contratual. O filho já não é um *complemento* que completa a família transformando-a num todo harmonioso, mas um *suplemento*

³⁹⁹ Chemama é assaz econômico na interpretação da passagem: “L’utopie, à présent. C’est sans doute parce que le sujet se trouve fréquemment dans une situation d’impuissance qu’il se tourne vers elle. L’histoire devait, quelques décennies après l’article sur les complexes familiaux, vérifier à grande échelle ce genre d’analyse. Pour nombre de jeunes gens des années 1960 et 1970 – pour nombre d’entre nous! – la politique par exemple se définissait en termes d’idéaux généreux que l’expérience venait rarement valider. Et ce que bien souvent ils méconnaissent, c’est à quel point ces idéaux (Il est interdit d’interdire, par exemple) venaient tenter de répondre à des difficultés qui avaient aussi leur versant personnel” (*op. cit.*, p. 96). Resta inexplicada a razão pela qual Chemama ilustra a “madrinha sinistra utopia” de que fala Lacan com um evento ocorrido trinta anos após a publicação de *Os complexos familiares*.

⁴⁰⁰ Lacan *apud* Chemama, *op. cit.*, p. 161.

⁴⁰¹ *Op. cit.*, p. 35.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 24. Lembremos aqui do que Žižek chama de “melancolia pagã do eterno retorno”.

⁴⁰³ Baudelaire *apud* Lebrun, 2004, p. 223.

perturbador que deve ser posto de lado o mais rapidamente possível”.⁴⁰⁴

2.1.3 Metamorfoses da culpa

Žižek é um crítico do pressuposto bastante difundido de que a época pós-moderna caracteriza-se, entre outras coisas, pela diminuição substancial da experiência do sentimento de culpa. Para explicitar seu ponto de vista, convém lembrar alguns elementos de sua leitura das figurações do pai nos textos freudianos.

Vimos que no mito freudo-lacaniano da origem da civilização o pacto simbólico é instaurado pelo retorno do pai morto como Nome. O efeito de pacificação que daí decorre é perturbado no momento em que o pai simbólico (encarnado em Moisés e no Deus Jeová, que “nada quer saber do gozo”) exige violentamente a renúncia pulsional dos filhos. Se nos for permitida uma passagem abrupta dos textos freudianos para as transformações históricas da ordem social no Ocidente, podemos dizer, com Žižek, que o modo predominante da subjetivação nas sociedades do Nome-do-Pai, vigente até a modernidade, baseou-se na formação do supereu como fiador da vida coletiva. A condição *sine qua non* para se viver junto é abrir mão do gozo e refrear as moções sexuais e agressivas, cujo corolário é o “mal-estar na cultura”. Pagar o preço da renúncia pulsional é ver crescer a “consciência moral” e o sentimento de culpa que daí decorre, “a mais sinistra e mais interessante planta de nossa vegetação terrestre”, no dizer de Nietzsche. O “sentimento inconsciente de culpa” postulado por Freud indica o caráter implacável do supereu. Não é apenas a transgressão efetiva do menor interdito que alimenta o funcionamento deste supereu, mas o seu mero pensamento. Ei-nos novamente diante do tema do excesso contido na própria lei, como vislumbrou São Paulo.

Os progressos éticos que libertaram a subjetividade pós-moderna das proibições opressivas do “supereu calvinista” da aurora do capitalismo abriram espaço para a emergência de novas obrigações. Tudo se passa como se o Pai Real submetido pelo Pai Simbólico retornasse, com a diferença de não ser mais o detentor exclusivo do acesso ao gozo, mas fonte normativa das imposições de gozo, às quais todos devem se submeter. A

⁴⁰⁴ Žižek, 2006a, p. 270.

injunção de gozo que caracteriza o funcionamento superegóico no capitalismo tardio é mencionada na seguinte passagem do diálogo de Lebrun e Melman:

“Lebrun: (...) qual é o destino das instâncias psíquicas? O que acontece com o supereu numa tal economia? E o que se torna o ideal do eu? O que resta?”

Melman: Essas duas instâncias estão sempre ativas. Talvez tendam mesmo a sair da cadeia. Pois o ideal do eu se confunde hoje, cada vez mais, com o eu ideal, enquanto que o sujeito teria que assegurar sua própria representação de uma forma que seja também cênica, tão estética quanto possível. E isso ao passo que o supereu manteria sempre o seu lugar tradicional de injunção ao gozo, injunção até de ir ao termo do gozo. O supereu sempre comportou essa injunção, mas, na configuração atual, de fato, e não é uma pequena diferença, não há mais nada que ponha rédeas nele”.⁴⁰⁵

A consequência – “paradoxal e trágica”, diz Žižek – é a corrida desenfreada ao gozo, que pode levar, no limite, às adições, mas também à impossibilidade de gozar, dada a pressão ansiogênica do “supereu insaciável”. Em uma palavra, podemos dizer que a época pós-moderna testemunhou a transformação dos “excessos da ascese” na “ascese dos excessos”.

É a conceituação kleiniana do supereu materno pré-edípico, lida a partir de Lacan e Lasch, que permite a Žižek afirmar que o sentimento de culpa não declinou junto com as instituições do patriarcado. Na medida em que o supereu caracteriza-se por dirigir ao sujeito demandas impossíveis (seja qual for a época histórica), este se sente tanto mais culpado quanto mais obstinada for sua vã tentativa de satisfazê-las.⁴⁰⁶ Por essa lógica, o sujeito é culpado se desobedece a injunção contemporânea do gozo, e também se fracassa em seu esforço de maximizar a fruição:

“Mesmo no caso de um sujeito narcísico que se dedica a ‘cuidar de si’, o seu ‘uso dos prazeres’ é apoiado pela injunção incondicional inconsciente de um supereu que lhe ordena que goze – esta não será a prova última do

⁴⁰⁵ Melman, *op. cit.*, p. 127. A única observação a ser feita é que Žižek, de maneira geral, acentua a função interditora do “supereu freudiano”, embora também afirme, por vezes, que o caráter de injunção ao gozo já está presente na conceituação de Freud.

⁴⁰⁶ “O velho e cínico dito stalinista acerca da suposta inocência de um acusado em um julgamento público (‘Quanto mais inocentes são, mais merecem ser fuzilados’) é o supereu em estado puro” (Žižek, 2008b, p. 88)

sentimento de culpa que o persegue quando falha na sua busca de prazer?”.⁴⁰⁷

Queda dos significantes mestres tradicionais, ascensão do significante mestre mais-gozar. O sujeito contemporâneo é apanhado na miragem do objeto *a*, novo pacto social em torno do qual se organiza a vida coletiva. Contudo, quanto mais se aplica a obedecer a nova norma cultural, mais se sente culpado. É o que faz Žižek dizer aos quatro ventos que a psicanálise, longe de ter perdido sua razão de ser nas sociedades permissivas do capitalismo tardio, é mais do que nunca solicitada a desempenhar um novo mandato social, qual seja, o de autorizar o sujeito a não gozar. E aqui devemos lembrar que para Žižek a obrigação pós-moderna de gozo cobre o espectro que vai do apelo à intensificação das sensações até o que ele chama de “hedonismo espiritualizado”, cuja ascese se divisa, por exemplo, nas instruções espirituais para alcançar a felicidade contidas no *best seller* do Dalai Lama. Não que o sujeito não possa gozar ou ser feliz, evidentemente. Mas assim como foi preciso lutar contra as tiranias do patriarcado, argumenta Žižek, hoje é preciso lutar contra as tiranias do mais-gozar. Ele insiste na importância dos psicanalistas nessa luta, não apenas no nível da prática clínica, mas na assunção de uma posição política: é preciso afirmar que não há nada de errado em não gozar ou não ser feliz segundo as formações imaginárias hegemônicas. Embora afirme não tirar “coelhos da cartola”, com tais proposições Žižek sinaliza o quão sensível é a este impasse contemporâneo.

Numa passagem de *La société du malaise*, Ehrenberg trata precisamente de rebater a ideia de que a culpabilidade desapareceu do horizonte pós-moderno. Como diversos leitores de *La fatigue d'être soi* lhe atribuíram tal ponto de vista, ele procura desfazer mal-entendidos:

“Quando a referência à autonomia domina os espíritos, quando a ideia de que cada um pode ser alguém por si mesmo, progredindo a partir de sua própria iniciativa, se torna um ideal inserido em nossos usos cotidianos a questão é de tipo ‘depressivo’: serei eu *capaz* de realizar tal feito? **A culpabilidade neurótica evidentemente não desapareceu**, ela tomou a forma da insuficiência depressiva. No deslocamento do permitido ao possível, a assertividade pessoal e a afirmação de si passam ao coração da sociabilidade democrática. A capacidade de se afirmar de maneira controlada e apropriada torna-se um ingrediente essencial da socialização

⁴⁰⁷ Žižek, 2007a, p. 495.

em todos os níveis da hierarquia social. A transformação da normatividade situa o indivíduo sobre uma linha que vai da capacidade à incapacidade. Quando o cursor se aproxima da incapacidade, a impotência faz aparecer sua culpabilidade de não estar à altura. É sobre o modo do *déficit*, da insuficiência ou do *handicap* que aparece a culpabilidade” (grifos nossos).⁴⁰⁸

Se as reflexões de Ehrenberg sobre o assunto conjunam-se às de Žižek, o mesmo não se pode dizer das ponderações Dufour:

“Quando o sujeito é privado de ideais do eu, a sociogênese do supereu de algum modo cai em pane, por falta de alimentação. A queda dos ideais acarreta, pois, em sua sequência, a do supereu em sua face simbólica, ali onde se inscreve a lei. Por falta de uma instância que lhes peça contas, acontece de os sujeitos se tornarem indiferentes aos sentidos a dar a seus próprios atos. De modo que, **excluídos do sentimento de culpabilidade**, nenhuma de suas condutas lhes aparece mais como devendo ser elucidada” (grifos nossos).⁴⁰⁹

Desse aspecto, Melman e Lebrun, ao defenderem respectivamente as teses da configuração social “psicotiforme” e “perversiforme”, parecem bem mais próximos da perspectiva de Dufour (ainda que mais cautelosos) do que da posição de Žižek:

“Lebrun: E estamos confrontados, nós, psicanalistas, com efeitos clínicos desse tipo de funcionamento [refere-se à hipótese de Melman da “nova economia psíquica”] ...

Melman: Efeitos clínicos que substituíram outros, que aparecem no lugar de outros. Experimenta-se hoje **muito menos culpa**, por exemplo...

Lebrun: “**Por vezes** ela absolutamente **não existe!**” (grifos nossos).⁴¹⁰

Voltaremos ao tema da culpa no capítulo final da tese. Por ora, sublinhamos o pressuposto central das reflexões de Žižek sobre o assunto, de acordo com o qual a culpa que acossa os sujeitos contemporâneos se enraíza no sentimento de insuficiência ante aos ideais culturais de mais-gozar. Em contrapartida, Žižek analisa uma formação imaginária contemporânea que se caracteriza pela diminuição da vivência do sentimento de culpa.

⁴⁰⁸ Ehrenberg, 2010, p. 13.

⁴⁰⁹ Dufour, 2005, p. 106.

⁴¹⁰ Melman, *op. cit.*, p. 48.

Trata-se, como veremos a seguir, do discurso da vitimologia.

2.1.4 A vitimologia e a dívida do Outro

A “vitimologia” ou “cultura da queixa” é mais um fenômeno contemporâneo que Žižek relaciona às mutações do grande Outro. Aos seus olhos, o discurso da vitimização, que não raro mobiliza os comitês de ética e se materializa em demandas jurídicas de indenização, caracteriza um modo de subjetivação pós-moderno. Na atualidade, crescem exponencialmente as reivindicações de grupos identitários ou de indivíduos que se sentem lesados e que acionam o Estado ou empresas privadas em busca de compensação. A lista é heterogênea e tende ao infinito: vítimas do cigarro, dos alimentos ricos em gordura, do assédio sexual, dos manuais internacionais de classificação das doenças mentais, dos psicofármacos, das bebidas alcoólicas, da poluição do meio ambiente e assim por diante.

Para Žižek, o discurso da vitimologia expressa uma espécie de reação à radicalização da inexistência do grande Outro. O apelo dirigido ao Outro teria a intenção de curar a sua inconsistência constitutiva. O Outro é instado a se responsabilizar por algum dano causado aos indivíduos ou grupos particulares. E é também a instância suposta cuidar da repartição equânime do gozo. Desse aspecto, o Outro deve compensar a privação de mais-gozar que dá aos sujeitos da queixa o sentimento de desfavorecimento.

Kehl explorou o assunto em seu estudo sobre o ressentimento. Ela considera o ressentimento uma constelação afetiva característica das sociedades individualistas. O ressentido queixa-se de que algo de muito valioso, que lhe pertenceria por direito, lhe foi subtraído. Imerso no ideário democrático que faz da igualdade de direitos um valor basilar e um bem inato, o indivíduo contemporâneo resente-se de não gozar de todas as benesses a que supostamente seus semelhantes têm acesso, acossado pelo espectro de haver sempre um que goza mais que ele. Sentindo-se lesado, o ressentido se instala na posição de vítima, consumindo sua energia vital na queixa ao invés de se engajar na ação que pode transformar sua relação com o Outro.⁴¹¹

⁴¹¹ Ver Kehl, 2004.

Žižek vê na vitimização do sujeito contemporâneo uma característica marcante da “subjetividade ultranarcisista”. Ele destaca a intolerância ao outro, tomado como inimigo que deve ser mantido à distância, como um dos corolários da vitimologia. A seu ver, o temor do encontro com o outro é cada vez mais patente, e a tal ponto que a recomendação cristã de “amar o próximo” parece ter sido substituída pelo ditame de “temer o próximo”. Quando o próximo é imediatamente percebido como uma ameaça, todo o ato e enunciado são potencialmente interpretados como ofensa. Algo que pode ser discernido, por exemplo, nas questões relacionadas ao assédio sexual. Ele argumenta que, salvo nos casos de agressão, todo encontro humano implica algum nível tolerável de violência. Para Žižek, o simples fato de se declarar paixão à outra pessoa tem algo de violento, no sentido de ser perturbador. Os exageros da cultura do combate ao assédio sexual ensejam uma espécie de “erotismo privado de tensão erótica”. Caminhamos para a normatização de regras sobre como “seduzir de modo politicamente correto”, o que para ele é uma contradição em termos. A “economia do medo” que rege as relações humanas contemporâneas confirmaria o paradoxo de que as sociedades permissivas tornaram-se sociedades extremamente reguladas.⁴¹²

Desse prisma, Dufour, Chemama, Lebrun e Melman estão inteiramente alinhados com Žižek. Melman, por exemplo, articula a “lógica do dano” à “responsabilização do Outro” nos seguintes termos:

“Necessariamente houve um responsável, vamos encontrá-lo. E, como houve um prejuízo, vamos dar um jeito para que ele o repare. Essa mutação não é simplesmente o efeito de pressões sociológicas, ela responde a uma evolução mental importante, cujas consequências podem ser consideráveis. Por isso, com efeito, lidamos apenas com vítimas, e cada dia expõe a quantidade das que até então o ignoravam: os filhos, vítimas dos pais, as mulheres, dos maridos, os cidadãos, das leis, os habitantes, do clima, os amantes, das amantes, os viajantes, dos acidentes, os que comem, da comida de má qualidade, os vivos, da poluição, os ribeirinhos, de inundações, os recém-nascidos, das más formações, os esquiadores, das avalanches, os experimentados motoristas, das trinta e cinco horas... Eis reabsorvidas tanto a exploração dos proletários quanto a luta de classes numa comunhão do traumatismo: vítimas de todos os países (e de todas as classes), unam-se! E criem núcleos de

⁴¹² Ele sublinha a importância dos eventos traumáticos de 11/09 para a intensificação do problema no Ocidente, que instauraram um clima duradouro de pânico e fortaleceram a “política do medo” (cf. Žižek, 2003).

vitimologia!”.⁴¹³

Na sequência, Melman conclui:

“Estamos bastante advertidos para saber que essa exigência coletiva de reparação não leva a bons resultados. Pois, nesse caso, o que alegam os que se encontram no tribunal? Todos alegam a não-responsabilidade: só odedeceram às ordens, obedeceram à norma, executaram o que se lhes havia pedido, estavam em seu direito”.⁴¹⁴

O que ressalta dessas considerações é a certeza de que a queixa ressentida é o oposto do ato verdadeiramente transformador, uma vez que cristaliza a identidade da vítima em sua relação de dependência ao Outro. Žižek destaca, ainda, o risco da cultura da queixa fomentar políticas públicas incompatíveis com o engajamento efetivo dos sujeitos na transformação de suas vidas:

“Existe algo muito errado com essa subjetividade ultranarcisista que está surgindo desse cenário. E o que cria essa ‘subjetividade ultranarcisista’? Uma cultura de atribuir poder arbitrariamente às pessoas, sem exigir esforço nem merecimento, sob desculpas esfarrapadas várias: aumentar a autoestima do excluído, corrigir injustiças sociais, etc. O fato é que conceder poder de graça só gera autoestima vazia, ou seja, arrogância, o que leva as pessoas a quererem impor sua vontade e se recusarem a negociar, a abrir mão de X para ter Y. E sem negociação sadia, não existe vida em sociedade”.⁴¹⁵

A responsabilização do Outro é um meio dos sujeitos se desembaraçarem da responsabilidade por seus destinos, e, conseqüentemente, do sentimento de culpa. Se imputo ao Outro a origem de meus infortúnios, num gesto diametralmente oposto àquele de Jó, minha suscetibilidade ao sentimento de culpa tende a ser mitigada. É o Outro que se encontra em dívida. No entanto, o deslocamento do sentimento de culpa ao modo acusatório cobra o seu preço, aquele da inércia. Pois o alívio da consciência moral engendra o gozo da queixa estéril.

Pierre Legendre afirma que um dos deveres fundamentais de um pai consiste na

⁴¹³ Melman, 2008, p. 153.

⁴¹⁴ *Ibidem*.

⁴¹⁵ Entrevista concedida à Revista *Cult*, em junho de 2011.

assunção de uma dívida particular: a dívida de fazer o filho entender que ele é devedor.⁴¹⁶ Em outras palavras, o pai tem o dever de tornar o filho consciente de que o mundo no qual ela chega foi construído pelo trabalho obstinado de muitas gerações. De todos os dons recebidos, o mais precioso é aquele da linguagem (a “potência do negativo”, que faz do homem a espécie mais fascinante e poderosa do planeta). Aqui, não se trata da dívida neurótica impagável, mas do entendimento de que o mundo no qual chegamos não está pronto e acabado, e de que cada vida humana pode (e deve) contribuir ao seu modo para esta construção.

⁴¹⁶ Cf. Legendre, *op. cit.*

2.2 Impasses da perspectiva žižekiana

Até aqui apresentamos as três linhas fundamentais de investigação do pensamento de Žižek, na primeira parte da tese, e algumas de suas reflexões centrais sobre a subjetividade contemporânea, no primeiro capítulo da segunda parte. Encontramo-nos agora em condições de examinar os aspectos do pensamento de Žižek que julgamos problemáticos.

Primeiramente, buscaremos situar Žižek na discussão que designamos de *querela do declínio do Simbólico*. O debate interno à heterogênea comunidade lacaniana é ordenado em torno do campo semântico polarizado pelas noções de *progressismo* e *conservadorismo*. Os que tomam parte no debate tendem a ser rapidamente posicionados num dos polos. O júbilo dos que são identificados como progressistas contrasta com a indignação dos que se sentem injuriados pela pecha de conservadores. Se para Eagleton a ideologia é, como o mau-hálito, algo que *o outro tem*, pode-se dizer que, no debate em questão, conservador é algo que *o outro é*.

Em conferência proferida por ocasião do trigésimo aniversário da morte de Lacan, Roudinesco afirmou que Žižek possui o mérito de fazer ressair em seus textos um “Lacan revolucionário”, ao contrário do “Lacan restaurador” discernível em alguns autores franceses. Žižek, ele mesmo, não se furta a emitir juízos de valor quanto ao posicionamento de outros teóricos:

“Agora as pessoas não se sentem mais culpadas quando têm prazeres ilícitos, como antes, mas quando não são capazes de aproveitá-los, quando não chegam a gozar. Mas, de outro lado, não se deve concluir, como certos semi-lacanianos como Pierre Legendre, que seja preciso restabelecer a Lei e a Ordem simbólica como espaço de transgressão”.⁴¹⁷

Depreende-se da crítica aos “semi-lacanianos retrógrados” como Legendre que Žižek se autoposiciona no polo do *progressismo*. De fato, o comentário de Roudinesco acima mencionado traduz a percepção habitual que se tem do filósofo. De nossa parte, pretendemos verificar o afirmado seguindo o texto de Žižek no calcanhar da palavra.

⁴¹⁷ Entrevista concedida ao jornal *The Guardian*, em 09 de junho de 2008.

Afinal, é o filósofo quem insiste que a “verdade” está do lado do “dito” e não do que “se queria dizer”. Nenhuma pretensão de revelar o “verdadeiro Žižek” nos anima, muito menos a intenção de encerrá-lo no grupo dos “revolucionários” ou dos “reacionários”. Preferimos seguir a recomendação hegeliana-žžekiana da “reflexão determinante”, de acordo com a qual o “último sentido” de um texto é o conjunto sempre aberto das suas sucessivas leituras. Por essa razão, passaremos ao largo das adjetivações simplificadoras. Nosso intuito é tão somente salientar, por meio da análise das ambiguidades que encontramos nos textos de Žižek, a complexidade da questão que se coloca para todos aqueles que se interessam pela discussão. Complexidade que não diz respeito apenas aos desafios da clínica contemporânea, mas ao fato de encontrarmo-nos num mundo cuja *cartografia cognitiva* ainda está por ser feita, como de resto gosta de repetir Žižek, evocando os termos de Jameson.

O estudo mais recente de Ehrenberg, *La société du malaise*, aborda diretamente o problema do declínio do Simbólico, e é por meio dele que pretendemos encaminhar o nosso exame. Ao cunhar a noção de *declinologia*, Ehrenberg nomeia o *corpus* de trabalhos psicanalíticos, filosóficos e sociológicos dedicados à análise das incidências das transformações normativas (ou do grande Outro, se preferirmos) ocorridas nas últimas décadas sobre a subjetividade. O termo empregado explicita o viés da análise. Mais especificamente, Ehrenberg censura o pressuposto de que as referidas transformações normativas (às quais ele não negligencia) implicam a progressiva e inexorável dissolução dos laços sociais, como indica a ideia de *declínio*. Nesse sentido, a noção de *declinologia* alude fundamentalmente ao “polo conservador” do debate.

Dito de outro modo, Ehrenberg não encontra nos trabalhos analisados nenhum indício de *progressismo*. Contudo, se Lebrun, Melman, Dufour e Chemama estão entre os autores mencionados no estudo de Ehrenberg, o nome de Žižek brilha pela ausência. Daí o exercício que faremos de interrogar a pertinência de qualificá-lo como declinologista, seguindo o raciocínio de Ehrenberg, ainda que nenhuma adjetivação diminua a relevância das contribuições de Žižek para a tarefa de pensarmos sobre o presente, trabalho que requer a participação de todo pensamento estimulante.

Finalmente, retomaremos a questão do *ato ético*, um tópico fundamental no pensamento de Žižek, ao qual nos referimos em diversas ocasiões ao longo da tese. Nosso

interesse incide sobre suas exemplificações do ato ético, cuja natureza ele diz ser essencialmente amoral. Uma vez mais, acolheremos a sugestão de Žižek de perscrutar nos exemplos dados o “algo a mais” que o exemplo revela, para além de sua intenção original. Como diz o filósofo, tal estratégia dá a ver os aspectos contraditórios da ideia, que forcem o seu remanejamento. Nesse ponto, recorreremos às reflexões de Costa em *O ponto de vista do outro*, bem como às ponderações de Rorty sobre a ética. Žižek considera Rorty um de seus opositores diletos, seja em virtude de sua defesa do liberalismo, seja pelo apoio às políticas identitárias e o suposto pertencimento à “escola do ressentimento”. Veremos tudo isso um pouco mais à frente.

2.2.1 O apocalipse segundo Slavoj Žižek

Se pretendemos indagar em que medida Žižek pode ser considerado declinologista, não resta dúvida quanto à sua “visão apocalíptica” do mundo atual. Pois ele a proclama sem meias palavras. Com efeito, falamos dela na segunda seção do primeiro capítulo, quando discorreremos sobre a descrição dos novos antagonismos do capitalismo tardio – a crise ecológica, o avanço da biotecnologia, a propriedade intelectual e as novas formas de *apartheid*. Žižek chama os quatro antagonismos de “quatro cavaleiros do apocalipse”.⁴¹⁸

A “visão apocalíptica” de Žižek é especialmente explicitada nos textos em que ele analisa o problema da ecologia. O primeiro ponto a ser destacado diz respeito à crítica da ideia de que a “natureza” é originalmente harmônica e balanceada, e que só a atividade humana perturba o seu ciclo reprodutivo. Como vimos, ele não nega as perigosas consequências ambientais do desenvolvimento desenfreado do capitalismo, e insiste amiúde sobre a inviabilidade do fornecimento *ad infinitum* de matérias primas para o crescimento da indústria chinesa. Mas considera fantasiosa a imagem da “mãe natureza profanada pelo racionalismo mecanicista cartesiano”. “O planeta nunca foi ‘bonzinho’, diz ele, e formou-se numa sucessão de tragédias geológicas”.⁴¹⁹ Para ilustrar o raciocínio, ele lembra que o petróleo, nossa principal fonte de energia, é fruto de catástrofes colossais. Sabe-se que a

⁴¹⁸ Žižek, 2011c.

⁴¹⁹ Žižek, 2011b, p. 84.

violenta colisão com Terra do asteroide que provocou extinção dos dinossauros abriu caminho para a diversificação dos mamíferos e o conseqüente surgimento do *Homo sapiens*.

Assim como a “natureza humana” é sempre secundária ao ingresso no Simbólico e à aquisição de hábitos linguísticos, a natureza “ela mesma” é sempre instável, e toda a precária estabilidade alcançada é secundária a alguma perturbação, seja ela fruto da atividade humana ou não. Em suma, todo o traumatismo exige da natureza a busca de uma nova modalidade de equilíbrio – um “equilíbrio pós-traumático”, por assim dizer. E esse processo não tem fim.

“... a ‘natureza’ *qua* domínio de reprodução equilibrada, de desdobramento orgânico no qual a humanidade intervém com seu húbri, tirando brutalmente dos trilhos seu movimento circular, é uma fantasia do homem; a natureza já é, em si, a ‘segunda natureza’, o equilíbrio é sempre secundário, uma tentativa de criar um ‘hábito’ que restaure alguma ordem depois de interrupções catastróficas”.⁴²⁰

Nessa direção, Žižek sustenta que atualmente a “natureza” está “habituada” à atividade industrial, de maneira que a sua interrupção abrupta poderia causar efeitos imprevisíveis, e até mesmo um “desequilíbrio catastrófico”. Para ele, a saída para o impasse, longe da adoção do “estilo de vida ecológico”, implica o aperfeiçoamento da tecnociência.

“É isso precisamente que demonstra que a humanidade não tem como retroceder: não só não há um ‘grande Outro’ (uma ordem simbólica autocontida que seja a última garantia do significado), como também não existe uma natureza que contenha uma ordem equilibrada ou de autoprodução e cujo equilíbrio tenha sido perturbado e descarrilado pela intervenção humana desbalanceada”.⁴²¹

Žižek diz com todas as letras que caminhamos para a catástrofe, e não apenas em virtude da crise ecológica. Para ele, só o “voluntarismo puro” e a invenção de novas formas de ação coletiva podem impedir o desfecho trágico. No caso de não haver oposição à lógica capitalista de cercamento das “áreas comuns”, o processo de apropriação violenta da

⁴²⁰ Žižek, 2011a, p. 437.

⁴²¹ Žižek, 2011c, p. 67.

“substância compartilhada da humanidade” acarretará a “autoaniquilação da própria humanidade”:

“Se soa apocalíptico, só podemos retorquir que vivemos numa época apocalíptica. É fácil ver que cada um dos três processos de proletarização se refere a um ponto final apocalíptico: colapso ecológico, redução biogenética dos seres humanos a máquinas manipuláveis, controle digital total de nossa vida... Em todos esses níveis, a situação caminha para o ponto zero; o fim dos tempos está próximo...”⁴²²

2.2.2 Declinologia francesa: a hipótese de Alain Ehrenberg

Em entrevista a Michel Botbol, Ehrenberg declarou: “De certo modo, exploro meus mundos da autonomia (e do 'mal-estar') como Foucault explorava os mundos da disciplina (e da loucura). Não que a disciplina tenha desaparecido, mas se encontra embutida na autonomia que, hoje em dia, lhe é superior em valor”.⁴²³ Em *La Société du malaise*, seu último livro, Ehrenberg dá prosseguimento à série de estudos sobre as transformações normativas do individualismo contemporâneo, especialmente interessado no contexto francês.

A distinção entre a autonomia como *aspiração* e a autonomia como *condição* constitui uma das chaves principais para o entendimento da sociologia do individualismo empreendida por Ehrenberg. Entre os anos 1960 e 1980 a autonomia foi uma aspiração coletiva. Desnecessário dizer que *Maio de 68* é o significante que melhor condensa o grito de independência que ecoou pelo mundo ocidental, culminando na revolução dos costumes, nos ganhos de liberdade e conquistas sociais das ditas minorias. Para Ehrenberg, o outro ponto de virada na história recente do individualismo se dá no momento em que a autonomia deixa de ser uma aspiração para se tornar uma condição comum, a partir da década de 80.

Se a aspiração por independência foi considerada legítima e incontestada, a autonomia como condição é fonte de preocupação para boa parte dos franceses. Segundo Ehrenberg, o motivo é que, passados os *trinta anos gloriosos*, o ideal do *self made man* se instituiu

⁴²² Žižek, 2011b, p .84.

⁴²³ Ehrenberg, 2004.

paralelamente à crise do Estado-providência. Desde então, os valores da autonomia, quando associados às normas da competição, dividem os franceses. A *reação antiliberal* recusa o novo curso da autonomia em nome dos princípios da Revolução e da República, enquanto outros atores políticos consideram o progresso da autonomia como condição, sem, contudo, deixar de denunciar a sua instrumentalização pelo capitalismo flexível. Assim, a autonomia de competição só é aceita quando associada à presença do Estado protetor.

Doze anos antes da publicação de *La société du malaise*, o livro *La fatigue d'être soi: dépression et société* teve grande repercussão na França e no exterior. Não obstante o sucesso de vendas e as críticas elogiosas, Ehrenberg expressou no último livro o desconforto com o modo como a obra precedente fora compreendida. Atribuíram-lhe teses como o “agravamento do sofrimento mental” na atualidade, a “multiplicação dos casos de depressão” e a emergência de “uma nova estrutura da subjetividade”, marcada pelo “desaparecimento da culpabilidade”. Em *La société du malaise*, a intenção de desfazer mal-entendidos é explícita e constitui uma das motivações centrais para a criação da obra.

No estudo, seu olhar voltou-se para a produção teórica dos psicanalistas, filósofos e sociólogos franceses (a maioria de orientação lacaniana) que nos últimos quinze anos vêm defendendo as teses que teriam sido equivocadamente imputadas a ele. Segundo Ehrenberg, as hipóteses formuladas por Marcel Gauchet sobre os “efeitos de dessimbolização” do liberalismo, publicadas em livro em 1998, causaram grande impacto no meio intelectual francês, constituindo, ao lado dos trabalhos de Lebrun e Melman, uma das referências fundamentais do que ele designou de *declinologia*. No intuito de dar inteligibilidade ao fenômeno, Ehrenberg estabelece os termos de uma “*sociologia do individualismo*”, ao invés da “*sociologia individualista*” que, segundo ele, subjaz à hipótese do declínio do Simbólico. O pressuposto axiomático é o de que o individualismo é a ordenação social comum ao Ocidente, mas possui particularidades histórico-culturais incontornáveis. Cruzando a história da psicanálise e a do individualismo na França e nos Estados Unidos, o sociólogo utiliza o método comparativo com a finalidade de dar relevo às representações coletivas que os franceses dão de si. Tais representações estariam na base do discurso declinológico.

Na comparação, Ehrenberg destaca dois polos do individualismo, o da igualdade e o da liberdade. Segundo ele, o individualismo americano valoriza o polo da liberdade

(especialmente de competição), ao passo que na França o polo da igualdade é o mais valorizado. Os franceses estimam a liberdade quando associada à ideia de autonomia, mas não têm o mesmo apreço pela liberdade de competição. A noção de autonomia, quando descolada das noções de solidariedade e proteção social, é vista por eles com desconfiança. Por isso Ehrenberg considera que a autonomia – valor supremo do ideário individualista – une os americanos e divide os franceses. O temor do excesso de responsabilidade individual seria, a seu ver, um fenômeno tipicamente francês, já que entre os americanos se passaria justo o oposto:

“Nos Estados Unidos, a intervenção pública (federal) deve ser subordinada à responsabilidade moral dos indivíduos. Na França, ao contrário, para que o apelo à responsabilidade individual tenha um valor positivo e consiga a adesão da opinião pública, é preciso que seja subordinada à proteção do Estado, que expressa a solidariedade coletiva da sociedade”.⁴²⁴

A distinção da significação da noção de autonomia nos dois países – isto é, *autonomia vinculada à proteção do Estado* vs. *Autonomia isenta da intervenção estatal* – é sublinhada por Ehrenberg. Tal distinção articula-se à outra oposição que estrutura a argumentação do sociólogo: *personalidade* vs. *instituição*. De acordo com Ehrenberg, o *self* é uma categoria de origem social, e não filosófica ou psicológica como se costuma pensar. Nos Estados Unidos, a categoria do *self* ocupa o lugar que a instituição ocupa na França. Se na França o individualismo se desenvolveu amparando-se na força das instituições estatais, nos Estados Unidos o individualismo cresceu apoiado na noção de personalidade. Nessa oposição se assenta a estrutura do livro de Ehrenberg, dividido em duas partes, intituladas “O espírito americano da personalidade” e “O espírito francês da instituição”.

A partir do cruzamento da história do individualismo americano com a história da psicanálise nos Estados Unidos, Ehrenberg argumenta que as patologias narcísicas começaram a ser objeto da atenção de psicanalistas e sociólogos justamente no fim do ciclo liberal que vai de Roosevelt à Johnson. Após o período, o Estado federal interveio fortemente na sociedade americana, na intenção de minimizar desigualdades sociais. Aos

⁴²⁴ Ehrenberg, 2010, p. 343.

olhos de alguns teóricos americanos, as patologias narcísicas seriam sintoma do declínio da responsabilidade individual, em decorrência dos excessos da intervenção estatal.

Nesse sentido, a declinologia francesa encontraria equivalência no fenômeno social que Ehrenberg designa de “ *Jérémíade américaine* ”, o lamento nostálgico da época em que floresceu o individualismo vigoroso, no qual as comunidades americanas se autorregulavam sem a interferência do Estado. Se na América as patologias narcísicas seriam a manifestação de uma crise do liberalismo, na França tais patologias aparecem como signo de um excesso de responsabilidade individual decorrente, entre outras coisas, da retirada do Estado no curso dos anos 1980, que deu origem, no dizer de Ehrenberg, à “crise francesa do antiliberalismo”.

Considerando o fato de que todas as culturas possuem uma linguagem para falar de suas dificuldades e conflitos no âmbito das relações sociais, Ehrenberg sublinha que a cultura individualista se caracteriza pela tendência à utilização do idioma psicológico. Nesse contexto, o autor sustenta que a sociedade francesa se singulariza pela disseminação de representações coletivas baseadas no estabelecimento de um nexos causal entre o mal-estar psíquico individual e o *ethos* individualista, associado ao esgarçamento do tecido social, à debilidade do Estado-providência, à instabilidade do emprego e à exacerbação da competição no mundo globalizado. Dentre tais representações, a crença no *enfraquecimento dos laços sociais* é um *leitmotiv*. Nas metrópoles francesas, diz Ehrenberg, mesmo pessoas pouco instruídas são capazes de compreender do que se trata quando o assunto é o “mal-estar social”, algo que ele diz ser impensável nos Estados Unidos e mesmo em outros países da Europa. Onde o título do livro, inspirado tanto nos estudos de Émile Durkheim sobre a função das representações coletivas, como no clássico texto freudiano *Le malaise dans la culture*, obra de referência entre os psicanalistas franceses, mas pouco citada na literatura psicanalítica americana.

Na definição de Ehrenberg, “a declinologia francesa é um jogo de linguagem que, unindo o sofrimento individual ao sofrimento comum, permite formular a *nossa* dificuldade em fazer sociedade”.⁴²⁵ Tal jogo de linguagem implica, de um lado, a valorização da noção de igualdade e, de outro, a desconsideração da necessidade lógica da interdependência numa sociedade de tipo individualista. Vejamos com mais vagar o último tópico.

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 146.

O argumento da interdependência como necessidade lógica é decisivo na crítica de Ehrenberg ao discurso declinológico. Ele se apoia especialmente em Alexis de Tocqueville e em Louis Dumont. De Tocqueville, o autor explora a tese da “inquietude individualista”, segundo a qual o individualismo possui de fato um lado destrutivo, mas num sentido muito preciso. Para Tocqueville, uma sociedade democrática não pode existir sem a ruptura dos laços sociais tradicionais. Tal truísmo não ratifica, no entanto, o espectro do corte radical dos laços sociais:

“A democracia deve, portanto, desfazer os laços sociais. Mas não pode haver sociedade *em geral* se os indivíduos vivem separados uns dos outros pelo abismo de suas liberdades. Essa é a tensão necessária que Tocqueville salientou, uma tensão entre aproximação e distanciamento social. Ela caracteriza um estilo de inquietude próprio à democracia”.⁴²⁶

Dumont, por sua vez, enfatiza que numa sociedade individualista os valores de interdependência social estão submetidos hierarquicamente aos valores de independência dos indivíduos. Todavia, a relação que aí se estabelece é de complementaridade e não de oposição. Com efeito, não pode haver organização social individualista sem essa subordinação:

“Numa sociedade individualista ou democrática, o nível da interdependência social, o nível que Dumont chama holista, é um valor secundário, englobado no valor superior, individualista. Englobado quer dizer que ele faz parte do valor superior, que está incluído nele, mas em um nível inferior. Sem a existência do valor holista, nenhuma sociedade poderia existir”.⁴²⁷

A instituição das significações sociais que dão a cada indivíduo o valor supremo implica a subordinação dos valores de interdependência. É necessário que o individualismo contenha o holismo, que ele o englobe e não que ele o faça desaparecer. Para o sociólogo, a posição de subordinação obscurece a visão dos valores da interdependência, donde o temor da dissolução radical dos laços sociais.

Uma das hipóteses de Ehrenberg é a de que a *inquietação individualista*, ainda que inerente a todas as sociedades democráticas, mobiliza afetos mais intensos na França. Pesa

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 140.

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 141.

o fato da nação francesa ter sido o palco da grande revolução democrática ocidental – um *evento* traumático cuja magnitude só é comparável, aos olhos de Badiou, ao *evento Cristo* e à fidelidade paulina ao mesmo. Os movimentos de restauração da monarquia, diz Ehrenberg, encontraram respaldo naqueles que não escondiam a perplexidade com uma “sociedade de indivíduos”, que se lhes afigurava uma “contradição em termos”.

É assim que Ehrenberg relaciona as especificidades do individualismo francês à “*literatura lacaniana declinológica*”, particularmente aos trabalhos de Melman, Lebrun e Dufour. A noção de “*dessimbolização*” de Gauchet, em torno da qual gravitam as noções da “*psicanálise do laço social*”, como “*mutação antropológica*”, “*nova economia psíquica*”, “*cultura perversiforme ou psicotiforme*” e que tais, é, para Ehrenberg, articulável à noção de “*inquietação individualista*” de Tocqueville e à desconsideração da noção de *necessidade lógica da interdependência* de Dumont. Segundo ele, o espectro da dissolução radical dos laços sociais explica o pessimismo característico dos textos declinológicos.

Ehrenberg argumenta que as transformações normativas nos modos de agir e de sofrer que caracterizam as sociedades regradadas pelo ideal da autonomia implicam novos dilemas, mas de modo algum prenunciam o “colapso do aparato civilizatório”. Para ele, os textos declinológicos causam impacto e emocionam mas são inúteis para a orientar a ação política. Por isso, se prestariam mais à *sociologia do individualismo* do que à análise da condição humana na atualidade.

Segundo ele, a noção de “*dessimbolização*” é criticável por conferir ao Simbólico uma realidade substancial, como uma “*espécie de fetichização das regras sociais*”: “Fala-se, então, de *dessimbolização* como se os conteúdos simbólicos não pudessem mudar. Parece-me que, por trás de tudo isso, há uma extrema dificuldade em pensar a natureza social do homem numa sociedade individualista”.⁴²⁸ Nessa direção, ele conclui que

“A psicanálise do laço social não nos traz nenhuma informação sobre o estado do mundo, ela busca antes mobilizar o leitor servindo-se de representações coletivas disponíveis para sublinhar a profunda dependência dos indivíduos uns em relação aos outros”.⁴²⁹

⁴²⁸ Ehrenberg, 2004.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 238.

2.2.2.1 Žižek declinologista?

Se a pergunta que nomeia a presente seção fosse dirigida a Ehrenberg, a resposta seria provavelmente afirmativa. Apontaremos nos escritos de Žižek as passagens que endossariam a “opinião” de Ehrenberg. Antes, para efeito de contraste, vejamos algumas “proposições declinológicas” de Dufour, Melman e Lebrun.

Dentre todos os autores lacanianos mencionados nesse estudo, Dufour é aquele que não teria motivos para se incomodar com a designação de “declinologista”. Pois ele se posiciona de maneira clara e cristalina quanto a isso. Ainda que não se considere um “pessimista nostálgico” – e desse aspecto ele é acompanhado pelos demais –, Dufour é um dos principais arautos do “desastre civilizacional em curso”:

“A pós-modernidade não é a simples queda dos ideais do eu, nem um levante em massa contra os ídolos. Os que creem que vivemos uma época de um abrir de olhos doloroso mas salvador se tranquilizam barato. Com efeito, estamos na época da fabricação de um ‘novo homem’, de um sujeito acrílico e psicotizante, por uma ideologia também conquistadora, mas provavelmente muito mais eficaz do que o foram as grandes ideologias (comunistas e nazistas) do século passado. O que o neoliberalismo quer é um sujeito dessimbolizado, que não esteja mais nem sujeito à culpabilidade, nem suscetível de constantemente jogar com um livre arbítrio crítico. Ele quer um sujeito incerto, privado de toda ligação simbólica; ele tende a instalar um sujeito unissexo e ‘não-engendrado’, isto é, sem o arrimo de seu fundamento exclusivamente no real, o do diferença sexual e da diferença geracional. Sendo recusada toda referência simbólica suscetível de garantir as trocas humanas, há apenas mercadorias que são trocadas num fundo ambiente de venalidade e de niilismo generalizados no qual somos solicitados a tomar lugar. O neoliberalismo está realizando o velho sonho do capitalismo. Não apenas ele estende o território da mercadoria até os limites do mundo (o que está em curso sob o nome de *mundialização*), no qual tudo se tornou passível de ser mercadoria (a água, o genoma, o ar, as espécies vivas, a saúde, os órgãos, os museus nacionais, as crianças...). Ele também está recuperando velhas questões privadas, até agora deixadas à maneira de cada um (subjetivação, personalização, sexualização...), para fazê-las entrar na órbita da mercadoria”.⁴³⁰

Algumas páginas adiante, ele prossegue:

⁴³⁰ Dufour, *op. cit.*, p. 208.

“Da minha parte, de jeito nenhum estou decidido a empregar esse lazer [da ‘liberdade absoluta’] para praticar uma das numerosas artes da desistência, mas para tentar compreender todos os detalhes da nova ideologia que se instala. Aparece, de ora em diante, que, sob ventos propícios, ela é provavelmente tão virulenta quanto as terríveis ideologias que se desencadearam no Ocidente no século XX. Com efeito, não é impossível que, depois do inferno do nazismo e do terror do comunismo, uma nova catástrofe se profile”.⁴³¹

Na mesma clave, embora alguns tons abaixo, Melman comenta a fala de Lebrun sobre os “sujeitos flexíveis” pós-modernos:

“C. Melman: Em todo caso, podemos ver aí como estamos perto da psicose!

J.-P. Lebrun: É tão evidente? Eu me repito: você fala de perversão e, ao mesmo tempo, você diz que estamos na psicose...

C. Melman: A perversão, nessa questão, é o único arrimo contra a psicose. Ela constitui agora o ponto fixo, a única referência possível, a última bússula.

J.-P. Lebrun: Com certeza, mas é como se você brincasse com bonecas russas: a perversão se revela de repente como a defesa possível diante dessa espécie de psicose social...

C. Melman: De fato, uma defesa em relação a uma desrealização total que ameaça, sabemos, com esse novo regime da subjetividade que vemos operando”.⁴³²

Essa é a via que Lebrun irá explorar nos trabalhos seguintes, talvez descendo alguns tons na escala (ele se diz, por exemplo, “tentado a relativizar” a tese de Melman sobre a “nova economia psíquica” dos sujeitos “pós-neuróticos”), embora sustentando a hipótese da atual “crise de civilização”, da “mutação do laço social”, da “supressão da transcendência” e da “emergência da perversão ordinária”:

⁴³¹ *Ibid.*, p. 210.

⁴³² Melman, 2008, p. 97. O analista italiano Massimo Recalcati está alinhado com a perspectiva de Melman: “Nesta predominância do agir em relação à simbolização, a clínica dos novos sintomas parece revelar sua dimensão genericamente psicótica; o que de modo algum não significa operar uma redução diagnóstica do sintoma contemporâneo à estrutura da psicose segundo um esquema mecanicista, mas, antes, reconhecer que a clínica do recalado e, portanto, o sintoma como formação do inconsciente, não pode incluir a nova clínica que é, aponto, uma clínica marcada antes pelo desagregação do caráter simbólico do sintoma e de retorno do gozo no real” (*op. cit.*, p. 42).

“Hoje, com o fim do patriarcado, neurose e recalque tendem a perder sua prevalência e o mecanismo psíquico do desmentido, até então confinado na sombra, aparece em primeiro plano. Foi (...) um outro ‘regime’ do aparelho psíquico, o materno ou metonímico, que assumiu a vez. Os sujeitos são então implicitamente convidados a manter um funcionamento fundado no desmentido bem para além da infância, e ao mesmo tempo a prolongar-lhes os impasses até à adolescência e mesmo até a idade adulta.

Por conseguinte, somos forçados a não nos contentar em ler a problemática dos sujeitos de hoje como se resultasse da neurose, em todo caso não no sentido tradicional, já que esta supõe a prevalência do recalque. Se estamos sempre às voltas com neuróticos, eles não podem ser neuróticos ‘comuns’ já que neles continua a prevalecer o desmentido. Nem por isso são perversos no sentido estrito – no sentido da estrutura perversa. Mas são muito porosos à perversão, tendem a esporar-lhe a economia. Propomos falar deles como de ‘perversos comuns’, perversos ‘sem Outrem’”.⁴³³

Em que ponto situar Žižek no “espectro declinológico”, se é que em algum? De saída, Ehrenberg diria que basta atentar para a terminologia empregada pelo filósofo na descrição do cenário contemporâneo para qualificar suas teses de declinológicas: “subjetividade ultranarcisista”, “pai do ‘Não!’ efetivamente em recuo”,⁴³⁴ ‘radicalização pós-moderna da inexistência do grande Outro’,⁴³⁵ “novas formas de harmonia fantasmática entre a ordem simbólica e o gozo”,⁴³⁶ “desaparecimento da eficácia simbólica”,⁴³⁷ “desintegração gradual da vida social propriamente dita”,⁴³⁸ sujeito pós-moderno desprovido de “qualquer interdito simbólico interiorizado”⁴³⁹ e assim por diante.

O conhecido esquema lacaniano da falência do Simbólico ensejando intrusões do Real é aplicado por Žižek a um sem-número de fenômenos sociais contemporâneos, dos sujeitos que se cortam com giletes ao neofascismo:

“Quando vivemos num espaço virtual isolado, toda religação com o real é, obviamente, algo dilacerante, é violenta. É por isso que hoje em dia a virtualização do ciberespaço é necessariamente complementada por formas diferentes de ‘retorno do Real’ — desde atividades politicamente retrógradas, como os novos racismos, até mutilações do corpo e coisas

⁴³³ Lebrun, 2008, p. 345.

⁴³⁴ Žižek, 2009b, p. 321.

⁴³⁵ *Ibidem.*

⁴³⁶ *Ibidem.*

⁴³⁷ *Ibidem.*

⁴³⁸ Žižek, 2011a, p. 24.

⁴³⁹ Žižek, 2007a, p. 497.

similares; esses dois conjuntos de fenômenos são estritamente correlatos”.⁴⁴⁰

Colaboradora do grupo de pesquisas de Žižek, a socióloga e filósofa eslovena Renata Salecl referiu-se à hipótese do “desaparecimento do grande Outro” como “pessimismo catastrofista” de autores como Legendre, Melman e Dufour.⁴⁴¹ Mas o fato é que ao lermos passagens como a que segue abaixo temos a impressão de estarmos diante do texto de um deles:

“... na nossa época do ‘declínio do Édipo’ (...) o modo de subjetividade paradigmático já não é o sujeito integrado na Lei paterna por meio da castração simbólica, mas o sujeito ‘polimorficamente perverso’ que segue a ordem de gozar que lhe é ditada pelo superego. A questão de saber como vamos tornar ‘histórico’ esse sujeito apanhado na rede fechada da perversão, isto é, como vamos inculcar-lhe a dimensão da carência e do questionamento, reveste uma urgência particular atendendo à atual cena política: o sujeito das relações de mercado do capitalismo tardio é perverso, enquanto o ‘sujeito democrático’ (o modo de subjetividade implicado pela democracia moderna) é intrinsecamente histórico (o cidadão abstrato correlativo ao lugar vazio do Poder)”.⁴⁴²

Outro aspecto destacado por Ehrenberg na crítica à declinologia concerne ao pressuposto do agravamento ou intensificação do sofrimento psíquico na época pós-moderna. Também aqui Žižek parece preencher os “critérios declinológicos” de Ehrenberg, ao menos quando, referindo-se à “falta do adequado interdito simbólico”, advoga a tese do atual favorecimento da emergência de um superego materno “incomparavelmente mais opressivo e devastador” do que o superego paterno.

Por outro lado, se Ehrenberg fosse leitor de Žižek, também poderia encontrar dificuldades em classificá-lo como declinologista. Tomemos a passagem em que Žižek replica os argumentos de autores como Giddens, Beck, Habermas e Butler, de acordo com os quais a modernidade é um projeto inacabado, que ainda não rompeu inteiramente com o obscurantismo da tradição e a violência do patriarcado:

⁴⁴⁰ Žižek, 2009b, p. 368.

⁴⁴¹ Salecl, *op. cit.*, p. 30. Alguns livros de Žižek são dedicados à Salecl, sua primeira esposa.

⁴⁴² Žižek, 2009b, p. 252.

“É preciso rejeitar a narrativa organizada em torno do processo que vai da ordem patriarcal edipiana às múltiplas identidades contingentes da pós-modernidade (ou segunda modernidade): o que essa narrativa oblitera são as novas formas de dominação geradas pelo próprio ‘declínio do Édipo’; por isso, aqueles que continuam a situar o inimigo no Édipo são obrigados a insistir no fato de a pós-modernidade permanecer um projeto inacabado, de o patriarcado edipiano continuar a levar uma vida subterrânea, impedindo-nos de realizar o pleno potencial da autorremodelação individual pós-moderna. Esta tentativa propriamente histórica para romper com o passado edipiano situa o perigo no local errado: este não reside nos restos do passado, mas na necessidade obscena de dominação e sujeição que engendram as novas formas pós-edipianas de subjetividade. Em outras palavras, hoje assistimos a uma passagem não menos radical do que aquela que conduziu da ordem patriarcal pré-moderna diretamente legitimada por uma cosmologia sexualizada (com o masculino e o feminino como os dois princípios cósmicos) à ordem patriarcal moderna que introduziu a noção universal-abstrata de homem. Como acontece sempre nessas rupturas, é preciso evitar cuidadosamente cair na armadilha que consistiria em medir as novas normas com o padrão das antigas – essa cegueira conduz ora a visões catastróficas de desintegração total (ver a sociedade emergente como constituída por narcísicos protopsicóticos desprovidos de qualquer noção de confiança e de obrigação), ora a uma celebração não menos falsa da nova subjetividade pós-edipiana, uma celebração que não consegue prestar contas das novas formas de dominação que emergem da própria subjetividade pós-moderna”.⁴⁴³

Vejamos ainda como o filósofo responde à pergunta que ele mesmo se faz sobre os impasses advindos do declínio do Simbólico: “Como iremos quebrar esse círculo vicioso?”. Eis a resposta dada em seguida, que nos levará à discussão sobre o ato ético:

“Qualquer tentativa de regresso à autoridade simbólica edipiana está, obviamente, derrotada antecipadamente e só pode levar a espetáculos tão ridículos como o dos guardiões de promessas [grupo conversador americano que realiza ações diversas em favor dos valores familiares tradicionais]. O que precisamos é de uma afirmação do Real que, em vez de se encontrar preso no círculo vicioso com a sua contrapartida imaginária, (re)introduza a dimensão da impossibilidade que fratura o imaginário: em suma, aquilo de que precisamos é de um *ato*, por oposição à simples atividade – o ato autêntico que implica uma perturbação (uma ‘travessia’ do fantasma)”.⁴⁴⁴

⁴⁴³ Žižek, 2007a, pp. 484-5.

⁴⁴⁴ *Ibidem*.

2.2.3 Žižek com Rorty: o problema do ato ético

Definido como gesto imprevisto que dissolve formações imaginárias, quebrando “círculos viciosos”, o ato ao qual Žižek se refere é uma noção oriunda da clínica lacaniana. Ele aplica a noção ao campo sócio-político-cultural com a finalidade de refletir sobre os atos que, indo muito além do *setting* analítico, tiveram (e podem vir a ter) papel decisivo na reordenação dessas dimensões. Vejamos as características centrais do ato ético segundo Žižek.

Como assinalamos na exposição do cristianismo materialista de Žižek, o ato ético é, a um só tempo, singular e universal. O filósofo conjuga a dimensão destabilizadora do ato, consoante o instrumental da clínica lacaniana, à perspectiva hegeliana segundo a qual todo ato intencional – e até mesmo o ato criminoso – pode vir a ser universalizado. A singularidade concerne ao caráter *ex nihilo*, inédito e irrepitível do ato, cuja imprevisibilidade estabelece retroativamente as regras de sua possibilidade. Da perspectiva materialista de Žižek, o ato é *criacionista*, o que significa que o resultado final do ato não pode, por definição, ser inscrito como possibilidade antes de irromper na cena histórica. No entanto, uma vez materializado o ato, tal possibilidade deve ser retroativamente considerada.

Um Ato sempre envolve um risco radical, o que Derrida, seguindo os passos de Kierkegaard, chamou de *loucura* de uma decisão: é um passo no desconhecido, sem garantias quanto ao resultado final – por quê? Porque um Ato altera retroativamente as próprias coordenadas em que interfere”.⁴⁴⁵

Por isso Žižek caracteriza o ato como “irrupção do impossível” ou “milagre” a ser comemorado com entusiasmo. Foi com esse estado de espírito que Hegel recebeu a notícia da tomada da Bastilha. “Certo domingo de manhã, relatou Karl Rosenkranz em *A vida de Hegel*, num esplêndido dia claro de primavera, Hegel, Schelling e outros amigos se deslocaram para um prado, não longe de Tübingen, e ali plantaram uma árvore da liberdade”.⁴⁴⁶ Tratava-se de uma homenagem ao grandioso *evento* da Revolução Francesa, ao qual Hegel se referiu nos seguintes termos:

⁴⁴⁵ Žižek, 2003, p. 175.

⁴⁴⁶ Rosenkranz *apud* Konder, *op. cit.*, p. 3.

“Assim, essa foi uma gloriosa aurora mental. Todos os seres pensantes sentiram o mesmo júbilo daquele momento. As emoções de caráter elevado agitaram a mente dos homens naquela época; um sentimento espiritual empolgou o mundo, como se a conciliação entre o divino e o secular fosse conseguida então pela primeira vez”.⁴⁴⁷

Rompendo com a norma estabelecida, o ato caracteriza-se por abrir espaço para o surgimento de uma norma que abrigue toda a humanidade. Nisso consiste o seu caráter universal. Nesse sentido, o ato ético autêntico é o ato contingente que não se deixa capturar por nenhuma ordem particular ou comunidade orgânica. Mas, como vimos em outro momento, a efetiva universalização da norma que vem ao mundo graças ao ato traumático depende, nos termos de Badiou, da “fidelidade ao evento”. Privado do efeito performativo da proclamação reiterada da verdade do evento, o ato perde o seu poder de “aniquilar o texto dominante” para “criar o novo texto”: “... o verdadeiro milagre, como diz Hegel, é o do pensamento universal, e foi preciso São Paulo para realizá-lo, ou seja, para traduzir o idiossincrático Evento-Cristo na forma do pensamento universal”.⁴⁴⁸

Embora teoricamente a categoria žižekiana do ato se aplique a diferentes esferas da vida humana, a grande maioria dos exemplos empíricos utilizados pelo filósofo se refere à esfera política. Por vezes, tal dimensão é atrelada à própria definição do ato: “Há momentos mágicos em que a universalidade efetiva faz sua violenta aparição na forma de um ato ético político destruidor”.⁴⁴⁹ Decorre daí a tese de que o ato ético possibilita a “travessia da fantasia ideológica”. Desse aspecto, os grandes atos éticos da história do Ocidente foram, indubitavelmente, os atos do cristianismo paulino e aqueles que culminaram na Revolução Francesa.

Começaremos, no entanto, mencionando a exemplificação de um ato ético amoroso, precisamente por sua excepcionalidade na obra de Žižek. Trata-se do caso da professora estadunidense Mary Kay Letourneau, sobre o qual o filósofo discorre nas últimas páginas de *O sujeito incômodo*. Mary Kay tinha de 35 anos quando se apaixonou por seu aluno Vili Fualaau, de 13 anos. Casada, mãe de quatro filhos, iniciou um *affair* com o adolescente, de quem logo engravidou. Quando o caso veio à tona, foi indiciada por abuso e sedução de

⁴⁴⁷Hegel *apud* Žižek, 2011b, p. 97.

⁴⁴⁸Žižek, 2009b, p. 154.

⁴⁴⁹Žižek, 2011b, p. 85.

menor. Presa após dar à luz o quinto filho, ficou detida por seis meses até ser libertada por bom comportamento, à condição de manter-se distante do adolescente e de dar continuidade ao tratamento psicológico e psiquiátrico que iniciara na cadeia. Todavia, pouco tempo depois de liberta, foi flagrada pela polícia em companhia do garoto. Ao retornar para a prisão, onde cumpriu os sete anos e meio que restavam da pena, Mary Kay estava novamente grávida de Fualaau. Cumprida a pena, casou-se com o amante, quando este já contava 21 anos de idade. O casal vive com os dois filhos há quase dez anos.

“O ridículo que consiste em definir essa história única de uma paixão amorosa como um caso de *violação de um menor* por uma mulher não pode deixar de saltar à vista; mesmo assim, declarou Žižek, quase ninguém ousou defender publicamente a dignidade ética de seu ato”.⁴⁵⁰ Para justificar tal tomada de posição, Žižek argumenta que Mary Kay abriu mão do “serviço dos bens”, arriscando a carreira profissional e o casamento que lhe dera quatro filhos para viver a “verdade” de sua história de amor: “... é crucial que Mary Kay tenha sido levada compulsivamente a fazer algo que sabia perfeitamente ir contra o seu próprio Bem: a sua paixão era, simplesmente, demasiado forte; ela tinha perfeita consciência de como, para além de todas as obrigações sociais, estava em jogo o que lhe ia pelo coração...”.⁴⁵¹

Na prisão, Mary Kay iniciou tratamento psiquiátrico após receber o diagnóstico de transtorno bipolar do humor. “Para ela a moralidade começa com uma pílula”, disse a psiquiatra Julie More, encarregada do tratamento da prisioneira. Seguindo a mesma linha de raciocínio, o advogado de Mary Kay sustentou a incapacidade de sua cliente responder por seus atos nos períodos de crise maníaca. Para Žižek, a estratégia da defesa, além de se valer de um diagnóstico impreciso, privou de dignidade “uma autêntica postura subjetiva”. Tal procedimento propiciou a “traição ética” de Mary Kay, que a certa altura do processo judicial admitiu ter feito algo “condenável”, de que se sentia culpada. Após fraquejar, contudo, Mary Kay “superou a culpa e reencontrou a sua postura ética decidindo *não ceder de seu desejo*”.⁴⁵² Nisso consistiu a sua fidelidade ao *evento*.

Referências a atos éticos políticos pululam nos escritos de Žižek. Já aludimos no primeiro capítulo da tese aos atos éticos de Rosa Parks e Gandhi. Outro evento que Žižek descreve como “momento sublime da história mundial” foi a primeira revolta de escravos

⁴⁵⁰ Žižek, 2009b, p. 381.

⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 382.

⁴⁵² *Ibid.*, p. 384.

negros, cujo clímax se deu na batalha que libertou o Haiti do jugo da metrópole francesa. Em 1804, Napoleão enviou suas tropas ao Haiti a fim de restaurar a escravatura. Aproximando-se do campo de batalha, os soldados franceses escutaram um murmúrio que a princípio lhes pareceu um canto de guerra tribal. No momento do combate, entretanto, compreenderam que os escravos autolibertos cantavam a *Marselhesa*. Na boca dos escravos, os versos que simbolizavam os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade ganharam tamanha força e legitimidade que fizeram esmorecer o moral das tropas napoleônicas, vencidas ao fim da batalha.⁴⁵³

Podemos mencionar também o exemplo do ato de Charles de Gaulle, que, quando da ocupação da França em 1940, capitaneou a resistência sem “legitimação democrática”, posto que a maioria dos franceses apoiava a rendição defendida pelo marechal Pétain.⁴⁵⁴ Outro exemplo mencionado por Žižek é o caso da bailarina judia convidada a apresentar-se num campo de concentração para um grupo de oficiais. Durante a apresentação, tomou a metralhadora de um dos guardas e matou cerca de quinze nazistas antes de ser fuzilada.⁴⁵⁵ Em janeiro de 2002, centenas de reservistas israelenses recusaram-se a servir nos territórios ocupados por Israel por não aceitarem a brutalização da população civil. Nas palavras de Žižek:

“E, de fato, esse é o teste ético mais difícil para os israelenses hoje: ou o mandamento ‘Ama teu próximo!’ significa ‘Ama o palestino!’ (o próximo *par excellence* dos israelenses), ou não significa nada. Essa recusa merece todo o nosso entusiasmo, e foi significativamente esvaziada pela mídia de massa: esse gesto de traçar o limite, de se recusar a participar, é um *ato ético* autêntico. É aí, nesses atos – como teria dito São Paulo –, que deixam de existir judeus ou palestinos, membros integrais do Estado e *Homo sacer*... Devemos, nesse caso, ser escandalosamente platônicos: esse ‘Não!’ designa o momento milagroso em que a Justiça eterna aparece momentaneamente na esfera temporária da realidade empírica”.⁴⁵⁶

Da publicação das teses de Lutero⁴⁵⁷ à visita de Nixon à China⁴⁵⁸ e à queda do Muro de Berlim,⁴⁵⁹ passando pela eleição de Obama,⁴⁶⁰ a panóplia de exemplos de “irrupção do

⁴⁵³ Cf. Žižek, 2011b, pp. 97-9.

⁴⁵⁴ Cf. Žižek, 2003, p. 176.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 165.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 137.

⁴⁵⁷ Žižek, 2008b, p. 325.

⁴⁵⁸ Žižek, 2011b, p. 96.

impossível” se espalham na obra de Žižek. Um inventário deles, contudo, resultaria ocioso, visto que, como disse Žižek, “há sempre algo simples num ato ético”.⁴⁶¹ Cabe indagar de que simplicidade se trata.

Como sublinhamos na introdução do presente estudo, Žižek se serve da estratégia hegeliana (e *pop* filosófica) de utilizar exemplos como meio de revelar contradições da ideia exemplificada. Ele observa que tais incoerências, quando tomadas como uma espécie de “retorno do recalcado”, possibilitam a reformulação da ideia. Aqui, encontramos-nos em condições de aplicar tal método às exemplificações žižekianas do ato ético. Haveria um elemento “recalcado” na concepção do ato ético retornando em cada exemplo escolhido por Žižek, a começar pelo exemplo maior do “corte paulino”? É o que pretendemos interrogar a seguir, à luz das reflexões de Costa em *O ponto de vista do outro* e, posteriormente, por meio do exame da noção rortyana de ética.

Ao dissecar a estrutura do ato ético, Žižek salienta o aspecto disruptivo, isto é, os efeitos de ruptura com uma dada formação imaginária que o ato produz. Relegando o conteúdo do ato ao segundo plano, ele diz ser preciso “operar uma disjunção entre o Bem e o domínio do ato ético”.⁴⁶² Em sua *démarche*, Žižek distingue a ética da moral, apoiando-se tanto na *ética do desejo* tal como formulada por Lacan (conforme assinalamos no segundo capítulo) como nas considerações de Nietzsche sobre a gênese da moral, a quem se refere como “o grande filósofo da ética imoral”. Resulta daí uma concepção de *ética autônoma*, na qual a noção de responsabilidade joga o papel decisivo. O sujeito ético caracteriza-se por assumir inteiramente as consequências de seus atos, sem recorrer à culpabilização de quem quer que seja. Donde a afirmação de Žižek de que a inexistência do *grande Outro* toca diretamente o núcleo do problema da ética.

Outro ponto a considerar é a fidelidade incondicional e irrestrita do sujeito ao próprio desejo. Em resumo, o sujeito ético é aquele que, conseqüente consigo mesmo, aferra-se aos próprios princípios e ao caminho escolhido, “para além do bem e do mal”.⁴⁶³ Como salientamos a propósito de Antígona, não ceder do próprio desejo nada tem a ver com submeter-se ao “reino incontrolado do princípio do prazer”, nem tampouco balizar-se

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 95.

⁴⁶⁰ *Ibidem*.

⁴⁶¹ Žižek, 2003, p. 134.

⁴⁶² Žižek, 2009b, p. 378.

⁴⁶³ Žižek, 2008c, p. 134.

pelo cálculo utilitarista da economia do princípio de realidade. Žižek aponta os personagens operísticos *Don Giovanni*, de Mozart, e *Carmen*, de Bizet, como exemplos de heróis éticos imorais.⁴⁶⁴ No último ato, Don Giovanni recusa a oportunidade que lhe é dada pelo fantasma do Comendador de arrepender-se da vida dissoluta que levava, mesmo sabendo que a fidelidade aos seus princípios implicaria a danação eterna de sua alma. Carmen, por sua vez, personagem admirada por Nietzsche, afirmou até o fim da vida a opção de se lançar em aventuras amorosas sem se importar com os males causados aos outros e a si mesma.

Na gramática de Žižek, o sujeito moral é um ser fraco, que se submete às regras morais por querer ser benquisto pelo Outro. O sujeito moral, ao contrário do sujeito ético, cuja figura prototípica é Jó, acredita na existência do *grande Outro*, daí a sua propensão ao ressentimento. Como argumentou Nietzsche, o ressentido instala-se facilmente no lugar de vítima, por creditar ao Outro a causa de seus infortúnios, apegando-se à maquinação da vingança sempre adiada ao invés de se engajar na ação transformadora do mundo. De acordo com Žižek, a figura do ressentido aproxima-se da descrição schilleriana do sujeito sentimental, conforme o seguinte trecho citado por Costa:

“A moral ocupa-se da simetria das minhas relações com os outros seres humanos; o grau zero das suas regras é ‘não me faça a mim o que não queres que eu te faça a ti’; a ética pelo contrário, ocupa-se da minha coerência de mim para mim, da minha fidelidade ao meu próprio desejo. Há, no entanto, um modo totalmente diferente de distinguirmos entre ética e moral: trata-se de estabelecermos, nos termos de F. Schiller, uma oposição entre o ingênuo e o sentimental. A moral é ‘sentimental’, implica os outros (apenas) no sentido em que, olhando-me pelos olhos do outros, gosto de ser bom; a ética, pelo contrário, é ingênua – faço o que tenho que fazer porque isso tem de ser feito, não devido à minha bondade. Esta ingenuidade não exclui a reflexividade – antes permite uma distância fria e cruel perante o que fazemos. [...] sou um monstro ético sem empatia, fazendo o que há a fazer numa insólita coincidência entre espontaneidade cega e distância reflexiva, auxiliando os outros e evitando ao mesmo tempo sua proximidade repulsiva. Com mais gente assim, o mundo seria um lugar agradável no qual o sentimentalismo seria substituído por uma paixão cruel e fria”.⁴⁶⁵

⁴⁶⁴ Žižek, 2008c, p. 63,

⁴⁶⁵ Žižek *apud* Costa, *op. cit.*, pp. 355-6.

Nesse ponto incide a crítica de Costa à concepção de ato ético em Žižek. Chama a sua atenção o fato de Žižek tomar o “corte paulino” como modelo formal do ato ético e, ao mesmo tempo, descartar o conteúdo moral do cristianismo em sua definição de ética. Em *O ponto de vista do outro*, Costa analisa diversas ilustrações de atos éticos observando que, malgrado Žižek afirmar de modo taxativo a natureza amoral do ato ético, todos os exemplos de que se serve o filósofo contrariam o “ímpeto formalista”. Todos os casos concretos mencionados por Žižek, mesmo os mais corriqueiros, são tributários da moral judaico-cristã. Costa assinala, por exemplo, o ato de Badinter, político cuja militância levou à abolição da pena de morte na França, não obstante a descrença geral quanto a tal possibilidade. Atos éticos como os que resultaram na aprovação da lei do divórcio, na Itália, e na prisão de Pinochet, na Grã-Bretanha, também são referidos, dentre outros. Nessa linha, o autor objeta que a *forma* do ato exemplar de São Paulo, o seu caráter disjuntor, só veio à luz a partir do *conteúdo* do ato religioso concreto:

“... o modo como ele [Žižek] tenta conciliar o purismo ético hegeliano-lacaniano com a adesão evidente às tradições morais do Ocidente ainda é uma questão em aberto. A impressão que fica é que sua recusa em admitir os princípios da compassividade religioso-democrática ocidental não encontra suporte nos exemplos que dá de ‘atos verdadeiros’. Todos os verdadeiros atos que descreve na prática e não na teoria cabem na moralidade que ele rejeita como sendo ilusões fantasástico-ideológicas do liberalismo capitalista e do que chama de melancólico pensamento desconstrucionista pós-moderno”.⁴⁶⁶

A noção de ética em Rorty oferece igualmente uma via de reflexão sobre a “simplicidade do ato ético” de que fala Žižek. A julgar pelas inúmeras alusões depreciativas às posições políticas e filosóficas de Rorty, pode-se afirmar que o filósofo neopragmatista foi situado por Žižek como um de seus principais adversários intelectuais.⁴⁶⁷ A recíproca, entretanto, é falsa, ainda que Rorty não tenha sido propriamente um leitor de Žižek. Houve, é verdade, o tácito embate de ideias em torno da validade da noção de ideologia, apresentado no livro *Um mapa da ideologia*, ao qual já aludimos. Afora isso, as poucas

⁴⁶⁶ Costa, *op. cit.*, pp. 366-7.

⁴⁶⁷ A única exceção talvez seja a passagem de *As metástases do gozo* em que Žižek utiliza a leitura que Rorty faz do clássico *1984* para aludir à noção de objeto *a*. Cf. Žižek, 2006a, pp. 207-8.

menções de Rorty a Žižek foram feitas em tom cordato, como na entrevista concedida a Costa e a Luis Eduardo Soares:

“Assisti a uma conferência de Žižek, com muitos exemplos de cinema, de romances policiais *etc.* Pois bem, mesmo uma pessoa como eu, que não entendo quase nada de Lacan, pude compreender algumas frases como ‘o objeto sublime do desejo’. (...) trata-se de uma ampliação do conhecimento de nós mesmos. Eu não diria que Lacan descobriu uma grande verdade sobre a condição humana. Lacan, simplesmente, deu-nos, em minha opinião, uma outra perspectiva sobre nós, mas ainda uma perspectiva”.⁴⁶⁸

No livro *Contingência, ironia e solidariedade*, Rorty se diz um *ironista liberal*. Tal definição implica, de saída, a separação das esferas pública e privada da existência. A ironia a que se refere Rorty diz respeito ao exercício da autocriação na esfera privada. O *ironista* é alguém capaz de assumir a contingência de suas convicções e desejos, razão por que duvida continuamente do vocabulário final de que dispõe. Ele recusa-se a levar tal vocabulário demasiadamente a sério por saber que os termos com que se define podem ser redescritos. O que significa que, da perspectiva historicista e nominalista de Rorty, convicções e desejos não possuem nenhum fundamento que se encontre ao abrigo do tempo e do acaso.

Rorty frisa que a capacidade de sentir dor é uma propriedade de todos os animais, mas só os seres de linguagem são passíveis de humilhação. Para ele, “... o pior que se pode fazer com alguém não é levá-lo a gritar de agonia, mas usar essa agonia de tal forma que, mesmo depois de ela terminar, a pessoa não consiga se reconstituir”.⁴⁶⁹ É da cientista política Judith Shklar que ele extrai a definição de *liberal* como alguém que abomina a crueldade. Nesse jogo de linguagem, o liberalismo associa-se à solidariedade humana na esfera pública. “Os ironistas liberais, resume Rorty, são pessoas que incluem entre esses desejos, impossíveis de fundamentar, sua própria esperança de que o sofrimento diminua, de que a humilhação dos seres humanos por outros seres humanos possa cessar”.⁴⁷⁰

Para Rorty, a valorização da solidariedade é contingente, tal como as crenças e desejos que constituem o *Self*. Vocabulários morais, longe de encontrarem esteio numa

⁴⁶⁸ Entrevista concedida ao Jornal *Folha de São Paulo*, Caderno MAIS!, em 12 de outubro de 1997.

⁴⁶⁹ Rorty, 2007, p. 293.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 19.

suposta natureza humana, derivam de determinados tipos de socialização, situados historicamente. “Existem simplesmente os vários modos como os seres humanos se reuniram, formando uma sociedade, e estabeleceram as próprias tradições. Algumas tradições tornaram os seres humanos muito mais felizes, outras os tornaram muito mais infelizes”.⁴⁷¹ Assim, ele considera que o exercício da solidariedade no Ocidente é fundamentalmente tributário do advento da moralidade cristã. Conhecido por seu apreço por experimentos mentais, Rorty narra a perplexidade de um romano imaginário diante da leitura do Novo Testamento, na época do cristianismo primitivo:

“... [Imaginemos] um intelectual romano otimista, vivendo sob o governo dos antoninianos [governo do imperador romano Marco Aurélio Antonino] e empenhado em fazer um levantamento do progresso da humanidade desde os primórdios do pensamento racional, em Atenas, até sua própria época esclarecida. Cai-lhe nas mãos, por acaso, um exemplar das Escrituras Sagradas cristãs, recém coligidas e editadas. Ele fica estarrecido com a implausibilidade psicológica e a degradação moral da figura chamada ‘Jesus’, pelas mesmas razões por que Nietzsche se estarreceria, tempos depois. Quando um amigo imaginativo lhe diz que os esforços para imitar essa figura talvez permeiem impérios maiores que o de Roma, e poderão ser liderados por homens ‘que se consideram esclarecidos e progressistas’, ele fica incrédulo. Como observa seu amigo, ele é sensato demais para apreender a possibilidade de que o mundo dê uma guinada”.⁴⁷²

Na sequência, elogiando o modo como George Orwell aborda implicitamente o tema da contingência no romance distópico *1984* (cujo título provisório foi *O último homem da Europa*), Rorty conclui:

“... o complexo de ideias associado ao cristianismo – por exemplo, a ideia de que a piedade recíproca é uma base suficiente para a associação política, a ideia de que há algo significativamente errado (para usar a lista de Orwell) com ‘a prisão sem julgamento, o uso de prisioneiros de guerra como escravos, as execuções públicas, a tortura para arrancar confissões, o uso de reféns e a deportação de populações inteiras’, a ideia de que as distinções de riqueza, talento, força, sexo e raça não são relevantes para a política pública – foi, um dia, um conjunto de fantasias tão implausíveis quanto as associadas ao Coletivismo Oligárquico de O’Brien [agente do governo em *1984*, principal antagonista da novela de Orwell]. (...) Orwell ajudou-nos a ver que *apenas aconteceu* o governo da Europa passar para

⁴⁷¹ Rorty, 2010, p. 40.

⁴⁷² Rorty, 2007, p. 304.

as mãos de pessoas que se apiedavam dos humilhados e sonhavam com a igualdade humana, e que também pode *apenas acontecer* que o mundo acabe sendo dominado por pessoas em que faltam sentimentos ou ideias semelhantes. A socialização, repetindo, vai de cima para baixo, e quem faz a socialização, muitas vezes, é uma questão de quem consegue matar quem primeiro. A vitória do Coletivismo Oligárquico, se vier, não virá por as pessoas serem basicamente ruins, ou não serem realmente irmãs, ou não terem realmente direitos naturais, assim como o cristianismo e o liberalismo político não triunfaram (na medida em que o fizeram) pelo fato de as pessoas serem basicamente boas, ou serem realmente irmãs ou terem realmente direitos naturais. (...) Que se considerasse expressivamente errado alguém se divertir vendo pessoas serem dilaceradas por animais foi, em certa época, uma contingência histórica tão implausível quanto o Coletivismo Oligárquico de O'Brien. O que Orwell nos ajuda a ver é que talvez tenha *apenas acontecido* a Europa começar a valorizar os sentimentos benevolentes e a ideia de uma humanidade comum, e que pode *apenas acontecer* que o mundo acabe sendo dominado por pessoas que não tenham tais sentimentos e tais ideias morais”.⁴⁷³

O lugar central concedido ao sofrimento humano na concepção rortyana de ética constitui o ponto nevrálgico das críticas de Žižek. Essa é a razão por que Žižek chama Rorty de filósofo da “escola do ressentimento” e apologista da “lógica liberal universalizada da vitimização”,⁴⁷⁴ como explicita o seguinte excerto:

A (...) filosofia foi rápida em assegurar o seu contributo para essa vitimização universal: no seu livro *Contingência, ironia e solidariedade*, Richard Rorty, o filósofo do pluralismo liberal-democrático define o homem enquanto tal pela sua qualidade de potencial vítima, pelo fato de ser ‘algo que pode ser ferido’”.⁴⁷⁵

Nas conversas com Glyn Daly, Žižek volta à carga:

A ideologia da vitimização penetra a tal ponto na vida intelectual e política que, para seu trabalho ter alguma autoridade ética, você precisa poder apresentar-se e legitimar-se como vitimado, em algum sentido. O filósofo coerente, nesse ponto, é Richard Rorty, que define o ser humano como alguém que é capaz de sofrer dor e, já que somos animais simbólicos, alguém capaz de narrar essa dor. Logo, em certo sentido, recebemos de Rorty as coordenadas fundamentais de nossa condição pós-moderna: somos vítimas em potencial, e o direito fundamental (...) passa a ser o de

⁴⁷³ *Ibid.*, pp. 303-4.

⁴⁷⁴ Žižek, 2003, p. 138.

⁴⁷⁵ Žižek, 2006a, p. 281.

narrar – o direito de contar a própria história, de formular a narrativa específica do próprio sofrimento. Esse é o gesto mais autêntico que alguém pode fazer”.⁴⁷⁶

Decorre daí outro tópico recorrente das investidas de Žižek contra Rorty, concernente ao tema do universalismo. Para Žižek, a preocupação de Rorty com o sofrimento de grupos particulares engendra o “universalismo da vitimização” ao invés do universalismo que é caro ao filósofo esloveno. No livro *Primeiro como tragédia depois como farsa*, Žižek evoca a reflexão de Kant acerca do “uso privado da razão” como meio de criticar o que ele julga ser a perspectiva particularista de Rorty. Segundo Kant, o privado não designa nossos laços individuais em oposição aos laços comunitários, mas a própria ordem comunitária que determina a nossa identificação simbólica. Em termos kantianos, diz Žižek, quando refletimos sobre nossas raízes étnicas, fazemos o uso privado da razão, e agimos como “indivíduos imaturos”, na medida em que desprezamos a dimensão da universalidade. Kant argumenta que só o uso público da razão permite que participemos da dimensão universal da esfera pública, como indivíduos singulares extraídos da identificação comunitária. Nesse ponto, Žižek expressa, por meio de Kant, seu desacordo com Rorty:

“É raro que se mencione a oposição entre Kant e Rorty em relação a essa distinção entre público e privado, contudo ela é crucial. Ambos distinguem com clareza os dois domínios, mas de maneira oposta. Para Rorty, grande liberal contemporâneo por excelência, o privado é o espaço de nossas idiossincrasias, onde a criatividade e a louca imaginação mandam e as considerações morais são (quase) suspensas; o público, ao contrário, é o espaço da interação social, onde somos obrigados a obedecer às regras para não ferir os outros. Nos termos de Rorty, o espaço privado é o da ironia, enquanto o espaço público é o da solidariedade. Para Kant, porém, o espaço público da ‘sociedade civil mundial’ exemplifica o paradoxo da singularidade universal, do sujeito singular que, numa espécie de curto-circuito, contornando a mediação do particular, participa diretamente do Universal”.⁴⁷⁷

Adiante, Žižek prossegue:

“O espaço de universalidade singular é o que, dentro do cristianismo, surge como ‘Espírito Santo’: o espaço do coletivo de fiéis *subtraído* do campo das comunidades orgânicas ou de mundos-vidas específicos (nem

⁴⁷⁶ Žižek & Daly, *op. cit.*, p. 174.

⁴⁷⁷ Žižek, 2011b, p. 92.

gregos nem judeus). Dar a Cesar o que é de Cesar, respeitar e obedecer o mundo-vida particular e privado de sua comunidade; e a Deus o que é de Deus ou, em outras palavras, participar do espaço universal da comunidade dos fiéis. O coletivo dos fiéis paulinos é o protomodelo da ‘sociedade civil mundial’ kantiana”.⁴⁷⁸

Aqui, ficamos tentados a conjecturar que Žižek leu *Contingência, ironia e solidariedade* apressadamente – ou que lhe faltou boa vontade na leitura. Pois ele desconsidera a dimensão universal presente numa das recomendações centrais da ética rortyana, baseada nas proposições etnocêntricas do filósofo americano Wilfrid Sellars. Grosso modo, Rorty sugere que devemos expandir ao máximo o referente do pronome “nós”, de modo que o “sentimento do nós” não seja impedido por pertencimentos particulares. Haveria recomendação mais conforme à ética paulina? Senão, leiamos as palavras de Rorty:

A visão que ofereço diz que existe um progresso moral e que esse progresso se dá, de fato, em direção à maior solidariedade humana, mas essa solidariedade não é vista como o reconhecimento de um eu nuclear – a essência humana – em todos os seres humanos. É vista, antes, como a capacidade de considerar sem importância um número cada vez maior de diferenças tradicionais (de tribo, religião, raça, costumes, etc.), quando comparadas às semelhanças concernentes à dor e à humilhação – a capacidade de pensar em pessoas extremamente diferentes de nós como incluídas na gama do ‘nós’.⁴⁷⁹

À primeira vista, a ideia de um *universalismo etnocêntrico* pode parecer um oxímoro. Sublinhe-se, contudo, que o etnocentrismo advogado por Sellars e Rorty não implica uma espécie de “superioridade ontológica” do *ethos* da Europa ocidental em comparação com outras culturas. Trata-se, antes, da perspectiva anti-essencialista que rejeita qualquer tentativa de encontrar *ganchos celestes*⁴⁸⁰ a partir dos quais definir a natureza humana e balizar condutas éticas. Nessa matéria, argumenta Rorty, dispomos apenas de bússolas construídas a partir dos melhores momentos da história prática e escrita da humanidade. Bússolas estas que estão continuamente sujeitas ao aperfeiçoamento:

⁴⁷⁸ *Ibidem*.

⁴⁷⁹ Rorty, 2007, p. 316.

⁴⁸⁰ A imagem do “gancho celeste” é de Donald Davidson. Sobre o assunto, ver Rorty, 1997, p. 27.

Nós temos de partir de onde *nós* estamos – isso faz parte da força da afirmação sellarsiana de que não temos outras obrigações senão as ‘intenções-do-nós das comunidades com que nos identificamos. O que tira a maldição desse etnocentrismo não é que o maior desses grupos seja a ‘humanidade’, ou ‘todos os seres racionais’ – ninguém, venho afirmando, é capaz de fazer *essa* identificação –, mas sim o fato de que se trata do etnocentrismo de um ‘nós’ (‘nós, os liberais’) que está empenhado em se ampliar, em criar um *éthnos* cada vez maior e mais variado. É o ‘nós’ das pessoas que foram criadas para desconfiar do etnocentrismo”.⁴⁸¹

É frequente Žižek criticar o “relativismo pós-moderno”, tomado como apelo “anti-eurocêntrico” ao “direito à diferença”.⁴⁸² Para ele, a crítica pós-moderna à noção de verdade (que deita raízes na metafísica platônica) acaba por criar aporias. O relativismo multiculturalista que afirma o direito à diferença se vê em maus lençóis quando diante de práticas étnicas violentas como a pena de apedrejamento por adultério ou a clitorectomia. Entretanto, que Žižek tente encerrar Rorty no escaninho do relativismo é algo que não deixa de surpreender. Rorty sempre explicitou sua adesão à tradição ética do liberalismo democrático europeu. E sempre deixou claro o quanto esta tradição, orientada pela aversão à crueldade, é devedora da ruptura provocada pelo advento do cristianismo. Nesse ponto, aliás, Rorty e Žižek estão perfeitamente alinhados. Ambos exaltam a abertura causada pela novidade do cristianismo, em contraste com a “circularidade pagã” criticada por Žižek, sobre a qual nos detivemos no segundo capítulo da tese. As palavras de Rorty que lemos no trecho abaixo são extremamente próximas daquelas que Žižek profere quando sustenta a tese da “comunidade do Espírito Santo” assumindo o lugar do *grande Outro*:

“Esse tipo de esperança [de que os seres humanos tenham vidas mais felizes do que as que vivem atualmente] faltava aos antigos materialistas, como Epicuro. Eles eram incapazes de conceber semelhante idealismo moral, incapazes de alcançar a elevação espiritual que os europeus e os americanos secularistas podem obter após as revoluções democráticas do século XVIII. Desde então, surgiu uma forma de espiritualidade que rejeita a possibilidade da santidade (...) e se aproxima (...) da possibilidade de aperfeiçoar a sociedade humana, (...) amplamente cristã em sua inspiração inicial”.⁴⁸³

⁴⁸¹ Rorty, 2007, pp. 325-6.

⁴⁸² Žižek, 2006a, p. 283.

⁴⁸³ Rorty, 2010, p. 25.

Aqui, podemos retomar brevemente a discussão sobre a noção de ideologia. Se nos fosse permitida uma aproximação dos vocabulários utilizados por esses pensadores, arriscaríamos dizer que *atravessar a fantasia ideológica* é uma questão de *fidelidade* às *metáforas vivas* que engendram *visões de mundo eticamente preferíveis em comparação com outras*. Rorty adverte que esse processo não tem fim, razão por que considera a noção de ideologia perfeitamente dispensável. Žižek, por sua vez, advoga que postular o *Real* como *resto não* simbolizável é o que possibilita operar a crítica da ideologia. O *discurso negativo* que mantém no horizonte político um *lugar vazio* permite guardar distância em relação a qualquer formação ideológica. Dito de outro modo, nenhuma *realidade* política *positivamente determinada* pode aspirar à condição de realização final da história. Para Žižek, imaginar que o processo histórico chegará ao seu termo é ceder à ideologia e à *perspectiva do juízo final*.

É difícil discernir as fronteiras que separam o *universalismo singularista* de Žižek do *universalismo etnocêntrico* de Rorty. De fato, ambos parecem se servir de vocabulários perfeitamente comensuráveis. A primazia que Žižek confere ao problema da *exclusão social dos sujeitos que representam diretamente a universalidade* corresponde ao *desejo de solidariedade* de Rorty. O desafio ético-político de nos reconhecermos na imagem do *elemento supranumerário* ou *parte de parte alguma* do corpo social, a que nos exorta Žižek, tem ressonâncias evidentes com a recomendação rortyana de *ampliação do referente do pronome nós*. A redescritção žižekiana do comunismo como o nome do problema dos *novos antagonismos*, em especial daquele que concerne diretamente à questão fundamental da *justiça*, liga-se estreitamente à *esperança* rortyana de *diminuição do sofrimento humano*, mediante a criação de organizações sociais menos excludentes. A apologia do *ato ético*, sem lastro em qualquer figura do *grande Outro*, sem garantias quanto aos resultados e incompatível com a *perspectiva do juízo final*, conjumina-se ao pressuposto rortyano de que a *única fonte de normas morais* de que dispomos é a *imaginação humana*, sem recurso a *ganchos celestes*.

Nesse ponto, a ressalva a ser feita é que Žižek se mostra ambíguo quanto a admitir sua adesão à tradição ética que prefere, ao contrário do que faz Rorty. Contudo, aqui e ali, pode-se ler nas entrelinhas de seu elogio da *ética imoral a mínima moral* defendida por Rorty, mesmo que no sentido de uma *aposta*:

“A aspereza da ética lacaniana é que ela exige de nós o abandono completo dessa referência [ao *grande Outro* como fundamento da ética]. Sua **aposta suplementar** é que essa abdicação **não vai nos lançar à insegurança ética ou ao relativismo**, não vai destruir os **fundamentos da atividade ética**. Mais do que isso, sua aposta é a de que a renúncia da garantia de algum grande Outro equivale à própria condição de uma ética realmente autônoma” (grifos nossos).⁴⁸⁴

Seja como for, as ilustrações de atos éticos referidas por Žižek mostram que ele não está absolutamente distante da concepção rortyana de ética.⁴⁸⁵ É aí que a estratégia hegeliana de lançar mão de exemplos para ilustrar conceitos revela o calcanhar de Aquiles do filósofo. Como sustentar a separação entre forma e conteúdo mediante os exemplos de ato ético mencionados? Como desprezar a dimensão do sofrimento humano em cada um destes eventos históricos? E como dizer que as novas normas surgidas a partir dos referidos atos éticos guardam distância da moralidade cristã ou do que Rorty, Sellars e Shklar entendem por liberalismo?

Afinal de contas, se o principal critério definidor do ato ético é o aspecto disruptivo, por que não considerar o nazismo um *evento* autêntico? A resposta de Žižek é que faltou a Hitler a necessária “violência” para transformar o *status quo* de uma Alemanha atravessada pelas contradições do capitalismo (o tipo de “violência” que não faltou a Gandhi).⁴⁸⁶ Basta atentar para a série de exemplificações do ato que destacamos neste estudo para constatar a inconsistência da resposta. Se romper com a lógica do capitalismo fosse de fato o critério definidor do ato ético, boa parte dos atos mencionados por Žižek não poderiam ser classificados como tal.

A nosso ver, é preciso colocar o foco nas normas que resultam do *ato traumático*. Depreende-se desse exame que as normas consideradas universalizáveis por Žižek são, como lembrou Costa, compatíveis com a ética compassiva subjacente ao *corte paulino*, aperfeiçoada pelas revoluções democráticas. Tomemos o conjunto dos exemplos de ato citados neste estudo. Veja-se a condição dos *sans culottes* miseráveis, dos negros americanos e haitianos humilhados, dos indianos colonizados, dos chilenos desejosos de

⁴⁸⁴ Žižek, 2008c, p. 64.

⁴⁸⁵ Pode-se objetar que os exemplos de Don Giovanni e Carmen constituem exceção a essa regra. Restaria perguntar por que Žižek só encontra exemplos de heróis éticos imorais na ficção.

⁴⁸⁶ Cf. Žižek, 2009a, p. 182.

justiça, dos palestinos subjugados pelas tropas de Israel, dos franceses vivendo sob a ocupação nazista e dos judeus massacrados nos campos de concentração. Ou o caso dos cristãos que lutaram pelo direito à livre interpretação dos textos bíblicos, dos alemães orientais privados de liberdade, dos inocentes condenados à pena capital ou detentos criminosos sem chance de ressocialização, pelos quais se bateu Badinter. Considere-se a tensão extrema dos que viveram no ápice da guerra fria, de algum modo mitigada pelo gesto surpreendente de Nixon. Observe-se o entusiasmo que tomou conta daqueles que sonharam com justiça social quando da eleição do primeiro presidente negro dos Estados Unidos. Considere-se, ainda, o anseio dos cônjuges infelizes por recomeçar suas vidas afetivas sob o amparo da lei, ou até mesmo a obstinação de dois amantes que, contra tudo e contra todos, levaram adiante sua história de amor. Acrescente-se a estes casos a aflição de Jó, o “primeiro crítico da ideologia”, e o desespero de Antígona ante a “morte simbólica” do irmão insepulto.

O que haveria de comum nesses exemplos de ato ético tão distintos senão algum nível de sofrimento humano e um modo criativo e corajoso de lidar com a dor (ainda que imprevisto e irrefletido), passível de engendrar novas normas? Não teríamos aqui uma possibilidade de leitura da “simplicidade” do ato ético, revelada nessas exemplificações? O simples fato de que só faz sentido falar em ato ético quando há sofrimento humano implicado, a despeito do desdém de Žižek pela descrição rortyana do homem como “algo que pode ser ferido”? Em que pese a sobrevalorização do aspecto formal do ato ético, não é precisamente a dimensão da diminuição do sofrimento humano que se encontra na valorização žižekiana de certas normas inauditas em detrimento de outras? Não é esta a dimensão que faz com que Žižek, crítico resoluto do totalitarismo socialista, se diga ainda, em certa medida, um comunista e afirme sua paixão pelo *verdadeiro universalismo*? Não seria essa a dimensão que insiste em cada exemplo dado, à maneira do *retorno do recalçado*?⁴⁸⁷ Aí reside, a nosso ver, a incoerência do conceito de ato ético tal como formulado por Žižek. Considerar tal incoerência permitiria a Žižek reformular a noção de ato ético, como prova de sua fidelidade ao método dialético hegeliano.

⁴⁸⁷ Indagado certa feita por um entrevistador sobre “qual característica mais deplora em si mesmo”, Žižek disse ser a “indiferença com os males dos outros”. Em seguida, o entrevistador lhe perguntou qual era a pessoa viva que Žižek mais desprezava, e porquê, ao que ele respondeu: “os médicos que auxiliam torturadores”.

3

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Numa palavra, o programa da crítica ideológica proposto por Žižek consiste em identificar mecanismos de dominação que prescindam de figuras do grande Outro no controle das engrenagens. De fato, as análises realizadas não revelam quaisquer agentes ocultos puxando os fios, como na imagem benjaminiana da *marioneta* e o *anão* que figura no título de um de seus livros sobre o cristianismo. Em vez disso, Žižek se serve do aporte teórico lacaniano para inventar a noção de *fantasia ideológica*, a fim de jogar luz nas crenças do imaginário social que operam silenciosamente. Nas publicações em que examinou o funcionamento ideológico nos regimes totalitários, ele enfatizou o caráter defensivo da fantasia face à angústia gerada pela *impossibilidade da totalidade social harmônica*. Nos trabalhos posteriores à Queda do Muro, seu esforço tem sido o de mostrar, sobretudo por meio da *pop philosophy*, como o ideologizado se torna cativo da crença na *impossibilidade da transformação* das sociedades ditas “pós-ideológicas”. Seja qual for o fenômeno social analisado, a estratégia não visa esclarecer a *falsa consciência* do sujeito da ideologia, o que significaria pagar tributo ao dogma platônico do reino das ideias perfeitas subjacente ao mundo das aparências ilusórias. Trata-se, antes, de identificar a fantasia que está em jogo em tal ou qual formação ideológica. Nenhum pressuposto essencialista serve de esteio à teoria crítica de Žižek, nisso consistindo a inflexão decisiva de seu programa em relação à crítica ideológica tradicional.

Rorty descarta a noção de ideologia, assim como desdenha da atividade crítica. Para ele, a crítica é anódina se desacompanhada de vocabulários alternativos capazes de engendrar novos hábitos, momento em que, na terminologia de Davidson, a *metáfora viva* é literalizada e tornada *metáfora morta*. Sublinhe-se que Žižek concede a mesma importância ao surgimento de novos vocabulários para a modificação da realidade do mundo. Vimos que ele faz eco à perspectiva de Badiou, segundo a qual o mundo novo só nasce efetivamente quando da inscrição paulatina do *evento* nas práticas cotidianas. Mas aos seus olhos o afirmado não torna a atividade crítica irrelevante. É por meio dela que Žižek pode, por exemplo, torcer o ideal contemporâneo da tolerância até enxergar nele a própria intolerância ao gozo do Outro. É o que está em causa na afirmação de que o Outro tolerado como caricatura folclorizada é rejeitado no instante mesmo em que se apresenta como

sujeito desejante. Para Žižek, o excessivo temor da proximidade dos outros, revelado igualmente no discurso da *vitimologia*, constitui um dos traços distintivos do que chama de “subjetividade ultranarcisista”. Žižek também se vale da teoria crítica para sugerir que os psicanalistas devem se incumbir de um novo mandato social, aquele que advoga a *permissão para não gozar ou fazer face à obrigação superegóica de gozo*.

Ehrenberg se aproxima de Rorty ao afirmar que a *declinologia* é presa da esparrela das grandes generalizações e da crítica estéril. Segundo ele, a cantilena da *crise da transcendência* não ajuda a compreender os problemas instituídos pela ordenação individualista do tecido social, nem oferece meios de enfrentá-los. O argumento de que a cultura *psicotiforme*, da *perversão ordinária* ou do *egoísmo ilimitado* é oriunda do declínio consumado do “Não-do-Pai” lhe parece apoiado em “vinhetas clínicas” pouco elucidativas. Para ele, boa parte dos relatos sobre os novos sintomas observados nos consultórios psicanalíticos veiculariam tacitamente a mensagem de que as sociedades contemporâneas vão de mal a pior, diferentemente das “verdadeiras sociedades” de outrora. Nesses relatos, Ehrenberg vê sobretudo “palavras de ordem” cujo propósito seria o de alertar para o “colapso eminente do contrato social”, que torna urgente a reformulação do pacto simbólico.

Ehrenberg identifica nos textos declinológicos o pressuposto dualista de que os indivíduos constituem entidades autônomas que precedem à “entidade sociedade”, e que a ela podem vir a se opor. Em entrevista concedida a Jacques Donzelot, ele ilustra o argumento citando Marcel Gauchet: “O indivíduo contemporâneo é o primeiro a ignorar que ele vive em sociedade, que não é organizado no mais fundo de seu ser pela precedência do social”.⁴⁸⁸ A falácia do raciocínio configura o que ele chama de *sociologia individualista*, sustentada pela ilusão de que, em algum estágio inaugural da civilização, os indivíduos decidiram formar a sociedade. Na mitologia nacional francesa, em particular, o Estado é visto como instituidor do social, que a um só tempo protege e controla o indivíduo. Assim, o afrouxamento inexorável dos laços sociais seria efeito da crise do Estado-providência, bem como da passagem da *autonomia como aspiração* para a *autonomia como condição*. Nesse cenário, Édipo sai de cartaz e Narciso passa ao centro do debate.

⁴⁸⁸ Gauchet *apud* Donzelot & Ehrenberg, 2010, p. 11.

Para Ehrenberg, o alegado processo de decomposição das sociedades ocidentais contemporâneas, longe de constituir um *fato* corroborado pela clínica, revelaria *paixões* escondidas. Para desenvolver o argumento, ele lança mão da tese de Tocqueville de que um dos corolários das regras sociais de individualização da existência é a inquietação dos indivíduos quanto à coesão da sociedade. Se a ruptura dos laços sociais tradicionais é condição *sine qua non* das sociedades democráticas, tal inquietação é necessária e inescapável. Nessa linha, a declinologia seria expressão de uma tensão constitutiva. Mais precisamente, a hipótese de Ehrenberg é a de que o temor da dissolução radical (e não parcial) dos laços sociais mobiliza afetos mais intensos no caso do individualismo francês, razão por que a França seria o centro irradiador do discurso declinológico. Daí a afirmação de que a declinologia lhe serve mais como objeto de estudo para a elaboração de uma *sociologia do individualismo* do que como narrativa psicanalítica útil para compreender a condição humana na atualidade.

A hipótese apresentada em *Société du malaise* gerou mal-estar na intelectualidade gaulesa, quanto mais por ter sido formulada por um de seus membros. Partiu de Robert Castel a reação mais contundente ao livro de Ehrenberg. No artigo intitulado “*L’autonomie, aspiration ou condition?*”, publicado em *La vie des idées*,⁴⁸⁹ Castel dividiu na obra o elogio do neoliberalismo, a exaltação do individualismo americano, lastreado na autonomia de competição, e a negação das necessidades massivas de proteção dos mais vulneráveis socialmente. Em defesa de Ehrenberg, Pierre-Henri Castel, psicanalista filiado à *Association Lacanienne Internationale* e diretor de pesquisas do *Centre de Recherche Médecine, Sciences, Santé Mentale et Société / Université Paris Descartes*, escreveu o artigo “*Lire Alain Ehrenberg: une tâche impossible?*”.⁴⁹⁰ O título faz alusão direta à leitura de Castel, mas também às interpretações mais correntes de *La fatigue d’être soi*. Em sua própria resposta à crítica de Castel, Ehrenberg assinalou o equívoco de uma leitura puramente política do livro, fundamentalmente um trabalho de sociologia comparada focado no contraste entre dois tipos de individualismo. Para ele, destacar a especificidade

⁴⁸⁹ Ver Castel, 2010. A resposta de Ehrenberg foi publicada no mesmo veículo, em 30/03/2010, sob o título de “*Société du malaise ou malaise dans la société?*”. Os artigos estão disponíveis em <<http://www.laviedesidees.fr>>. Acesso em 04 jun 2010. Vale dizer que Ehrenberg e Castel travaram debate em Paris por ocasião do “14e volet de Controverses”, organizado por Jean-Pierre Dumas em 21/09/2011.

⁴⁹⁰ Artigo inédito, disponível em <<http://pierrehenri.castel.free.fr/>>. Acesso em 11 nov 2012.

do individualismo em duas sociedades concretas substitui vantajosamente as “grandes generalizações” ou abstrações sobre a “pós-modernidade”, a “globalização” ou o “capitalismo neoliberal”. Por outro lado, ele admitiu ter tirado conclusões políticas dessa comparação, embora não tenha absolutamente erigido os Estados Unidos em modelo político da França, como afirmou Castel. Prova disso são as passagens do livro nas quais ele critica o atraso das políticas de proteção social promovidas pelo governo estadunidense, claramente discernível na dificuldade encontrada pela administração Obama em reformar o sistema de saúde.

Em todo o caso, Ehrenberg ratificou a opinião de que as políticas públicas francesas baseadas exclusivamente na concepção de igualdade em termos de proteção vêm se mostrando ineficazes no combate das desigualdades sociais de hoje. Em outras palavras, ele defende a ideia de que a proteção social deve levar em conta a promoção de recursos que instrumentalizem os indivíduos face às exigências da ação no contexto sociocultural em que a autonomia é a condição comum. Trata-se de capacitar os indivíduos a fim de que possam enfrentar os desafios de uma cultura que solicita cada vez mais a iniciativa individual. Isso implica a implementação de “políticas da autonomia” voltadas ao desenvolvimento dos potenciais cognitivos e relacionais dos indivíduos economicamente desprivilegiados, preferencialmente desde a primeira infância. A seu ver, falta à França o que na cultura política americana se convencionou chamar de *empowerment*. Desse modo, Ehrenberg entende que as duas tradições políticas têm a aprender uma com a outra.

Embora afirme repetidamente que a função de filósofo não lhe faculta responder perguntas, mas reformulá-las, Žižek não se furta a posicionar-se quanto à importância da ação política. Trata-se, contudo, de posicionamento ambíguo e por vezes flagrantemente contraditório. A já mencionada participação no programa *Roda Viva* é particularmente ilustrativa a esse respeito. A certa altura, referindo-se ao tema dos *novos antagonismos*, Žižek afirma ser necessário “reabilitar a ideia da ação preventiva”. O fato de não lidarmos com uma “situação transparente da qual temos conhecimento total”, diz ele, não deve justificar a inação. Žižek argumenta que “o verdadeiro ato preenche a lacuna de nosso conhecimento”, e que mesmo que não haja respostas inequívocas para os desafios postos pelos *3 + 1 antagonismos*, não se deve adiar a ação indefinidamente, sob pena de só adquirirmos o conhecimento quando for tarde demais. Em diversos momentos de sua obra,

Žižek associa a inatividade à fuga da responsabilidade. Segundo ele, aceitar inteiramente que o grande Outro não existe é o único meio de se “alcançar a maioria” e abandonar a posição confortável de imaginar que outros decidirão por nós. Daí o seu elogio do “salto no escuro kierkkgardiano” e a exortação ao engajamento em lutas concretas.

Em outro momento da entrevista, Žižek evoca a 11ª tese sobre o Feuerbach, de Marx, segundo a qual o papel da filosofia não deve ser o de interpretar o mundo, mas o de orientar a ação transformadora da realidade social. Entretanto, ele subverte as observações de Marx ao dizer que, depois das experiências políticas realizadas ao longo do século 20 no afã de mudar o mundo, o momento histórico atual exige mais reflexão teórica antes da ação. É preciso dar um passo atrás para interpretar o mundo, sustenta Žižek: “Hoje, mais do que nunca, precisamos de teoria, (...) creio que nem sabemos onde estamos. Temos muitas descrições”.⁴⁹¹ Tal ponto de vista é reafirmado em outra entrevista: “Mas o fato é que não sabemos o que fazer. Temos de encarar isso abertamente. Que fórum efetivo pode substituir o sistema do capitalismo democrático como o temos hoje?”.⁴⁹²

A despeito de se dizer um *comunista reinventado*, Žižek critica a democracia um pouco à maneira de Churchill, para quem tal regime político é a pior forma de governo excetuando-se todas as demais. “Há limitações na democracia como a conhecemos, diz Žižek, mas os principais candidatos à sua sucessão não funcionaram bem”.⁴⁹³ Vejamos outros depoimentos do filósofo sobre o assunto:

“Desde a Grécia Antiga, temos um nome para a intrusão dos excluídos no espaço político-social: democracia. A questão, hoje, é se ‘democracia’ ainda é um nome adequado para essa explosão igualitária. Aqui, as duas posições extremas são, de um lado, a rejeição apressada da democracia como uma forma ilusória da aparência de seu oposto (dominação de classe) e, de outro, a afirmação de que a democracia que temos, a democracia real, é uma distorção da verdadeira democracia. Como disse Gandhi sobre a democracia: é uma boa ideia, devemos colocá-la em prática”.⁴⁹⁴

Noutra entrevista, o tema é retomado:

⁴⁹¹ Entrevista dada ao programa *Roda Viva* da TV Cultura, em 02/02/2009

⁴⁹² Entrevista dada à rede de televisão árabe Al Jazeera, em 10/11/2011.

⁴⁹³ Entrevista publicada na Revista *Cult*, edição de junho de 2011.

⁴⁹⁴ Žižek, 2011b, p. 89.

“Há revoluções, afinal, que são bem sucedidas. Veja o milagre da democracia. Sou um crítico das democracias atuais, mas a ideia de democracia é um exemplo maravilhoso de como algo que era percebido na sociedade pré-moderna como o maior momento de perigo e instabilidade pode se tornar parte da estabilidade do novo sistema”.⁴⁹⁵

Adiante, observa:

“O problema é como revitalizar a democracia. Mesmo Badiou, que às vezes disse coisas malucas, como ‘o nome do inimigo hoje é democracia’, já especificou essa declaração, explicando que o que ele critica é o modelo atual de democracia representativa.”⁴⁹⁶

Nesse contexto, vale notar que as exemplificações da retórica žižekiana da postura proativa são, no mais das vezes, incapazes de perturbar o sono do mais extremado membro do *Tea Party*. Veja-se a resposta dada à pergunta do entrevistador sobre a real necessidade de se recuperar a noção de revolução:

“... por revolução não quero dizer estado de emergência (...). A revolução seria, simplesmente, por exemplo, que as pessoas no Japão ameaçadas pela radiação nuclear se unissem e exigissem algum tipo de regulação internacional eficiente”.⁴⁹⁷

Aqui e ali, nota-se o mesmo tom moderado nas declarações do *enfant terrible* do pensamento contemporâneo: “Na crise de 2008, fui contra os demagogos que diziam para não ajudar Wall Street. Hoje não há economia sem Wall Street; se as finanças quebram, todos vão junto”.⁴⁹⁸ Indagado sobre como conciliar tal raciocínio com a crítica ao capitalismo como gerador de desigualdades, Žižek continua:

“Sou pragmático. Precisamente por causa da lógica da dinâmica de produção atual, que envolve constante modernização (a fábrica precisa se modernizar e para isso precisa de crédito, por exemplo), o setor financeiro é crucial. Concordo que o capitalismo como o conhecemos não pode sobreviver, mas a questão é o que fazer agora. Veja a Grécia, por exemplo: muito bom, milhões protestam... mas eles não têm um programa!”⁴⁹⁹

⁴⁹⁵ Entrevista publicada em *O Globo*, em 28/5/2011.

⁴⁹⁶ *Ibidem*.

⁴⁹⁷ *Ibidem*.

⁴⁹⁸ Revista *Cult*, edição de junho de 2011.

⁴⁹⁹ *Ibidem*.

Tal declaração não o impediu de conclamar os manifestantes do movimento *Occupy Wall Street* a perseverarem na “luta conta o sistema”, mesmo que não soubessem exatamente qual alternativa perseguir...

Mas se Žižek hesita quanto à preeminência da *ação* ou da *reflexão*, ele não vacila em apostar todas as fichas na possibilidade do *ato ético*. Espécie de tábua de salvação, a possibilidade do ato é ventilada por Žižek todas as vezes em que ele aborda problemas contemporâneos para os quais não vislumbra respostas. Mais uma vez, Badiou é a fonte de inspiração, como se pode perceber nas seguintes observações do filósofo francês:

“Esse é o principal problema da vida contemporânea. Estabeleceu-se um regime de existência no qual tudo deve ser transformado em produto, em mercadoria, incluindo os textos, as ideias, os pensamentos. Marx havia antecipado isso muito bem: tudo é medível segundo seu valor monetário. (...) É preciso uma distância com a circulação geral. Mas essa distância não pode ser criada só com a vontade. É preciso que algo nos ocorra, um acontecimento que nos leve a tomar posição frente ao que passou”.⁵⁰⁰

Invocar o ato ou o evento como possibilidade de ruptura com a ordem estabelecida parece ser igualmente um meio de rechaçar a pecha de pessimista. Diga-se, a propósito, que uma das razões da reserva de Žižek quanto à Escola de Frankfurt reside justamente no fato de considerá-la uma teoria crítica extremamente pessimista e descrente da possibilidade da emancipação e liberdade humanas.

Em *O sujeito incômodo*, Žižek diz que só um ato autêntico pode desembaraçar o sujeito dos impasses instituídos pela “radicalização da inexistência do grande Outro”. Vimos que ele utiliza o exemplo da história de amor da professora Mary Kay Letourneau e de seu aluno para sustentar a afirmação. Mas é difícil dizer em que medida tal exemplo se presta a ilustrar uma saída para os problemas postos aos sujeitos contemporâneos, tais como formulados por Žižek. No relato, não se vê nada muito diferente do surrado chavão de que “o amor verdadeiro não conhece obstáculos”. Desse aspecto, Žižek é coerente com a afirmação de que não tira “coelhos da cartola”. De resto, a impressão que fica é que nesse assunto, como em outros, Žižek não desenvolve a ideia com o vagar necessário, passando rapidamente ao tópico seguinte. Não encontramos em sua obra outro momento em que ele

⁵⁰⁰ Entrevista publicada no jornal argentino *Página/12*, em 06/11/2010.

tenha especulado sobre o ato ético como meio de superar dilemas subjetivos atuais. É pena que um autor tão inventivo como Žižek não se dedique um pouco mais ao exame destes impasses, considerando-se suas observações penetrantes sobre o assunto. Talvez a tendência à dispersão seja o ônus da ampla gama de objetos de investigação, bem como da reconhecida disposição em estabelecer diálogos entre campos teóricos muito diversificados.

Para situar o filósofo no “espectro declinológico de Ehrenberg”, por assim dizer, é preciso perguntar *como Žižek lê Lacan*. Pois o texto lacaniano, como todo rico manancial de ideias, se presta a leituras diversas, conforme sugere a tese hegeliana da reflexão determinante. Concordamos parcialmente com a opinião de Roudinesco de que a leitura de Žižek faz ressair um *Lacan progressista*. A valorização do aspecto disruptivo do ato aponta indubitavelmente para essa direção. É na possibilidade do ato ético que Žižek se apoia para contestar incansavelmente os entusiastas da “era pós-ideológica” e sua celebração do “melhor dos mundos possíveis”.

Todavia, vimos que no “trabalho de negativização de Lacan” Žižek também “arranca pedaços” que poderiam facilmente ser atribuídos a autores como Legendre, cujo “conservadorismo” e “pseudo-lacanismo” ele ataca incisivamente. Por exemplo, quando diz que o sujeito contemporâneo é “desprovido de interditos interiorizados”, ou que, por outro lado, possui um supereu “incomparavelmente mais devastador” do que aquele que caracterizava o sujeito tradicional. Afirmações dessa natureza revelam o flerte de Žižek com a declinologia *malgré lui-même*. Aqui, recordamos da noção de anamorfose para sugerir que, de acordo com o ângulo de visão, o texto lacaniano pode revelar-se “restaurador” ou “progressista” no que tange ao tema das transformações normativas a que temos assistido. E Žižek parece não se restringir a um único ponto de vista. Seja como for, a ter de situá-lo entre os declinologistas, particularmente entre os autores mencionados nesse estudo, diríamos que ele é o menos catastrofista.

A nosso ver, se é oportuno questionar a crença de que vivemos no melhor dos mundos, como faz Žižek amiúde, é preciso igualmente interrogar se estamos no pior deles. Pois, de acordo com Ehrenberg, esse é o pressuposto central da declinologia. Nesse ponto, subscrevemos sua crítica à hipótese da *dessimbolização* ou da *crise da transcendência*. Ele sustenta que a concepção do *Simbólico como realidade substancial* constitui uma “espécie de fetichização das regras sociais”, e que a crença na dessimbolização indica a nossa

dificuldade em pensar a natureza social do homem numa sociedade individualista. Conceder que os conteúdos simbólicos e as regras da ordenação social vêm mudando significativamente desde o pós-guerra não é o mesmo que afirmar a supressão dos valores de interdependência, como mostrou Dumont. Desse ponto de vista, o holismo não desapareceu, mas foi englobado pela concepção do indivíduo como valor acima de seu grupo. Assim, a interdependência é uma *necessidade lógica*, que estabelece com os valores de independência uma relação de complementariedade e não de oposição. Ademais, ficaríamos tentados a perguntar, se entendermos a simbolização no sentido hegeliano da *potência do negativo* que caracteriza o espírito humano, como sustentar a *agonia do Simbólico*?

Na introdução de sua coletânea de ensaios sobre psicanálise e cultura, Costa formula a hipótese da “transcendência escondida”, a qual se coaduna em larga medida à crítica de Ehrenberg. Em que pese o interesse específico no tema do *Outro transcendente* pelo viés das noções winnicottianas de *espontaneidade* e *confiança*, Costa objeta à crença no advento de uma sociedade de indivíduos que se comportariam como “átomos erráticos”, bem como questiona o discurso apocalíptico dos que “lamentam as boas e velhas neuroses perdidas”. A hipótese da *transcendência escondida*, “expressão imprecisa e provisória”, sublinha ele, remete não ao ocaso da transcendência, mas sugere uma “nova relação do sujeito com o transcendente”. Costa pondera que o fato de termos nos tornado indivíduos “desenraizados” não redundou no “relativismo moral”:

Considero que continuamos referidos ao Outro transcendente, isto é, àquilo que dá sentido à nossa existência como seres livres e autônomos, e que este Outro se corporifica no cânone da racionalidade grega e da espiritualidade judaico-cristã. Embora seja verdade que a autoridade de líderes espirituais, adultos, educadores, pais etc. perdeu grande parte de sua força normativa (...) persistimos prestando contas do que queremos ser a algo que ultrapassa a imanência de nossas vontades, emoções ou razões.⁵⁰¹

Apoiando-se na metapsicologia winnicottiana, Costa questiona o mito da “gênese violenta da cultura”, recusando a imagem da cultura como “montagem simbólica ou material subordinada à lógica de meios adequados a fins”.

⁵⁰¹ Costa, 2007, pp. 8-9. Algumas dessas ideias já haviam sido esboçadas por Costa no livro precedente. Sobre isso, ver Costa, 2004.

Esse Outro foi e pode vir a ser imaginarizado de várias maneiras, segundo as formas de vida, os jogos de linguagem ou as estratégias de poder/saber predominantes em um dado período histórico-cultural. Mas, seja qual for a imagem que fazemos dele, ou confiamos gratuitamente em sua donatividade ou sucumbimos à desintegração psíquica. O que mudou, na contemporaneidade, não foi a relação do sujeito com seus ideais éticos básicos; mudaram as formas de subjetivação e as imagens da Alteridade.⁵⁰²

As reflexões de Ehrenberg sobre a declinologia são importantes para a clarificação do contexto sociológico em que são travadas as discussões psicanalíticas sobre os efeitos subjetivos das transformações normativas do individualismo. Chama a atenção, contudo, o fato do autor de *La Société du malaise* silenciar sobre tais efeitos, principalmente se considerarmos a *démarche* do livro precedente. Em *La fatigue d'être soi*, Ehrenberg cunhou a interessante noção de *indivíduo insuficiente*, em parte responsável pela notoriedade do seu estudo sobre a depressão no campo da saúde mental. Preocupado com o modo como o trabalho foi lido, no último livro ele furtou-se da análise das relações entre a nova normatividade e os sofrimentos psíquicos, mediante a utilização de categorias sociológicas. Exceto pela utilização da noção tocquevilleana de *inquietação individualista*. Mas ao reduzir os relatos psicanalíticos acerca dos novos sintomas a signos de tal inquietação, Ehrenberg acaba por negligenciar sofrimentos reais, não assimiláveis à preocupação quanto à coesão social.

O interesse de Žižek pelos efeitos subjetivos da “radicalização da inexistência do grande Outro” é constante em toda a obra, ainda que ele nunca tenha escrito um livro ou artigo dedicados exclusivamente ao assunto. Como vimos, a abordagem do problema das modalidades contemporâneas de sofrimento psíquico, bem como das transformações do estatuto da crença, é assistemática e se dispersa em diversos escritos, donde o nosso intuito de destacar e ordenar tais reflexões.

Em meados da década de 80, ele inovou ao relacionar a “*inflação dos ideais imaginários*” e a dificuldade crescente dos pais se tornarem suportes de *ideais de eu* à susceptibilidade dos sujeitos contemporâneos face às investidas de um supereu que pune mais severamente os fracassos sociais. Os trabalhos subsequentes deram prosseguimento à

⁵⁰² *Ibid.*, p. 14.

linha de investigação, sempre norteada pela ideia do *gozo como dever*, que para Žižek confirma a atualidade de Lacan. Nessa direção, o sentimento de culpa é predominantemente relacionado à desobediência à obrigação de gozo ou à incapacidade de maximizá-lo. Por outro lado, Žižek discerne no discurso da vitimologia um meio contemporâneo de se desembaraçar da culpa e da responsabilidade pelo sofrimento pessoal, operação subjetiva que transforma a *dívida simbólica* em *dívida do Outro*.

Nesse cenário, Žižek observa o incremento da “*jouissance autista*” presente nos diversos tipos de adição e da solidão das “subjetividades ultranarcisistas”. Por outro lado, ele aponta para a angústia causada pela pressão de gozar e, inversamente, pelo sentimento de estar privado do gozo numa sociedade regulada pelo ideal de *mais gozar*. Eis aí o paradoxo da dificuldade em gozar quando o *objeto a* ascende ao “zênite social”, após a queda dos significantes mestres patriarcais. Žižek também divisa o favorecimento da resposta depressiva no contexto cultural do gozo como dever. Tendo em vista tais sintomas sociais contemporâneos, ele extrai a consequência política de que é preciso encontrar meios de lutar contra as tiranias do *mais gozar*, assim como foi preciso lutar contra as tiranias do patriarcado.

Para concluir, evocamos uma última entrevista de Žižek, na qual ele trata do assunto do *declínio do Simbólico*. Na entrevista concedida a Ricardo Sanín, do Departamento de Filosofia e História do Direito da Universidade Javeriana, da Colômbia,⁵⁰³ Žižek se vê instado a elucidar sua perspectiva dos dilemas subjetivos contemporâneos. Em dado momento, Sanín retoma concisamente as reflexões de Žižek para indagar na sequência:

“De um lado, tem-se, pois, o apelo a um restabelecimento da ordem simbólica, da Lei; do outro, a crítica pós-moderna, relativizando as normas e chegando a uma interiorização que finalmente bloqueia o gozo, erigindo a ele próprio em norma suprema. Mas, o que mais se poderia ter?”.

Žižek responde:

“Eu creio que o próprio Lacan não encontrou a fórmula. Em Freud há uma concepção da civilização como produto do crime original. A sociedade se transforma em comunidade no crime, no assassinato do Pai. É o modelo que se encontra em Totem e Tabu. A questão é: existe um outro modo de socialização, além da relação a uma ordem simbólica? Este é também o

⁵⁰³ A entrevista foi publicada na revista *Le Magazine littéraire*, edição de julho-agosto de 2006.

problema da ética psicanalítica. Há um Lacan de quem não gosto. É aquele que diz que o fim da experiência analítica é a ‘travessia do fantasma’ vivida como experiência intensiva, excepcional. Depois, só se poderá retornar ao espaço social e simplesmente ‘jogar o jogo’, com mais ironia. O problema, para mim, é que esta postura é precisamente aquela à qual induz o capitalismo contemporâneo. A psicanálise precisa dar-se conta que a posição antiga, na qual a sociedade carrega os interditos e o inconsciente as pulsões desregradas está hoje invertido: é a sociedade que é hedonista, desregrada, e o inconsciente que regula”.

“Isso ainda não nos dá resposta ao dilema...”, replica o entrevistador. No que Žižek prossegue:

“Eu creio que o exemplo de solução foi dado pelos esforços de Lacan para fundar uma sociedade analítica. Num sentido, trata-se de um fiasco total, mas a ideia estava aí: construir um espaço social, onde não se estaria reunido apenas pela figura do Pai, do Mestre, mas pelo objeto do próprio desejo. A aposta é que o campo social não é somente um domínio de ilusões, de aparências, em que só se pode jogar o jogo – a única diferença sendo a de saber se o mesmo é levado a sério ou se é feito de maneira irônica. Será que se poderia criar um espaço social que não tivesse necessidade de fantasma, de ‘significante-mestre’? Foi isso que me deu a ideia, após a leitura de Alain Badiou, de que se tem um exemplo desse projeto em São Paulo, na ideia de ‘comunidade dos crentes’. O outro exemplo em que se pode pensar encontra-se em certos partidos revolucionários. É uma via média entre o individualismo hedonista e o retorno a um modelo autoritário. Como Badiou mostrou de um modo que me parece convincente, este foi precisamente o problema de Paulo. De um lado, o sistema judeu, fundado sobre a Lei; do outro, o individualismo romano. Toda a questão é a de construir a ‘comunidade dos crentes’, como terceira possibilidade. Há um momento de suspensão do regime da Lei. Para mim, é esta a perspectiva do último Lacan”.

Ali se dá o desfecho da entrevista. Não é difícil imaginar Sánin reformulando a pergunta, insistentemente, na intenção de tornar mais clara a perspectiva de Žižek. Se o entrevistador se deu por satisfeito, é porque provavelmente percebeu que a tentativa seria vã. Ainda que seja genuíno o desejo de Žižek de se fazer entender, prevalece o intuito de provocar o pensamento de quem lhe escuta. O estilo discursivo de Žižek, tanto escrito como oral – e vale dizer que ele escreve como fala –, possui o mérito de despertar na “geração de Tarantino”, como disse Wallace, o interesse pela psicanálise, no momento em que por toda a parte se anuncia a “morte de Freud”.

Dunker disse a respeito de Žižek que ele “está sempre desconstruindo sua própria posição, produzindo aberturas e se realocizando em novos debates. Como ele afirma em uma entrevista: ‘Não se esqueça de que comigo as coisas sempre são o contrário do que parecem’”.⁵⁰⁴ De fato, ideias instigantes e reflexões inusitadas superabundam na obra de Žižek, mas as contradições não são menos copiosas. E é Žižek, ele mesmo, quem o admite e justifica: “Meu pensamento se movimenta tão rapidamente – como poderia deixar de estar repleto de contradições?”.⁵⁰⁵

⁵⁰⁴ Artigo publicado na Revista *Cult*, edição de março de 2012.

⁵⁰² *Folha de São Paulo*, edição de 22 de julho de 2011.

REFERÊNCIAS

Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte, Editora UFMG: 2002.

Arendt, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

_____. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

Baudrillard, Jean. *A sociedade de consumo*. Rio de Janeiro: Elfos Editora, 1995.

Bauman, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. *Globalização: as conseqüências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

_____. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

Beck, Ulrich. (22 de maio de 2006) “Incertezas fabricadas”. IHU ON LINE In: <http://www.ihuonline.unisinos.br/uploads/edicoes/1158345309.26pdf.pdf>.

Calligaris, Contardo. *Crônicas do individualismo cotidiano*. São Paulo: Editora Ática, 1996.

_____. “Chega de angústia, chegou a depressão”. In: *Folha de São Paulo*, edição de 01.07.99.

Canguilhem, Georges. *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

Caputo, John & Vattimo, Gianni. *After the death of God*. Nova York: Columbia University Press, 2007.

Castel, Pierre-Henri. “Lire Alain Ehrenberg : une tâche impossible?”. Artigo inédito, disponível em <http://pierrehenri.castel.free.fr/>.

Castel, Robert. “L’autonomie, aspiration ou condition?” *La Vie des Idées*, 26 mars 2010. ISSN : 2105-3030. URL : <http://www.laviedesidees.fr/L-autonomie-aspiration-ou.html>

Chemama, Roland. *Dicionário de Psicanálise*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.

_____. *Clivage et modernité*. Toulouse: Erès, 2003.

_____. *Dépression: la grande nevrose contemporaine*. Toulouse: Erès, 2006.

_____. *Vous-avez dit dépression?* Toulouse: Erès, 2010.

Costa, Jurandir Freire. *Violência e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

_____. *O vestígio e a aura: corpo e consumismo na moral do espetáculo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

_____. *O risco de cada um: e outros ensaios sobre psicanálise cultura*. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

_____. *O ponto de vista do outro: figuras da ética na ficção de Graham Greene e Phillip K. Dick*. Rio de Janeiro: Garamond, 2010.

Cottet, Serge. “Gaio saber e triste verdade”. In: Almeida, C. P. e Moura, J. M. (org). *A dor de existir e suas formas clínicas: tristeza, depressão, melancolia*. Rio de Janeiro: Kalimeros, 1997.

Debord, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

Demoulin, Christian. *Se passer du père?* Toulouse: Érès, 2009.

Dews, Peter. “O eclipse da coincidência: Lacan, Merleau-Ponty e os equívocos de Žižek em sua leitura de Schelling”. In: Christian Dunker & José Luiz Aida Prado (org.). *Žižek crítico: política e psicanálise na era do multiculturalismo*. São Paulo: Hacker Editores, 2005.

Donzelot, Jacques & Ehrenberg, Alain. “La souffrance des individus : un problème social? A propos de la ‘Société du malaise’ d’Alain Ehrenberg : dialogue entre Jacques Donzelot et Alain Ehrenberg”. In *Esprit*, n°366, juillet, 2010.

Dufour, Dany-Robert. *A arte de reduzir as cabeças*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2005.

_____. *Le divin marche: la révolution culturelle libérale*. Paris: Denoël, 2007.

Dumont, Louis. *Homo Hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: Edusp, 1992.

_____. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

Dunker, Christian. “Žižek: um pensador e suas sombras”. In: Christian Dunker & José Luiz Aida Prado (org). *Žižek crítico: política e psicanálise na era do multiculturalismo*. São Paulo: Hacker Editores, 2005.

Eagleton, Terry. *Ideologia : uma introdução*. São Paulo: Editora Unesp : Editora Boitempo, 1997.

Ehrenberg, Alain. *L’individu incertain*. Paris: Calmann-Lévy, 1995.

- _____. *La fatigue d'être soi: dépression et société*. Paris: Éditions Odile Jacob, 1998.
- _____. "Depressão, doença da autonomia? Entrevista de Alain Ehrenberg a Michel Botbol". In: *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, Rio de Janeiro, Vol.7 nº1, Janeiro, 2004.
- _____. *La société du malaise*. Paris: Éditions Odile Jacob, 2010.
- _____. "Société du malaise ou malaise dans la société ?". *La Vie des idées*, 30 mars 2010. ISSN:2105-3030.URL : <http://www.laviedesidees.fr/Societe-du-malaise-ou-malaise-dans.html>.
- Fink, Bruce. *O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- Foucault, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- _____. *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão: um caso de parricídio do século XIX apresentado por Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 2007.
- Fukuyama, Francis. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- Garcia-Roza, Luiz Alfredo. *O mal radical em Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.
- Gauchet, Marcel. *La démocratie contre elle-même*. Paris: Éditions Gallimard, 2002.
- Giddens, Anthony. *As Conseqüências da modernidade*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1991.
- _____. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- Hall, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1998.
- Healy, D. *The antidepressant era*. London: Harvard University Press, 1998.
- Hegel, Georg W. F [1820]. *The philosophy of right*. Chicago: University of Chicago, 1952.
- _____. [1807]. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- Heidegger, Martin [1959]. *Seminário de Zollikon*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- Hiltenbrand, Jean-Paul. *Insatisfaction dans le lien social*. Toulouse: Ères, 2005.
- Inwood, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1997.
- Johnston, Adrian. *Žižek's ontology*. Illinois: Northwestern University Press, 2008.

Kant, Immanuel [1784]. “An answer to the question: what is enlightenment?” In: *Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Konder, Leandro. *Hegel: a razão quase enlouquecida*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

Khel, Maria Rita. *Ressentimento*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004.

_____. *O tempo e o cão: a atualidade das depressões*. São Paulo: Boitempo, 2009.

Khun, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1996.

Klautau, Perla. “Winnicott e Lacan: a importância do conceito de objeto transicional na formulação do objeto *a*.” In: Benilton Bezerra Jr & Francisco Ortega (org.). *Winnicott e seus interlocutores*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2007.

Lacan, Jacques. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. “Os complexos familiares na formação do indivíduo”. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

_____. “Radiofonia”. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

_____. *O triunfo da religião (precedido de Discurso aos católicos)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005a.

_____. *Nomes-do-Pai*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005b.

_____. *O Seminário, livro 1: Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

_____. *O Seminário, livro 7: A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

_____. *Le Seminaire, livre 11: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil, 1973.

_____. *O Seminário, livro 10: A angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

_____. *O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

Laplanche, J & J.-B. Pontalis. *Vocabulário da psicanálise*. Lisboa: Moraes Editores, 1976.

Lasch, Christopher. *A cultura do narcisismo: a vida americana numa era de esperanças em declínio*. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

Lebrun, Jean-Pierre. *Um mundo sem limite: ensaio para uma clínica psicanalítica do social*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.

_____. *A perversão comum: viver junto sem o Outro*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

_____. *La condition humaine n'es pas sans conditions*. Entretiens avec Vincient Flamand. Paris: Denoël, 2010a.

_____. *Mal-estar na subjetivação*. Porto Alegre: CMC Editora, 2010b.

Lebrun, Jean-Pierre & Volckrick, Elisabeth. *Avons-nous encore besoin d'un tiers?* Toulouse : Erès, 2005.

Legendre, Pierre. *La fabrique de l'home occidental. Suivi de L'Homme en meurtrier*. Paris: Arte Éditions, 1996.

Lipovetsky, Gilles. *A era do vazio: ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. Lisboa: Relógio d'Água Editores Ltda., s/d.

_____. *A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

Melman, Charles. *O homem sem gravidade: gozar a qualquer preço*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

_____. *Novas formas clínicas no início do terceiro milênio*. Porto Alegre: CMC Editora, 2003.

_____. *Para introduzir à psicanálise nos dias de hoje: seminário 2001-2002*. Porto Alegre: CMC, 2009.

Miller, Jacques-Alain. *Elementos de biologia lacaniana*. Escola Brasileira de Psicanálise – MG, 1999.

_____. *Percurso de Lacan: uma introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

_____. *Silet: os paradoxos da pulsão de Freud a Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

_____. “Effet retour sur la psychose ordinaire”. In: *Quarto – Retour sur la psychose ordinaire*. Bruxelles: École de la Cause freudienne, pp.40-51, 2009.

Miller, Jacques-Alain & Laurent, Eric. *Cours d'Orientation lacanienne, L'Autre qui n'existe pas et ses comités d'éthique*, inédit, *La Cause freudienne* n° 35, 1997.

Miranda, Luis de. *Peut-on jouir du capitalisme ? Lacan avec Heidegger et Marx*. Paris: Max Milo, 2009.

Nicola, Ubaldo. *Antologia ilustrada de filosofia: das origens à idade moderna*. São Paulo: Globo, 2005.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *O anticristo: maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

Parker, Ian. *Slavoj Žižek: a critical introduction*. London: Pluto Press, 2004.

Pessoa, Fernando. *O livro do desassossego*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

Putnam, Hilary. *Razão, verdade e história*. Lisboa: Publicações Don Quixote, 1992.

Quinet, Antonio. *Extravios do desejo: depressão e melancolia*. (org). Rio de Janeiro: Marca d'Água Livraria e Editora Ltda., 1999.

Rabinovich, Diana. *A angústia e o desejo do Outro*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2005.

Recalcati, Massimo. “A questão preliminar na época do Outro que não existe”. *Latusa digital*, n.7, jun. de 2004.

Rorty, Richard. *A filosofia e o espelho da natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. “Feminismo, ideologia e desconstrução: uma visão pragmática. In: Žižek, S. (org.) *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

_____. *Escritos filosóficos*. vol. 1, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

_____. *Contingência, ironia e solidariedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Uma ética laica. Introdução de Gianni Vattimo*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

Roudinesco, Élisabeth. *Por que a psicanálise?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

_____. *Lacan, envers et contre tout*. Paris: Seuil, 2011.

Roudinesco, Élisabeth e Plon, Michel. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

Russell, Bertrand [1930]. *A conquista da felicidade*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

Safatle, Vladimir (org). *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. São Paulo, Editora UNESP, 2003.

_____. “Depois da culpabilidade: figuras do supereu na sociedade de consumo”. In: Christian Dunker & José Luiz Aida Prado (org). *Žižek crítico: política e psicanálise na era do multiculturalismo*. São Paulo: Hacker Editores, 2005.

_____. *Lacan*. São Paulo: Publifolha, 2007.

Salecl, Renata. *Sobre a felicidade: ansiedade e consumo na era do hipercapitalismo*. São Paulo: Alameda, 2005.

Schreber, Daniel Paul. *Memórias de um doente dos nervos*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

Sêneca, Lúcio Aneu. *Cartas a Lucílio*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

Sennett, Richard. *A corrosão do caráter: conseqüências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. Rio de Janeiro: Record, 1999.

Sófocles. *A trilogia tebana: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

Soler, Colette “Um mais de melancolia”. In: Almeida, C. P. e Moura, J. M. (org). *A dor de existir e suas formas clínicas: tristeza, depressão, melancolia*. Rio de Janeiro: Kalimeros, 1997.

_____. *Les affects lacaniens*. Paris: PUF, 2011.

Stavrakakis, Yannis. *The lacanian left*. Edinburgo: Edinburgh University Press, 2007.

Vieira, Marcos André. *Restos: uma introdução lacaniana ao objeto da psicanálise*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2008.

Zafiroopoulos, Markos. *Lacan e les sciences sociales*. Paris: PUF, 2001.

Žižek, Slavoj. *O mais sublime dos histéricos: Hegel com Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991a.

_____. *Looking awry: an introduction to Jacques Lacan through popular culture*. London: MIT Press, 1991b.

_____. *Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

_____. *L'intratable: psychanalyse, politique et culture de masse*. Paris : Anthropos, 1993.

_____. (org.) *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

_____. *On belief: thinking in action*. London: Routledge, 2001a.

_____. “Fechando o abismo”. In: *Previsões: 30 grandes pensadores investigam o futuro.org*. Sian Griffiths. Rio de Janeiro: Record, 2001b.

_____. *Bem-vindo ao deserto do Real: cinco ensaios sobre o 11 de Setembro e datas relacionadas*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

_____. “Multiculturalismo ou a lógica cultural do capitalismo multinacional”. In: *Žižek crítico: política e psicanálise na era do multiculturalismo*. Slavoj Žižek et al; org. Christian Dunker & José Luiz Aidar Prado. São Paulo: Hacker Editores, 2005.

_____. *As metástases do gozo: seis ensaios sobre a mulher e a causalidade*. Lisboa, Relógio D’Água Editores, 2006a.

_____. *A subjetividade por vir: ensaios críticos sobre a voz obscena*. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 2006b.

_____. *A marioneta e o anão: o cristianismo entre peversão e subversão*. Lisboa, Relógio D’Água Editores, 2006c.

_____. *Le sujet qui fâche: le centre absent de l’ontologie politique*. Paris: Flammarion, 2007a.

_____. *Vous avez dit totalitarisme? Cinq interventions sur le (més) usages d’une notion*. Paris: Éditions Amsterdam, 2007b.

_____. *The fragile absolute: or why is the Christian legacy worth fighting for?* 2nd ed. London: Verso, 2008a.

_____. *A visão em paralaxe*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008b.

_____. *A monstruosidade de Cristo: paradoxo ou dialética?* Lisboa: Relógio D’água Editores, 2008c.

_____. “Não existe grande Outro”. *Cult – Revista Brasileira de Cultura*, São Paulo, n. 125, ANO 11, junho/2008d, p. 59-65.

_____. *Violência*. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 2009a.

_____. *O sujeito incómodo: o centro ausente da ontologia política*. Lisboa: Relógio D’água Editores, 2009b.

_____. *Lacrimae rerum: ensaios sobre cinema moderno*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2009c.

_____. *Como ler Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2010a.

_____. *Jacques Lacan à Hollywood, et ailleurs*. Paris : Éditions Jacqueline Chambon, 2010b.

_____. “Peut-on encore être hégélien aujourd’hui?”. In : Moati, Raoul (org.) *Autour de Slavoj Žižek: psychanalyse, marxisme, idéalisme allemand*. Paris : Presses Universitaires de France, 2010c.

_____. *Fragile absolu: pourquoi l’héritage chrétien vaut-il d’être défendu?* Paris : Flammarion, 2010d.

_____. *Em defesa das causas perdidas*. São Paulo: Boitempo, 2011a.

_____. *Primeiro como tragédia, depois como farsa*. São Paulo: Boitempo, 2011b.

_____. *Vivre la fin des temps: l’apocalypse à venir*. Paris: Flammarion, 2011c

Žižek, Slavoj & Badiou, Alain (org). *L’idée du comunisme, II: Conférence de Berlin, 2010*. Paris: Nouvelle Éditions Lignes, 2011c.

Žižek, Slavoj & Daly, Glyn. *Arriscar o impossível: conversas com Žižek*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

Wallace, Jennifer. “Slavoj Žižek”. In: *Previsões: 30 grandes pensadores investigam o futuro.org*. Sian Griffiths. Rio de Janeiro: Record, 2001.

Wanderley, Alexandre A. Ribeiro. “Ouvindo a natureza: uma crítica ao fisicalismo reducionista”. *Estudos em Saúde Coletiva*, n. 176, Rio de Janeiro: UERJ, IMS, 1998.

_____. “Narcisismo contemporâneo: uma abordagem laschiana”. In: *Revista Physis*, n.2, v.9. Rio de Janeiro: UERJ, IMS, 1999.

_____. *A distímia e a construção do indivíduo insuficiente: um estudo sobre a depressão na contemporaneidade*. Dissertação de Mestrado (Saúde Coletiva) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Medicina Social, 2000.

