UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ANA CAROLINA NUNES SILVA

O VALOR RELATIVO DAS ILUSÕES NO PENSAMENTO DE SLAVOJ ŽIŽEK

NATAL
2020

ANA CAROLINA NUNES SILVA

O VALOR RELATIVO DAS ILUSÕES NO PENSAMENTO DE SLAVOJ ŽIŽEK

Tese apresentada ao curso de Pós-graduação em filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Filosofia Prática e Política.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Aníbal Pellejero.

NATAL

2020

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN
Sistema de Bibliotecas - SISBI
Catalogação de Publicação na Fonte. UFRN - Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes - CCHLA

Silva, Ana Carolina Nunes.
O Valor Relativo das Ilusões no Pensamento de Slavoj Zizek / Ana Carolina Nunes Silva. - 2020.
173f.: il.

Tese (doutorado) - Centro de ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, RN, 2020.
Orientador: Prof. Dr. Eduardo Aníbal Pellejero.

1. Slavoj Zizek - Tese. 2. Fantasia - Tese. 3. Crítica - Tese. 4. Ideologia - Tese. 5. Marxismo - Tese. I. Pellejero, Eduardo Aníbal. II. Título.

RN/UF/BS-CCHLA CDU 1:316.75

Elaborado por Ana Luísa Lincka de Sousa - CRB-15/748

ANA CAROLINA NUNES SILVA

O VALOR RELATIVO DAS ILUSÕES NO PENSAMENTO DE SLAVOJ ŽIŽEK

Tese apresentada ao curso de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Filosofia Prática e Política.

Aprovada em: 17/ 02 /2020

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Eduardo Aníbal Pellejero

Orientador

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

Prof. Dr. Luiz Philipe Rolla de Caux

Membro interno

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

Prof. Dr. Sérgio Luís Rizzo Dela-Sávia

Membro interno

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

Profa. Dra. Imaculada Maria Guimarães Kangussu

Membro externo

UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO

Prof. Dr. Bruno Almeida Guimarães

Membro externo

UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO

Dedico este trabalho ao meu companheiro Danilo Gatti.

Agradecimentos

Meus sinceros agradecimentos ao professor Eduardo Pellejero, por ter me orientado neste estudo. Ao Gabriel Tupinambá, por ter ajudado e incentivado tanto o estudo sobre a filosofia žižekiana. Agradeço imensamente o professor Carlos Gómez Camarena por ter me recebido no México de braços abertos, pelo incentivo e por ter me apresentado grandes estudiosos: Edgar M. Juárez Salazar, Sérgio J. Aguilar Alcalá e Francisco Merrifield Castro. Sou muito grata às companheiras do CIDECI-UNITERRA (Educação superior de San Cristobal de las Casas) por terem me recebido e compartilhado todas as vivências e ensinamentos em nossos seminários e também nos "Caracoles Zapatistas": vocês me ensinaram a resistir nesses tempos tão sombrios, neoliberais e totalitários em que estamos vivendo. Agradeço às minhas amigas mexicanas Jacqueline Goméz Mayorga e Pamela Jardines pelo acolhimento.

Sou igualmente grata aos demais professores do departamento de filosofia da UFRN e aos funcionários do Departamento de Fiosofia (CCHLA/UFRN), especialmente às secretárias do programa de pós-graduação, Thiare Pacheco e Ellen Cecília.

Agradeço imensamente ao meu companheiro Danilo Gatti pelo amor, carinho e apoio emocional durante a pesquisa.

Agradeço aos meus pais Matilde Nunes da Silva e Lázaro Geraldo da Silva, ao meu irmão Anderson Nunes da Silva, por todo o esforço investido na minha educação e por sempre me incentivarem e acreditarem que eu seria capaz de superar os obstáculos do processo acadêmico.

Agradeço meus amigos e amigas pelo apoio, pela convivência, pelo compartilhamento de ideias e reflexões, especialmente ao Vinícius Sousa, Anderson Barbosa Camilo, Federico Sanguinetti, Jéssica Barbosa, Angélica Colombo pela leitura atenta e carinhosa dos meus textos durante a pesquisa. E também à minha amiga "barroca", Sofia Machado pela leitura minuciosa, revisão dos meus textos e por todo o apoio nos últimos momentos dessa trajetória. Agradeço também os amigos da República de San Marino que sempre torceram por mim durante essa batalha da escrita.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

RESUMO: Na perspectiva do filósofo esloveno Slavoj Žižek, a ideologia não é *apenas* algo imposto a nós, mas nossa relação espontânea com o mundo, operando de modo homólogo ao conceito lacaniano de *fantasia*. Segundo Lacan, pilar da filosofia de Žižek, a fantasia é uma forma de obnubilar as falhas da consistência da realidade simbólica, isto é, é uma forma de vínculo social que determina valor e significação em nossa realidade efetiva. A fantasia é, *muitas vezes*, uma ilusão inconsciente que nos faz desconsiderar nossa relação direta com a realidade socialmente compartilhada. Žižek insiste na existência de uma fantasia ideológica, já que a ideologia operaria como um obnubilamento da realidade, homólogo ao da fantasia. A partir de tal análise, o filósofo percebe que necessitamos permanecer na ficção, no poder da ilusão, para lidar com a ideologia. Obviamente, não em uma ilusão imaginária, mas naquela ilusão simbólica que incorpora o real. Dessa maneira, resta saber: se não há como sair da ideologia, se não existe estratégia de desalienação, já que a ideologia é a nossa maneira de nos relacionar com o mundo, como podemos identificar ou distinguir uma "ilusão verdadeira", uma "fantasia real", de uma ilusão imaginária imposta a nós?

Palavras-chave: Slavoj Žižek**,** Fantasia, Crítica, Ideologia, Marxismo

ABSTRACT: According to the Slovenian philosopher Slavoj Žižek, ideology is not *only* something imposed on us. Rather, ideology is our spontaneous relation to the world, and operates in a way which is homologous to Lacan's concept of *fantasy*. For Lacan, one of the main sources of inspiration for Žižek's philosophy, masks the flaws of symbolic reality: fantasy is a form of social bond which determine value and meaning to our concrete reality. Fantasy is *oftentimes* an unconscious illusion which makes us disregard our direct relation with socially shared reality. Žižek claims the existence of an ideological fantasy, since the ideology masks reality just like fantasy does. Starting from this analysis, Žižek perceives that we need to remain within fiction and illusion to deal with ideology. This fiction, of course, should not be an imaginary illusion. Rather it should be a symbolic illusion which includes reality within itself. Thus, one could ask: if there is no way out of ideology (because ideology is our way to relate to the world), if there is no strategy for disalienation, how can we identify and distinguish a "truthful illusion", a "real fantasy", from an imaginary illusion which would be imposed on us?

Keywords: Slavoj Žižek**,** Fantasy, Critique, Ideology, Marxism

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

1. ***Laibach*** **I**.....133
2. ***Cruz preta*****, Kasimir Malevich**.....134
3. ***Laibach*** **II**.....135
4. ***Laibach*** **III**.....135

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 11
CAPÍTULO 1
FREUDOMARXISMO: A ORIGEM DO PENSAMENTO ŽIŽEKIANO.....24
1.1 O engajamento dos marxistas após o fracasso da URSS 31
1.2 Hegemonia e Fantasia Social 35
1.3 ***A "metodologia" žižekiana***.....47
CAPÍTULO 2
A FANTASIA É FUNDAMENTO.....55
2.1 O esquematismo da fantasia ideológica 58
2.2"Desmisturar" e "desiludir".....62
CAPÍTULO 3
O "CINISMO DA MERCADORIA".....69
3.1 O Gozo e o Fascismo: o novo espírito do neoliberalismo 74
3.2 A ideologia da falta-de-gozar.....78
CAPÍTULO 4
A INTERPASSIVIDADE: A TERCEIRIZAÇÃO DA CRENÇA.....85
CAPÍTULO 5
O FETICHISMO COMO ÓCULOS DA CRÍTICA DA IDEOLOGIA.....96
5.1 O "valor" da ilusão.....98
CAPÍTULO 6
O PAPEL DA ALIENAÇÃO NO PENSAMENTO ŽIŽEKIANO.....111
6.1 Fim da alienação?.....113
6.2 Alienação e Separação.....122
CAPÍTULO 7
A SUPERIDENTIFICAÇÃO: O CINISMO DO MATERIAL IDEOLÓGICO.....131
7.1 "Vestindo a parafernália do Estado"......133
7.2 A autonomia do material ideológico 141
7.3 ***"Re-pulsão"***.....143
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....160
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 167

INTRODUÇÃO

No romance *Grande Sertão Veredas*, de João Guimarães Rosa, o personagem Riobaldo, em um momento muito dificultoso de sua jornada pelo sertão, começa a questionar a existência de deus:

> "(...) Deus não há. Estremeço. Como não ter Deus?! Com Deus existindo, tudo dá esperança: sempre um milagre é possível, o mundo se resolve. Mas, se não tem Deus, há-de a gente perdidos no vaivem, e a vida é burra. É o aberto perigo das grandes e pequenas horas, não se podendo facilitar – é todos contra os acasos. Tendo Deus, é menos grave se descuidar um pouquinho, pois no fim dá certo. Mas, se não tem Deus, então, a gente não tem licença de coisa nenhuma! Porque existe dor. E a vida do homem está presa encantoada (...).
> (...) Deus existe mesmo quando não há".
>
> Guimarães Rosa
> *Grande Sertão Veredas*

A frase "Deus existe mesmo quando não há" é justamente a ideia sobre o funcionamento da ideologia, que discutiremos neste trabalho. A dimensão clássica da ideologia, tal qual definiu Karl Marx em seus primeiros escritos, seria como uma estrutura definida pelos interesses da classe dominante, que molda nossa maneira de perceber e pensar a realidade. Desde então, vários pensadores marxistas, como Althusser, Gramsci, Marcuse, Adorno, Horkheimer, Benjamin, Lukács, Eagleton, Laclau, e Badiou tentaram reinterpretar, reescrever e redefinir tal conceito.

Uma das contribuições mais recentes, originais e profundas para a teoria marxista da ideologia é a do filósofo esloveno Slavoj Žižek. Além das afirmações polêmicas que fogem da postura séria, polida e "politicamente correta" de um acadêmico, Žižek inaugura um novo modo de filosofar: relaciona conceitos do idealismo alemão, da psicanálise e da teoria política, com piadas[1] sobre o sistema stalinista, religião, costumes de seu país e elementos da "baixa cultura". A partir de tal postura, o filósofo ofereceu à tradição marxista uma forma performativa, interdisciplinar e anti-acadêmica de analisar os mecanismos ideológicos. E a maneira como transmite ideias de pensadores como Lacan, Marx, Freud e Hegel constitui parte da originalidade de sua filosofia.

Digamos que Žižek, através de seus comentários, "democratizou" a teoria lacaniana, que estava fechada nos "porões" de um micro-mundo sofisticado e pedante da

[1] Ver o livro: *As Piadas de Žižek*. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Três Estrelas, 2014.

academia, em virtude da alta espetacularização de sua imagem: palestras publicadas na internet, artigo em jornais e análises sobre obras cinematográficas[2]. E, aliás, a grande originalidade das análises žižekianas foi dar a mesma atmosfera de sentido tanto à produção cinematográfica de alta e baixa cultura. Ocorre que Žižek é um pensador que reconhece na "superficialidade das aparências", nos domínios "fetichizados da cultura", uma ponte para a universalidade ideológica. Sendo assim, explicar e interpretar os elementos da cultura são as ferramentas teóricas da teoria žižekiana[3].

Mesmo com uma carreira não tão longa, podemos definir a filosofia žižekiana em dois períodos: o primeiro Žižek da *democracia radical* [4](1989-2000) e o segundo Žižek da *hipótese comunista* (2000 – até os dias de hoje).

A filosofia de Slavoj Žižek inicia exclusivamente com sua célebre obra *O Sublime Objeto da Ideologia*, lançado no início dos anos noventa. Nesse período, encontramos o diálogo com o conceito de *razão cínica*, de Peter Sloterdijk, e a elaboração do conceito de *fantasia ideológica*, como uma resposta para o "beco sem saída" que a concepção de racionalidade cínica e a ideia fukuyamista de "fim das narrativas ideológicas" trouxeram para a teoria marxista da crítica à ideologia. No início de tal obra, encontramos um texto em que Žižek justifica a relação entre psicanálise e marxismo para a renovação da crítica à ideologia, alegando que *Marx é o inventor do sintoma*[5]. Nessa análise, a psicanálise é considerada como um meio de pensar a política, já que é uma área que se dedica ao estudo sobre a constituição do sujeito (subjetividades) e da intersubjetividade, a partir da relação entre indivíduo e sociedade.

Žižek percebe que a ideologia funciona do mesmo modo como Marx descreveu o *fetichismo da mercadoria*. Segundo a perspectiva marxista, uma mercadoria não é simplesmente uma mercadoria, ela é cheia de sutilezas metafísicas e teológicas. Ou melhor:

> O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos

[2] O filósofo buscou explicar sua teoria através do cinema em dois documentários *The Pervert's Guide to Cinema* (2008) e *The Pervert's Guide to Ideology* (2012); e também através da obra *Lacrimae Rerum:* ensaios sobre o cinema moderno.

[3] PFALLER, R. Interpassivity and Misdemeanors: The Analisis of Ideology and the Zizekian Toolbox. In: *International Journal of Žižek Studies*, volume 1, número 1, 2016.

[4] Definindo de modo mais sistemático, as principais características desse período são: uma leitura milleriana de Lacan principalmente, no que diz respeito ao conceito de *travessia da fantasia*, e uma correspondência direta com a teoria do *antagonismo social* de Ernesto Laclau & Chantal Mouffe.

[5] ŽIŽEK, S. How Did Marx Invent the Symptom? In: *The Sublime Object of Ideology*, p. 3.

> do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existentes à margem dos produtores. É por meio desse quiproquó que os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sensíveis-suprassensíveis ou sociais (MARX, 2013, p. 122).

Ou seja, o fetichismo da mercadoria postulado por Marx é uma forma social fantasiosa de relação entre homens e coisas. O valor de uma certa mercadoria - que é de fato a insígnia de uma rede de relações sociais entre os produtores de diversas mercadorias, assume a forma de uma propriedade quase "natural". O aspecto essencial do fetichismo da mercadoria não consiste na famosa "coisificação" do homem, mas em certo desconhecimento da relação entre uma rede estruturada e um de seus elementos, a saber, a *alienação*. A alienação proporcionada pelo fetichismo da mercadoria é uma separação entre processo e produto do trabalho, que proporciona às coisas um caráter mágico, ao mesmo tempo em que coisifica (reifica) as pessoas. Desse modo, a crítica marxista teria por objeto identificar as relações entre os homens, as relações sociais por trás da "coisificação".

Na teoria marxista, encontramos a ideia de que a economia é a base real e que a ideologia é a superestrutura que naturaliza, obnubila e estabiliza essa base. Então, surge a ideia de que, se superarmos a alienação (ilusão) ideológica, para podermos visualizar e acessar nosso lugar "real" do sistema de produção capitalista, poderemos desencadear a revolução. Entretanto, a posição de Žižek é a que a ilusão não é uma coisa adicionada posteriormente à base econômica, mas é antes parte constitutiva dela. Ou seja: o "valor" depende da "ilusão".

A partir de uma leitura hegel-lacaniana do fetichismo da mercadoria, Žižek percebe que o fetichismo atua de forma mais contundente em nossas sociedades capitalistas contemporâneas, onde se propaga a ideia de que as relações entre homens são totalmente desfetichizadas. Ou seja, no capitalismo contemporâneo poderíamos pensar que vivemos o sonho da tradição marxista, pois nesse sistema existem relações entre pessoas "livres", "iguais perante a lei", cada qual seguindo seu próprio interesse, sem mais relações de dominação e servidão.

Em virtude de seu estilo inovador, Žižek tornou-se um dos principais pensadores na contemporaneidade a pensar os destinos do pensamento político de esquerda com a chegada da democracia liberal, resgatando a crítica da ideologia marxista das feridas do fracasso da URSS. O filósofo esloveno abalou toda a tradição marxista, declarando que a

ideologia é uma realidade social. Isto significa que a falsa consciência da ideologia é fundamental para a manutenção dos seres sociais. Ora, então porque pesquisar a definição žižekiana sobre a ideologia se a ilusão não poderia mais ser considerada um "véu" que cobre a coisa "real"? Pesquisar o tema das ideologias e sua crítica é necessário porque *a ilusão ainda é um fator importante.*

O título deste trabalho, *O valor relativo das ilusões*, diz respeito às questões que estão relacionadas com a ideologia, pois Žižek não descarta a questão da ilusão, mas se apoia na "materialidade da essência do véu", isto é, na "aparência" descartada até então pela tradição marxista. Pois então, o filósofo busca mostrar que há algo de absoluto na ilusão; a ideologia, muitas vezes, é um véu que encobre os antagonismos sociais, mas existe uma posição relativa à necessidade de "véus", isto é, o "autoengano" faz parte da constituição ontológica do Ser social.

> *Ideologia é uma realidade social cuja própria existência implica o não-conhecimento de sua essência por parte de seus participantes*, ou seja, a efetividade social cuja própria reprodução implica que os indivíduos "não sabem o que fazem". *"Ideologia" não é uma falsa consciência de um ser (social), mas esse próprio ser, na medida em que ele é sustentado pela "falsa consciência".* Assim, finalmente chegamos à dimensão do sintoma, porque uma de suas possíveis definições seria também "uma formação cuja própria consistência implica um certo desconhecimento por parte do sujeito": o sujeito só pode "gozar de seu sintoma" na medida em que sua lógica lhe escapa - a medida em que o sucesso de sua interpretação é precisamente sua dissolução (ŽIŽEK, 2009a, p. 15-16).

Esse fator absoluto da ilusão para os seres sociais é algo bastante familiar para a psicanálise e, por essa razão, ela faz parte das análises políticas de Žižek. Na medida em que pensamos que a própria consistência da realidade social depende das ilusões, do "véu" das aparências, é que o conceito de *fantasia* da teoria psicanalítica lacaniana entra para as análises políticas de Žižek. Quando o filósofo alega que vivemos em uma *fantasia social*, significa que não podemos viver em sociedade sem as ideologias. E que a própria ideia de que vivemos o "fim das ideologias" na democracia liberal, como afirmou Fukuyama, é em si ideológica. É da seguinte maneira que Žižek percebe a posição atual de nossa ideologia:

> Ideologia pode significar 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 dominante. Ela parece surgir exatamente quando tentamos evitá-las e deixa de aparecer onde claramente se esperaria que existisse (ŽIŽEK, 2012a, p. 9).

Contudo, a crítica žižekiana foi construída a partir da hipótese de que se poderia salvar a crítica da ideologia através da releitura, tanto da filosofia hegeliana quanto da teoria marxista, sob a ótica da psicanálise lacaniana, sobretudo o conceito de *alienação*.

Como sabemos, Hegel foi o primeiro filósofo a fazer um diagnóstico sobre a alienação no trabalho, mas ele compreendeu esse fenômeno como algo constitutivo dos seres sociais; ela é um momento necessário de realização dos indivíduos e, por isso, não temos como superá-la. Tal afirmação de Hegel constituiu um palco para vários mal-entendidos: isso não quer dizer que temos que ter qualquer tipo de submissão para conquistarmos nossa liberdade. Por isso, Žižek sempre ressalva que a teoria lacaniana poderia salvar Hegel de dadas interpretações e, consequentemente, fomentar as ideias de Marx. Lembrando que isso foi possível porque a teoria lacaniana está repleta de referências à filosofia hegeliana, pois Lacan cursou os seminários de Alexandre Kojeve, intitulados: *Introdução à leitura da fenomenologia do Espírito de Hegel*.

Assim, a partir de Hegel e Lacan, Žižek quer mostrar que a tradição de Marx simplesmente não fornece uma teoria para pensar a alienação mais primitiva e constitutiva que precede a alienação imposta pelo capitalismo, pois parecia que, até então, a alienação fosse "somente" um procedimento ideológico inventado pelo próprio sistema capitalista. Porém, existe uma alienação constitutiva, ontológica, uma condição insuperável da subjetividade humana. Por isso, o filósofo esloveno alega que o comunismo não representava o fim da alienação, mas apenas o fim da forma mercadoria, que determina e condiciona as relações sociais. Isto é, o comunismo não é o fim da alienação constitutiva (fantasia fundamental, fantasia subjacente), mas o fim de uma forma historicamente específica de alienação, constituída pelo capitalismo[6].

Na acepção de Žižek, se analisamos de perto os mecanismos ideológicos, veremos que há sempre um ponto de *cinismo*. Ao contrário de Sloterdijk, ao discutir o fenômeno do cinismo, Žižek não faz nenhum apanhado histórico do conceito que justifique esta modalidade de ideologia na democracia liberal. Para o filósofo alemão Peter Sloterdijk, somente através de uma *Crítica da Razão Cínica* o Esclarecimento (*Aufklärung*) pode se

[6] ŽIŽEK, S. The Politics of Alienation and Separation: From Hegel to Marx… and Back. In: *Crisis & Critique*, Volume 4, Issue 1, 2016.

renovar e permanecer em seu projeto de transformar o "ser" por meio da consciência, pois, com a difusão do cinismo e sua transformação em mentalidade coletiva, as bases morais tradicionais da crítica à ideologia entraram em colapso.

Na perspectiva de Sloterdijk, quanto mais uma sociedade se viu sem alternativas, isto é, sem expectativas de mudança social por meio da crítica que pudesse proporcionar a desalienação, mais ela se orientou por uma racionalidade cínica. Vejamos como o filósofo alemão definiu a *razão cínica*:

> O mal-estar na cultura assumiu uma nova qualidade: ele aparece como um difuso cinismo universal. A crítica à ideologia tradicional está atônita diante dele. Ela não vê na consciência cinicamente desperta um ponto de partida para o esclarecimento. O cinismo moderno apresenta-se como o estado de consciência que se segue às ideologias ingênuas e o esclarecimento dessas ideologias. Nele o esgotamento gritante da crítica ideológica tem a sua razão de ser. Tal crítica permaneceu mais ingênua do que a consciência que ela quis desmascarar; em sua racionalidade bem-comportada, ela não acompanhou as mudanças da consciência moderna rumo a um realismo múltiplo e refinado. A sequência de formas da falsa consciência até agora – mentira, erro, ideologia – está incompleta; a mentalidade atual força o acréscimo de uma quarta estrutura – a do fenômeno cínico. Falar de cinismo significa tentar adentrar a antiga estrutura da ideologia por outro acesso (SLOTERDIJK, 2012, p. 31).

Sloterdijk mostra o cinismo como uma *estrutura de racionalidade* que opera como inversão daquela concepção tradicional marxista de ideologia definida como uma *falsa consciência* no domínio das relações reificadas, que constrói uma aparência socialmente necessária e produz uma alienação que nos mantém incapazes de compreender a totalidade das estruturas causais que suportam as reproduções sociais. A razão cínica é a *falsa consciência esclarecida*. Portanto, a célebre frase de Marx (2013, p. 200), em *O Capital* (1867), "Eles não o sabem, mas o fazem" – quer dizer que a ideologia é a própria separação entre o que efetivamente faço e a falsa consciência que tenho disso – tornou-se "Eles o sabem, e mesmo assim o fazem". Isso significa que a ideologia cínica apresenta-se como uma nudez que já não desmascara porque é uma *mentira que se põe como verdade.*

> É então a única questão que nos resta afirmar que, com o reinado de uma razão cínica, nos encontramos no tão chamado mundo pós-ideológico? Mesmo Adorno chegou a esta conclusão, partindo da premissa de que a ideologia é, estritamente falando, apenas um sistema que reivindica a verdade - isto é, que não é simples uma mentira

> experimentada como verdade, uma mentira que finge ser levada a sério. A ideologia totalitária já não tem essa pretensão. Não é mais necessário, mesmo por seus autores, ser levado a sério - seu status é apenas o de um meio de manipulação, puramente externo e instrumental; sua regra não é protegida por seu valor de verdade, mas por uma simples violência extra-ideológica e promessa de lucro (ŽIŽEK, 2009a, p. 27).

Com a leitura de Žižek, percebemos que, na contemporaneidade, a ideologia cínica é composta por um sistema de crenças, resultado da "sociedade desencantada". Segundo a perspectiva que o filósofo nos oferece, a operação de desencantamento da sociedade moderna, longe de ser o fim da crença, é a condição necessária para que a crença permaneça, mas agora envolvida com uma instância do "saber". Esse aspecto mostrou a necessidade funcional da ilusão como componente fundamental para o vínculo social, um espaço onde os sujeitos podem agir como se soubessem: "eu bem sei, mas mesmo assim...". Esta fórmula representa aspectos fundamentais do modo de relação entre "crença e saber" próprio da *razão cínica*, e é o que encontramos de maneira exemplar no *desmentido fetichista*, no processo de desencantamento da sociedade contemporânea. O cínico sabe que existe um espaço que diferencia a realidade social da estrutura ideológica, mas prefere manter sua ignorância como base de sua existência social. Ele sabe que é melhor não a conhecer, porque a ignorância é a base de sua felicidade.

Žižek é consciente que sua concepção de cinismo é distinta da que configura Sloterdijk. Para o filósofo alemão, o cínico reconhece o abismo entre sua existência efetiva e as distorções ideológicas, mas não encontra razões lógicas, objetivas e racionais para retirar a máscara ideológica. Porém, para o filósofo esloveno, a questão é muito mais complexa do que a concepção "simplista" do conceito na teoria sloterdijkiana. Sloterdijk foi incapaz de perceber o modo "delirante" da elaboração ideológica do capitalismo contemporâneo, isto é, não percebeu como a concepção de fantasia entra em jogo para nutrir o imaginário que organiza a percepção do sujeito.

Por esta razão, Žižek importa o conceito lacaniano de fantasia como uma forma de tratar da racionalidade, das crenças para trabalhar com o conceito de ideologia. O conceito de fantasia ideológica surge como uma forma de renovação da teoria da ideologia marxista e da crítica, numa época em que se declarava o "fim das ideologias" e o advento de uma razão cínica. Suas reflexões contribuem para ressuscitar o debate em torno de tais epifenômenos, fornecendo ferramentas de análise e de combate às posturas

conservadoras e totalitárias. Por isso, a questão filosófica que impulsionou a teoria žižekiana foi buscar entender: o que mobilizou as massas nos regimes totalitaristas?

Žižek (1992, p. 59-96) percebeu que, no regime totalitário, o problema não reside em uma "consciência invertida", mas no Real da ideologia. Não podemos compreender a democracia liberal sem a noção de fantasia, cujo conceito oferece para a teoria política ferramentas para analisar a essa espécie de "servidão voluntária" dos sujeitos ao sistema capitalista. A noção tradicional da ideologia baseada na noção de engano deixou de lado esse aspecto importante, isto é, de perceber que a "consciência quer permanecer no autoengano" e a adesão libidinal dos sujeitos à certas ideologias.

De certa forma, essa característica da ideologia cínica se conecta também com o conceito psicanalítico de *sintoma*. Visto que a forma e a consistência do sintoma implicam um desconhecimento, para o sujeito gozar (no sentido psicanalítico lacaniano) de seu sintoma, implicaria um certo "não querer saber", isto é, ele reconhece "o interesse particular por trás da máscara ideológica, mas mesmo assim conservamos a máscara" (ŽIŽEK, 1992, p. 60). Por isso, Žižek afirma que Marx é o inventor do sintoma, pois toda *ideologia é sintomática*. Assim, a crítica da ideologia deveria buscar os elementos que proporcionam o funcionamento da ideologia fora dela, isto é, os elementos *trans-ideológicos* que a constituem (ŽIŽEK, 2008b, p. 28).

Žižek pensa tal forma de funcionamento da ideologia a partir da homologia com as análises dos sonhos de Freud e da mercadoria apontada por Marx, pois, em ambas as análises, a "verdade" está na maneira como são elaboradas e produzidas, e não no conteúdo do próprio objeto. Segundo Žižek, há uma homologia fundamental entre a análise de Marx sobre a mercadoria e as análises de Freud sobre os sonhos, pois, em ambos os casos, há uma "fascinação fetichista" pelo conteúdo supostamente escondido por trás da forma. Porém, tanto no sonho quanto na mercadoria o segredo não é revelado por meio de uma análise do conteúdo, isto é, pelo desvelamento oculto na forma, mas sim na causa da constituição da forma: "por que os pensamentos latentes dos sonhos assumiram essa forma?", ou ainda "por que o valor da mercadoria consegue afirmar seu caráter social na 'forma-mercadoria' de seu produto?" (ŽIŽEK, 2009a, p.9).

Na leitura žižekiana (Ibid, p. 5) da teoria dos sonhos de Freud, o filósofo sublinha que não há nada de "inconsciente" no "pensamento latente" (significado) do sonho, pois este se configura por meio de uma linguagem cotidiana comum. Esse "segredo" do sonho está nos mecanismos de condensação e figuração dos conteúdos de palavras ou sílabas que constituem a forma do sonho. Ou seja, na verdadeira matéria do sonho, o desejo

inconsciente está presente no próprio procedimento do trabalho do sonho e na elaboração de seu "conteúdo latente". E mesmo depois de explicar o pensamento latente do sonho, ele continua a ser um fenômeno enigmático, já que o processo pelo qual o sentido oculto mascarou-se nessa forma não foi submetido às análises. Semelhante intuição freudiana sobre os sonhos pode ser encontrada também em Marx, pois este já constatara que o desvelamento do "segredo" da mercadoria é insuficiente. Assim como na explicação dos sonhos, esse segredo tornou-se cada vez mais uma coisa enigmática. Se perguntamos a alguém o motivo de desejar ter mais dinheiro, ela poderia responder: porque deseja ter uma vida cômoda, um carro, uma casa na praia, e etc. Porém, isso na realidade é somente aparência, não é a verdadeira razão, o pano de fundo real é o gozo. Não somos capazes de expressar nosso desejo inconsciente por meio da linguagem, o que posso dizer é somente a "aparência".

Na concepção žižekiana, a economia política clássica já sabe que não há nenhum segredo por trás da forma-mercadoria, mas isso não foi suficiente para eliminar a "fascinação do segredo" por trás dela; parece que sempre há um mistério. Do mesmo modo acontece no domínio dos sonhos: mesmo depois de tentar explicar seu significado, "escondido" por trás de seu pensamento latente, o sonho ainda é um fenômeno enigmático. O que ainda não é explicado é simplesmente sua forma, o processo do significado no qual o conteúdo escondido assumiu tal forma[7].

Žižek sublinha que a forma-mercadoria é uma espécie de *a priori* do conhecimento, ela articula o esquematismo do sujeito trascendental kantiano. Por isso, no ato de troca, os indivíduos procedem "como se" a mercadoria não estivesse sujeita a trocas físicas e materiais, como se ela estivesse excluída do ciclo natural da degradação, embora, no nível da "consciência", eles "saibam muito bem" que isso não acontece:

> Sei muito bem, mas, ainda assim... As explicações correntes dessa fórmula ("sei que minha mãe não tem falo, mas, ainda assim... [acredito que ela o tem]", "Sei que os judeus são pessoas como nós, mas, ainda assim [há qualquer coisa neles]") devemos sem dúvida acrescentar também a variante do dinheiro: "sei que o dinheiro é um objeto material como os outros, mas, ainda assim..." [é como se ele fosse feito de uma

[7] A ideia žižekiana da importância da análise sobre as "formas" que um dado conteúdo assume para a crítica da ideologia tem suas origens também no conceito de *abstração real*, de Alfred Sohn-Rethel, em *Intellectual and Manual Labour*, em que discute a questão do inconsciente da "forma-mercadoria". A "abstração real" seria o inconsciente do sujeito transcendental, o suporte do conhecimento científico universal-objetivo. Para Sohn-Rethel, na estrutura da forma-mercadoria é possível encontrar o sujeito transcendental, ela articula o esquematismo do sujeito transcendental kantiano. Assim como no sonho, é o inconsciente que o desenha, o inconsciente da mercadoria se dá no ato efetivo da troca. A troca abstrata não é um pensamento, mas ela tem a "forma" de pensamento.

> substância especial, sobre a qual o tempo não tem nenhum poder] (ŽIŽEK, 2009a, p. 12).

Para o filósofo esloveno, o que debilitou a força da teoria marxista sobre a forma-mercadoria foi apartar de suas análises o caráter material "sublime" da mercadoria, isto é, a matéria "indestrutível e imutável" que pode persistir além da deterioração da matéria física. Na efetividade social do mercado, tratamos as mercadorias "como se" constituíssem uma substância imutável, sobre a qual o tempo não exerce nenhum poder. Mas sabemos perfeitamente que qualquer objeto material sofre os efeitos do uso, que seu corpo material se modifica ao longo do tempo. De acordo com Žižek, a circulação do capital como abstração ideológica, que Marx descreveu em sua "crítica da economia política", tornou-se "real", já que não é uma mera falsa percepção da realidade social. Em nossa época, essa circulação "fetichista" do mercado financeiro determina a estrutura de processos sociais bastantes materiais, ou melhor, a realidade social dos indivíduos é determinada pela circulação do capital. Nas palavras de Žižek:

> (...) a forma mais elevada de ideologia não reside em se enredar na espectralidade ideológica, esquecendo sua base em indivíduos reais e em suas relações, mas exatamente em deixar de lado esse Real de espectralidade e fingir abordar diretamente "pessoas reais com preocupações reais". Os visitantes da Bolsa de Valores de Londres recebem um folheto gratuito que lhes explica que o mercado de ações não trabalha com flutuações misteriosas, mas com pessoas reais e seus produtos —*esse* é o aspecto mais puro da ideologia (ŽIŽEK, 2010, p. 303).

Ora, mas será que a noção de fantasia ideológica é uma nova modalidade de ideologia ou não foi percebida pela tradição marxista? Somente o freudomarxismo žižekiano foi capaz de perceber os impasses do conceito de alienação, dominação e exploração no sistema capitalista contemporâneo?

Pois bem, Žižek observou que "a razão cínica, com todo o seu desprendimento irônico, deixa intacto o nível fundamental da fantasia ideológica, o nível em que a ideologia estrutura a própria realidade social" (ŽIŽEK, 2008a, p. 27) – essa é a distinção básica entre sintoma e fantasia. Žižek defende que, assim como existe uma fantasia no campo da clínica, existe uma *fantasia ideológica*, porque a própria sociedade se origina a partir de um desamparo; não tem uma "racionalidade" própria, um sentido; por isso, ela é pautada em antagonismos. A fantasia é necessária na criação de uma realidade socialmente compartilhada e de trocas simbólicas e, ao mesmo tempo, para fazer com que

nós possamos reconhecer nosso lugar dentro dessa rede simbólica (sociedade) como forma de lidar com esse desamparo.

É importante frisar que Žižek faz uma analogia entre o conceito de fantasia e ideologia, pois as fantasias podem ser tanto conscientes, quanto inconscientes. Se, por um lado, as ideologias só são eficazes quando se tem consciência de serem meras ideologias; por outro lado, elas podem ser conscientes e racionalmente produzidas, com vistas à dominação de quem as adota de forma inconsciente: por exemplo, tomar os judeus como culpados de todos os males sociais.

A crença é responsável por sustentar a construção ideológica que regula e determina a realidade social. Já que a fantasia, assim como a ideologia, é algo inevitável em nossas vidas, a teoria žižekiana propõe uma certa transformação no valor das fantasias. Essa transformação é um aspecto muito importante para o processo revolucionário. No entanto, deixa um desafio: como modificar o valor da fantasia e, ao mesmo tempo, fazer com que esse novo "pano de fundo" se enquadre ao desejo dos sujeitos de maneira mais geral? Como superar a fantasia ideológica?

Baseando-se na teoria da *violência divina* em Walter Benjamin, Žižek menciona que a violência é uma forma de desconstruir a fantasia ideológica. A violência é transformadora, ela faz parte da fantasia, por isso ela a desconstrói. Segundo o filósofo esloveno, "Gandhi foi mais violento que Hitler". Certamente Hitler foi um personagem eticamente repulsivo, responsável pela morte de milhões de pessoas em prol de um espetáculo, de uma "revolução" contra a ordem capitalista. Mas o ato de Hitler não foi capaz de mudar as coisas, de desconstruir a fantasia da economia capitalista. Nesse sentido de "violência transformadora", Gandhi foi mais violento do que Hitler. O movimento que Gandhi promoveu interrompeu definitivamente o funcionamento da fantasia do estado colonial britânico (2014, p. 12).

É por meio de tal pensamento radical e polêmico que o filósofo esloveno Slavoj Žižek constrói sua crítica à ideologia. O ato de violência incitada por Žižek não é pautado no derramamento de sangue, mas em um ato crítico-político que é capaz de realmente transformar as coisas de forma radical. "Protestos e revoltas não podem se tornar apenas uma lembrança. Não podemos permitir que a democracia liberal dilua qualquer ato político, que transforme em algo inofensivo como um café sem cafeína ou uma cerveja

sem álcool"[8]. O que Žižek quer nos mostrar é que necessitamos de um ato que pode mudar as coordenadas da *fantasia ideológica* que organiza nossa sociedade neoliberal.

Para a concepção žižekiana, a democracia liberal parlamentar é a prova cabal de que não superamos o totalitarismo e o estado de exceção[9]. Como ultrapassar os obstáculos da fantasia liberal? A resposta de tal dilema é o que caracteriza a segunda fase da filosofia žižekiana, que inicia a partir dos anos dois mil. No período da *hipótese comunista*[10], a crítica da ideologia começa basear-se na questão da organização política. Isso se deu, sobretudo, no encontro em que Slavoj Žižek e Alain Badiou tiveram em março de 2009 em Birkbeck, na Universidade de Londres, junto a Douzinas, Bosteels, Eagleton, Hallward, Russo, Toscano, Vattimo, Buck-Morss, Nancy e Negri, intitulado *On the Idea of Comunism*.

De alguma maneira, o conceito começa a atender a tais questões quando Žižek condiciona a operação de desintegração da fantasia ideológica (travessia da fantasia) para o problema da organização política e da duração do processo revolucionário. Esse redirecionamento do conceito de travessia da fantasia se dá quando Žižek começa a dialogar com o filósofo Alain Badiou, que, por sua vez, se preocupa não somente com a questão da ruptura com a ideologia dominante, mas com a continuidade do processo revolucionário: como continuar o processo revolucionário sem ser tragado novamente pelos mecanismos ideológicos da democracia liberal? Junto a Badiou, o filósofo esloveno aponta que só saberemos que atravessamos realmente os enquadres ideológicos quando transformarmos nossa maneira de agir e darmos continuidade a essa nova forma de organização social recém transformada.

---

[8] Esse é um trecho do discurso de Žižek, proferido para os manifestantes do Occupy Wall Street em 2011.

[9] Paralelamente a Žižek, Giorgio Agamben também se atentou para o mesmo problema, o que o levou a recuperar o conceito de "Estado de Exceção" cunhado por Carl Schimdt e também a concepção de Walter Benjamin sobre esse conceito como forma de entender a democracia liberal no capitalismo contemporâneo. Segundo Agamben, na contemporaneidade há uma consolidação de um novo paradigma de governo, que é o estado de exceção. O filósofo busca fazer essa análise em contexto histórico: o Senado Romano, a Revolução Francesa, as duas grandes guerras mundiais e o Onze de Setembro. O estado de exceção é uma espécie de zona "vazia" que se instala a partir do momento em que um chefe de governo assume o poder de acordo com a constituição vigente e suspende a aplicação das normas constitucionais para implantar uma outra ordem jurídica. Como exemplo, o Estado nazista, em que Hitler, ao assumir o poder, promulgou o "Decreto para proteção do povo e do Estado que suspendia os artigos da constituição de Weimar, relativos a liberdades individuais" (AGAMBEN, 2007).

[10] Nesse período, a crítica da ideologia está vinculada à tese da hipótese comunista, e não mais à concepção milleriana. A interlocução com Laclau & Mouffe é substituída pela interlocução com o filósofo Alain Badiou. A crítica da ideologia estará condicionada ao "ato" político revolucionário. Žižek não abandona a teoria dos "antagonismos sociais", ela é somente complementada pela interlocução com as análises de Badiou. Desse modo, não podemos mais tratar a crítica da ideologia nos termos da crítica da religião, agora ela estará vinculada ao trabalho da organização política revolucionária.

Segundo Slavoj Žižek, o modo de superar a fantasia ideológica capitalista seria um engajamento com os ideais revolucionários do passado como forma de reinventar um modo de organização política. Tanto Žižek quanto Badiou buscam fazer um balanço da ideia do sistema comunista e analisam um certo empobrecimento do pensamento político em inventar novas ideias, depois do fracasso do comunismo. Para Žižek, o processo revolucionário não envolve um progresso gradual e linear, é um movimento repetitivo:

> Depois de enumerar as conquistas e os fracassos do Estado soviético, Lenin conclui: "Os comunistas, que não têm ilusões, não dão espaço para desânimo e conservam a força e a flexibilidade para "começar desde o princípio" repetidas vezes diante de uma tarefa difícil, não estão condenados (e muito provavelmente não perecerão)". Esse é Lenin em sua melhor forma beckettiana, fazendo eco à frase de *Pioravante marche*: "Tente de novo. Erre de novo. Erre melhor". Sua conclusão – "começar do princípio repetidas vezes" – deixa claro que ele não está falando apenas de retardar o progresso para fortalecer o que já se conseguiu, mas, de modo mais radical, voltar ao ponto de partida: é preciso "começar do princípio", não do pico que se conseguiu atingir (ŽIŽEK, 2011a, p. 79).

Grosso modo, se o capitalismo é a melhor opção em relação ao socialismo, porque nossa condição de vida continua tão insatisfatória? Nos agarramos a esse sistema porque a democracia liberal implantou um estado ideológico que se mostra impossível de transformar, em que o sujeito no capitalismo é incapaz de perceber seu próprio sofrimento e enxerga tal sistema como a melhor e a única forma de sistema econômico e político.

Veremos que a hipótese comunista žižekiana é caracterizada pela utilização da filosofia hegeliana, reatualizada pela psicanálise lacaniana, para pensar a questão da crítica da ideologia: alienação, intersubjetividade como forma de reatuzalizar o projeto marxista de uma sociedade comunista. A esquerda deve sair do pensamento liberal e ser radical o bastante para retirar os indivíduos do individualismo do capitalismo, para que se enxerguem como trabalhadores e não como consumidores; para que haja organização política.

CAPÍTULO 1

FREUDOMARXISMO: A ORIGEM DO PENSAMENTO ŽIŽEKIANO

Por quê, até a chegada da teoria žižekiana da ideologia, as teorias da ideologia concordavam que, para superar a ideologia, era necessário desfazer as ilusões? Slavoj Žižek introduziu a ideia de que existe algo de Real nas ilusões, e que, com elas, podemos mudar as coordenadas dos mecanismos ideológicos. O que fica evidente, na crítica da ideologia, é que a teoria da ideologia e sua crítica são dependentes de compromissos ontológicos, como o de buscar "o que está por trás das aparências". O desprezo pela dimensão das ilusões restringiu as análises de muitos pensadores na elaboração de uma estratégia de superação da ideologia. Pois bem, para tentarmos responder a essa questão, vejamos alguns aspectos que constituem a relação entre a psicanálise e a revolução proletária, a luta de classes:

> Do lado marxista a crítica da aplicação dos conhecimentos psicanalíticos à teoria social era em parte justificada. Às raras contribuições de psicanalistas a este problema faltava uma orientação adequada nas questões fundamentais do materialismo dialético; por outro lado esses psicanalistas desprezavam completamente o problema central da sociologia de Marx: a luta de classes. Por isso mesmo essas contribuições não tinham a mínima utilidade para um sociólogo marxista, da mesma forma que um ensaio sobre os problemas psicológicos não tem para o psicanalista qualquer significação, se não tomar em conta os factos do desenvolvimento sexual infantil, do recalcamento sexual, da vida psíquica inconsciente e da resistência sexual (REICH, 1975, p. 15-16).

Freud elaborou uma teoria crítica em relação aos indivíduos, e Marx tem uma teoria crítica em relação à sociedade. Como surge a relação entre tais teorias? Será que a maneira como os revolucionários elaboram suas estratégias não é configurada e mediada a partir de fantasias daquilo que se gostaria de superar na constituição individual? Pode a psicanálise salvar o sujeito do individualismo da ideologia capitalista burguesa?

Apesar de Marx ter se dedicado a uma análise sobre a economia política no capitalismo, encontramos em suas obras muitas referências às subjetividades ligadas ao capitalismo, em contraposição ao individualismo da ideologia burguesa. Em *O Capital*, por exemplo, Marx percebe o caráter psicossocial do capitalismo. Em sua análise sobre o conceito de *fetichismo da mercadoria*, o pensador se refere, de certo modo, à uma crítica

ao capitalismo em termos psicológicos: o capital opera com a vida dos seres humanos, com seus pensamentos e sentimentos, e não somente com a propriedade privada, as mercadorias e o dinheiro. É fundamental para o sistema capitalista não se limitar à produção de mercadorias, mas deve "criar" também quem as produz e aqueles que as consomem.

Freud, por sua vez, se dedicou à análise sobre o aparato psíquico, o modo como nos tornamos indivíduos e elaboramos formas de satisfação e sofrimento. Para isso, o psicanalista observou aspectos que constituem a interioridade do funcionamento psíquico: a história, a cultura familiar, aspectos naturais e fisiológicos, meio social. Ao mesmo tempo, Freud também observou que tais aspectos exteriores ao indivíduo são insuficientes para uma análise social, pois nossa relação com o mundo, depois que internalizamos aspectos exteriores, passa a ser mediada pelas nossas fantasias e expectativas de satisfação, ou seja, pela nossa economia libidinal.

Após a ascenção e vitória democrática do fascismo, o marxista Wilhelm Reich percebeu que a teoria marxista era incapaz de compreender as especificidades da ideologia, porque compreende a realidade social de forma mecanicista, isto é, os marxistas não perceberam que a ideologia é uma estrutura que tem uma existência autônoma e uma dinâmica própria. Na obra *Materialismo Dialéctico e Psicanálise*, Reich (1975) disserta sobre a importância da articulação da psicanálise com o materialismo dialético para fornecer ao marxismo ferramentas de análise para a compreensão dos mecanismos ideológicos, como a adesão das massas ao fascismo, por exemplo.

Para Reich, é possível explicar a realidade interna, psíquica, de Freud, a partir da análise econômica de Marx. Ou seja, Reich percebe que nossa realidade psíquica tem sua origem e é moldada pela ideologia do capitalismo, com sua lógica de exploração, tal como a economia se baseia nas pulsões de nossa estrutura psíquica para reproduzir-se. Por isso, segundo Reich, Freud e Marx tem objetos em comum, como fenômenos sociais ou modos de organização social, que, por este motivo, poderiam se complementar: os fatores psíquicos de que se ocupa Freud seriam o fundamento determinante dos fatores econômicos aos quais se refere Marx. Em termos marxistas, a base interna, psíquica, seria a superestrutura externa, enquanto a base externa, econômica, seria a superestrutura interna[11].

[11]O professor David Pavón-Cuellar da Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo discute o tema com bastante propriedade em um artigo: *Marx y Freud em Lacan del embrollo inextricable a la perfecta* (2018).

Em Freud, o método psicanalítico se pautava pelo imperativo de tornar consciente o que era inconsciente, para que, nestes deslocamentos de registros psíquicos, o eu pudesse, em nome dos interesses da autoconservação, oferecer um destino estruturante para o sexual. O que se impunha, como exigência moral, era a adequação do princípio de prazer ao princípio de realidade, através da qual o eu harmonizaria a subjetividade cindida. Tal concepção freudiana foi bastante criticada pela fenomenologia, pois, para os fenomenólogos, nesse processo de tornar consciente o inconsciente, a consciência perderia sua consistência. Lacan introduziu Hegel na leitura da psicanálise, na medida em que concebeu a constituição alienante do eu a partir do Outro; processo denominado de "estádio do espelho", segundo os processos da "dialética do senhor e do escravo", descritos na *Fenomenologia do espírito*. Nesse contexto, a experiência psicanalítica visaria agora a ruptura da imagem alienante do eu, para que o sujeito pudesse finalmente se constituir. Daí adviria o reconhecimento do sujeito, no campo da transferência entre o analisante e o analista, rompendo definitivamente com as alienações imaginárias originariamente presentes no eu.

Žižek faz parte da chamada "esquerda lacaniana". Todavia, por que a teoria de Lacan está tão aliada ao pensamento de esquerda, se o próprio psicanalista se declarava abertamente conservador, apoiador de Charles de Gaulle? Apesar dessa reverência ao conservadorismo, Lacan também sempre mostrou uma profunda admiração por Marx e um grande interesse pela teoria marxista. O psicanalista francês se aprofundou em muitas ideias de Marx e as relacionou muitas vezes com sua interpretação do pensamento freudiano. Ao mesmo tempo, Lacan não era um freudomarxista e não teve uma ideia positiva sobre tal relação, em vista do que ele observou na própria história do freudomarxismo e nas suas polêmicas e tentativas de imbricar as teorias psicanalíticas com a análise social.

A teoria lacaniana se aproxima da economia pois percebe, nos modos de socialização do capitalismo contemporâneo, o *declínio social da imago paterna*. Para Lacan, na sociedade contemporânea temos uma inversão da figura paterna, e isso demandou que a teoria psicanalítica também criticasse seus próprios pressupostos para dar conta dessas transformações e se manter atual. Nessa reviravolta, Lacan buscou na teoria marxista aspectos para pensar o enquadramento da psicanálise, uma certa *homologia conceitual* entre economia e modos de satisfação. A figura paterna não está mais associada à proibição ou culpabilização do gozo, ao contrário, a sociedade está organizada em torno de uma liberação e exigência do gozo. Em seu Seminário XVI,

Lacan alega que existe uma homologia entre o conceito de *mais-valia* da economia marxista a um certo *mais-gozar*. Isso não significa que funcionam da mesma maneira: há uma "não-relação" entre materialismo dialético e psicanálise, pois são teorias autônomas e não podemos reconhecer a relação que dita ou media estruturalmente os dois termos. É justamente nessa relação de "não-relação" que se baseia o pensamento žižekiano, que veremos com mais profundidade posteriormente. Ou seja, para Lacan, os objetos não são "análogos" ou comparáveis porque eles são idênticos, não havendo entre eles mais que uma pura e simples "identidade". Por isso, para Lacan, a tentativa dos freudomarxistas de relacioná-los não faz muito sentido, já que coincidem, são indiscerníveis[12].

Por outro lado, o conceito de ideologia surge também com referência à psicanálise com a Teoria crítica, originada pela Escola de Frankfurt. Diferentemente do freudomarxismo frankfurtiano, W. Reich (1975, p. 9) foi o primeiro marxista a assinalar a importância da psicanálise para o materialismo dialético, mas ele considerou a pulsão como algo construído socialmente, e não como algo originário, isto é, o marxista se afastou de certo modo da teoria freudiana, desconsiderando o domínio dos desejos e dos conflitos psíquicos.

> Traduzida em sociologia, a tese fundamental de Freud – a da significação do complexo de Édipo para o desenvolvimento do indivíduo – significa apenas que a existência social determina este desenvolvimento. As disposições e as pulsões humanas, formas vazias prontas a receber conteúdos sociais, passam pelos determinismos (sociais) das relações com o pai, a mãe, os professores, e só então adquirem a sua forma e o seu conteúdo definitivos (REICH, 1975, p. 95).

Reich tentou fugir das formas totalizantes e mecanicistas do marxismo, porém caiu no determinismo. No mesmo período de Reich, e também influenciados pela teoria freudiana, os integrantes da Teoria crítica da Escola de Frankfurt descobriram que a eficácia da ideologia está em seu modo de funcionamento inconsciente. A forma de

[12] O professor David Pavón-Cuellar aponta as equiparidades entre Marx e Freud: "El primer punto fue la "pasión de revelar" y su objeto, "la verdad", por el que Marx y Freud serían igualmente insuperables, ya que lo verdadero es "siempre nuevo". El segundo punto de coincidencia entre el marxismo y el psicoanálisis tiene que ver también con la verdad: es la consideración de lo verdadero como algo sintomático, irregular, sorpresivo, perturbador. Lo tercero fue la concepción materialista del "sujeto cósico", material, ininteligible, opaco. Lo cuarto fue el reconocimiento de la estructura latente, psíquica o económica, organizadora y constitutiva de lo manifiesto. Lo quinto y último fue la forma en que las herencias marxista y freudiana se transmiten poéticamente, de modo tan real como simbólico, tan sexual como social, a través del texto y su letra, de militancias y transferencias, de partidos comunistas y asociaciones psicoanalíticas". Cf.https://davidpavoncuellar.wordpress.com/2018/09/30/marx-y-freud-en-lacan-del-embrollo-inextricable-a-la-perfecta-compatibilidad/).

produção do desejo passa pelo mesmo processo de formação que a forma típica da alienação ideológica, não porque a crença e as opiniões ideológicas se transmitam e se reproduzam sem que se tome consciência a seu respeito. Contudo, o diálogo entre psicanálise e marxismo, inaugurado pela Teoria crítica, se dá porque os teóricos frankfurtianos consideram que existem elementos em comum de análise: as massas, o nazismo e a Indústria Cultural.

Veremos mais adiante que a estratégia de vincular o materialismo dialético e teoria das pulsões na filosofia žižekiana difere daquela proposta por alguns integrantes da Teoria crítica. No posfácio ao livro de Žižek, *Bem-vindo ao Deserto do Real* (2008), o filósofo uspiano, Vladimir Safatle escreveu:

> (...) o filósofo esloveno foi aos poucos firmando-se como um interlocutor maior nos debates sobre o destino do pensamento político de esquerda, isto ao mesmo tempo em que se transformava em figura de proa dos *cultural studies* norte-americanos ao fornecer uma via de abordagem da cultura contemporânea que passava ao largo da doxa pós-moderna própria ao relativismo reinante. Via fundada em um duplo recurso, em que um certo resgate da tradição dialética hegeliana se encontrava como uma, até então inédita, "clínica da cultura" de orientação lacaniana. O subtítulo de seu primeiro livro editado fora da Iugoslávia não deixava dúvidas: Hegel com Lacan. Uma maneira de articular a psicanálise e a tradição dialética que não deixava de remeter à estratégia, inaugurada pela Escola de Frankfurt, de reintroduzir as descobertas psicanalítica no interior da história das ideias e de fundar uma análise do vínculo social a partir da teoria das pulsões (ŽIŽEK, 2005, p. 188-189).

A metodologia žižekiana não é pautada exatamente a partir de uma *relação* entre a tradição dialética e a psicanálise, como apontou Safatle. Veremos mais adiante que a tradição dialética e a psicanálise têm um lugar um pouco mais complexo que a Teoria crítica da Escola de Frankfurt. A análise žižekiana se pauta na *homologia*, na *não-relação* entre tais instância: essa é a originalidade do filósofo esloveno.

É necessário apontar que, diferentemente de Adorno e sua tradição, Žižek não mantém uma distância higiênica da baixa cultura. Adorno concebeu o conceito de *fetichismo* como uma forma de esconder suas condições de produção. A Indústria Cultural, por sua vez, é vista como uma "fábrica" que produz mercadorias que só têm a nos ensinar os diferentes modos de "esquecimento" da produção que a cultura capitalista elabora.

Dito isso, é necessário sublinhar que, para Žižek, esse certamente não é o papel da cultura *pop*. Não há nada para "desvelar" atrás da produção cultural, a Indústria Cultural não é um grande Outro, não tem poder total sobre suas próprias produções: ela pode produzir um filme estúpido e sem querer encenar um processo de verdadeira subjetivação revolucionária. Ou seja, ela pode tentar produzir as mercadorias culturais mais pasteurizadas possíveis, mas sempre, de alguma forma, permanece submetida à equivocidade - à ambiguidade das próprias ilusões que cria - que podem ser "profanadas" e aproveitadas para outros fins: como fomento para a imaginação revolucionária, modelo de categorias clínicas, etc. Portanto, para Žižek, o real do fetiche não é que ele "mistificou" as relações "autênticas" que o produziram, mas *o real da ilusão* - aquilo que era para ser inessencial e ilusório, mas contém um grão de materialidade - e a matéria é aquilo que é sujeito à contingência.

De um lado, Žižek apontou que esse desamparo estaria ligado à uma negatividade, uma espécie de insuficiência do Ser. Isso está relacionado com a teoria hegeliana da *dialética da essência e da aparência*. Segundo Hegel, as aparências não enganam dando a ideia de que há algo por trás delas. É como se, na própria materialidade, estivesse escrito: "aqui atrás tem alguma coisa". Ou seja, de certa maneira, a superfície, a materialidade, é o que existe, mas, por conta de sua inconsistência, nos leva a supor que existe algo mais substancial por trás dela. É a suposição de uma substância que transforma a superfície em "mera" aparência: a *aparência de uma transcendência é uma ilusão necessária*. A suposição de uma coisa que não é acessível a nós, mas pode ser acessível para um Outro da fantasia ideológica. Grosso modo, a ideologia se organiza e se reproduz nos ensinando a desejar o "não-ideológico":

> Em dezembro de 2001, em Buenos Aires, ocorreu um caso supremo de comédia ontológica quando os argentinos ocuparam as ruas para protestar contra o governo e, principalmente, contra Cavallo, o ministro da Economia. Quando a multidão se reuniu em torno do prédio do Ministério, ameaçando invadi-lo, Cavallo fugiu usando uma máscara dele mesmo (vendida em lojas de fantasias, para que o povo pudesse zombar dele). Parece que pelo menos ele aprendeu alguma coisa com o movimento lacaniano disseminado na Argentina: o fato de que *uma coisa é a sua melhor máscara.* (...) A lição fundamental de Hegel é que o principal problema ontológico não é o da realidade, mas o da aparência: não o "estamos condenados ao jogo interminável das aparências ou podemos atravessar o véu e chegar à verdadeira realidade subjacente?", mas o "como é que, no meio da realidade chata e estúpida que simplesmente é, pode surgir algo como a aparência?" (ŽIŽEK, 2008c, p.47).

Žižek pensa que não devemos buscar a essência e sim fixar na aparência, que, por conta de sua inconsistência, pode mostrar algo de Real. E mostra, através da passagem de Krzystof Kieslowski do cinema do documentário para o cinema de ficção, que não existe uma distinção entre ambos, pois a ficção surge com a limitação do cinema documentário. O cineasta polonês sentiu a necessidade de passar para a ficção porque nem tudo pode ser descrito no documentário: ele não poderia, por exemplo, filmar duas pessoas (reais) fazendo sexo para um documentário sobre o "amor". Era mais fácil conseguir dois atores que encenam o sexo. Ou seja, o cinema de ficção resolve o impasse do cinema documental:

> Só preciso mencionar *Hospital*, documentário de Kieslowski, de 1976, em que a câmera acompanha cirurgiões ortopédicos num turno de 32 horas. Os instrumentos caem de suas mãos, a energia elétrica é cortada o tempo todo, faltam materiais básicos, mas os médicos perseveram hora após hora, e com bom humor... Entretanto, a experiência oposta se instala então, muito bem captada pelo *slogan* usado recentemente na divulgação de um filme hollywoodiano: "É tão real que só pode ser ficção!" – no nível mais radical, só se pode retratar o Real da experiência subjetiva sob o disfarce de ficção.
> No fim do documentário *Primeiro Amor* (1974), em que a câmera acompanha um jovem casal não casado durante a gravidez da moça, o casamento e o parto do bebê, o pai é mostrado com o recém-nascido no colo e chorando; Kieslowski reagiu à obscenidade de tão injustificável intromissão na intimidade de outro com o "horror das lágrimas de verdade". Sua decisão de passar dos documentários para os filmes de ficção foi, portanto, em seu aspecto mais radical, uma decisão ética (ŽIŽEK, 2008c, p.49).

Em seu documentário *The Pevert's Guide to Cinema* (2008), ao discutir a dimensão da fantasia por meio do cinema, Žižek nos propõe: "será que, ao invés de ficarmos com o bebê e jogar a água suja, não deveríamos jogar o bebê fora e ficar com a água suja?". Isto é o mesmo que dizer que necessitamos da dimensão da aparência e devemos descartar a essência para uma fundamentação da crítica da ideologia. Afinal, a pretensão de acessar diretamente a uma suposta "realidade mais verdadeira" já é em si ideológica.

> Uma vez criada, a lacuna entre realidade e aparência é assim imediatamente intricada, refletida em si mesma: tão logo temos um vislumbre de Outra Dimensão através da Moldura, *a própria realidade se transforma em aparência*. Em outras palavras, as coisas não parecem simplesmente, elas *parecem parecer*. É por isso que a negação da

> negação não nos leva a uma mera e simples afirmação: assim que as coisas (começam a) parecer, não só parecem o que não são, criando uma ilusão, como também podem parecer apenas parecer, ocultando o fato de que são o que parecem ser (ŽIŽEK, 2008c, p.48).

1.1 O engajamento dos marxistas após o fracasso da URSS

No prefácio da obra de György Lukács, *História e Consciência de Classe: Estudos sobre a dialética marxista* (1923), Žižek denuncia a falta de engajamento de alguns intelectuais, sobretudo Adorno & Horkheimer, após a derrocada do regime stalinista, com exceção de Lukács. Após o seu colapso, o movimento socialista segmentou-se entre o reformismo parlamentar socialdemocrata e a nova ortodoxia stalinista, enquanto o marxismo ocidental, que se absteve de apoiar abertamente qualquer um dos dois polos, abandonou o envolvimento político direto e tornou-se uma parte da máquina acadêmica existente[13].

Certamente, a obra *Dialética do Esclarecimento* (1947) de Adorno & Horkheimer, está entre as obras mais importantes do marxismo ocidental. Nesta obra, destaca-se o conceito de *razão instrumental*, que constituiria uma grande contribuição para as análises sócio-políticas do século XX. Žižek não menospreza o diagnóstico dos frankfurtianos. O que o filósofo esloveno alega é que eles não ofereceram uma teoria global satisfatória da especificidade do totalitarismo stalinista – é o que vemos em suas exaustivas análises sobre a ideologia nazista. Em um período onde vigorava a Guerra Fria, os teóricos frankfurtianos alegavam que não queriam expor abertamente uma crítica ao socialismo, para não serem confundidos com aqueles favoráveis ao sistema capitalista. Porém, para o filósofo esloveno, naquele período, se tais teóricos fossem obrigados a dar uma posição, provavelmente escolheriam a democracia liberal ocidental – assim como fez explicitamente Horkheimer em seus últimos escritos. É justamente isso que diferencia a estratégia da filosofia žižekiana dos demais pensadores que adotaram o mesmo método de relacionar marxismo e psicanálise. O filósofo esloveno é um grande crítico da Escola de Frankfurt, pois tais pensadores deixaram de lado uma crítica ao sistema socialista para dar lugar a uma crítica ao nazismo, não tão engajada.

[13] ŽIŽEK, S. *De História e Consciência de Classe, a Dialética do Esclarecimento.* Revista Lua Nova, número 59, 2003, p. 160-175.

Como sabemos, Žižek se dedicou a uma análise psicanalítica do nazismo, assim como fizeram os frankfurtianos, isto é, reconheceu que os judeus foram um fetiche, uma espécie de desculpa para não enfrentar os problemas do capitalismo. Porém, a grande preocupação de Žižek é o stalinismo, já que em tal sistema encontramos elementos base que sustentam a ideologia da democracia liberal e o declínio da esquerda. Logo após a derrocada da URSS, alguns intelectuais do marxismo ocidental buscaram um meio-termo: a democracia liberal.

Grosso modo, o socialismo "realmente existente" foi um tema traumático para o marxismo ocidental. Para não perderem a máscara de "esquerdistas radicais", muitos intelectuais preferiram manter o silêncio, mas por baixo delas haviam muitos apoiadores do sistema democrático liberal. Vejamos um comentário de Žižek sobre o tema:

> O fato de que Deleuze, pouco antes de morrer, estivesse escrevendo um livro sobre Marx denota uma tendência mais ampla. No passado cristão, era comum as pessoas que haviam levado uma vida dissoluta voltarem para a segurança da Igreja na velhice e, assim, morrer reconciliadas com Deus. Acontece algo semelhante, hoje, com muitos esquerdistas anticomunistas. No fim de seus dias, voltam para o comunismo como se, depois de uma vida de traição pervertida, quisessem morrer reconciliados com a Ideia comunista. Assim como com os antigos cristãos, essas conversões tardias carregam a mesma mensagem básica: passamos a vida nos rebelando em vão contra o que, no fundo, sabíamos o tempo todo que era verdade. Assim, se até um grande anticomunista como Kravchenko pode em certo sentido voltar à sua fé, nossa mensagem, hoje, deveria ser: "Não tema, junte-se a nós, volte! Você se divertiu com o anticomunismo e está perdoado por isso - está na hora de levar a vida a sério outra vez!" (ŽIŽEK, 2011a, p.130).

É importante sublinhar que a crítica zizekiana à Teoria crítica se refere a todos os integrantes. Herbert Marcuse, por exemplo, foi um intelectual da época que se posicionou contra o stalinismo, em seu texto *Marxismo Soviético: uma análise crítica* (1958). O único integrante da Escola de Frankfurt que caminha de mãos dadas com o diagnóstico žižekiano na análise do capitalismo contemporâneo a partir da teoria das pulsões é Herbert Marcuse. Antes de Žižek, o filósofo frankfurtiano já havia percebido o cinismo da ideologia no capitalismo contemporâneo:

> Cinismo: porque nenhuma ideologia é capaz de esconder o fato de que essa classe dominante já não está desenvolvendo as forças produtivas outrora contidas nessas instituições, mas limita-se a prender e a difamar. A ideologia retira-se da superestrutura (onde foi substituída por um sistema de mentiras e absurdos gritantes) e passa a incorporar-se nos

> bens de consumo e serviços da sociedade de consumo, sustentáculo de uma falsa consciência de vida boa (MARCUSE, 1973, p. 87).

A partir da teoria freudiana, Marcuse observou uma relação recíproca entre pulsões e reprodução econômica, e com isso formula o conceito de *dessublimação repressiva*, com uma perversão da concepção de *sublimação* em Freud. A sublimação é um processo de desvio das "pulsões" que não podem ser integradas na ordem social, pois consiste no fato de que a pulsão se dirige para outro objetivo, como a arte, por exemplo.

O conceito de dessublimação repressiva é cunhado por Herbert Marcuse como forma de entendermos o funcionamento das sociedades totalitárias, isto é, esse conceito denominava o enfraquecimento do Eu na instrumentalização das pulsões. Para Marcuse, há uma neutralização do conflito entre o princípio de prazer e o princípio de realidade, por meio de uma satisfação controlada pelos mecanismos ideológicos, isto é, uma satisfação obtida com aquilo que a sociedade oferece. Ao contrário do conceito de sublimação, a dessublimação repressiva, por sua vez, é a realização imediata dos desejos. Com isso, a *sublimação desrepressiva* seria, para Marcuse, uma forma de desviar aquela pulsão que não encontrou lugar na realidade social para se realizar em outra instância. De acordo com o pensamento marcuseano, a dimensão estética da arte seria essa instância que poderia proporcionar a realização dos desejos que não encontraram espaço no mundo da vida. Žižek abordará a mesma temática, porém segundo a ótica da noção de gozo da teoria lacaniana e, portanto, chamará essa satisfação administrada de *imperativo do gozo*[14].

Ora, o que diferenciou Marcuse dos outros pensadores da Teoria crítica? Em parte, ter-se afastado das más interpretações de Hegel, que concebiam o sistema hegeliano como "totalizante", ao mesmo tempo em que consideravam a impronta de Marx como uma teoria puramente economicista e ortodoxa. Esse afastamento gerou um outro modo de relacionar a análise política e social com a teoria das pulsões, um modo que o distingue dos outros teóricos do freudomarxismo.

Diferentemente de muitos pensadores na tradição marxista ortodoxa, Marcuse interpretou o conceito de Razão na filosofia hegeliana como um aspecto "revolucionário". Em sua obra, *Razão e Revolução*, Marcuse (1978) reconhece que a crítica marxista da civilização moderna já estava no pensamento de Hegel. Na concepção marcuseana, a

[14] Veremos com mais detalhes nas próximas sessões a discussão žižekiana sobre tal temática, pois ela será o mote na definição do atual modo de operação da ideologia no capitalismo neoliberal.

Razão em Hegel é um conceito eminentemente político, pois é a oposição ao caráter "irracional" da ordem existente. Longe de ser um aspecto totalizante da teoria hegeliana, a Razão seria um meio de fazer emergir os antagonismos existentes na esfera irracional de nossa realidade e não a justificação da ordem estabelecida: "O racional é real, o real é o racional".

É importante ressaltar que equívocos de interpretação têm uma conotação histórica e política na filosofia hegeliana. Tom Rockmore se dedicou ao trabalho de pesquisar o pensamento de Marx em sua obra *Marx After marxism* (2002). Após a morte de Hegel, sua filosofia foi rapidamente deturpada e sua escola se dividiu em três fragmentos principais: os hegelianos centrais (os hegelianos antigos), os hegelianos da direita e os hegelianos da esquerda (Marx). Por um lado, os pensadores dessas três tendências estavam convencidos de que, em seu sistema, Hegel havia levado a filosofia a um grau zero e ao fim da arte, da história, etc. No entanto, os representantes das diferentes tendências hegelianas tiraram conclusões amplamente diferentes sobre o sistema de Hegel (ROCKMORE, 2002, p.17).

Os antigos hegelianos buscaram manter o sistema filosósfico deixado por Hegel. Os hegelianos da direita e da esquerda foram separados por sua relação com Hegel, bem como por outros fatores acadêmicos, políticos e religiosos. Todos os hegelianos de direita tinham posições na universidade. Eles tendiam a enfatizar o elemento religioso no pensamento de Hegel, que os hegelianos de esquerda tendiam a eliminar. Segundo Rockmore,

> A religião e a política estão relacionadas há muito tempo. Embora a destruição da escola hegeliana tenha ocorrido por razões teológicas, as diferenças entre os hegelianos da direita e da esquerda eram muitas vezes políticas. Ao simplificar, podemos situar a ruptura entre essas duas tendências na interpretação do aforismo brilhante de Hegel, no prefácio da Filosofia do Direito: "O que é real é racional, e o que é racional é real." Hegelianos de direita até hoje muitas vezes tendem a aceitar a situação que se obtém, que é considerada racional, enquanto os hegelianos de esquerda, como Marx, sublinham em geral as imperfeições do mundo real que não são suficientemente racionais e devem ser ainda mais racionais. Os que estão certos se contentam com o mundo real e frequentemente adoram o passado; os da esquerda recusam o mundo como ele é a favor de um mundo melhor e futuro, negando a preeminência do passado. Os primeiros consideram a situação razoável, boa - até o melhor de todos os mundos possíveis; os últimos, que consideram a situação irracional, desejam transformá-la (ROCKMORE, 2002, p. 17).

A contribuição dos hegelianos de esquerda, freqüentemente designados, em oposição aos hegelianos de direita, como jovens hegelianos, consistiu em espalhar idéias democráticas e despertar a consciência intelectual da Alemanha. Antes de Marx, que também era um jovem hegeliano, eles não haviam conseguido transformar suas idéias filosóficas em um movimento político.

Pois bem, depois de se debruçar na filosofia hegeliana, Marcuse se empenhou nos estudos da teoria marxista. O filósofo da Teoria crítica não buscou apontar as semelhanças entre Hegel e Marx, no que diz respeito à dialética[15]. Marcuse se concentrou em temas da teoria marxista oriundos da filosofia de Hegel, como: *alienação*, *conflito* e *trabalho*. Marcuse não vê uma transformação do conceito hegeliano de alienação em Marx. Além disso,

> (...) enfatizou especialmente que Hegel desenvolvera o conceito de "trabalho abstrato" (a noção de que, sob o capitalismo, o trabalho do indivíduo perde a sua particularidade, torna-se geral), que desempenhou um papel crucial na análise marxiana de mais-valia em *O Capital*. (...) A análise da alienação e do trabalho abstrato apontou para uma transformação da realidade social que reconciliaria os homens uns com os outros e com o mundo da natureza. Assim, Marcuse concluiu as suas alegações da defesa de Hegel como marxista mostrando que as categorias centrais da teoria social revolucionária, assim como a transcendência dessas categorias, já tinham sido esboçadas, ainda que numa forma rudimentar, no *corpus* hegeliano (ROBINSON, 1971, p.127).

Tal visão sobre Hegel proporcionou à Marcuse tanto uma leitura distinta de Marx em relação a outros seguidores da tradição marxista, quanto da psicanálise freudiana. Marcuse aponta, dentro da teoria marxista, não somente a crítica da economia capitalista, mas uma análise da subjetividade sob a forma de condição humana no capital. E descobre nos estudos freudianos sobre o funcionamento psíquico a chave da reprodução do capitalismo.

1.2 Hegemonia e Fantasia Social

[15] Marcuse buscou descobrir mais sobre Marx na leitura da filosofia de Hegel, pois ali estavam os preceitos centrais da teoria marxista. A teoria marcusiana foi influenciada pela "redescoberta dos manuscritos do jovem Marx, nos anos 30, e preocupou-se, por isso, com o papel de Marx como filósofo social na mais alta acepção. A sua análise de Hegel como crítico social revolucionário foi uma analogia da sua análise de Marx como filósofo. O resultado combinado desses esforços foi reduzir substancialmente a distância ideológica entre os dois pensadores" (ROBINSON, 1972, p. 126).

Podemos perceber até esse ponto de nossa dicussão que a teoria marxista sofreu diversas rupturas e crise, e o freudomarxismo foi umas das tentativas de auxiliá-la. Porém, antes disso, no início do século XX, o filósofo marxista italiano Antonio Gramsci já afirmara que "Marx previu o que podia prever". Gramsci é uma das maiores referências do pensamento comunista do século XX e ofereceu valiosas contribuições à teoria marxista. A partir de suas experiências nos sindicatos em Turim, o marxista italiano percebeu que algumas previsões de Marx não se cumpriram.

Marx previa que as desvantagens econômicas e as desigualdades do sistema capitalista seriam por si só o impulso para a revolução comunista que incitariam o proletariado a tomar o poder da burguesia. Entretanto, a classe operária não se rebelava e, cada vez mais, o capitalismo se consolidava como sistema econômico e social dominante ao redor do mundo. Para entender esse fenômeno, Gramsci desviou o foco dos aspectos políticos e econômicos da estrutura capitalista e passou a estudar o impacto de uma dominação ideológica de uma classe sobre a outra, isto é, a chamada *hegemonia cultural* (GRUPPI, 1978).

De acordo com Gramsci, quase nunca é possível o domínio brutal de uma classe sobre as demais a não ser nas ditaduras ou regimes totalitários. Ao estudar os mecanismos de construção dessa hegemonia, o filósofo italiano chega a um conceito que é fundamental na sua teoria política, o conceito de *Estado ampliado*. Segundo o filósofo italiano, o Estado vai além das definições mecanicistas do próprio marxismo; não é simplesmente um instrumento de força à serviço da classe dominante, mas uma força revestida de consenso, coerção acompanhada de hegemonia. Essas coerções ideológicas chegariam a um ponto em que até mesmo o proletariado, principal elemento que acompanha a classe dominante, agiria como defendor da ideologia hegemônica e do próprio sistema capitalista. Dessa forma, o Estado ampliado demonstra a detenção de poder nas esferas política, econômica, social e cultural.

Para Gramsci, o aparelho de domínio que favorece a ideologia hegemônica engloba não só aparatos violentos de repressão, como a polícia, mas as instituições como as igrejas, as escolas, os sindicatos e, especialmente, os meios de comunicação social. Gramsci afirmava que a comunicação social tem um papel de destaque nessa teoria, já que eles seriam parte fundamental dos processos de construção de significados culturais e informacionais da população. E os meios de comunicação social, ao mostrar somente certas ideias e acontecimentos aliados às ideologias dominantes, estariam à serviço da manutenção e amplificação da ideologia dominante. Porém, segundo Gramsci, ainda que

esses veículos de comunicação tenham um amplo alcance, não se deve afirmar que todos os sujeitos sejam totalmente passivos. Assim, a resistência às ideologias dominantes pode se dar através da imprensa alternativa, por exemplo. É necessário articular um veículo de contra-hegemonia.

Na contemporaneidade, Ernesto Laclau e Chantal Mouffe retomam o conceito de hegemonia para analisar como se dão as disputas hegemônicas no atual estágio do capitalismo. São pensadores de grande influência no pensamento žižekiano, e que buscam refazer tal associação, mas através da leitura lacaniana de Freud. Influenciados pelo pensamento althusseriano no início de suas carreiras (1977), Laclau e Mouffe trabalharam com a relação entre marxismo e psicanálise por meio dos conceitos de *sobredeterminação* e *interpelação* na teoria de Althusser. Mais adiante, passaram a fazer uma análise do discurso mais crítica e deixaram de considerar o sujeito como interpelado pela ideologia, mas sim como um sujeito consciente e que interage no discurso e no processo histórico. Com isso, a relação entre marxismo e psicanálise para Laclau e Mouffe se dava através dos conceitos de *discurso* e *hegemonia*. Isto é, os filósofos perceberam que os antagonismos produzidos pelo capitalismo não se limitam ao campo do trabalho, mas surgem em uma gama muito vasta e complexa, no seio da multiplicidade da vida social. Para isso eles resgatam e atualizam também o conceito de hegemonia abordado pelo marxista italiano Antonio Gramsci, e o relacionam com a ideia de Lacan sobre a lógica do significante e as posições do sujeito (LACLAU & MOUFFE, 2015). Desse modo, abandonam a ideia de ideologia enquanto falsa consciência para explicar o desenrolar da história e adotam a noção de *hegemonia*, resultando em uma nova concepção sobre o laço social. A hegemonia se dará no campo da ideologia que opera via o encadeamento de significantes flutuantes que se articulam.

A concepção žižekiana de que a ideologia também foi construída a partir de uma *fantasia social* surge em seus primeiros escritos, num diálogo com o conceito de *antagonismo social* de Ernesto Laclau & Chantal Mouffe, e tal como eles Žižek busca pensar nesse momento estratégias políticas que desaguariam em uma *democracia radical*.

Laclau e Mouffe fizeram parte da escola marxista até a década de 1970, e logo depois passaram a criticar o essencialismo dos fundamentos da tradição marxista sob a ótica dos pressupostos pós-estruturalista. Ao mesmo tempo, Laclau & Mouffe alegavam que o marxismo clássico seria importante para formar um projeto para uma nova esquerda por meio de seus conceitos. Porém, isso seria possível somente se suas teorias fossem revistas e seus pressupostos essencialistas fossem abandonados. Por esta razão, ao invés

de romperem completamente com o marxismo, os autores resolveram desconstruir e reativar a herança marxista a partir de dentro.

Em *Hegemonia e estratégia socialista: por uma política democrática radical* (1985) (2015), Laclau & Mouffe buscaram, a partir de um estudo teórico e epistemológico, atualizar a teoria marxista à sociedade capitalista contemporânea. Tal atualização se dará a partir do conceito de hegemonia. No entanto, este conceito é concebido de maneira diversa da tradição marxista, isto é, não mais como uma "fratura" no âmbito social, mas como um momento em que a "força social particular assume a representação de uma totalidade que lhe é radicalmente incomensurável" (LACLAU & MOUFFE, 2015, p. 37). Portanto, a hegemonia é um momento contingente em que uma força particular se torna uma representação de uma totalidade. Isso significa que, para os autores, não há nenhuma força ou grupo social destinado *a priori* a ser agente revolucionário universal – tal como era a visão acerca do proletariado no marxismo clássico.

A ideia de que a sociedade é construída em torno de antagonismos é devida ao fato de que os autores concebem a realidade social como um campo discursivo. Desse modo, o social é um confronto constante e infinito de luta entre identidades, que se confrontam como modo de estabelecer-se e poder representar outras identidades que não conseguiram se estabelecer, formando, assim, uma articulação discursiva. Porém, toda articulação será efêmera e sempre terá campos discursivos não articulados. Em outras palavras, o social é sempre inconsistente e estruturado em torno de impossibilidades, atravessado por antagonismo. E, por essa razão, para os autores, "a sociedade não existe" (LACLAU & MOUFFE, 2015).

Na sociedade contemporânea, o campo discursivo do social é composto por inúmeras demandas democráticas: raciais, étnicas, sexuais, ambientais, de gênero, econômicas, religiosas, etc. Em geral, essas demandas normalmente encontram-se fechadas, ou seja, isoladas em torno de seus interesses próprios. No entanto, há sempre a possibilidade de que alguma delas consiga se alçar e articular ao redor de si uma série de outras demandas. Com isso, a demanda que inicialmente era particular, torna-se universal, um discurso (político) hegemônico. Por exemplo: a luta feminista após estabelecer-se como um discurso hegemônico poderá trazer como pauta questões como a da mulher negra e indígena (questão racial), gay e *trans* (questão LGBT). Ou seja, a articulação discursiva surge com base para unir as demandas que desejam ser universais e que se encontravam isoladas.

A partir de termos lacanianos, Žižek compreende o conceito laclauniano de "hegemonia" como a tensão entre o significante-mestre vazio e a série de significantes que disputam um lugar para preencher o espaço de significante-mestre com algum conteúdo específico: "a luta pela Democracia (significante-mestre hoje) consiste em lutar para decidir o que significará, o tipo de democracia que irá se impor como uma noção universal hegemônica (ŽIŽEK, 2008c, p.56). Para entendermos melhor a função do significante mestre, vejamos um conceito discutido por Lacan, denominado "ponto de basta".

O "ponto de basta" é uma concepção que Lacan desenvolve conjuntamente com suas proposições acerca da noção de sujeito e sua correlação com a lógica estrutural do inconsciente. Mais precisamente, ao tomar os percusores freudianos que estabeleceram a experiência psicanalítica como inerentemente alojada na dimensão da fala, Lacan buscou desenvolver uma teoria que pudesse acentuar o entendimento das propriedades do inconsciente estruturado como linguagem, tendo o próprio sujeito como efeito dessa lógica. É uma operação em que "o significante detém o deslizamento da significação, de outro modo indefinido" (LACAN, 1998, p. 800). Segundo Lacan, o "ponto de basta" caracteriza:

> (...) a função diacrônica da frase, na medida em que ela só fecha sua significação com seu último termo, sendo cada termo antecipado na construção dos outros e, inversamente, selando-lhes o sentido por seu efeito retroativo (LACAN, 1998, p. 800).

Para começar a esclarecer o que isso significa, temos de levar em consideração que, da linguística saussureana, Lacan importou a distinção que já era empregada no signo linguístico, reconstituindo-o em dois elementos essenciais: o "significante" e o "significado". Lacan afirma que

> (...) a temática dessa ciência está efetivamente presa à posição primordial do significante e do significado, como ordens distintas e inicialmente separadas por uma barreira resistente à significação (LACAN, 1998, p. 500).

E, a partir daí, complementa:

> (...) fracassaremos em sustentar sua questão (a da natureza da linguagem) enquanto não nos tivermos livrado da ilusão de que o significante atende à função de representar o significado, ou, melhor

> dizendo: de que o significante tem que responder por sua existência a título de uma significação qualquer (LACAN, 1998, p. 501).

Lacan não faz a correspondência fiel da concepção saussuriana desses termos diretamente para a psicanálise. No entanto, a linguagem pensada nessas condições é mais radical, e não se resume a pensar apenas os tipos de formação patológica do inconsciente. Tratar o significante como autônomo em relação ao significado, mesmo que ele se preste a produzir este último, é o que Lacan traz de inovação ao campo da psicanálise, de modo a conceder à visão de sujeito algo que já é profundamente marcado pela dimensão do desconhecimento entre aquilo que fala (da ordem do *logos*, do discurso), e de algo subjacente que se quer deixar dizer. Daí o porquê de dizer que o significante por si só não fixa o sentido, que ele depende de uma relação mútua com outros. No entanto, sua performance é sempre voltada para a transição de um significante a outro, figurando, portanto, um campo eminente de indeterminação semântica *a priori*.

Por isso também, o significante não coincide com a palavra, mas é algo subjacente a ela — justamente porque uma palavra não dá um sentido pleno, mas necessita da remissão a outras coisas para que possa compor a semântica. Essa é a razão pela qual o significante também é denominado "imagem acústica": porque não tem a materialidade do conceito, não fixa o conteúdo, mas apenas se apresenta como referencial aberto e que necessita se interligar a outros por oposição, em uma rede de diferenciações. Pode-se dizer que, no limite, o significante é pura forma esvaziada de substância. Portanto, ele é em si algo inteiramente plástico, que pode ser manipulado por leis próprias do inconsciente, onde os mecanismos agem sem que um controle da consciência possa dominá-los[16].

Voltando à comunicação dos significantes, é aí que entra a questão do "ponto de basta" como limite a essa remissão incessante da cadeia significante. O limite corresponde então a uma operação que dá margem à significação. Ela faz cessar o deslizamento de significante em significante para que o significado surja na posterioridade. Fator este de grande relevância, pois Lacan insiste que não há significado prévio, *a priori*, da fala.

O importante é que, com a fixação, a costura do significado constituído *a posteriori* no significante é justamente a possibilidade de haver uma localização subjetiva.

[16] Neste ponto, voltamos à questão das formações do inconsciente: o sintoma, por exemplo. Este se caracteriza pela estrutura de sobreposição significante – condensação, para usar um termo freudiano, ou metáfora, para usar um termo lacaniano. Em resumo, é o que se define como uma coisa, ou um conjunto de coisas, cedendo lugar para apenas uma que assume a representação dela ou delas.

Ou seja, embora a questão do vazio inerente à dinâmica do encadeamento significante seja conservada na edificação do significado, o efeito da subjetividade é o produto mesmo de todo esse processo, inclusive do que resta como falha representativa. Desse modo, o que se tem no enunciado de uma fala é a abertura para a enunciação.

Tais comentários têm por consequência indicar a posição totalmente contingente da produção de significação. Enunciação é aquilo que se coloca para além do Eu consciente, da pretensa racionalidade do discurso coeso e unívoco. Trata-se, portanto, do que surge como efeito do sujeito do inconsciente, um sujeito que tem nele algo que lhe escapa, e que, ao invés de dono portador de um discurso, é mais falado por ele, submetido a ele. Diante desse quadro, vale a pena reproduzir um comentário de Žižek em que, nesse ponto, nos vai falar do *basteamento ideológico*:

> Para apreender isso claramente, basta simplesmente nos lembrarmos do funcionamento do basteamento ideológico: num espaço ideológico flutuam significantes como "liberdade", "Estado", "justiça", "paz" etc., e depois sua cadeia é suplementada por um significante-mestre[17] (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 basteamento democrático e liberal produziria, evidentemente, uma articulação de significantes totalmente diferentes, e o basteamento conservador, uma significação oposta aos dois campos precedentes) (ŽIŽEK, 1991, p. 100-1).

Em outras palavras, na concepção žižekiana o basteamento é uma operação fundamental na produção de significação, cujo significante retroage sobre a rede simbólica, conferindo-lhe significação e, com isso, constituindo um saber. Ou seja, o *basteamento ideológico* é um *ato* que funcionaria como uma espécie de articulação da Lei que ordena e determina nossa realidade sociossimbólica, confrontando e desestabilizando a atividade real no objeto da fantasia. Tomemos o paradoxo apontado por Žižek nas situações revolucionárias: quando uma situação revolucionária acontece, ela acontece por necessidade história, pelas condições objetivas que já estão lá presentes,

[17] Por significante-mestre entenda-se aquele que é o primordial de uma frase, ou melhor, uma cadeia significante em que, para coordenar a direção dos demais, todos devem se reportar a ele como referencial primeiro.

ou acontece por uma antecipação subjetiva e pelo efeito *a posteriori* do basteamento do discurso? Lidamos aqui com o que Lacan assinalou como:

> (...) "efeito de retroversão", isto é, com a ilusão transferencial mencionada anteriormente, segundo a qual o sujeito se torna, a cada etapa, "aquilo que já era antes": o efeito retroativo, portanto, é percebido como algo que sempre existiu, desde o começo (ŽIŽEK, 1991, p. 103).

No materialismo histórico, por exemplo, o proletariado só se torna sujeito revolucionário quando toma consciência de seu papel histórico, pois assim poderá "bastear" as contradições que permeiam sua realidade efetiva. Desse modo, a cada novo basteamento há, por assim dizer, uma nova história, um novo destino possível e um novo passado. Ou seja, esse processo se dá "quando o sujeito que penetra atrás da cortina da aparência em direção à essência oculta pensa descobrir o que estava ali desde sempre e desconhece que, ao avançar para trás da cortina, ele mesmo levou para lá o que ali encontrou" (ŽIŽEK, 1991, p. 31-32).

Em suma, o basteamento vem cumprir uma função de estabelecer limites sobre a série de idealizações que se empenham em conhecer o Real. O "ponto de basta", na psicanálise, vem descrever essa necessidade de impor o limite que é capaz de gerar alguma significação. Caso contrário, o sujeito ficaria perdido na questão que embala sua posição diante do Outro: "O que queres?", "O que o Outro quer dizer?", "Como posso entender o que se espera de mim?". Afinal, o campo do Outro sempre nos remete a um real de desconhecimento, de falta de sentido. Se a ideologia veicula a ideia totalitária, isso significa dizer que ela coloca o Outro em condição de plenitude, de maneira que se elimina do horizonte a questão "o que queres?", que, em última instância, cumpre a função de permitir a circulação do desejo.

Žižek frisa que o Mestre não fornece um conteúdo positivo, somente adiciona um significante que, repentinamente, converte a desordem em ordem. Sobre essa temática do "ponto de basta", o filósofo esloveno utiliza como exemplo para ilustrá-la o antissemitismo da Alemanha na década de 20. Porém, utilizaremos o exemplo da ascenção e vitória repentina da extrema-direita nos dias de hoje (trumpismo, bolsonarismo, etc.). A política totalitária surge com os mecanismos básico da fantasia: surge do desamparo. Novamente a crise do capitalismo de 2008 proporcionou o retorno de certos ideais conservadores, religiosos e totalitários que até então parecia que já tinham se resolvido com a própria história. Os sujeitos cada vez mais dependentes da sociedade

de consumo se viram desorientados com tal crise econômica que privava do gozo, ou então perderam seu *status* social dentro da sociedade. Uma crise política banhada por escândalos de corrupção, fazendo com o que os mecanismos de controle (o poder judiciário) fossem vistos como ineficientes e que a única forma de resolver tais problemas institucionais seja adotando um modelo menos democrático (como a ditadura militar). A classe religiosa e conservadora sentia a "degeneração moral" com as políticas de inclusão social e de direitos de homossexuais, mulheres, negros (com o acesso ao consumo e educação dos mais pobres, feito para fazer a economia girar) proposto pelos governos de centro-esquerda ou esquerda liberal que estavam no poder nos últimos anos em muitos lugares no mundo – que caminhava contra seus princípios religiosos. Com isso, eles ofereceram um responsável por tudo isso: o comunismo.

> Eis aí a mágica do Mestre: apesar de não haver nada de novo no nível do conteúdo positivo, "nada mais é o mesmo" depois que ele pronuncia a Palavra... Por exemplo, para ilustrar o *point de caption*, Lacan cita os famosos versos da *Atalia* de Racine: *"Je crains Dieu, cher Abner, et je n'ai point d'autre crainte"* [Temo a Deus, meu caro Abner, e não tenho nenhum outro temor] – todos os temores são trocados por um só, ou seja, esse é o verdadeiro temor de Deus, o que me torna destemido em todas as questões terrenas. A mesma inversão que sá origem a um novo Significante-Mestre age na ideologia: no antissemitismo, todos os medos (de crise econômica, de degradação moral...) são trocados pelo medo do judeu – *je crains le Juif, cher citoyen, et je n'ai point d'autre crainte* [temo o judeu, caro cidadão, e não tenho nenhum outro temor] (ŽIŽEK, 2008c, p. 57).

Segundo Lacan, a ordem simbólica busca sempre inibir a existência de uma hegemonia de um par de Significantes-Mestre (S1, S2). O que é recalcado é o significante binário. É por isso que, para Lacan, "não há relação sexual" porque o significante secundário (Mulher) é recalcado primordialmente e o que preenche o espaço desse recalque é o retorno de uma série de significantes recalcados ordinários.

> Em *A última noite de Boris Grushenko*, paródia de Tolstoi feita por Woody Allen, é claro que a primeira associação que automaticamente se insinua é: "Se há Tolstoi, onde está Dostoiévski?". No filme, Dostoiévski (o "significante binário" de Tolstoi) fica "recalcado"; entretanto, o preço cobrado por isso é que uma conversa no meio do filme inclui acidentalmente, por assim dizer, o título de todos os principais romances de Dostoiévski:
> - Aquele homem ainda está no subsolo?
> - Você quer dizer um dos irmãos Karamazov?
> - É, aquele idiota!
> - Pois é, ele cometeu um crime e foi castigado!

> - Eu sei, ele era um jogador e sempre arriscou demais!
> E assim por diante. Aqui encontramos o "retorno do recalcado", ou seja, a série de significantes que preenche a lacuna do significante binário recalcado "Dostoiévski" (ŽIŽEK, 2008c, p.58).

Contudo, o que Lacan denomina de Significante-Mestre é um significante reflexivo que preenche a própria falta de significante. Žižek indaga a teoria de Laclau e Mouffe sobre o papel do objeto *a* neste conflito entre Significante-Mestre e a série de significantes em busca da hegemonia. O objeto *a* é o objeto da fantasia que constitui o nosso desejo, o que nos ensina a desejar, por isso também ele é essencial na construção e funcionamento do edificio ideológico. Laclau e Mouffe teriam se equivocado ao restringir tal papel do objeto *a* ao fato da hegemonia, isto é, como o vazio do Significante-Mestre tem de ser preenchido com algum conteúdo específico:

> (...) papel da fantasia depende do fato de que "não há relação sexual", nenhuma matriz ou fórmula universal que garanta a relação sexual harmoniosa com o parceiro: por conta da falta dessa fórmula universal, cada sujeito tem de inventar sua própria fantasia, uma fórmula "privada" para a relação sexual – para o homem, a relação com a mulher só é possível na medida em que ela se encaixe na fórmula dele. Exatamente do mesmo modo, o objeto a é o "objeto sublime a ideologia": serve de suporte fantasmático para proposições ideológicas – a luta contra o aborto, por exemplo, é "esquematizada" na figura da profissional bem-sucedida que anula sua vocação maternal para seguir a carreira ou, como no Reino Unido, durante o governo conservador de John Major, na da mãe solteira desempregada estigmatizada pela mídia como a única causa de todos os males sociais (Os impostos estão altos demais? É porque o Estado tem de sustentar mães solteiras desempregadas! Há delinquência juvenil demais? É porque as mães solteiras, sem a firme autoridade paterna, não conseguem oferecer uma educação moral adequada...) (ŽIŽEK, 2008c, p.62).

Segundo Žižek, não basta afirmar que todo universal ideológico funciona como puro significante que necessita ser preenchido com um conteúdo específico. Ele busca pensar radicalmente a lacuna entre puro significante e conteúdo determinado para pensá-lo mais além. Essa lacuna não é inerente, mas esse espaço vazio da universalidade surge da inadequação radical de um Particular consigo mesmo. Isto é, não é somente o vazio estrutural de toda universalidade, vazio que é substituto para uma não coincidência radical do particular consigo mesmo, para um particular que falta, aquele elemento cujo acréscimo tornará "cheio" o particular coincidindo consigo mesmo.

Grosso modo, para Žižek, a ideologia é mais do que uma formação discursiva que abrange a incompletude fundamental e a impossibilidade da sociedade. Em vez disso, o

que é crucial para uma formação ideológica é a fantasia que a sustenta, isto é, o ponto de gozo excessivo e irracional, responsável pela constituição de um edifício ideológico. Assim, a análise do discurso e a crítica da ideologia podem provocar mudanças sociais. Porém, para que ocorra uma mudança substantiva real, temos que confrontar a fantasia ideológica subjacente (Žižek usa o termo lacaniano "atravessar a fantasia").

Apesar de Žižek ter abandonado a interlocução com os conceitos de hegemonia e discurso, a obra de Laclau e Mouffe é muito interessante para discussões posteriores sobre formas de organização políticas e lutas identitárias na sociedade liberal. A teoria da hegemonia torna-se necessária nessa realidade plural, fragmentária e contraditória dos conflitos políticos. A ideologia democrática liberal reconhece essa impossibilidade para a construção de uma sociedade homogênea, e busca de toda maneira mascarar tais inconsistências e apresentar a sociedade como um "Todo harmônico", de forma a impedir qualquer luta política.

Entrando de modo indireto nesse debate, em *Sem Perspectivas (do oprimido*), texto publicado no jornal Folha de São Paulo (01/01/2016), Vladimir Safatle faz uma crítica à concepção de "lugar de fala", a partir de uma discussão entre a filósofa estadunidense Angela Davis e o filósofo da Teoria crítica Theodor Adorno nos anos 1960. Davis colocou em pauta a necessidade de os intelectuais "assumirem a perspectiva de oprimidos", agindo principalmente a fim de garantir espaço para que os oprimidos pudessem falar, reconhecendo a especificidade de seu "lugar de fala". A filósofa queria romper com a prática intelectual de exclusão de grupos até então sem visibilidade. Assumir a perspectiva dos oprimidos não era falar em seu nome, mas principalmente lutar para que suas vozes fossem ouvidas. Safatle conta que, para Adorno, "a verdadeira crítica deveria dissolver a pretensa evidência da noção mesma de perspectiva do oprimido, a qual já é uma forma de opressão". Para Adorno, a própria existência de uma distinção entre oprimido e opressor já denota uma sociedade desigual, e a concepção de um "lugar de fala" poderia apenas estar escondendo esta distinção, sem resolvê-la.

Seguindo uma vertente adorniana, Safatle propõe um não-lugar de fala, pois, para ele, o lugar de fala é uma faceta do Esclarecimento, do neoliberalismo, uma vez que este sistema busca nos acomodar à ideia de que só há indivíduos envoltos em suas perspectivas, lugares, posições e nada mais. O lugar de fala do ponto de vista do oprimido seria uma opressão. Porém: como retirar de um indivíduo, grupo ou classe social a historicidade que a colocou em um lugar social específico?

Neste sentido, a questão do “lugar de fala”, reforçando esta distinção, tornou-se necessária atualmente, uma vez que perdemos como sociedade a capacidade de nos espantar ou horrorizar com aspectos inaceitáveis; como qualquer tipo de violência, machismo, racismo ou homofobia, por exemplo, pois eles são normatizados e apresentados diariamente pelas redes sociais.

Para nos revoltarmos com algum tipo de acontecimento inaceitável, é necessário acontecer algo “raro” ou individualizado: o mundo somente se sensibilizou e se revoltou com a crueldade da crise imigratória quando a imprensa divulgou a imagem do menino sírio morto nas margens da praia de Brodum (Turquia), em 2015. Por conta dessa incapacidade de se sensibilizar com as barbaridades naturalizadas na vida social, os movimentos “identitários” (que tanto incomodam os teóricos e intelectuais) são muito importantes como forma de mostrar vivências, algo “raro” e particular sobre os acontecimentos. Não somente porque a pessoa que vivencia tem uma dimensão do problema que a abordagem teórica é incapaz de acessar, mas é porque o relato da vítima ou “testemunha” é capaz de tirar-nos do lugar de certo “conforto” teórico de alguém que pode se interessar pelo tema. O relato de uma pessoa ressucita esse sentimento de revolta com coisas absurdas. Renova a necessidade de nos responsabilizar por tais atrocidades da vida social.

Não é uma atitude espontânea do neoliberalismo criar lugares de fala. O capitalismo não se apropria diretamente, ele se aproveita das brechas; assim como a esquerda excluiu da luta de classes, minorias com negros, homossexuais e mulheres, o que o neoliberalismo fez foi deslocar suas lutas para os setores de consumo: a luta por reconhecimento da mulher só é reconhecida quando se colocam no mercado maquiagens ou produtos para seu tipo de cabelo, por exemplo.

Angela Davis pensa que somente as minorias são capazes de combater o sistema de opressão. A filósofa estadunidense não propõe nenhum tipo de “identitarização” para visibilizar a minoria, pois sabe muito bem como o capitalismo criou a identitarização política como forma de dar uma falsa impressão de inclusão e reconhecimento de direitos, isto é, não é um tipo de “empoderamento liberal”. É por isso que também, na luta contra a opressão do sistema capitalista, Davis (2016) alega que as categorias de raça, classe e gênero estão interligadas.

Existe uma parte da esquerda tradicional que culpa a esquerda radical contemporânea de se preocupar demasiado com questões feministas, raciais e LGBT, ao invés de centrar nos operários ou classe trabalhadora em geral como sujeito

revolucionário. Isto é, a esquerda não deve implorar para que o Estado reconheça o direito das minorias, devemos colocar o operário contra o patrão[18].

É justamente esse argumento que Angela Davis queria combater já nos anos 1960. Em seu texto "Abolition and Refusal", a filósofa estadunidense aponta como o movimento feminista e anti-racista nos Estados Unidos neste período influenciou teorias revolucionárias e o conceito de *Grande Recusa* de seu mentor Herbert Marcuse. Davis alega que Marcuse levou a sério a importância das teorias e práticas feministas na formação da Grande Recusa – o movimento feminista era para ele potencialmente o movimento mais radical que nós temos (DAVIS, 2016, p. 4).

Na perspectiva marcuseana, o sistema capitalista oferece uma "servidão voluntária", sujeitando as pessoas na medida em que oferece "benefícios". As pessoas vão conquistando bens de consumo ao invés de conquistar uma crítica (recusa): "a recusa é refutada na suavização da miséria". Pois bem, o que parece é que boa parte da esquerda tradicional, composta por homens, heterossexuais e brancos, teme perder seu espaço tradicional de visibilidade como sujeito revolucionário para as minorias e ter que rever e reconstruir-se a partir das demandas da minoria. Ou seja, a esquerda tradicional não quer reconhecer-se como historicamente racista, homofóbica e machista, pois, nesse sentido, eles estão lado a lado com o projeto do inimigo de extrema-direita, a qual sempre quiseram combater.

1.3 *A "metodologia žižekiana"*

O título "metodologia žižekiana" está entre aspas porque o filósofo esloveno é um pensador assistemático, isto é, não apresenta uma metodologia clássica. O pensamento žižekiano surge também do fracasso político do socialismo de Estado do final dos anos 80, pois, naquele período, narra Žižek:

> (...) os Europeus do Leste simplesmente não possuíam uma imagem realista do capitalismo. Eles estavam cheios de expectativas utópicas

[18] Esse foi o argumento de muitos integrantes da esquerda no Brasil nas eleições em 2018, que julgaram que o movimento feminista "Ele Não" foi responsável pela ascenção e vitória do candidato da extrema-direita Jair Bolsonaro, pois tal movimento provocou o conservadorismo da população. Porém, não houve nenhuma tentativa contra a ascenção do conservadorismo. Deixaram o conservadorismo tomar a classe trabalhadora por falta de algum tipo de organização. Enquanto isso, o movimento feminista há muito tempo já denunciava as calúnias de Bolsonaro e alertava sobre o risco da ascenção desse tipo de candidato, mas muitos esquerdistas esnobaram a voz das mulheres, tratando como "apenas um movimento por direito ao aborto".

> imaturas. Na manhã seguinte ao entusiasmo dos dias bêbados da vitória, as pessoas tiveram que ficar sóbrias e passar por um doloroso processo de aprender as regras da nova realidade, ou seja, o preço a pagar pela liberdade política e econômica. Foi, efetivamente, como se a esquerda europeia tivesse que morrer duas vezes: primeiro como esquerda comunista "totalitária", depois como esquerda democrática moderada que, desde os anos 90, vem gradualmente perdendo terreno[19].

Desse modo, a teoria žižekiana é uma ferramenta muito importante para pensar os rumos da esquerda hoje e como ela permitiu que a direita utilizasse e manipulasse o desamparo dos indivíduos com o sistema capitalista (que eles mesmos apoiam) para ganhar cada vez mais espaço na política internacional – é o que o seu conceito de "fantasia ideológica" nos ajuda a entender.

A democracia liberal não anulou o antagonismo entre cidadãos comuns e as elites capitalistas. O que acontece agora é que a direita populista conseguiu se apropriar da revolta dos cidadãos injustiçados como se fosse sua causa e não da esquerda: "Alain Badiou foi, portanto, plenamente justificado em dizer a respeito dos *Coletes Amarelos*: 'Tudo o que se move (cria inquietação) não é vermelho'"[20]. Ou seja, no atual estágio do capitalismo contemporâneo, a direita está reativando a longa tradição de protestos populares predominantemente esquerdistas, porém são demandas para manter sua situação privilegiada. A queda do muro de Berlim, em 1989, e a chegada da democracia não significou a chegada de uma "estabilidade" política social, liberal-capitalista, foi algo muito mais além.

> Quando as pessoas protestaram contra os regimes comunistas na Europa Oriental, o que a grande maioria tinha em mente não era o capitalismo. Eles queriam segurança social, solidariedade e justiça. Eles queriam a liberdade de viver suas próprias vidas fora do controle do Estado e de se reunir e conversar como quisessem. Eles queriam uma vida de simples honestidade e sinceridade, livre da primitiva doutrinação ideológica e da hipocrisia cínica predominante. Em suma, os vagos ideais que inspiraram os manifestantes foram em grande parte retirados da própria ideologia socialista. E, como aprendemos com Freud, o que é reprimido geralmente retorna de uma forma distorcida – no nosso caso, o que foi reprimido do imaginário dissidente retornou sob o disfarce do populismo de direita[21].

---

[19] ŽIŽEK, Slavoj. "A esquerda global permitirá que os nacionalistas de direita assumam o controle do descontentamento da sociedade". In: *Lavrapalavra*. Via RT. Tradução de Daniel Alves Teixeira, 2019.

[20] ŽIŽEK, Slavoj. "A esquerda global permitirá que os nacionalistas de direita assumam o controle do descontentamento da sociedade". In: *Lavrapalavra*. Via RT. Tradução de Daniel Alves Teixeira, 2019.

[21] Ibdem.

Žižek alega que, longe de ser um sistema liberal, aberto e global, o capitalismo contemporâneo exerce seu poder de modo bastante totalitário: os países desenvolvidos estão criando novos muros, pois a livre circulação é somente de mercadorias e não de pessoas. Pois bem, a partir da experiência socialista e sua derrocada, Žižek percebe que há uma *ideologia cínica* que continua funcionando tanto na crença de mercado, quanto na crença baseada na história. O desafio das primeiras obras de Žižek é pensar uma estrutura de ideologia que não seja pré-determinada pelo conteúdo da ideologia.

Por meio de um diálogo com a teoria da interpelação ideológica de Louis Althusser, Žižek indaga como o efeito da crença em uma causa origina um sujeito que se reconhece como a representação ou incorporação de uma instituição ideológica. Isso explicaria, por exemplo, como uma policial é capaz de agir com truculência com um indivíduo, com um trabalhador protestando por melhoria para todos. Nesse caso, o policial se identificaria muito mais com os trabalhadores lutando por seus direitos do que com os interesses do Estado, mas mesmo assim ele assume toda causa alheia para ele. Para Žižek, não é que o sujeito tenha uma boa razão preexistente que corresponda aos seus interesses mais profundos e verdadeiros, mas o sujeito responde a uma certa injunção irracional.

A partir de Lacan, Žižek compreende esse aspecto por meio da concepção de Eu Ideal, como ponto de identificação simbólica. O olhar é mais do que o produto de uma arquitetura particular destinada a instalar a normalização do julgamento e a disciplina do comportamento do observado. Em vez disso, para Žižek, o olhar é uma suposição crucial para a própria capacidade de agir, a identificação com o olhar permite que o sujeito esteja ativo.

Em *Eles não sabem o que fazem*, Žižek comenta a definição de Eu ideal e ideal do Eu que aparece em Freud, em sua *Introdução ao Narcismo* (1914-1916) (2010a), como forma de entendermos melhor os mecanismos ideológicos e os modos de sociabilização. Nessa obra, Freud alega que o Eu ideal é uma instância que remete a aquilo que gostaríamos de ter sido lugar do desejo dos nossos pais, das expectativas da sociedade, daquilo que o Outro espera da gente. É uma figura na qual essa divisão entre o que a gente sente ser o Eu e a imagem de nós mesmos teria sido desaparecida de tal maneira que nós temos que completar e corresponder ao que o Outro espera de nós. Ou seja, o Eu ideal corresponde a uma figura do narcisismo – nós somos um objeto para o Outro. Nesse sentido, pensamos que, se correspondermos à expectativa do Outro, podemos acabar com toda nossa angústia, nossa castração e a nossa divisão.

O ideal do Eu, por sua vez, é uma instância secundária, formada a partir do complexo de Édipo, e está relacionado a uma substituição simbólica desse narcisismo mais primário. Ela nos mostra um Ideal a seguir tomando algo, alguém ou um valor Ideal para autorizar nosso próprio desejo. Se o Eu ideal é uma instância sumamente imaginária, o ideial do Eu é uma instância simbólica, ela diz "como eu devo ser" para poder desejar, para poder desejar aquilo que com quem eu me identifico. Ou seja, é uma instância de substituição, de admiração de figuras. É a partir de tal instância que construimos nossas estruturas de admiração que vão ser fundamentais para nossa identidade e de nossa moralidade, junto com o Supereu: "isso não pode", "isso deve". Em outras palavras, o ideal do Eu apresenta-se para nós como formador de nossos ideais reguladores, dos quais tentamos nos aproximar e a partir deles orientar nosso horizonte. Portanto, o ideal do Eu nunca se alcança, e a função dele é justamente essa de permanecer como um guia para o nosso desejo. Isso equivale perfeitamente com a questão da ideologia em Žižek como uma construção de identidade, porém ela pode ser "constitutiva" ou "constituída":

> A relação entre a identificação imaginária e a identificação simbólica, isto é, entre o eu ideal e o ideal do eu, é, para utlizarmos a distinção feita por J.A Miller, a que existe entre a identificação constituída e identificação constitutiva: a identificação imaginária é a identificação com a imagem na qual parecemos passíveis de ser amados, representando nessa imagem "o que gostaríamos de ser", ao passo que a identificação simbólica se efetua em relação ao próprio lugar de onde somos observados, de onde nos olhamos de modo a parecermos amáveis a nós mesmos, merecedores de amor (ŽIŽEK, 1992, p.104).

Žižek retoma essa teoria freudiana para discutir a ideologia e mostrar o funcionamento das massas e seu rebaixamento em prol de um Outro em períodos de crise econômica e política nos regimes totalitários. Sempre temos a tendência neurótica de que o ideal do Eu se satisfaça com o Eu ideal.

O olhar é o ponto a partir do qual se vê que as ações de uma pessoa são validadas e ganham um sentido. Sem este olhar, o sujeito pode se sentir preso, passivo ou inseguro quanto ao ponto de fazer qualquer coisa. Portanto, esse olhar estrutura nossa relação com nossas práticas. Em vez de experimentar o Estado como uma miríade de formas e organizações, ramos e decretos, presenças e regulamentos, digamos, em nossas atividades cotidianas, postulamos o Estado como um tipo de entidade, um outro, consciente do que estamos fazendo. Lembrando que a interpelação ideológica nunca é completa, há sempre

um resto, um excesso, pois o sujeito nunca sabe ao certo o que o outro quer, o que exatamente seria importante para o outro e o que deveria estar fazendo.

Uma formação ideológica é mais do que um conjunto de significados ou imagens e mais do que os efeitos acumulados de práticas dispersas. Em vez disso, a ideologia toma conta do sujeito no ponto do excesso irracional fora do significado ou significação que a formação ideológica proporciona. Esse excesso ou resto marca a incompletude da formação e do sujeito interpelado.

Pois bem, Žižek não organiza o problema da ideologia no campo da identidade, isto é, da nossa maneira de nos apreender dentro da sociedade capitalista. Ele desloca o problema da ideologia para o campo da crença. É desse modo que funciona a "ideologia cínica": eu posso ter uma identidade, mas na minha prática ela inclui alguns elementos que me ajudam a compatibilizar uma identidade anti-capitalista com uma prática concreta que mantém as crenças essenciais do capitalismo. Segundo Žižek, o que Althusser deixou de perceber é que a ideologia opera justamente quando fracassa em seu processo de interpelação. Em outras palavras: quando a ideologia fracassa em interpelar-nos e nos sentimos fora dela, quando nos sentimos livres, é justamente onde atuou com toda sua brutalidade. Assim como para o filósofo esloveno, para o marxista francês Louis Althusser, a ideologia é uma estrutura imanente do imaginário na sociedade. Não há, em Althusser, uma definição negativa da ideologia como uma "falsa consciência", mas faz organicamente parte de toda uma totalidade social. A teoria da ideologia althusseriana relaciona a teoria marxista, a psicanálise lacaniana e a filosofia hegeliana, isto é, segue a mesma vertente žižekiana. Assim, a ideologia é compreendida como uma relação imaginária que determina a nossa ação, nosso "dever ser", a maneira como nós construímos nossa identidade. Além disso, é vista como um mecanismo que interpela os indivíduos como sujeitos, e estruturada pelas esferas religiosa, da política, da família, do Estado, etc., que nos fazem "trabalhar" para ela. Então, porque Althusser não chegou à mesma conclusão de Žižek?

Esse fator está relacionado com a teoria da ciência, que Althusser absorveu dos teóricos marxistas franceses de sua época. Para eles, a ciência poderia romper com a ideologia, de modo que uma visão científica da ideologia seria possível, sem compromissos com as ilusões que critica. Os filósofos e cientistas sociais nos anos 50 estavam interessados no processo de investigação e produção do conhecimento científico.

> A interpretação das teorias de Marx frequentemente sofre com uma abordagem amplamente marxista que, mesmo em leitores não doutrinários, contrapõe Marx à filosofia, impedindo assim uma interpretação de Marx na filosofia clássica alemã. Ao insistir em uma distinção em espécie entre idealismo e materialismo, o marxismo desde Engels implica a necessidade de uma distinção semelhante entre Marx e a tradição filosófica. Essa distinção é freqüentemente entendida como estando entre não-ciência e ciência, onde o marxismo reivindica por si mesmo o status da ciência como entendido no espírito da natureza natural moderna. Isso sugere uma abordagem ao Marx e ao marxismo, baseada em uma distinção em espécie entre Marx e o marxismo como ciência e todas as formas de filosofia. Essa abordagem atinge um ponto alto na tentativa de Althusser, o marxista ortodoxo francês, de produzir uma leitura "científica" do *Capital* como se as leituras anteriores fossem de algum modo não científicas, indignas do nome, portanto falsas (ROCKMORE, 2002, p. 14).

Por isso, na ótica de Althusser, só uma concepção ideológica do mundo pôde imaginar sociedades sem ideologias, e admitir a ideia utópica de um mundo onde a ideologia (e não de uma de suas formas históricas) pode desaparecer sem deixar rastros, para ser substituída pela ciência[22]. O objetivo da ciência na crítica à ideologia não é extrair fatos da ideologia como forma de purificar as aparências, isso porque para Althusser, a prática científica produz uma forma de tratamento que pode prescindir do tratamento ideológico (ALTHUSSER; BALIBAR; RANCIERE, 1979). Para Althusser, a ideologia teria como função básica manter um "Todo orgânico" social, o laço social, mediante a regulação do vínculo que uniria os indivíduos às suas tarefas (assim como pensou Žižek).

Althusser afirma que ideologia é o oposto da ciência, por isso ela surgiria como uma ruptura com o "senso comum", com o caráter mistificante da ideologia. A ciência daria condições efetivas do conhecimento das determinações subjacentes ao real concreto. Desse modo, ela proporcionaria a "desalienação" do sujeito, em face da natureza da própria estrutura social, já que toda estrutura social deve camuflar as contradições de classe. Ou seja: a ciência viria subverter a dominação de classe (ALTHUSSER; BALIBAR; RANCIERE, 1979, p. 218). No entanto, a relação entre ciência e ideologia é um tanto contraditória: o discurso científico não é também ideológico? Ela não seria um campo de saber-poder? Talvez, essa visão cientificista da crítica da ideologia tenha impedido o marxista francês de perceber aspectos mais peculiares da ideologia capitalista e dos modos de sociabilização:

[22] GIOTTO, Michelangelo. Uma discussão sobre ciência e ideologia em Althusser. Revista *Caderno de Ciências e Tecnologia,* vol. 02, número 3- set/dez., 1985.

> A chamada leitura "científica" dos textos de Marx avançados por Althusser sugere a possibilidade de ir além da mera interpretação, a fim de compreender os escritos de Marx em um nível imanente e mais profundo. Essa abordagem é uma variação da idéia familiar de novas críticas ao estrito construcionismo jurídico, segundo o qual a interpretação não precisa, de fato, não deveria referir-se ao contexto em que os textos surgem. Na interpretação de Marx, será útil considerar sua relação com a tradição idealista alemã por duas razões principais. Primeiro, como Marx contextualista, insiste na relação do pensamento com o contexto. Ler seu pensamento, a não ser por sua relação com o contexto em que ele surgiu, é lê-lo contra seu próprio grão. Parece melhor respeitar do que violar os critérios avançados pela posição em sua própria interpretação. Segundo, as teorias de Marx são formuladas em reação a outras teorias, que estavam em discussão na época em que ele estava ativo, e que podem ser levadas em consideração para compreender suas intenções. Não há alternativa para entender Marx da melhor maneira possível em seu tempo e lugar da perspectiva oferecida por nosso tempo e lugar. Qualquer leitura de Marx deve ocorrer a partir do presente ponto de vista. Nunca é possível fazer mais do que isso, e deve-se admitir que outras leituras de suas teorias são possíveis. A idéia politicamente motivada de que existe uma e apenas uma leitura correta, apenas uma maneira de entender sua posição, que é a justificativa da leitura supostamente "científica" de Althusser de Marx, é simplesmente indefensável (ROCKMORE, 2002, p.14).

Voltando ao pensamento žižekiano, podemos dizer que a metodologia do filósofo esloveno se baseou na tentativa de compreender os fenômenos ideológicos do capitalismo contemporâneo: "razão cínica", totalitarismo e democracia liberal, por meio de uma leitura lacaniana da filosofia de Hegel; logo, construindo uma nova teoria da ideologia. Na acepção žižekiana, existe na tradição marxista uma leitura equivocada da noção de alienação. Hegel foi o primeiro filósofo a fazer um diagnóstico sobre a alienação no trabalho (em sua *Fenomenologia do Espírito*) e afirmou que não há como superar a alienação; ao contrário, o filósofo percebe que a alienação é um momento necessário de realização dos indivíduos – aspecto que tangência com a teoria lacaniana:

> Acredito que estes três objetivos estejam profundamente conectados: a única maneira de "salvar Hegel" é através de Lacan, e estas leitura de Hegel e da herança hegeliana que Lacan realiza uma nova abordagem da ideologia nos permitindo entender fenômenos ideológicos contemporâneos (cinismo, totalitarismo, o estatuto frágil da democracia) sem cairmos em qualquer armadilha "pós-moderna" (como a ilusão que vivemos em uma pós-ideologia) (ŽIŽEK, 2009a, p.7).

Além dessa concepção cínica do totalitarismo do "socialismo real", surge, para Žižek, a dificuldade de separar uma questão que já estava estabelecida, mas a experiência

socialista mostrou seu oposto: a ideia de que a prática política ligada à totalidade teria uma afinidade com o totalitarismo. Por isso, Žižek critica tanto o freudomarxismo da Teoria crítica, pois não existiria um objeto comum que faça uma relação entre marxismo e psicanálise. Nesse desafio, Žižek busca a teoria de Lacan, aceita a "não-relação" e convoca a filosofia hegeliana para mediar esses dois campos, formando um *nó borromeano*:

> Assim como em *O Sublime Objeto da Ideologia*, o espaço teórico deste livro é moldado por três centros de gravidade: a dialética hegeliana, a teoria analítica lacaniana, e a crítica contemporânea da ideologia. Esses três círculos formam um nó borromeano: cada um conecta os outros dois; e o lugar que os três encerram o "sintoma" em seu meio, é, evidentemente, a satisfação do autor (e o autor espera, também do leitor) com tudo aquilo depreciativamente chamado de cultura *pop*. Os três círculos teóricos não são, no entanto, do mesmo peso: é o segundo termo, a teoria de Jacques Lacan que como Marx diria, "dá à luz geral que banha todas as outras cores e modifica suas particularidades" (ŽIŽEK, 2002, p. 2).

A partir dessa releitura da teoria hegeliana, Žižek aposta também em uma nova leitura da teoria de Marx e, consequentemente, em uma nova abordagem da psicanálise lacaniana. Porém, isso não significa que tais disciplinas sejam consistentes, que uma complete a outra, que um campo complete o outro; é sempre necessário um terceiro termo para mediar essa transição, que pode auxiliar a chegar a problemas que estão fora delas. Por exemplo: se a psicanálise chega a problemas que são referentes ao campo da política, é necessário que a filosofia faça o trabalho de mediação dessa transição, e vice e versa.

Como foi citado na passagem acima, nos primeiros trabalhos de Žižek, é a teoria psicanalítica que "dá à luz geral" às suas investigações. Encontramos a definição de *ideologia* elaborada por meio de um vocabulário psicanalítico. Porém, em suas obras mais recentes, raramente trata uma formação social usando termos importados da clínica. O que não significa que ele abandonou sua teoria da ideologia, mas percebemos que uma certa transformação no que diz respeito à crítica da ideologia ocorreu ao longo do seu trabalho.

CAPÍTULO 2

A FANTASIA É FUNDAMENTO

Para entendermos a homologia que Žižek percebe entre o funcionamento da *ideologia* e a concepção psicanalítica de *fantasia* (a relação entre o individual e o social), vejamos como o precursor da psicanálise, Sigmund Freud, elaborou o conceito de fantasia. Feito isso, veremos como Jacques Lacan levou adiante este conceito freudiano, para assim discutirmos o problema da fantasia ideológica na crítica žižekiana.

Em seu texto *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico* (escrito entre 1911-1913) (2010b), Freud afirma que os processos primários do inconsciente[23] são dominados por um funcionamento mental mais arcaico do psiquismo, chamado *princípio de prazer*:

> Na psicologia baseada na psicanálise, habituamo-nos a tomar como ponto de partida os processos anímicos inconscientes, cujas peculiaridades nos são conhecidas através da análise. Nós os vemos como os mais antigos, como primários, vestígios de uma fase de desenvolvimento em que constituíam a única espécie de processos anímicos. É fácil distinguir a tendência principal a que estes processos primários obedecem; ela é designada como princípio do prazer-desprazer (ou, mais sinteticamente, princípio do prazer). Tais processos se empenham em ganhar prazer; daqueles atos que podem suscitar desprazer a atividade psíquica se retira (repressão). Nossos sonhos noturnos, nossa tendência, quando acordados, de fugir às impressões penosas, são resíduos da dominação desse princípio e provas de seu poder (FREUD, 2010b, p. 82).

Porém, não podemos permanecer nessa instância de prazer para vivermos socialmente. Freud percebeu que, originariamente, o bebê alucina o objeto da necessidade que lhe proporcionaria prazer ao satisfazê-la, mas o fato de que a pura alucinação não é jamais capaz de satisfazer a necessidade o leva à substituição do *princípio de prazer* por um funcionamento que governará as instâncias conscientes chamado *princípio de realidade*. Tal funcionamento mental está constituído pelas demandas da vida, que colocam um fim nessa prevalência do *princípio de prazer*, já que o indivíduo passa a regular seus atos psíquicos segundo seu modo de conformar-se com a realidade.

[23] O inconsciente para Freud é a inter-relação entre realidade psíquica e realidade externa.

Segundo Freud, este deslocamento produzirá efeitos psíquicos secundários importantes, pois isso não acontece sem que o sujeito reserve uma certa atividade de pensamento, subordinada apenas pelo *princípio de prazer*, isto é, expressamente preservada da realidade, a saber, a *fantasia*. Freud (1976) alega que a fantasia atua desde as brincadeiras infantis até os devaneios de adulto, porque sempre insistimos em permanecer nas instâncias arcaicas de prazer. A única forma de não renunciar a este prazer é por meio da fantasia, pois é uma instância deslocada do *princípio de realidade*. Nas palavras de Freud:

> Uma tendência geral de nosso aparelho psíquico, que pode ser relacionada ao princípio econômico da poupança de gastos, parece manifestar-se no tenaz apego às fontes de prazer disponíveis e na dificuldade em renunciar a elas. Com a introdução do princípio da realidade, dissociou-se um tipo de atividade de pensamento que permaneceu livre do teste da realidade e submetida somente ao princípio do prazer. É a atividade da *fantasia*, que tem início já na brincadeira das crianças e que depois, prosseguindo como *devaneio*, deixa de lado a sustentação em objetos reais (FREUD, 1976, p. 84).

A teoria freudiana não se preocupou com o impacto social/político da constituição da fantasia. Tendo em vistas suas colocações, se passamos do plano analítico individual para o social, podemos perceber a partir da teoria freudiana que a intervenção do princípio de realidade, em determinado momento na vida dos sujeitos, é um elemento importante para a construção do laço social. Ao contrário de Freud, para Jacques Lacan, a fantasia não está atrelada à dimensão lúdica e aos devaneios como forma de retornar à esfera arcaica do *princípio de prazer* dentro do princípio de realidade. Para o psicanalista francês, a fantasia é parte constitutiva da moldura, da matriz de inteligibilidade, da estrutura simbólica que constrói a realidade. Ainda assim, e por isso mesmo, não são idênticas. Veremos esse caso com mais detalhe na próxima sessão.

Desse modo, na concepção lacaniana, a fantasia seria uma espécie de princípio de realidade, na medida em que é uma ilusão inconsciente capaz de transformar a condição desamparada com a qual chegamos ao mundo em uma identidade, definindo nosso lugar dentro da rede simbólica socialmente compartilhada.

Assim como muitos outros conceitos na teoria lacaniana, o conceito de fantasia passou por algumas transformações no decorrer de sua carreira. Por essa circunstância, atentaremos à noção lacaniana de fantasia como uma espécie de moldura, uma instância que constrói nossa identidade, pois é uma cena imaginária que nos oferece as coordenadas

e o roteiro de nosso desejo. Ou seja, a fantasia é vista como um elemento do esquematismo kantiano. É justamente essa concepção que pautará Slavoj Žižek na discussão sobre o funcionamento da ideologia.

Segundo Lacan, a dimensão fantasmática é o que "instaura o lugar onde o sujeito pode se fixar como desejo" (LACAN, 1992, p. 194). O "recalcamento originário", descrito por Freud como oriundo da entrada do sujeito no *princípio de realidade*, produz um "sujeito faltante", um sujeito da *falta-a-ser*. Quando o sujeito do gozo (aquele do princípio de prazer em Freud) sofre essa operação de "recalcamento originário", no momento de ser introduzido na dimensão da linguagem, surge o sujeito do significante, o *sujeito do desejo*[24].

Em sua essência, o desejo se encontra na ordem da falta, e a fantasia surge como uma estrutura que molda essa falta em um certo limite do Real, na medida em que é confeccionada em relação com o desejo do Outro, cuja questão *Che vuoi?* (O que você quer? O que o Outro quer de mim?) é respondida pelo sujeito com uma construção fantasística primordial, que constitui uma verdadeira matriz a partir da qual o sujeito vai desenvolver todas as suas relações com seus semelhantes e o mundo à sua volta.

> A falta-a-ser que constitui a alienação instala-se ao reduzí-la ao desejo, não porque este seja não pensar (sejamos spinozistas aqui), mas porque ele ocupa este lugar através dessa encarnação do sujeito chamada castração, e pelo órgão da ausência em que ali se transforma o falo. É esse o vazio tão incômodo de abordar. Ele é manejável por estar envolto pelo continente que cria (LACAN, 2003, p. 324).

Além disso, a dimensão da fantasia nos oferece uma certa ambiguidade, pois é uma cena imaginária em que o sujeito representa a realização do seu desejo, mas ele não o realiza efetivamente. Isso ocorre porque pela fantasia o desejo não é satisfeito, mas sim constituído. Em outras palavras: o grande paradoxo da fantasia é que ela nos dá as coordenadas do nosso desejo, mas é ao mesmo tempo, uma defesa contra o *Che vuoi?*, obnubilando o vazio, o abismo do desejo do Outro. É por isso que, para Lacan: *o desejo do homem é o desejo do Outro* (LACAN, 1998, p. 829), na medida em que é constituído a partir da relação com o Outro.

De modo geral, a fantasia é um modo do sujeito sustentar-se na realidade, isto é, "a fantasia só o fará perceber melhor o lugar que ele ocupa para o sujeito" (LACAN,

[24] Para Lacan, o real como impossível está relacionado com o gozo.

2003, p. 327). Por isso, a *fantasia fundamental* (responsável pela constituição de nossa identidade) é uma estrutura geral situada além das fantasias singulares, que podem ser destacadas na análise como fantasias subjacentes aos sintomas. O fim da análise consistiria na *travessia da fantasia*: um procedimento de modificação da relação do sujeito com seu gozo. É um procedimento que nos ajuda a entender a castração simbólica, a revelação da falta real no Outro[25].

Feito esse apanhado da concepção psicanalítica de fantasia, agora veremos a interpretação žižekiana de tal conceito.

2.1 O esquematismo da fantasia ideológica

Na obra *The Plague of the Fantasies*, Žižek alega que podemos compreender o conceito lacaniano de fantasia como uma espécie de elemento constitutivo do "esquematismo transcendental" kantiano.

Com o intuito de fundamentar uma teoria do conhecimento, Kant alegou, em sua *Crítica da Razão Pura*, que os "pensamentos sem conteúdo são vazios, e as intuições sem conceitos são cegas". Isso significa que, no processo do conhecimento, temos que tornar sensíveis os conceitos e tornar compreensíveis as intuições. Pois bem, Kant percebeu o processo do conhecimento como algo que envolve a relação entre a "sensibilidade" (dados sensíveis recebidos) e o "entendimento" (a capacidade de conceituar esses dados). Como são instâncias distintas entre si, se faz necessário encontrar uma mediação entre ambas, que seja capaz de realizar a ligação das intuições sensíveis com os conceitos do entendimento. A instância que pode fazer essa mediação essencial para o conhecimento será a "imaginação". Na acepção kantiana, a imaginação será capaz de realizar a conexão entre os fenômenos intuídos pela sensibilidade e os conceitos do entendimento, através de um "esquematismo transcendental"; um enquadre que realiza a ligação entre conceitos e intuições sensíveis:

> O esquema é sempre, em si, mesmo apenas um produto da imaginação; mas, como a síntese da imaginação não tem por objetivo uma intuição singular, mas tão – só a unidade na determinação da sensibilidade, há que distinguir o esquema da imagem (KANT, 2001, p. 209).

[25] Retornaremos na temática da travessia da fantasia mais adiante, pois ela é fundamental para a discussão da elaboração da crítica da ideologia em Žižek.

Por meio dessa analogia com o esquematismo kantiano, a fantasia seria a dimensão intermediária entre o sensível e o inteligível, já que lidaria com o imaginário social e criaria a moldura a partir da qual é formatada uma determinada visão da realidade. De acordo com a teoria kantiana, é impossível o acesso direto à "coisa-em-si", e apenas os fenômenos dados à sensibilidade podem ser conhecidos. Para que o conhecimento aconteça, tais fenômenos precisam ser ligados às categorias do entendimento. Essa é justamente a função da imaginação.

Ou seja: entre o fenômeno percebido e o conceito que lhe é atribuído há o trabalho da imaginação, o conhecimento nunca é direto e objetivo. Nesse sentido, em Lacan, temos a "coisa-em-si" como Real, o que é impossível de ser alcançado imediatamente, na medida em que há uma rede simbólica que configura nossa realidade. É por isso que, para Žižek, a fantasia aparece como uma dimensão crítica, como um modo de o sujeito lidar como esse "inefável", irrepresentável, isto é, com a impossibilidade de configuração integral da rede simbólica, dado que a fantasia encobre uma certa falha da consistência simbólica. Žižek resgata a teoria do conhecimento kantiana para nos mostrar o papel *constitutivo* das fantasias, ou ideologias, na constituição de qualquer visão de mundo. É importante termos em mente também que, assim como a fantasia,

> Este esquematismo do nosso entendimento, em relação aos fenômenos e à sua mera forma, é uma arte oculta nas profundezas da alma humana, cujo segredo de funcionamento dificilmente poderemos alguma vez arrancar à natureza e pôr a descoberto perante aos nossos olhos A141/ B181 (KANT, 2001, p. 210).

Além da apropriação da teoria de kantiana para pensar o papel constitutivo das fantasias para a ideologia, quando Žižek (2012a) elabora um "mapeamento" do conceito de ideologia, convida para o debate o texto *O estádio do Espelho como Formador do Eu*, de Lacan. É um texto essencial para entender como a psicanálise pode nos mostrar aspectos fundamentais sobre a formação da ideologia: formamos nossa identidade e nossa visão de mundo pela imagem do Outro, pelo desejo do Outro. Para Lacan, a instância ideal do eu é a porta de entrada do social e da ideologia no aparelho psíquico.

Tal teoria constitui uma porta pela qual Lacan adentra no campo da psicanálise, porque marcou a direção da trajetória intelectual e prática do psicanalista francês, na medida em que registra a tonalidade crítica contra a psicologização adaptativa do eu, tão em voga nas correntes pós-freudianas norte-americanas. Tomando por referência a experiência de surpresa e alegria de uma criança ao ser apresentada pela primeira vez ao

espelho por um adulto, Lacan vislumbra, nesta cena da criança, ainda sem coordenação motora e praticamente sem orientação de si e do espaço que a circunda, a engenharia da constituição do Eu, cujo aporte do sentimento de si é dado através do reflexo vindo do exterior, da formação de uma imagem associada à noção de semelhança com aquele que a suspende em frente ao espelho. Nas palavras de Lacan:

> O estádio do espelho é um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação – e que fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, as fantasias que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua totalidade que chamaremos de ortopédica – e para a armadura enfim assumida de uma identidade alienante, que marcará com sua estrutura rígida todo o seu desenvolvimento mental. Assim, o rompimento do círculo do *Innenwelt* para o *Umwelt* gera a quadratura inesgotável dos arrolamentos do eu (LACAN, 1998, p.100).

Essas breves linhas dão a ideia mais geral que separa, de um lado, a ideia do real do corpo desconjuntado e, de outro, o Eu como um esquema corporal capaz de inaugurar certa estabilidade e funcionalidade ao estado anterior, caótico. Ocorre que a passagem do primeiro para o segundo é intermediada por uma demanda de afirmação. O fascínio da criança pela descoberta de sua imagem especular necessita ser assegurado por aquele que a acompanha, ela se volta ao Outro requerendo validade. Não é, portanto, uma constatação solitária, mas fundamentalmente embasada na expectativa de concordância com o que lhe é externo. E, de acordo com nossos propósitos, o que vale sublinhar é como Lacan faz questão de descrever o estatuto do Eu como uma formação diretamente moldada pelo conjunto de identificações com o Outro, de onde se originam as imagens que dirigem o sentido do desenvolvimento individual. Essa confusão narcísica própria ao Eu leva a compreensão de sua função como uma sede de imagens ideais que estabilizam a relação da fantasia e a consciência da realidade.

De acordo com a psicanálise lacaniana, a fase do espelho é um drama cujo impulso interno fabrica para o sujeito uma sucessão de fantasias de uma imagem corporal fragmentada a uma forma de totalidade, uma espécie de “Todo orgânico” do nosso corpo físico. Do mesmo modo que a fantasia constrói para o sujeito uma ideia de totalidade sobre seu corpo, a ideologia é importante para construir uma ideia de sociedade como um “Todo harmônico”. Ou melhor, a sociedade também é um corpo fragmentado, e a fantasia ideológica apresenta tipos ideais para unir de forma homogênea esse corpo social.

Contudo, podemos entender também que a fantasia é uma espécie de "prisão domiciliar", na medida em que fornece as condições de possibilidade do sujeito interagir com a realidade, porque "não há outra entrada para o sujeito no real senão a fantasia" (LACAN, 2003, p. 326). O objetivo da análise é fazer o sujeito se dar conta de que está aprisionado em sua fantasia, isto é, "o sujeito se reconhece ali como detido, ou, para lembrar-lhes uma noção mais familiar, fixado" (LACAN, 1992, p. 172). Dito isso, nesse momento retornaremos à temática do fim da análise, que foi deixada de lado anteriormente.

No procedimento de *travessia da fantasia*, caberá ao analista lacaniano assumir a função de objeto *a* de um Outro como desejo, não como linguagem. Isso significa que o analista deve deixar a função de *sujeito do suposto saber*, isto é, aquele que sabe sobre o segredo escondido no inconsciente do paciente. Melhor dizendo, o analista deve evitar fazer o papel de um Outro a ser imitado pelo paciente, oferecendo poucas informações sobre seu caráter, na medida em que tais informações sobre os desejos, gosto e opiniões podem constituir um solo fértil no qual podem fixar-se algumas identificações. Assim, "ao manter constante seu desejo enigmático por algo mais, o analista lacaniano pretende não moldar o desejo do analisando em seu próprio, mas abalar a configuração da fantasia do analisando, mudando a relação do sujeito com a causa do desejo: o objeto *a*" (FINK, 1998, p. 85). A operação de *travessia da fantasia* propõe uma certa modificação no valor da fantasia para que o sujeito deixe de ser o objeto que enquadra o campo da experiência à lógica da fantasia. Em última análise, atravessar a fantasia seria uma forma de autoidentificação dentro da esfera da fantasia, pois ela é uma espécie de aceitação do fato de que não há "tesouro secreto" em mim, que só posso me apoiar em mim mesmo, isto é, uma forma de explicitação do conteúdo fantasmático; "isso é uma fantasia":

> A travessia da fantasia envolve que o sujeito assuma uma nova posição em relação ao Outro como linguagem e ao Outro como desejo. Trata-se de investir ou habitar aquilo que o trouxe à existência como sujeito dividido, para tornar-se aquilo que o causou. Onde uma vez reinou o discurso do Outro, dominando pelo desejo do Outro, o sujeito é capaz de dizer "Eu". Não "Aconteceu comigo", ou "Eles fizeram isso comigo" ou "O destino tinha isso guardado para mim", mas "Eu fui", "Eu fiz", "Eu vi", "Eu gritei" (FINK, 1998, p. 86).

Logo, a *travessia da fantasia* é uma estratégia importante para a crítica da ideologia, pois trata-se de reconhecer o peso material da existência "superficial" das

aparências. Não se trata de encontrar a verdadeira essência oculta atrás do "véu" ideológico, mas perceber que não tem nada além dele. Ou, como apontou Žižek:

> A fantasia é, fundamentalmente, um roteiro que cobre o espaço vazio de uma impossibilidade fundamental, um anteparo que mascara um vazio. "Não há relação sexual": essa impossibilidade é obturada pelo roteiro-fantasia fascinante; e por isso a fantasia, em última análise, é sempre uma fantasia da relação sexual, uma encenação dessa relação. Como tal, a fantasia não deve ser interpretada, mas apenas "travessada": a única coisa que temos de fazer é perceber que não há nada "por trás", e que a fantasia mascara precisamente esse "nada". (Mas há muitas coisas por trás de um sintoma, toda uma rede de sobredeterminação simbólica; por isso o sintoma implica sua interpretação.) (ŽIŽEK, 1992, p. 123).

Nesse ponto, podemos entender a anedota de competição na Grécia Antiga entre os pintores Zêuxis e Parrásios, descrita no Seminário XI por Lacan (1988):

> (...) o mérito de Zêuxis é ter feito uvas que atraíram os pássaros. O que é enfatizado, não é, de modo algum, o fato de que essas uvas seriam uvas perfeitas, o que se enfatiza é o fato de que se tenha enganado até o olho dos pássaros. A prova é que seu confrade Parrásios triunfa sobre ele, por ter sabido pintar sobre a cortina, uma cortina tão parecida que Zêuxis, virando-se para ele, lhe disse - *Então, agora mostre o que você fez por detrás disso.* (LACAN, 1988, p. 100-1).

Em suma, Zêuxis acredita que atravessar a fantasia é ir de encontro com a "verdadeira realidade" – não existem uvas, são somente imagens. Parrásios entende que a aparência em si é a verdadeira realidade, isto é, a pintura é a cortina.

2.2 "Desmisturar" e "desiludir"

De acordo com o que vimos até o momento, não é tão simples trabalhar a concepção de fantasia no contexto político, uma vez que, para a psicanálise, a fantasia é o próprio Ser do indivíduo. Ora, se a ideologia é uma construção social, uma identidade, não devemos ser intolerantes com a fantasia do Outro. Portanto, da mesma maneira, não devemos ser intolerantes com a ideologia do Outro. Porém, parece que Žižek quer nos mostrar que existem algumas fantasias que são "ruins" e outras "boas", por isso, devemos detectar os excessos com que são constituídas essas fantasias. O filósofo esloveno quer nos mostrar que podemos desconstruir a ideologia do Outro, pois não poderíamos, por

exemplo, aconselhar os nazistas a não desistir de sua fantasia de uma "vida melhor sem os judeus", e se agarrar ao seu desejo com todo o seu valor.

Por esta razão, Žižek buscou apontar que o conceito de fantasia tem um correlato na crítica social: há algo como fantasia ideológica. Para criar esse correlato, ele verificou que as propriedades da fantasia em análise se encontram também em fenômenos sociais. Por isso, é necessário verificar se as propriedades da *travessia da fantasia* possuem também um correlato social. Žižek argumenta que o mesmo conceito - o de travessia da fantasia individual - também produz efeitos críticos na fantasia ideológica, assim como na fantasia individual.

Se, na análise, a *travessia da fantasia* seria a identificação com o sintoma; do mesmo modo, a crítica da ideologia deve pensar os sintomas sociais, os excessos, o produto necessário para a manutenção do sistema social. No esforço de trabalhar tal temática no âmbito social, o filósofo esloveno, no início de sua carreira, nos apresenta a seguinte observação:

> Os judeus, evidentemente, são um sintoma social: são o lugar em que o antagonismo social imanente assume uma forma positiva, penetra na superfície social, o lugar onde se torna evidente que a sociedade "não funciona", que o mecanismo social "é falho". Examinando-o através da estrutura da fantasia (corporativista), o "judeu" aparece como um intruso que introduz de fora a desordem, a decomposição e a corrupção do edifício social, isto é, aparece como uma causa positiva externa cuja eliminação permitiria restabelecer a ordem, a estabilidade e a identidade. Mas a "travessia da fantasia", no mesmo movimento, tem que se fazer acompanhar de nossa identificação com o sintoma: temos que reconhecer, nos traços atribuídos ao "judeu", o produto necessário de nosso próprio sistema social, temos que reconhecer, nos "excessos" atribuídos aos "judeus", nossa própria verdade. (...) "Identificar-se com o sintoma" significa reconhecer nos "excessos", nos descarrilamentos do curso "normal" das coisas, a chave que nos dá acesso a seu verdadeiro funcionamento - exatamente como Freud, para quem as chaves do funcionamento do aparelho psíquico eram os sonhos, os lapsos e outros fenômenos "anormais" similares (ŽIŽEK, 1992, p. 125).

Recapitulando: Žižek dialoga com o conceito psicanalítico de fantasia e o conceito de ideologia porque ambos são uma forma de construção de identidade que molda nosso modo de viver. Para a clínica, em linhas gerais, o sujeito que já está "mergulhado" em uma fantasia (em um modo de viver) e está insatisfeito, a tarefa da análise seria auxiliá-lo a atravessar sua própria fantasia e "mergulhar" em outra fantasia, isto é, em outra forma de vida que não o incomode tanto assim. Esse processo é pensado por Žižek do mesmo

modo na política: em nossa atual conjuntura temos, como teoria social, uma certa "fantasia liberal-democrática" que causa problemas sociais, e o que devemos fazer, enquanto militantes, é atravessá-la em direção à "fantasia da hipótese comunista", por exemplo.

Em suma, a crítica da ideologia seria orientar uma travessia da fantasia na qual vivemos socialmente, e chegarmos a uma outra fantasia, mais justa. Visto que a fantasia, assim como a ideologia, é algo inevitável em nossas vidas, o que a teoria žižekiana propõe é uma certa transformação no valor das fantasias. Essa transformação é um aspecto muito importante para o processo revolucionário; no entanto, nos coloca um desafio: como modificar o valor da fantasia e, ao mesmo tempo, fazer com que esse novo "pano de fundo" se enquadre ao desejo dos sujeitos, de maneira mais geral? Ou então: o que fazer depois de atravessar a fantasia liberal? Quando Žižek elaborou a teoria da fantasia ideológica, no início de sua carreira[26], centrava suas expectativas de transformação social na seguinte analogia: se existe uma fantasia na clínica, existe uma fantasia ideológica; se é possível um atravessamento da fantasia na clínica, do mesmo modo, é possível atravessar a fantasia ideológica. O filósofo esloveno coloca essa questão em jogo:

> Mas esta é realmente a lição (política) da psicanálise de Lacan? A fantasia é realmente o último recurso da política? O comunismo é em última análise apenas uma fantasia a que devemos nos agarrar a qualquer custo? O mínimo que se pode dizer é que a teoria de Lacan abre um outro caminho, o que se pode chamar de uma *política de travessia da fantasia*: uma política que não ofusca os antagonismos sociais, mas confronta-os, uma política que não visa apenas "realizar um sonho impossível", mas a prática de um "discurso (laço social) que não seria do semblante" (Lacan), um discurso que toca/perturba o Real[27].

Quando Žižek elaborou esta estratégia de mudança das coordenadas da fantasia ideológica, não deixou muito evidente em seus escritos como se daria esse procedimento, e tampouco deu continuidade à discussão em suas obras mais recentes. De certo modo, é um conceito muito importante para pensarmos o que a psicanálise pode auxiliar em termos de organização política. No entanto, cabe a nós sabermos se Žižek propõe que o mesmo procedimento de travessia individual na análise também possa produzir efeitos

[26] Lacan elabora esse conceito, mas ele ganha uma base conceitual mais sólida com Jacques Alain Miller, um de seus principais discípulos. Esse conceito aparece em Žižek em momento em que sua leitura da psicanálise lacaniana era bastante influenciada por Miller.
[27] ŽIŽEK, S. A necessidade de atravessar a fantasia. In: *Lavrapalavra*. Via In These Time. Tradução de Daniel Alves Teixeira, 2016.

críticos na fantasia ideológica, assim como na fantasia individual. Dito isso, resta saber se o filósofo esloveno pensa que, a partir do momento que o sujeito transforma o valor de sua fantasia individual, ele começará a agir criticamente contra o sistema capitalista, modificando o valor da fantasia ideológica. Ora, mas esse procedimento nada mais seria do que a boa e velha estratégia da tradição marxista de "tomada de consciência"?

Vejamos um exemplo na atualidade. Estamos vivendo um momento em que o ecossistema está "devolvendo" a nós toneladas de lixo que produzimos massivamente em tão pouco tempo. Devemos ter em mente que o consumo massivo de plástico, absorventes, fraldas descartáveis, canudos, copos e talheres de plástico, equipamentos eletrônicos e domésticos com duração programada e etc., é um fenômeno bastante recente, resultado das transformações dos modos de produção da ideologia de consumo da sociedade capitalista. Por causa desse contexto, estão surgindo vários movimentos contra esse colapso da natureza, como o *Zero Waste,* para lidar e evitar possíveis catástrofes ecológicas. Ora, será que o consumo sustentável é uma maneira de travessarmos a fantasia capitalista, destruidora do meio ambiente? Essa pergunta nos leva à alguns impasses.

Assumir a responsabilidade da degradação do meio ambiente e questionar a sociedade de consumo pode ser uma forma de frear esse processo frenético de destruição da natureza. Nesse sentido, poderíamos começar a optar por políticas que viabilizassem esse tipo de ação, optando por políticas econômicas anticapitalistas, por exemplo. A proteção dos bens comuns naturais e culturais não é o protocolo da ideologia de consumo do neoliberalismo; ao contrário, elas caminham em direção ao comunismo. Žižek alega que. no caos ecológico, a ideologia dominante mobiliza mecanismos de dissimulação e cegueira; essa atitude é o que separa entre o saber e a crença. Estamos cientes de que a catástrofe (ecológica) é possível, mas nos recusamos a acreditar que ela acontecerá: "eu sei que estamos em perigo, mas eu não acredito realmente nisso, então por que mudar meus hábitos"? Vejamos um caso dessa manobra cínica em um exemplo apresentado pelo filósofo esloveno:

> Em julho de 2008, uma reportagem da CNN, "The Greening of Greenland" ("A Groenlândia se torna verde"), exaltou as possibilidades abertas pelo derretimento do gelo: que felicidade, os habitantes da Groenlândia vão agora cultivar seus jardins! Essa reportagem foi indecente na medida em que ela aplaudia os benefícios marginais de uma catástrofe mundial, mas sobretudo porque ela associava o "esverdeamento" da Groenlândia, consequência do aquecimento

> global, a uma tomada de consciência ecológica. Em "A Doutrina do Choque", Naomi Klein mostrou como o capitalismo mundial explora as catástrofes (guerras, crises políticas, catástrofes naturais) para fazer tábula rasa das velhas constrições sociais e impor sua própria agenda. Longe de desacreditar o capitalismo, a ameaça ecológica não fará talvez que promovê-lo ainda mais[28].

Žižek nos mostra que não basta consumir conscientemente no mesmo compasso em que consumimos hoje, essa substituição cria outras mercadorias para nos retirarmos de nossa responsabilidade social e sanar a nossa *culpa*.

> Mesmo quando nós nos dizemos prontos para assumir a nossa responsabilidade, podemos ver que existe aí um truque que visa esconder a sua verdadeira amplitude. Há algo falsamente tranquilizador nesta prontidão para bater em nosso próprio peito. Sentimo-nos culpados de bom grado porque, se somos culpados, é que tudo depende de nós, nós é que puxamos as cordas, basta mudarmos o nosso estilo de vida para sairmos dessa. Aquilo que é mais difícil para nós aceitar, nós ocidentais, é ser reduzido a um papel puramente passivo de um observador impotente. Nós preferimos nos lançarmos a um frenesi de atividade, reciclar nosso desperdício de papel, comer orgânicos, dar-nos a ilusão de fazer algo, dar a nossa contribuição, como um torcedor de futebol bem acomodado em seu sofá na frente de uma tela de TV, que acredita que as suas vociferações influenciarão o resultado do jogo[29].

O consumo consciente será sempre insuficiente para transformar o mundo se ainda permanecer o sistema de exploração. Segundo o filósofo esloveno, as premissas que nos levam a reciclar nosso lixo, andar de bicicleta e comer alimentos orgânicos são as seguintes: "Eu sei que não podemos fazer muito para interromper o processo que arrisca nos levar à nossa ruína, mas essa ideia é para mim tão insuportável que eu vou tentar, mesmo que isso não sirva para nada". Na concepção žižekiana, optamos por esses hábitos não pela crença que são mais saudáveis, mas pela "ilusão de fazer algo útil, dar provas da nossa crença, nos dar boa consciência, participar de um vasto projeto coletivo".

Na perspectiva de Žižek, o gozo é o grande obstáculo para a coexistência harmoniosa das fantasias individuais para que possamos coletivamente atravessar a fantasia ideológica. Isso ocorre porque o gozo do Outro é insuportável, na medida em que não podemos encontrar uma forma adequada de nos relacionar com a nosso próprio gozo. Ou seja, a incongruência não está entre meu gozo e o gozo do Outro, mas entre "eu" e

---

[28] ŽIŽEK, S. Reciclagens, comidas orgânicas, andar de bicicleta, não é assim que nós salvaremos o planeta. In: *Lavrapalavra*. Via *BibliObs.* Traduzido por Daniel Alves Teixeira, 2017.
[29] Ibid.

meu próprio gozo. Como forma de resolver esse impasse, o sujeito projeta o núcleo de seu gozo em um Outro, considerando-o detentor de um gozo pleno e consistente. O artifício da ideologia consumista é a "inveja", oferecendo aos sujeitos a ideia da utopia de um gozo integral, de uma "festa", na qual ele é excluído[30]. O gozo do Outro, por um lado, funda a minha identidade, mas, por outro, ele ameaça minha identidade. A identidade do sujeito surge como uma reação defensiva ao que ameaça: o que seria, por exemplo, o nazista sem um judeu[31]?

Contudo, atravessar a fantasia ideológica seria assumir nossas responsabilidades sociais, pois o atual estado do capitalismo, com seu procedimento cínico, nos faz ignorar nossas responsabilidades para com um Outro (o aquecimento global, a exploração da natureza e de trabalhadores em países do terceiro mundo, não é um problema meu!). Nas palavras de Žižek:

> O discurso ecológico dominante nos interpela como se fôssemos culpados a priori, em dívida com nossa Mãe Natureza, sob a pressão constante de um superego ecológico: "O que você fez hoje pela Mãe Natureza? Você jogou o seu velho papel no recipiente de reciclagem previsto para ele? E as garrafas de vidro, as latas? Você pegou o seu carro enquanto você poderia ter ido de bicicleta ou de transportes públicos? Você ligou o ar condicionado em vez de abrir as janelas?" As implicações ideológicas de tal individualização são evidentes: totalmente ocupado em fazer meu exame de consciência pessoal, eu esqueço de me colocar questões muito mais pertinentes sobre a nossa civilização industrial como um todo. Esta empreitada de culpabilização encontra também uma saída mais fácil: reciclar, comer orgânicos, utilizar fontes de energia renováveis, etc. Em boa consciência, nós podemos continuar nosso alegre caminho[32].

Em suma, para Žižek, a solução seria me identificar com os outros sujeitos que estão presos no mesmo impasse de não ter acesso ao núcleo de seu próprio gozo. E, a partir de então, construir uma identidade coletiva que não seja baseada em um significante-mestre, mas em nossa rejeição compartilhada do gozo do Outro. Porque a fantasia ideológica no capitalismo neoliberal busca a qualquer custo fazer com que os sujeitos não abram mão de seu gozo, e acreditem que não existe situação social melhor do que essa em que vivemos.

---

[30] Ibid.
[31] Ibid.
[32] Ibid.

Grosso modo, o elemento mais importante do atravessamento da fantasia ideológica é a possibilidade de resgatar o lugar do desejo e das identificações. Isso é de extrema importância para o terreno da contingência política contemporânea. Não se sabe ao certo se o atravessamento da fantasia ideológica é a única possibilidade de mobilizar os agentes políticos. Entretanto, é importante pensar a subjetividade e a fantasia não em relação à identificação senão a nível "prévio", isto é, na estruturação do sujeito como "desejante" diante do Outro. O que parece fundamental é estabelecer o lugar do progresso na fantasia política e as exigências do sistema simbólico da cultura para que isso aconteça.

CAPÍTULO 3

O “CINISMO DA MERCADORIA”

Como vimos, um grande obstáculo da superação do capitalismo é o gozo, superestimado pela ideologia de consumo no capitalismo contemporâneo. Esse obstáculo coloca um desafio para o marxismo: é possível aos sujeitos superarem o mal-estar, como foi proferido por Freud, desencadeado pelo desenvolvimento do processo civilizatório? Analisemos o que Marx proferia sobre a relação entre produtor e consumo. O sujeito alienado torna-se objeto, presa fácil nas mãos dos produtos industriais enfeitiçadores. Em os *Grundrisse* (1857-58), Marx apontou que o ato de consumo produz novas forças produtivas:

> A produção é também imediatamente consumo. Duplo consumo, subjetivo e objetivo: o indivíduo que desenvolve suas capacidades ao produzir também as depende, consome-as no ato da produção exatamente como a procriação natural é um consumo de forças vitais. Em segundo lugar: consumo dos meios de produção que são usados e desgastados e, em parte (como, por exemplo, na combustão) transformados novamente nos elementos gerais. Assim como o consumo da matéria-prima que não permanece consumo forma (*Gestalt*) e constituição naturais, sendo, ao contrário, consumida. Por isso, o próprio ato de produção é em todos os seus momentos também um ato de consumo (MARX, 2011, p. 63).

Marx caracterizou este fenômeno como *consumo produtivo*, já que produção e consumo coincidem. Por um lado, a produção cria objetos para o consumo e, por outro, o consumo “cria” os sujeitos adequados para os produtos. Em outras palavras, a produção fornece um objeto material à necessidade e uma necessidade ao objeto material, porque o consumo é mediado pelo objeto, na medida em que *a percepção do objeto cria sua necessidade*. A produção cria o consumo, fornecendo um material, determinando o modo de consumo e criando a necessidade dos produtos e o impulso para consumí-los. O consumo cria a produção porque o produto só é efetivo quando consumido, e o seu consumo cria a necessidade de uma nova produção e, sendo assim, o consumo é o pressuposto ideal que impulsiona a produção:

> O consumo cria a necessidade de *nova* produção, é assim o fundamento ideal internamente impulsor da produção, que é o seu pressuposto. O consumo cria o estímulo da produção; cria também o objeto que

> funciona na produção como determinante da finalidade. Se é claro que a produção oferece exteriormente o objeto do consumo, é igualmente claro que o consumo *põe idealmente* o objeto da produção como imagem interior, como necessidade, como impulso e como finalidade. Cria os objetos da produção em uma forma ainda subjetiva. Sem necessidade, nenhuma produção. Mas o consumo reproduz a necessidade (MARX, 2011, p. 65).

Na perspectiva de Marx, a tripla identidade significa que eles não são absolutamente idênticos, pois o indivíduo que consome o objeto que produziu retorna a si mesmo como produtor e como autoreprodutor. O indivíduo que produz para a sociedade, entretanto, passa a ter um relacionamento exterior com seu produto: a apropriação não é imediata. A produção industrial consome forças de indivíduos que não podem consumir os produtos gerados, e consome outras forças naturais que não pode repor. Atualmente, o que encontramos no capitalismo contemporâneo é um sistema que recria objetos de péssima qualidade ou oferece crédito para que os indivíduos não fiquem fora da esfera de consumo. A dimensão ideológica da economia capitalista que estamos tratando agora é diferente da analisada por Marx, pois o que temos atualmente são modos de produção mais redutíveis à esfera de circulação e consumo. "Todos" podem gozar dos produtos oferecidos pela cultura capitalista.

Ao contrário do que pensou Max Weber, em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (1930) (2004), o que temos hoje no capitalismo contemporâneo é a inversão do valor essencial do trabalho humano, antes associado à ideia de salvação religiosa, e da acumulação de capital, antes considerada como "benção divina". O gozo já não é um "pecado", mas sim a impossibilidade de gozar. Porém, é importante frisar que Weber foi perspicaz em ver como o desenvolvimento econômico do capitalismo está em fatores culturais. A relação intrínseca entre capitalismo e puritanismo foi responsável pela ascensão e sustentação da classe burguesa e do capitalismo moderno, na medida em que consistiu em um fenômeno cultural, um *ethos* que representou o rompimento de uma visão tradicional do trabalho e da atividade econômica, e até mesmo uma visão tradicional do próprio capitalismo.

De certo modo, a análise cultural do capitalismo, abordada por Weber, vai de encontro com a psicanálise – não é por acaso que sua teoria foi uma base para o freudomarxismo dos teóricos frankfurtianos. O "marxista da cultura" compreendeu também que a reprodução da ideologia capitalista está no domínio da crença, mas não em uma crença ligada à ordem do fetiche ou da fantasia. Weber se refere à uma crença

religiosa “ascética”. Por esta razão, o capitalismo constitui um sistema autônomo, no sentido de que não tem uma “racionalidade”, uma origem em si mesmo. Tal concepção é muito parecida com a de Žižek, que abordaremos nos próximos capítulos.

A tese weberiana, em suma, é de que há uma relação intrínseca entre puritanismo e capitalismo moderno. O capitalismo moderno surge como um sistema econômico-social, no qual o ser humano é transformado de fim em meio, de sujeito de todo o processo econômico em mero objeto para a acumulação de capital – isso é o capitalismo de origem puritana. Além disso, ele é transformado em uma máquina de consumo para geração mais acelerada de riqueza.

Em *O Mal-estar na Civilização*, Freud (1930) alega que todo processo civilizatório gera aos sujeitos o “mal-estar”. O que seria exatamente esse efeito? Pois bem, como vimos na sessão anterior, o propósito da vida está vinculado ao *princípio de prazer* (ausência de sofrimento e desprazer), porém as pulsões são barradas por uma tentativa de autoconservação do Eu pelo *princípio de realidade*:

> As fronteiras desse primitivo Eu-de-prazer não podem escapar à retificação mediante a experiência. Algumas coisas a que não se gostaria de renunciar, por darem prazer, não são Eu, são objeto, e alguns tormentos que se pretende expulsar revelam-se como inseparáveis do Eu, de procedência interna. Chega-se ao procedimento que permite, pela orientação intencional da atividade dos sentidos e ação muscular apropriada, distinguir entre o que é interior — pertencente ao Eu — e o que é exterior — oriundo de um mundo externo —, e com isto se dá o primeiro passo para a instauração do princípio da realidade, que deve dominar a evolução posterior. Essa distinção serve, naturalmente, à intenção prática de defender-se das sensações de desprazer percebidas ou das que ameaçam. O fato de o Eu, na defesa contra determinadas excitações desprazerosas vindas do seu interior, utilizar os mesmos métodos de que se vale contra o desprazer vindo de fora, torna-se o ponto de partida de significativos distúrbios patológicos (FREUD, 2010c, p. 19).

Nesse sentido, para o psicanalista, a felicidade não é algo atingível, pois todo processo de civilização, de entrada no princípio de realidade, exige a repressão de nossas pulsões, isto é, de qualquer coisa que nos promove prazer. Por este motivo, nossa vida em sociedade sempre está vinculada ao “mal-estar”. Porém, mesmo assim, os sujeitos sempre buscam a “completude” que nunca lhes pertenceu, e jamais a encontrarão. Como vimos anteriormente, essa busca pela realização integral dos desejos e da felicidade acontece porque toda ordem civilizatória “cria” um sujeito da falta a partir do momento em que ele constitui uma identidade e entra para o campo da linguagem.

A ideologia de consumo é o grande alíbi da distorção de classe, deixando cada vez mais dificil construir uma sociedade menos injusta por meio da "consciência de classe". Os sujeitos não se enxergam mais como trabalhadores, mas sim como simples consumidores. O triunfo do capitalismo é fazer pensar que qualidade de vida é consumir, e que por isso o capitalismo não é um sistema explorador e injusto. As classes baixas, vítimas das explorações e injustiças, são o que movimenta o capitalismo, porque elas somente tem acesso à compra de produtos de baixa qualidade a baixo custo. A "obsolecência programada" dos produtos de baixa qualidade faz com que as pessoas comprem cada vez mais, e, além disso, o sistema produz desejos, alterando nossas percepções sobre a qualidade de vida. Todo produtivismo do capitalismo funciona de maneira eficaz se gerar valores consumistas nas pessoas. O pensador Aquille Mbembe observa muito bem a fusão entre capitalismo e animismo para sua própria perpetuação:

> (...) o neoliberalismo representa a época na qual o capitalismo e o animismo, durante muito tempo obrigados a se manterem afastados, tendem finalmente a se fundir. Agora que o ciclo do capital caminha de imagem em imagem, esta se tornou um fator de aceleração das energias pulsionais (MBEMBE, 2018, p. 17).

É por isso que o "consumismo" é uma ideologia no capitalismo, porque faz com que os sujeitos confundam "ser" com "ter": uma pessoa pode ter uma vida bastante realizada, mas se ela for consumista não vai perceber a realização nas coisas que ela tem. Por isso, muitas pessoas da classe baixa, que não têm condição de consumir o básico, acreditam que só vão ser felizes se consumirem os produtos oferecidos pelo capitalismo, porque a visão de qualidade de vida, de sair da pobreza, é ter bens de consumo pessoais e não direitos, como acesso à educação, saúde, lazer - essa é a função da *fantasia ideológica*. O consumismo é uma fantasia ideológica na medida em que os objetos que adquirimos não são simplesmente objetos, mas uma produção de mais desejo, e, com isso, mais consumo. De fato, a pobreza diminiu nos últimos tempos, devido às mudanças no sistema de produção, mas, por outro lado, as desigualdades sociais aumentaram qualitativamente. O consumismo como forma de controle social já foi bem apontado por Marcuse (1973) como *ideologia da sociedade industrial*:

> O aparato produtivo e as mercadorias e serviços que ele produz "vendem" ou impõem o sistema social como um todo. Os meios de transporte e comunicação em massa, as mercadorias, casa , alimento e roupa, a produção irresistível da indústria de diversões e informação

> trazem consigo atitudes e hábitos prescritos, certas reações intelectuais e emocionais que prendem os consumidores mais ou menos agradavelmente aos produtos e, através destes, ao todo. Os produtos doutrinam e manipulam; promovem uma falsa consciência que é imune à sua falsidade. E, ao ficarem esses produtos benéficos à disposição de maior número de indivíduos e de classes sociais, a doutrinação que eles portam deixa de ser publicidade; torna-se um estilo de vida. É um bom estilo de vida – muito melhor que antes - e, como um bom estilo de vida, milita contra a transformação qualitativa. Surge assim o padrão de pensamento e comportamento unidimensionais no qual as ideias, as aspirações e os objetos que por seu conteúdo transcendem o universo estabelecido da palavra e da ação são repelidos ou reduzidos a termos desse universo. São redefinidos pela racionalidade do sistema dada e de sua extensão qualitativa (MARCUSE, 1973, p. 32).

Quando os sujeitos só conseguem se exergar como consumidores e não como trabalhadores, eles esquecem que são explorados, pois conseguem comprar muitas coisas (um celular de última geração, a roupa e calçado da moda, etc.). Sendo assim, percebem o capitalismo como um sistema favorável para eles, escondendo as relações de exploração. A identidade de consumidor acaba prevalecendo sobre a consciência de classe. Para Marcuse, isso gera uma visão afirmativa da realidade, sem contestação, isto é, *unidimensional*.

O sistema econômico moderno vigente precisa criar necessidades para vender mais, com isso, o sistema econômico "precisa" a todo momento dizer ao consumidor que ele precisa adquirir um produto, além dos produtos das necessidades básicas. Como já sabemos, para Lacan, o desejo é construído por um vazio, isto é, que todo desejo não é preenchido e é da natureza do desejo humano que ele nunca seja preenchido. Por isso, é o desejo que nos move, porque nenhum objeto vai preencher esse vazio. Nesse sentido, a ideologia de consumo da sociedade capitalista, se encaixa perfeitamente nessa necessidade do desejo. Em decorrência dessa insaciabilidade do desejo, as indústrias buscam produzir em ampla escala e muito rápido, porque, a partir do momento em que o sujeito adquire um objeto para suprimir o desejo, aquilo já não significa mais nada para ele e, logo, desejará outro objeto. Ora, então, como lidar de forma crítica com esse tipo de ideologia?

A sociedade nunca esteve preparada para lidar com os impulsos de consumo, porque a propaganda, desde o final do século XX, é muito bem pensada e cientificamente planejada, com o apoio com uma psicologia aplicada à propaganda e da neurociência. Ao mesmo tempo, temos uma população despreparada para resistir aos impulsos de consumo gerados pela propaganda contemporânea. As marcas estão preparadas para vender, mas

nós não estamos preparados para comprar. O resultado disso é o fenômeno do hiperconsumismo, pois as pessoas estão cada vez mais desestabilizadas psicologicamente e cada vez mais instáveis socialmente e economicamente, e elas compensam essa instabilidade no consumo. Até mesmo pessoas de renda baixa tem problemas em lidar com esse fenômeno.

Devemos ter consciência desse vazio constitutivo do desejo e, com essa consciência, não sermos comandados por esse impulso, pois, muitas vezes, a compra é movida pelo impulso. Se paramos para pensar o quanto um produto é necessário para nós, não consumiremos por impulso. Outra forma de lidar criticamente com o consumismo seria a economia partilhada, que, ao invés de os indivíduos adquirem um produto novo, alugariam o produto que necessitassem ou até mesmo comprariam um produto usado sem fazer grandes investimentos. A importância desse tipo de economia está na possibilidade de originar consumidores conscientes, pois ela criaria uma noção do que é ou não é supérfulo ou que não é essencial para sua vida. Por exemplo, alugar um bem por um curto período e tempo e devolvê-lo pode gerar nos indivíduos a sensação de que aquele bem não é necessário em termos de aquisição, sem fazer um alto investimento.

3.1 O Gozo e o Fascismo: o novo do espírito do neoliberalismo

Alegar que o capitalismo contemporâneo opera por meio de uma ideologia neofascista parece uma afirmação um tanto ousada, já que a democracia liberal se mostrou como uma forma política social refratária a qualquer espécie de totalitarismo, e surgiu como uma alternativa de superação do "fascismo histórico"[33]. Nos anos 1960, enquanto muitos se sentiam vitoriosos com os avanços do estado do bem-estar social democrático, o cineasta, poeta e escritor italiano Pier Paolo Pasolini entendia essa transição de vertente política, a mutação do fascismo histórico, como aquela de Mussolini. Para Pasolini, essa nova forma social somente entrou em ascenção para a expansão da "ideologia consumista". "Hoje, com a volta da extrema direita e sua chegada ao poder em alguns países, os ambientes intelectuais ora se veem imóveis, incapazes de diagnosticar com precisão um fenômeno que aparece dramaticamente como algo inesperado, ora se movimentam para atestar sua existência — mas buscam compreendê-lo segundo o

[33] ALAVINA, Fran. Fascismo, teu nome é Consumismo. *Outras Palavras*, São Paulo, 9 de novembro, 2018.

parâmetro do fascismo histórico. Logo, deixam escapar os novos elementos e as novas determinações”[34].

O que temos hoje é uma modalidade de fascismo não institucionalizada, mas é um modo de vida, o “ser” social, por isso é tão dificil combatê-lo, uma vez que o princípio do neoliberalismo é o de que não podemos ser intolerantes com outras formas de vida. Na acepção de Pasolini, o caráter fascista de “negação da diferença” não seria feito por meio da exclusão e violência, mas pelo imperativo do consumo. Devido às mudanças e ao aumento na produção, o sistema econômico capitalista necessitou de um público consumidor para sua reprodução e manutenção:

> Não parece, pois, ser mera coincidência que hoje os gestos e a linguagem da extrema-direita tenham se tornando tão aderentes nas redes sociais. Também sendo pobremente denotativa, a linguagem das redes sociais levou o consumo ao seu ponto máximo: já não se consomem coisas, pode-se consumir pessoas. A transformação das subjetividades em algoritmos impõe um novo padrão de homogeneidade. Aqueles que já não falam a língua das redes, mesmo fora delas, tendem a desaparecer, pois só aqueles que falam a língua do consumo imediato permanecem. Não é pura ocasionalidade que os políticos de extrema direita falem como se fossem youtubers. Trump não discursa como se estivesse no twitter? Mas essa nova linguagem pressupõe aderência entre os falantes: portanto, supõe que os falantes já se identifiquem apenas como consumidores[35].

O fascismo histórico tinha como modo de governo o fortalecimento do Estado (controle sobre a economia e sobre os modos de vida), já o neofascismo tem como plano de governo a interferência mínima do Estado na economia e controle, muito bem disfarçado, sobre os modos de vida.

Vivemos hoje a vitória da extrema-direita, financiada pela classe trabalhadora. Esta, que se identificava com um “consumidor”, com o mesmo poder de consumo que as classes média ou alta, não tem mais o mesmo poder, como no seu período de ascensão, antes da crise mundial de 2008. É por isso que o discurso ultraliberal da extrema-direita, que afrouxa as leis trabalhistas em prol de geração de empregos, conquistou a classe trabalhadora, que agora se vê como simples consumidora. Em suma, a partir do momento em que todas as camadas sociais se reconhecem com o mesmo poder de consumo dentro da sociedade capitalista, o fascismo realiza seu sonho de uma sociedade homogênea, camuflando qualquer tipo de antagonismo social.

---

[34] Ibid.
[35] Ibid.

Žižek sempre deixou claro, desde o início da sua carreira até os dias de hoje, que a política na democracia liberal é pautada pela regulação do gozo. E também sempre enfatiza a impossibilidade de formas puras do pensamento, do sujeito, da democracia, das leis, porque são sempre marcadas por um gozo (prazer) que as próprias mantém. Ele também nos convida a assumir a responsabilidade por essa impossibilidade sem culpabilizar um grande Outro, a Lei, a História ou a Religião. O gozo é uma categoria política. Por isso, Žižek busca nos alertar para o perigo de a democracia liberal deturpar os movimentos sociais, como o feminismo, o movimento LGBT e o movimento negro. Na medida em que a teoria política de Žižek considera o gozo como um componente irredutível do sujeito – o que mantém o sujeito apegado à realidade – , esse conceito pode contribuir para pensarmos a razão de estarmos presos à realidade por simples migalhas de prazer em troca de um sistema de injustiça e exploração. Bem, sabemos que não é tão simples assim, temos boas razões para isso – o gozo proporcionado pelo mundo de consumo do capitalismo não nos condiciona a nos apegarmos a ele. Jodi Dean comenta que Žižek:

> (...) enfatiza que essas mudanças não são totais: os arranjos prévios de gozo persistem, somando-se ao desafio de teorizar o presente. Hoje nos deparamos com anseios por plenitude, medo de destruição traumática, ódio por outros que ameaçam nosso gozo e pelo gozo idiota e momentâneo do gozo da cultura popular. A sociedade organiza seu prazer, não é de modo uniforme ou singular. Existem diferentes economias de gozo - capitalista, socialista, nacionalista, racista, sexista - podem e coexistem. Uma tarefa fundamental para os teóricos políticos, então, é discernir como esses diferentes arranjos de prazer reproduzem os arranjos contemporâneos de dominação (DEAN, 2006, p. 8).

A partir desta interpretação de Dean, podemos pensar que a economia baseada no gozo não existe somente em uma esfera capitalista. O problema é saber como organizamos e em prol de qual causa. Jacques Lacan observara o fator político e ideológico do gozo e do objeto causa do desejo (objeto *a*). Na teoria lacaniana, existem várias nuances sobre o objeto causa do desejo. Primeiramente, o objeto *a* aparece como um objeto metonímico (LACAN, 1999); é o que mobiliza o sujeito na busca de um sentido no discurso, no âmbito da linguagem – lembremos que, em Lacan, "o inconsciente é estruturado como uma linguagem". Porém, o objeto *a* de que trataremos aqui está relacionado ao domínio das pulsões.

Outra faceta do objeto *a*, que é interessante frisar aqui, é a superegóica. Para Freud, o Supereu é uma instância que recrimina o Eu (ego), mas Lacan percebeu que existe uma vertente da pulsão superegóica que está relacionada com um imperativo que ele entendeu como *imperativo do gozo* ("Goze!"). O que instaura o objeto *a* nessa instância é exatamente a perda do objeto original. Lacan vê a experiência com o objeto *a* como uma espécie de rememoração do momento mítico, arcaico, de nossa primeira experiência de satisfação pulsional, e que foi perdida (a criança quando perde o contato com seio da mãe), na qual poderíamos suprir nossas necessidades e nossos desejos. O gozo seria o resultado do encontro com o objeto arcaico, isto é, nossa experiência de satisfação pulsional que foi perdida. Lacan formula uma metaforização do gozo ao expor o discurso do capitalista da seguinte maneira: sujeito barrado/significante mestre (S1), o saber, o Outro (S2)/causa do desejo (*a*). Para Lacan, há um apagamento do sujeito em relação ao objeto, pois, diante dele (objeto), se torna agente de um processo objeto-mercadoria, um *mais-gozar*, conceito de significado semelhante ao termo utilizado por Marx, em *O Capital*, de *mais-valia*. Para Lacan, o objeto *a* movimenta a dança do capital.

Por ora, passaremos para a análise econômica marxista, para depois retornarmos a tal discussão no domínio das pulsões. As análises de Marx sobre o capital, de certo modo, colidem com a concepção freudiana do "retorno ao arcaico" ou do "sujeito da falta" na teoria lacaniana, ao apresentar as mercadorias oferecidas pelo sistema capitalista de produção como um meio de preencher esse desejo de completude. As mercadorias exercem uma linguagem de troca e, por isso, para sentir sua valia no corpo social, o sujeito deseja e consome. Portanto, deve entregar-se ao trabalho para que dê continuidade ao processo capitalista e ter em troca os produtos oferecidos por este sistema. Ou seja, o sistema capitalista joga tanto com esse desejo de "unidade", quanto no sentido de legitimar a integração dos sujeitos socialmente através do papel de consumidor.

Nesse viés, podemos afirmar, junto a Marx, que o "valor" empregado ao sujeito na realidade social é o valor dado e determinado pela estimativa que os Outros lhe dão. É justamente essa a concepção que Lacan tem da organização subjetiva do sujeito como uma relação que se dá com o Outro. Esse ponto de origem do sujeito servirá de base para suas construções das escolhas, sintoma e desejos. O desejo, como vimos, está atrelado à ordem da fantasia e barrado pelo Real, que castra nossas fantasias e nos coloca de frente com nossas impossibilidades. Desse modo, somos então capturados pelo objeto que se "perde", o que Lacan designou de objeto *a*.

3.2 A ideologia da falta-de-gozar

Em suma, o interessante de tal análise é que, através da ideia do "mal-estar" ou do "sujeito da falta", a teoria psicanalítica lança uma questão importante para o processo revolucionário e para a crítica da ideologia: é possível superar o mal-estar? É através da busca por parte dos sujeitos de uma "integridade" ou "satisfação" que o capitalismo se sustenta e se reproduz, criando objetos potencialmente descartáveis. Porém, tal promessa de satisfação na relação entre sujeito e mercadoria não é algo atingível na sua totalidade. Esse sujeito faltoso passa a se relacionar com os objetos a partir de sua desejabilidade, e não conforme sua necessidade. Existe um descompasso entre o que necessitamos e o que dizem nossos desejos. É nesse ponto que podemos relacionar a teoria marxista da "reprodução do capitalismo" e a teoria lacaniana.

A contemporaneidade é regida pela negação de sofrimento, com a busca da satisfação dos desejos de modo imediato. A reivindicação da satisfação faz com que nos posicionemos em um lugar de *mais-gozar*: a repetição de um gozo que se perdeu e que precisa ser recuperado. O *mais-gozar* é a experiência mítica de satisfação com o objeto *a*. Quando o sujeito tem a experiência do gozo com esse objeto perdido, o que fica no lugar dessa perda é o objeto *a*, como o objeto do mais-gozar. É um comportamento repetitivo, pois estamos sempre em busca desse objeto arcaico que perdemos. O capitalismo é uma promessa de gozo sem limites. A mercadoria, por sua vez, é um laço social. A estruturação do tecido social vem do modo como o sujeito se articula com o Outro. Por que não renunciamos a esse gozo? Por que nos servimos voluntariamente do capitalismo? Não gozamos mais do objeto, mas mesmo assim não o abandonamos, porque temos a expectativa de recuperar este objeto como gozo porque sabemos que esse objeto é gozável, que um Outro pode gozar desse objeto. Se abandonarmos esse objeto, alguém vai gozar no nosso lugar, nos preocupamos com isso. Para Lacan:

> Um sujeito é aquilo que pode ser representado por um significante para outro significante. Não será isso calcado no fato de que, como Marx decifrou, isto é, a realidade econômica, o sujeito do valor de troca é representado perante o valor de troca e representado pelo valor de uso? É nessa brecha que se produz e cai a chamada mais-valia. Em nosso nível, só importa essa perda já não idêntica a si mesma, daí por diante, o sujeito não goza mais. Perde-se alguma coisa que se chama o mais-de-gozar. Ele é estritamente correlato à entrada em jogo da que determina, a partir de então, tudo o que acontece com o pensamento (LACAN, 2008, p. 21).

Para Lacan, o valor de a uma mercadoria é atribuído segundo o olhar do Outro. Ao consumir o que a demanda social exige, o sujeito contribui para o funcionamento, a manutenção do sistema capitalista. Não há necessidade do objeto, mas sim a necessidade de acumular para poder ser aceito perante o olhar do outro, isto é, perante a sociedade capitalista. Onde e quanto mais se tem, mais valor o sujeito tem:

> Assim como o trabalho não era novo na produção da mercadoria, a renúncia ao gozo, cuja relação com o trabalho já não tenho que definir aqui, também não é nova. Desde o começo, com efeito, e ao contrário do que diz ou parece dizer Hegel, é ela que constitui o senhor, o qual pretende fazer dela o princípio de seu poder. O que há de novo é existir um discurso que articula essa renúncia e que faz evidenciar-se no que chamarei de função do mais-de-gozar. É essa a essência do discurso psicanalítico (LACAN, 2008, p. 17).

Vamos partir da tese que o dinheiro é libidinal – capital e libido podem ser quantificados. Se a neurose e a psicose foram os grandes direcionamentos da psicanálise no século XX, para pensar a relação entre indivíduos e sociedade, podemos perceber que a grande patologia do indivíduo, no século XXI, é o capitalismo. Freud mostrou que a libido é a satisfação (*Befidrigung*) que surge tanto no sonho como no sintoma. A satisfação da pulsão é tomada como satisfação plena, que seria banida ao atingir seu objetivo, porém isso é impossível, já que o objeto que poderia satisfazê-lo é perdido (sempre será perdido). Por conta dessa impossibilidade, a pulsão busca satisfazer-se no inconsciente por meio do sintoma, sonho ou na sublimação, por exemplo. Isto é, a pulsão pode ser organizada pela "rede de significantes que constitui o conjunto dos representantes da representação da pulsão no inconsciente" (QUINET, 2009, p. 75).

Lacan, por sua vez, buscou ampliar a concepção freudiana de libido e satisfação que não tem representação inconsciente, através da noção de gozo. Para Lacan, a pulsão não está completamente relacionada ao significante. Isso porque há sempre um resto, um objeto causa de desejo para o qual a pulsão se dirige sem atingí-lo, conseguindo apenas contorná-lo. É o que Lacan denominou de objeto *a*: um objeto condensador de gozo. A libido é o que se satisfaz no sintoma. Por isso, na análise, pode ocorrer uma resistência do sujeito no deciframento das demandas representativas da pulsão, recalcadas no inconsciente, e a abandonar o gozo do sintoma:

> Ora, o dinheiro na análise encontra-se exatamente nessa conjunção entre o que é da ordem do ciframento e o que é da ordem dessa energia quantificável que tem um valor inestimável para o sujeito e que Freud

> designou como libido. Assim, o dinheiro pode permitir amoedar esse capital do sujeito que é a libido. Se o que é da ordem do ciframento pode equivaler, no nível do inconsciente, à própria cifra (montante das operações comerciais), podemos fazer um paralelo e dizer que, na análise, a cifra, assim como o cifrão, vem representar o montante das operações libidinais (QUINET, 2009, p. 76-77).

Dito isso, vejamos agora o que Marx assinalou sobre o capital. Como sabemos, o capital aparece para Marx como uma fonte misteriosa e criadora de lucro e sua perpetuação. O capital é o que move o trabalho, e isso estabelece uma relação entre o dinheiro e sua posse: a forma social do trabalho em geral aparece no dinheiro como a propriedade de uma coisa (MARX, 2013). E ainda, a diferença entre o valor concedido ao trabalho abstrato e o valor de uso, correspondente ao trabalho concreto, equivale à exploração do trabalho: a mais-valia ou o benefício de um sobretrabalho que não é pago. Para Marx, é a "mais-valia" que rege as relações na sociedade capitalista. Nas palavras de Marx:

> A produção da mais-valia é, portanto, apenas a produção de valor prolongada para além de certo ponto. Se o processo de trabalho só dura até o ponto em que o valor da força de trabalho pago pelo capital é substituído por um equivalente novo, há aí a simples produção de valor; quando ele ultrapassa esse limite, há produção de mais-valia (MARX, 2013, p. 51).

Ela é o que media a relação entre capitalista e proletariado. É um tempo de trabalho "a-mais" que escapa à equação de valor. Ora, se o dinheiro para Marx serve para trocar e possuir tudo na totalidade objetiva, o que se troca é a *falta-de-gozar*. Ocorre que o dinheiro é o que sempre não será suficiente na vida dos sujeitos na sociedade capitalista. A mais-valia que é produzida pela sobrecarga de trabalho na prolongação da duração da jornada do proletário é um mais-de-gozar para o outro. Ela é a causa do desejo, na qual a economia baseia seu princípio: uma produção insaciável da falta-de-gozar. Nesse sentido, para Lacan, é quase impossível analisar uma pessoa rica, pois para ela pode obter o que quer, nada falta.

No trabalho, o operário renuncia a seu próprio gozo em prol do gozo do Outro, no caso, do empregador. A *mais-valia*, para Marx, é o que Lacan aponta como a renúncia do gozo, renúncia da função do mais-de-gozar do objeto *a*. O mercado sempre jogará com a possibilidade de gozo de alguns e da renúncia do gozo em prol dos Outros, como foi visto na fantasia, que sempre supõe ser objeto do Outro. O procedimento analítico pretende

levar o sujeito a saber que esse Outro também não possui o objeto que lhe escapa. Nessa imbricação entre política e psicanálise, podemos pensar o dinheiro na ordem da necessidade; poder, demanda, desejo e gozo. O dinheiro é o que precisamos para morar, comer, vestir-se e etc. É da ordem da vivência da necessidade. Para Lacan, o dinheiro também é um símbolo de poder fálico, representando o gozo da posse, escamoteando a *falta-a-ter*, dando a ilusão de que tudo se pode com o dinheiro. Assim como os ricos que ostentam com lanchas, jóias, carros, cavalos:

> A entrada na cultura implica que a necessidade passe pela linguagem, arrancando o dinheiro do registro imediato da necessidade. A própria noção de dinheiro já denota a troca de objetos e bens marcados pela simbolização: o dinheiro só existe em função da linguagem. Dizer que pobre não pode fazer análise é trata-lo como um animal, situando sua questão de dinheiro apenas no registro da necessidade. Na verdade, o rico é mais inalisável do que o pobre, se chamarmos de rico aquele que não tem falta. A necessidade faz aparecer a dimensão da *falta-a-ter*; a demanda e o desejo fazem aparecer outro registro da falta – a *falta-a-ser*. Falta-a-ser esse objeto que complementaria o Outro; falta-a-ser esse objeto que o Outro gostaria que eu fosse (QUINET, 2009, p. 83-84).

É por isso que, à frente da neurose e da psicose, a pobreza é a patologia social do século XXI, pois o sistema capitalista vigente vive de muitas rupturas e crises econômicas, aumentando cada vez mais as desigualdades sociais. Existem diversas facetas nesse objeto pulsional. Entre elas, existe um sentido escópico, que é o lugar de onde sou visto, do olhar do Outro, das expectativas sociais. O conceito de grande Outro, em Lacan, é como uma "estrutura" onde as relações sociais se dão ou se organizam. O Outro é algo que molda as relações entre os seres humanos. Diferente da ideia de "estrutura" em Lévi-Strauss, Lacan alega que podemos negociar com esse Outro, mudá-lo, pois é mais flexível. Conseguimos dialogar com esse Outro alienado através da análise.

Quando Lacan afirmou que "o inconsciente é o discurso do Outro", ele quis dizer que há um Outro primitivo (próprio nosso) que se formou no período em que passamos pelos estágios de formação do psiquismo, e que temos pouca clareza do que é esse Outro. Porque somente nos formamos por meio dele, não conseguimos ter um distanciamento necessário para perceber como ele nos modela. Ou seja, há um Outro primitivo que media nossa relação com o mundo. O inconsciente é o modo como o Outro primordial opera a despeito da vontade do indivíduo.

Além disso, o Outro é aquele que realiza o desejo, por isso, por meio de Hegel, Lacan frisa em suas análises que "o desejo é o desejo do Outro". Esse desejo é causado

pelo objeto *a*, pois ele não é o desejo de alguma coisa, mas é o impulso advindo desse traço arcaico (objeto *a*). O desejo é mais uma forma do que um conteúdo, é um desejo que causa um desejo e não um objeto de desejo. A forma, constituída em torno desse objeto *a*, é a linguagem.

Pois bem: o objeto *a* é um parceiro fantasmático do sujeito, ele é inspirador e torna-se desejável ao desejo do Outro. Não há uma identidade entre o sujeito e o desejo do Outro, pois há algo sobre o desejo do Outro que escapa e está além do sujeito. Portanto, há um abismo entre eles, no qual o desejo do Outro opera de maneira independente. O sujeito gostaria de ser o único objeto de desejo do Outro, mas esse abismo, ou falta entre o sujeito e o Outro, é algo próprio da natureza do desejo e, com isso, surge o objeto *a*: "é do vazio que os centra, portanto, que esses objetos retiram a função de causa em que surgem para o desejo" (LACAN, 2003, p. 325). Em outras palavras, o objeto *a* pode ser entendido como um elemento excedente, constituído quando a unidade entre sujeito e Outro se rompe, como um resto daquela tentativa de "unidade". A partir desse resto ou excesso, o sujeito dividido, embora excluído do Outro, pode sustentar a ilusão de uma totalidade. Em *A lógica da fantasia*, Lacan afirma que:

> (...) eles só exercem essa função no desejo ao serem nele percebidos como solidários da fenda (por serem a um tempo desiguais e se juntarem para disjuntá-la), da fenda em que o sujeito se afigura uma díade – ou seja, assume o engodo de sua própria verdade. Essa é a estrutura da fantasia, notada por nós com o parêntese, cujo conteúdo deve ser pronunciado: S barrado punção de *a* (LACAN, 2003, p. 325).

Ao apegar-se ao objeto *a*, o sujeito é capaz de lidar com sua divisão – isso é o que precisamente Lacan classifica de fantasia. É através dessa relação complexa de conjunção-disjunção do sujeito com o objeto *a* que ele obtém a experiência fantasmática de completude. Segundo Lacan, tais objetos podem ser manipulados pelo sujeito em suas fantasias em prol de seu gozo (*jouissance*). O gozo é o que substitui a perda da unidade sujeito-Outro organizada pela fantasia, que, por sua vez, porta o sujeito para além de sua existência, oferecendo uma sensação de "completude", de "ser" (a existência só é garantida na ordem simbólica).

No entanto, a partir dessa lógica disjuntiva, o objeto *a* é um elemento ambivalente: ele tanto pode ser prazeroso quanto pode ser repugnante, isto é, ele tanto pode suportar a fantasia, como revelar a verdade do Real. O gozo nem sempre é algo positivo. O psicanalista trata o "mal-estar", que está relacionado com o gozo, com a satisfação

pulsional, mas junto com o gozo vem a experiência de desconforto, pois a experiência do gozo realiza um desejo que não é propriamente do sujeito, é um desejo causado pela inscrição desse objeto arcaico, do objeto perdido. Ainda no documentário *The Pervert's Guide to Ideology* (2012), Žižek nos mostra tal operação do objeto *a*, através do refrigerante Coca-Cola. A publicidade clássica da Coca-Cola refere-se de maneira explícita a uma mercadoria, assim como apontou Marx, repleta de sutilezas teológicas e metafísicas. A sua presença sempre reflete uma transcendência invisível: "Coca é a coisa real" ou "Coca-Cola é isso aí". O que seria a "coisa real" ou o "isso aí" da Coca-Cola? É aquele misterioso "algo a mais", o excesso indescritível que é o objeto-causa do desejo.

Na perspectiva žižekiana, na sociedade contemporânea nós somos obrigados a gozar, porque o gozo tornou-se um tipo de dever perverso. Para Žižek, o paradoxo da Coca-Cola é que, se você tem sede, você a bebe, mas, como todo mundo sabe, quanto mais se bebe mais se tem sede, e essa é a lógica do desejo: a pior coisa para o desejo é sua realização. Segundo o filósofo, a solução para essa lógica de consumo não seria simplesmente "consumir somente para as nossas reais necessidades", já que esse "excesso" está sempre conosco. E ainda, aponta Žižek, quando a Coca-Cola está gelada, em sua temperatura ideal para consumo, ela tem algum atrativo, mas quando a Coca-Cola está quente ela deixa de ser a "coisa real". Esta é a dialética elementar das mercadorias: quando ela perde seu atrativo ela pode passar da dimensão sublime para o do excremento.

A dimensão básica do ideológico, como foi observado anteriormente na discussão sobre a relação entre fantasia e ideologia, não é outra senão a construção da fantasia, que pretende ser o suporte material da nossa realidade social, quando, na realidade, é uma ilusão responsável pela organização, configuração e decretação, a constelação social em que acreditamos nos inserir. A ideologia será plenamente eficaz, consequentemente, quando gera no sujeito a ausência de uma fratura entre ela e a realidade social. E, fechando o círculo, isso acontecerá quando o ideológico determinar tanto a experiência cotidiana que só conseguirá cumprir seus postulados na vida cotidiana.

Em seu período da "democracia radical", Žižek pensou a crítica da ideologia a partir do "ato" político que, por sua vez, é construído aqui de acordo com a leitura mileriana da *travessia da fantasia* em Lacan, como o confronto com o horror da não-relação, com a castração do Outro, que a fantasia fundamental é construída para encobrir. A teoria de Laclau permitiu a Žižek encontrar um correlato político para a inconsistência do espaço social. O ato político nos permitiria, assim, confrontar a dimensão "barrada"

da socialidade e, portanto, abrir o espaço para uma experiência política radicalmente democrática que não encobre os insolúveis antagonismos políticos em sua essência.

Nesse período, a crítica da ideologia compartilhava traços importantes com a crítica da religião. Žižek parece manter, nesse ponto, uma certa analogia entre a percepção de que "não há Deus" e a famosa declaração de Lacan de que "o grande Outro não existe", uma analogia que sugere que a travessia da fantasia é inerentemente consistente como operação. Uma vez que cruzamos o limiar da fantasia, reconhecendo o mecanismo que, através de nosso prazer, conferiu consistência ao Outro, poderíamos nos relacionar diretamente com a produção de mistificações sem sermos enganados por elas, sem assumir que o fantasma de um Outro estava em jogo, assim como a revelação de que Deus não abriria automaticamente uma perspectiva secular ou ateia. Desse modo, no capitalismo contemporâneo, sua exigência de gozo é o universo de "ateus hedonistas liberais": dedicam suas vidas à busca do prazer, mas como não há nenhuma autoridade externa para garantir-lhes o espaço, eles são apanhados em uma teia densa de regulamentos auto impostos, politicamente corretos, como se fossem controlados por um superego muito mais severo do que a moralidade tradicional. Não há nada mais opressivo do que ser um simples hedonista.

CAPÍTULO 4

A INTERPASSIVIDADE: A TERCEIRIZAÇÃO DA CRENÇA

É comum encontramos entre os autores contemporâneos que se dedicaram ao estudo da imbricação entre política e teoria das pulsões, a afirmação de que a concepção de "crença" e a concepção psicanalítica de "gozo" são fundamentais na análise da cultura contemporânea. Assim sendo, neste capítulo nos dedicaremos ao diálogo tecido entre Slavoj Žižek e Robert Pfaller sobre a teoria da *interpassividade*, pois nos oferece algumas coordenadas para entendermos o funcionamento da fantasia ideológica. Antes de dar início a nossa discussão, é de suma importância sublinhar alguns aspectos sobre o procedimento de *transferência* no tratamento psicanalítico lacaniano.

A discussão de Žižek sobre o gozo como um fator político chama nossa atenção para uma certa objetividade da parte do sujeito. Longe de ser um sujeito maleável e autocriador defendido pelo capitalismo de consumo, o sujeito žižekiano se encontra em um lugar que não é de sua escolha, por causa das fantasias inconscientes que estruturam a relação com o gozo, e que, consequentemente, fomentam o quadro existente de dominação.

Como vimos, o gozo é um modo de fixar-se, na medida em que fornece um lugar para o sujeito, mas também podemos deslocar esse gozo para um Outro. Esses Outros são objetos para nós e que, por sua vez, estão presos ao gozo enquanto executamos nossas atividades. Portanto, o gozo é um aspecto que nos ajuda a entender como as relações com os Outros podem não ser relações intersubjetivas entre sujeitos, mas relações entre sujeitos e objetos. Dentro de nossas economias libidinais, os Outros nem sempre são outros sujeitos para nós; eles também funcionam como objetos. De fato, como objetos, eles nos permitem agir. De maneira diferente, somos ativos na medida em que podemos deslocar nosso prazer para outro. Temos que nos livrar de nosso prazer passivo e transferi-lo ou substituí-lo para outro lugar. Enquanto a seção anterior enfatizava o prazer como o lugar do sujeito, esta seção considera o prazer como o deslocamento do sujeito. O deslocamento do gozo, em outras palavras, introduz uma segunda maneira de entender a fixicidade do sujeito. Atende à economia libidinal e ao arranjo do prazer, condicionando a atividade do sujeito.

Jacques Lacan caracterizou o procedimento de transferência na análise como um modo de acesso ao inconsciente do analisando. Nesse sentido, o analista seria o *sujeito*

do suposto saber da realidade inconsciente do analisando. Assim, ele poderia desvendar a verdade que estava oculta no inconsciente do analisando, como forma de resolver seu sofrimento psíquico. É por isso que, para Lacan, a transferência seria uma ligação entre alienação e verdade (LACAN, 2003, p. 324). Dito de outro modo, a transferência instaura uma relação no processo psicanalítico em que o paciente tem certeza absoluta que o analista sabe sobre o significado secreto extraído dos seus atos, tendo em vista que ele encarna a certeza absoluta do desejo inconsciente do paciente. Ou seja, só posso chegar ao significado inconsciente de meus sintomas se pressupuser que o analista já conhece o significado de tais sintomas. No entanto, nos atentemos a uma nova modalidade, apontada por Žižek:

> Todo pai e mãe sabem que as provocações do filho, por mais loucas e "transgressoras" que pareçam, no fundo escondem e exprimem o pedido, endereçado à figura de autoridade, de imposição de um limite firme, de uma linha que signifique: "Até aqui; mais não!", permitindo assim que a criança faça um mapeamento claro do que é possível e do que não é. (...) é por isso que a autonomia kantiana do sujeito é tão difícil; sua consequência é, exatamente, que não há ninguém em volta, nenhum agente externo de "autoridade natural", que possa fazer o trabalho por mim e estabelecer para mim o meu limite, que eu mesmo tenha de impor um limite à minha "insubordinação" natural. Apesar de ter sabido que Kant escreveu que o homem é um animal que precisa de um senhor, não devemos nos deixar enganar: o que ele visa não é o lugar-comum filosófico segundo o qual o homem, ao contrário dos animais – cujos padrões comportamentais se baseiam em instintos herdados -, carece dessas coordenadas firmes, que, portanto, têm de lhe ser impostas de fora, por meio da autoridade cultural; o verdadeiro objetivo de Kant é, antes, indicar *como a própria necessidade de um senhor externo é uma isca enganosa*: o homem precisa de um senhor para esconder de si mesmo. Nesse sentido exato, o ser humano "maduro" verdadeiramente esclarecido é o sujeito que *não precisa mais de um senhor*, que pode assumir inteiramente o pesado fardo de definir suas próprias limitações (ŽIŽEK, 2008c, p. 126-127).

Pois bem, mas o que queremos tratar aqui não é sobre um *sujeito do suposto saber*, mas sim, um *sujeito que supõe a crença do Outro*. Segundo Žižek, tornar-se um *sujeito do suposto crer* significa acreditar que um Outro acredita, mas de algum modo eu tenho acesso a essa crença. Nesse sentido, o processo de transferência de nossos sentimentos e ação para um Outro é o que encontramos na definição de grande Outro, que se refere a um Outro que não apenas sente e age por nós, mas ele pode saber (conhecimento) e acreditar (crenças) por nós. Atentaremos agora a um comentário de Žižek em sua obra *O amor impiedoso* (*ou: Sobre a crença*):

> Pode-se acreditar em fantasmas sem ter fé neles, i.e., sem acreditar neles (considerando-os astusiosos e maus, não se sentindo ligado a eles por nenhum pacto ou compromisso); e, em um caso oposto mais complicado, mas crucial, pode-se acreditar (ter fé) em X sem acreditar em X. Esse último, para Lacan, é o próprio caso do grande Outro, da Ordem simbólica; "não existe grande Outro", ele é apenas uma ordem virtual, uma ficção compartilhada, não temos que acreditar nele a fim de acreditá-lo, de nos sentirmos obrigados por algum compromisso simbólico. Por essa razão, no caso da imaginária "crença em", a crença é sempre deslocada (nunca sou eu que, na primeira pessoa do singular, estou pronto a assumir a crença; há sempre a necessidade da ficção de um "sujeito do suposto acreditar"), ao passo que, no caso da fé simbólica, o compromisso, na primeira pessoa do singular, assumido performativamente (ŽIŽEK, 2012c, p. 167).

Por esta razão, a diferença entre saber e crença é importante para o problema da fantasia ideológica, dado que é desse modo que a ideologia no capitalismo contemporâneo funciona. Existem crenças que são essenciais para o funcionamento da sociedade capitalista, mas que entram em contradição com a identidade social dos indivíduos. A ideia do *sujeito do suposto crer* é um elemento integrante da fantasia ideológica que une tais crenças, deslocando-as para um Outro. No capitalismo contemporâneo, a ideologia conseguiu conciliar a crença com a identidade dos sujeitos, mas não por meio da mistificação dessa identidade: nos comportamos de forma esclarecida, mas, nas nossas práticas, transferimos nossas crenças que não podemos assumir publicamente a um Outro. Vejamos um exemplo de Žižek:

> Na mesma linha, o adolescente promíscuo pode se envolver em orgias extremas, como sexo grupal e drogas, mas o que ele não consegue suportar é a ideia de que a mãe faça a mesma coisa – suas orgias se baseiam na suposta pureza da mãe, que serve de ponto de exceção, de garantia externa: eu posso fazer o que quiser, pois sei que minha mãe mantém seu lugar puro para mim... O mais difícil não é violar as proibições numa orgia louca de gozo, mas é fazê-lo sem confiar em mais ninguém que, supostamente, não goza para que eu possa gozar: *é assumir diretamente meu gozo, sem a mediação da suposta pureza do outro*. (O mesmo acontece com a crença: o difícil não é rejeitar a crença para chocar o outro que crê, mas é *não crer sem a necessidade de um outro sujeito que supostamente crê em meu nome*) (ŽIŽEK, 2008c, p. 127).

De modo análogo, a ideologia pode seguir funcionando em um "mundo sem ideologia" no capitalismo neoliberal. Em uma época tão esclarecida, em que sabemos muito bem sobre as formas de dominação, poder e exploração na sociedade

contemporânea, agimos como se não soubéssemos[36]. Sabemos muito bem que muitas pessoas nesse exato momento, em diversas partes do mundo, estão sendo exploradas, escravizadas em prol de nossas mercadorias, mas mesmo assim... Seguimos acreditando, porque a fantasia ideológica opera a partir do deslocamento das crenças para um Outro – uma peça fundamental para mantermos e situarmos nossa identidade dentro da sociedade capitalista. Dito de outro modo, tal modalidade de ideologia constrói um Outro que, diferente de minha identidade "esclarecida" ou "anticapitalista", acredita realmente nos discursos apresentados pela sociedade capitalista. Um exemplo desse fenômeno, temos a pesquisa feita pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em que 97% dos brasileiros se autodeclararam não ter nenhum preconceito de cor; mas, ao mesmo tempo, declararam que conheciam pessoas preconceituosas em seu ambiente de trabalho, faculdade, ambiente familiar etc. Este fato foi comentado em uma matéria do jornal espanhol *El País*, escrita por Luiz Ruffato, intitulada "O Brasil Hipócrita: a questão do racismo" (2014):

> Que o Brasil é um país racista não necessitamos de muito esforço para comprová-lo: basta olharmos à nossa volta para constatar a ausência quase completa de negros inseridos no âmbito da classe média. Embora representem, segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), metade do total da população, dificilmente nos deparamos com médicos, engenheiros, professores, advogados, jornalistas, escritores, oficiais militares ou políticos negros. A renda média mensal dos negros, mesmo registrando um significativo crescimento ao longo das últimas décadas, ainda equivale a apenas 57,4% da dos brancos. Mas, antes de tudo, os brasileiros somos hipócritas. Aqui, o racista é sempre o outro. Pesquisas apontam que 97% dos entrevistados afirmam não ter qualquer preconceito de cor, ao mesmo tempo em que admitem conhecer, na mesma proporção, alguém próximo (parente, namorado, amigo, colega de trabalho) que demonstra atitudes discriminatórias. É o chamado "racismo à brasileira" – fruto direto da cínica e equívoca "democracia racial", conceito que vem justificando, ao longo da história, a manutenção de um dissimulado

[36] Isso é o que na psicanálise se caracteriza como *negação fetichista*. O cinema, para Žižek, mostra muito bem tal paradoxo. Quando assistimos a um filme, devemos sempre acreditar de forma condicional: "*eu sei* que é uma farsa, mas me permito entregar-me emocionalmente". A ideologia funciona por meio dessa negação fetichista: é uma *"mentira que se põe como verdade"*. Žižek, por sua vez, alega que o cinema é a arte da aparência, pois é capaz de dizer algo sobre a realidade e como ela é constituída. O cinema é o espelho da modernidade, ele representa uma realidade inacabada, e sua verdade efetiva está na própria aparência: "Não há ingrediente especial. É apenas você. Para acreditar que algo é especial, você precisa apenas acreditar nisso". Essa fórmula proporciona a contradição (divisão) fetichista em sua forma mais pura. "A mensagem é: Sei muito bem que não existe ingrediente especial, mas ainda acredito nisso (e me comporto de acordo) ...". A denúncia cínica (no nível do conhecimento racional) é contra-atacada por um chamado à crença "irracional" —e essa é a fórmula mais elementar de funcionamento da ideologia nos dias de hoje (ŽIŽEK, 2009b, p. 16).

> *apartheid*, que segrega a população não-branca à base da pirâmide social.[37]

Fenômenos como o "racismo à brasileira", dentre outros, indicam fortemente como necessitamos de um sistema de crenças e ilusões para a formação do corpo social. Dessa "terceirização" das crenças, o deslocamento das crenças para um Outro, surge uma espécie de "ilusão sem dono" – esse é justamente o ponto da interpassividade apontada por ambos autores citados acima. A *interpassividade* representa a função da crença no interior do capitalismo, isto é, do cinismo da ideologia. A teorização žižekiana da crença no interior do capitalismo é um solo comum para o filósofo austríaco Robert Pfaller, que buscou discutir as "ilusões sem dono" em sua obra *On the Pleasure Principle in Culture – Illusions Whitout Owners* (2014). Pfaller alega que, mesmo conscientes que nossas crenças não tem um sentido, somos ainda pautados por elas em nossas ações, e isso permanece indetectado, pois não é uma ilusão de um sujeito que afirma "eu acredito que", mas um sujeito que se diz consciente e que não crê, mas age a partir de tais ilusões.

Para Pfaller, o problema não diz respeito a um simples levantamento do véu de uma ilusão e se manifesta em benefício de uma verdade escondida por trás disso. Ao contrário, trata-se de reconhecer, pelo menos, a presença adicional de um véu onde parece que nada existe além do conhecimento evidente e independente da verdade. Quando buscamos desconstruir as aparências, a própria coisa que estamos buscando por trás delas também se desconstrói. Não devemos subestimar a potência que as aparências exercem sobre nós. Nós sabemos exatamente como as coisas realmente são, e talvez acreditemos que não acreditamos em nada além disso; e ainda assim, sem perceber, já estamos envolvidos profundamente e compulsivamente em uma ilusão sem um "dono". Um exemplo disso são as pessoas que estão sempre atentas ao horóscopo, mas alegam não crer totalmente na influência dos astros em sua vida. Parece que a ilusão é mais eficaz e disseminada quando os sujeitos agem como se "soubessem" sobre elas. Ou, como aponta Pfaller:

> Imagine que você está sentado em um bar, lendo um jornal, esperando por um amigo. O amigo chega. Ele diz olá, e depois continua: "Com licença, posso dar uma olhada no seu jornal? Eu sei que é bobo, mas eu só tenho que conhecer a pontuação do jogo de ontem". O que temos aqui é uma relação muito especial entre um assunto e uma ilusão (neste caso, a ilusão de que os resultados esportivos realmente importam). O

[37] RUFFATO, Luiz. O Brasil Hipócrita: a questão do racismo. *El País*, Brasil, 16 de setembro, 2014. Opinião.

> amigo é de maneira alguma tomado por essa ilusão. Pelo contrário, ele diz que ele sabe muito bem que é bobo, distanciando-se dele. Ele não reivindica sua lealdade, declara-a como sua ilusão ou faz qualquer reivindicação de propriedade (PFALLER, 2014, p. 1).

Tal colocação de Pfaller mostra que o conhecimento do conteúdo da ilusão cria um abismo entre a ilusão e o sujeito, e faz com que não percebamos quando estamos lidando com uma ilusão; há sempre um descompasso, uma contradição, entre saber e ação. Isso é o que Slavoj Žižek busca mostrar a partir do conceito lacaniano de fantasia: assim como não sabemos como as coisas realmente são, nem mesmo sabemos como elas aparecem para nós.

Ora, mas será que a ilusão do Outro, produzida pela própria cultura como elemento fundamental para a construção da realidade social, é um problema atual, fruto da sociedade contemporânea? A crença e a ilusão sempre estiveram presentes em todas as culturas, mas parece que isso se tornou mais evidente na forma como o sistema capitalista ou de nossa sociedade "desencantada" funciona atualmente. Agora a ideologia contemporânea sabe disso e se pauta por ela como se não soubéssemos. A crença é sempre a mesma, somente muda seu conteúdo de acordo com a condição particular de cada cultura. Essa crença que constrói e organiza a realidade social de cada cultura é o que chamamos de *fantasia ideológica*. Toda época precisa de um ideal com o qual se identificar e a ideologia funciona a partir desses ideais que formam a ilusão social. Uma sociedade é formada a partir de crenças que nem ela mesma acredita, mas que seguem acreditando para criar valores morais. Isso é o que separaria a antiguidade grega de algumas épocas posteriores, por exemplo, pois uma ruptura histórica não altera o conteúdo, mas a forma de ilusão social. A nossa atual ilusão social (fantasia ideológica) seria a ideologia de consumo, o imperativo do gozo, por exemplo.

Pfaller difere dois níveis de delegação na interpassividade: a delegação do gozo e a delegação da crença (o gesto performativo do sujeito neoliberal encenado pelo gozo). O entretenimento oferecido pela Indústria Cultural ou aparelhos eletrônicos, por exemplo, proporcionam tal experiência: algumas pessoas, quando viajam, preferem ver as paisagens e os monumentos históricos através das lentes das câmeras (fotos, blogs de viagens e etc.) do que contemplar com seus próprios olhos. Isso acontece para exibir posteriormente nas redes sociais para ganhar a aprovação do Outro. Pessoas que passam grande parte de seu tempo assistindo vídeos em que outras pessoas estão jogando e comentando videojogos; crianças que se divertem assistindo canais de "unboxing" de

brinquedos no *youtube*, como se elas mesmas fossem as contempladas com aqueles presentes. Para entendermos melhor este aspecto, observemos um comentário em Žižek sobre a posição hegeliana da transferência de nossos sentimentos para um Outro:

> A interpassividade é o oposto da noção de Hegel de *List der Vernunft* (astúcia da Razão), em que *sou ativo através do Outro:* posso permanecer passivo, sentado confortavelmente em segundo plano, enquanto o Outro age por mim. Em vez de bater no metal com um martelo, a máquina pode fazer isso por mim; em vez de girar eu mesmo a roda do moinho, a água pode fazer isso: atinjo meu objetivo interpondo entre mim e o objeto sobre o qual trabalho um outro objeto natural (ŽIŽEK, 2010, p. 36).

Žižek comenta o modo como, na cultura de entretenimento, nos programas televisivos de comédia, é utilizada uma espécie de riso gravado que ri por nós até mesmo em momentos em que não sentimos a vontade de rir. Somos encantados por esse riso porque nos descansa, nos tira da responsabilidade de agentes depois de um dia estressante de trabalho, e temos imagens e emoções que substituem a nossa experiência. Enquanto o Outro está empenhado em sentir e agir por nós, podemos seguir com nossas atividades à serviço do capitalismo: posso continuar a trabalhar à noite, enquanto o videocassete goza passivamente por mim; posso tomar providências financeiras relativas à fortuna do falecido enquanto as carpideiras pranteiam por mim (PFALLER, 2014). Em suma, para Pfaller:

> A interpassividade sempre acontece simultaneamente em ambos esses níveis: de um lado, o consumo é delegado a um meio de consumo – por exemplo, a leitura delegada a uma máquina de xerox; por outro lado, a crença na equivalência entre os consumidores e seu meio de consumo indireto também deve ser delegada. O sujeito interpassivo não acredita pessoalmente que ele/ela leu todas aquelas páginas por meio da máquina de xerox; essa crença é transferida para o público virtual do cenário. O gozo delegado, portanto, sempre implica fingir um gozo para uma certa agência observadora, com o auxílio de um meio de consumo e, ao mesmo tempo, confiar a crença nessa ficção àquela agência observadora. Em todo ato de gozo delegado há sempre, ao mesmo tempo, um gozo delegado e uma ilusão delegada. O gozo é delegado a um meio de consumo e a ilusão a uma agência observadora (PFALLER, 2014, p. 30-32).

Depois de fazer um apanhado mais geral, e partindo das premissas deste conceito, Pfaller publicou um outro artigo intitulado *Interpassivity*[38], em que complementa sua teoria da interpassividade a partir da relação entre a legitimidade dos protestos, manifestações de contestação política e a cultura contemporânea. Partindo desse recorte, Pfaller observa que "muitas práticas da cultura contemporânea vão, de fato, na direção de um evitar pela encenação cada vez mais pronunciado, e as dificuldades do pensamento no senso comum são ainda mais conspícuas" (PFALLER, 2016, p. 12).

O problema da *interpassividade* reside no fato de que, quando concedemos ao Outro o lugar de nossas experiências emocionais ou da ação, nos tornamos sujeitos *pseudoativos*. Para Pfaller, o grande obstáculo da crítica hoje não é a passividade em que se encontram os sujeitos, mas a ilusão de estar agindo, efetivamente, em prol de alguma mudança política estrutural. Žižek compartilha de tal concepção pfalleriana e argumenta que a pseudoatividade ocorre porque na realidade o sujeito não quer mudar as coisas radicalmente, mas impedir que nada venha a mudar[39].

Analisemos um trecho da entrevista da cientista política da UNIRIO (Universidade Federal do Rio de Janeiro), Clarisse Gurgel, intitulada "a esquerda está viciada em seu próprio conforto", concedida à revista *Carta Capital*, em que analisa atualmente o papel das manifestações e dos protestos da esquerda contra o estado neoliberal no Brasil:

> Há um exemplo muito interessante: um ato em apoio aos iraquianos na época da ocupação americana no país, em 2003. Na ocasião, o presidente dos Estados Unidos, George W. Bush foi até o Iraque e um jornalista arremessou um sapato em sua direção. No Rio de Janeiro, foi organizado um ato em apoio aos iraquianos em frente à embaixada americana. E, para o ato, se organizou uma atividade em que os militantes jogariam sapatos na embaixada. É interessante porque era para mostrar que aquilo era espontâneo, fruto do acirramento dos ânimos dos manifestantes, mas os próprios manifestantes levaram um par extra de sapatos para jogar - e aqueles que estavam efetivamente com os ânimos acirrados e pegaram carona naquele preparativo, quiseram jogar seus próprios sapatos nas vidraças da embaixada. Nesse momento, os organizadores disseram no microfone para os militantes não jogarem na fachada, mas do lado, porque tinha sido combinado com os policiais que não haveria danos ao patrimônio. Essa é uma ilustração perfeita do que é a tentativa de entrar em uma pauta midiática sem criar danos reais, na perspectiva de ser bem narrado - e descolado

[38] PFALLER, R. Interpassivity and Misdemeanors: The Analisis of Ideology and the Žižekian Toolbox. In: *International Journal of Žižek Studies*. 2016.

[39] Žižek e Pfaller alegam que esse fenômeno é uma espécie de "neurose obsessiva" do neoliberalismo. Na concepção psicanalítica, o neurótico obsessivo é aquele que sempre está freneticamente ativo para evitar que qualquer coisa real aconteça.

> completamente dos anseios efetivos daqueles que estavam dispostos a demonstrar apoio aos iraquianos. (...) O problema é que, quando você procura se desimplicar do próprio ato, na expectativa que o outro lhe dê sentido, você fica muito refém do outro[40].

Ou seja, os protestos na sociedade contemporânea são extremamente controlados para que não ocorra nenhum tipo de desobediência civil para os olhos da grande mídia. Esse extremo controle, em que temos sempre uma cartilha de como serão os protestos, onde podemos passar com as multidões e suas performances, esvazia qualquer tipo de crítica. Não podemos negar que parte disso vem do fato que nosso sistema policial é cada vez mais truculento e que nossos governantes estão tentando cada vez mais controlar o sistema democrático e nossa forma de rebelar contra ele – assim como a lei antiterrorismo sancionada por Dilma Rousseff, por exemplo. O que parece é que a militância não refletiu sobre as formas de manifestações e greves nessa nova modalidade de ideologia em que vivemos hoje, deixando o próprio sistema aniquilar os pilares da esquerda anticapitalista.

Mutatis mutandis, no nosso atual contexto neoliberal, a cultura conduz os indivíduos a políticas pseudo-emancipatórias ou mesmo de autoexploração. Os protestos hoje são apenas ações performativas que encenam formas de "transgressão" que impedem que qualquer mudança radical aconteça, assim como as pessoas que buscam protestar ou se posicionar politicamente através do *facebook*, simplesmente mudando a moldura da foto do perfil "je suis Charlie", "SOS Amazônica". Será que os sujeitos que mobilizam dessa forma por meio das redes sociais estão realmente sensibilizados pelos ataques ao Charlie ou com os impactos na floresta amazônica em decorrência do agronegócio?

> Mesmo em grande parte da política progressista de hoje, o perigo não é passividade, mas pseudoatividade, a ânsia de ser ativo e participar. As pessoas intervêm o tempo todo, tentando "fazer alguma coisa", acadêmicos participam de debates sem sentido; a coisa realmente difícil é dar um passo atrás e retirar-se daquilo. Os que estão no poder muitas vezes preferem até uma participação crítica em vez do silêncio - só para nos envolver num diálogo, para se assegurar de que nossa passividade ameaçadora seja rompida. Contra esse modo interpassivo, em que somos ativos o tempo todo para assegurar que nada mudará realmente, o primeiro passo verdadeiramente decisivo é retirar-se para a passividade e recusar-se a participar. Esse primeiro passo limpa o terreno para uma atividade verdadeira, para um ato que mudará efetivamente as coordenadas da cena. Ex: O próprio fato de as coisas serem decididas de antemão – de nossa atitude diante do Destino ser a de uma vítima passiva — instiga-nos a nos empenhar em incessante e

[40] Clarisse Gurgel. A ESQUERDA está viciada em seu próprio conforto. *Carta Capital*, São Paulo, 9 de maio, 2017. Política.

> frenética atividade. Agimos o tempo todo para sustentar a imobilidade do grande Outro (neste caso: Deus) (ŽIŽEK, 2010, p. 37).

Ora, então uma maneira de mudar realmente as coisas seria a "passividade", recusar-se a participar de tais manifestações, deixando espaço para que um ato verdadeiro mude efetivamente as coordenadas sócio-simbólicas? A posição žižekiana é justamente essa. Porém, talvez haja uma pitada de cinismo nesta posição. Por mais que as manifestações no sistema neoliberal sejam bastante controladas, e os manifestantes não desafiem efetivamente o estado, elas são importantes. O que parece é que atualmente há uma rejeição a qualquer forma de organização política, fruto de uma espécie de trauma com a burocracia do Partido oriunda do sistema stalinista. Enquanto isso, agimos inconsequentemente à espera de um Outro que provocará uma revolução ou que nos dirá o que fazer.

Voltando à questão da intersubjetividade do gozo, segundo Žižek, a externalização do gozo em Outro é uma característica necessária da subjetividade, pois, para ser um sujeito ativo, tenho de me transpor para um Outro. Por mais que, se deparar com um Outro desfrutando por nós, pode ser insuportável, já que isso nos faz confrontar com a nossa própria passividade. Nosso encontro com esse Outro envolve, portanto, um encontro com o objeto em nós mesmos, com nossa absorção no gozo, com o "núcleo passivo" do nosso ser. Como bem apontou Dean, na interpassividade, "o que me reduz a um observador passivo fascinado é a cena de mim mesmo passivamente suportando-o" (DEAN, 2006, p. 24). Vejamos como exemplo o sentimento de ódio como categoria política. O Outro que proporciona forma ao gozo excessivo não é localizado dentro do campo da intersubjetividade, isto é, o ódio não é somente um elemento compartilhado socialmente e diretamente entre os sujeitos; podemos manifestar nosso ódio de forma interpassiva. Assim como muitos pessoas assistiram e comemoraram interpassivamente a execução televisionada de Sanddam Hussein. Portanto, lidar com o ódio envolve confrontar as fantasias fundamentais que organizam nosso gozo, um confronto que inevitavelmente e necessariamente desconstrói quem nós somos. Diferentemente, não podemos desalojar o núcleo contingente em torno da qual nossa subjetividade é organizada sem destruir essa mesma subjetividade, tornando-se em alguém diferente de quem éramos antes. É claro que podemos rejeitá-lo, deslocando-o para o Outro, e continuar nossa atividade mantida por essa passividade suprema.

Pois bem, para Žižek, na medida em que o suplemento do superego à lei solicita a transgressão, a transgressão por si só não é subversiva. Porque a transgressão pode desobedecer a letra da lei de uma forma que afirma e reforça o suplemento do superego da lei. Ou seja, a transgressão pode cumprir a liminar de gozar; pode ser um veículo para o gozo e, assim, deixar de abordar a lei. Žižek oferece uma abordagem mais sutil da transgressão, que permite o trabalho potencialmente libertador de leis e normas, sua capacidade de aliviar os sujeitos da compulsão do superego de desfrutar, por um lado, e sua dependência de um suplemento de superego, por outro.

No entanto, a preocupação com o excesso não é confinada à ideologia de direita. Žižek enfatiza que essa atitude excessiva em relação ao gozo também caracteriza o multiculturalismo e a correção política associados à política esquerdista-liberal. Assim, ele argumenta que a tolerância liberal hoje é, de fato, uma "tolerância zero" do outro em seu desfrute excessivo. Por exemplo, se o Outro permanece muito ligado a práticas religiosas específicas, digamos, aquelas que envolvem a subordinação das mulheres; a negação do tratamento médico para as crianças; a rejeição de descobertas científicas sobre evolução e aquecimento global; bem, este Outro não pode ser tolerado. Este outro é incompatível com o pluralismo liberal. Ou seja, o neoliberalismo quer o outro privado de sua alteridade. Assim como o imperativo do superego opera no conservadorismo para encorajar o ódio, ele também pode ser encontrado no liberalismo e no multiculturalismo, na ideologia de esquerda.

Contudo, o gozo desenfreado do superego é o resultado de um declínio da eficiência das normas simbólicas socialmente compartilhado, ao que Žižek se refere como o "declínio do grande Outro". Dito de outro modo, o declínio da eficiência simbólica refere-se a uma incerteza fundamental em nossa relação com o mundo. Somos bombardeados de argumentos persuasivos (*fake news*) constantemente pelos meios de comunicação, e não sabemos em quem ou em que confiar ideologicamente. Embora a ordem simbólica esteja sempre e necessariamente ausente (desestruturada), hoje essa falta é diretamente assumida. Por isso, é muito fácil que rejeitemos a própria possibilidade de uma verdade que possa romper com a variedade de mentiras e injunções para desfrutar da presente formação ideológica constitutiva.

CAPÍTULO 5

O FETICHISMO COMO ÓCULOS DA CRÍTICA DA IDEOLOGIA

Por que uma "nova teoria da ideologia? Como sabemos, a "crítica da economia política", que Marx desenvolveu em sua obra *O Capital*, visa discutir tanto a "base material" de dadas formações sociais no capitalismo (remetamos a algo imediatamente dado à suas condições efetivas), quanto de sua "historicidade" (submergir o fenômeno em um processo histórico, regido por contradições, etc.). Ou seja, o que ele denominou de *materialismo histórico.* A partir de tal concepção, podemos perceber que, tanto a exposição de Sloterdijk, quanto na do próprio Žižek sobre o cinismo como ideologia, apresentam o seguinte problema: as mudanças na estrutura ideológica fazem referência ao mundo das mercadorias, mas apenas como "materialidade" e não muito como processo histórico (como, por exemplo, no argumento žižekiano sobre a "materialidade da espectralidade"). Entendemos, a partir do pensamento de Žižek, que a *ideologia cínica* tem apoio no Real do fetiche capitalista, porém, por que "agora" isso teve eficácia, em oposição ao momento anterior da teoria da ideologia tradicional? Podemos conceber que sempre foi assim, dado que a teoria da ideologia de Žižek se apoia na análise de Marx sobre o *fetichismo da mercadoria*; mas, no atual momento histórico, o marxismo percebeu que precisa de uma nova ferramenta de análise sobre o funcionamento da ideologia no capitalismo.

Foi constatado, durante a pesquisa, que esse limite não é tanto do pensamento žižekiano, mas de sua "gramática". Muitos dos avanços que Žižek propõe para o marxismo são oriundos de sua relação com a psicanálise lacaniana, que, por sua vez, necessitou adotar uma "gramática textual" para poder elaborar novos conceitos de diferença, relação, significação, objeto, etc. Até os anos 1950, o marxismo trabalhou com uma outra gramática, que podemos caracterizar como *metáfora arquitetônica*, como apontou o marxista japonês Kojin Karatani (1995): a ideia de que existe uma "base" e uma "superestrutura", uma "base econômica" e um "edifício" ideológico que corresponde a esse fundamento. Modelar o pensamento como arquitetura significa, por exemplo, que a estratégia de caminhar em direção ao que é determinante ou condicionante é o método de encontrar os fundamentos do que é mais material ou concreto, de onde emergiriam efeitos que parecem "estar estruturados por si só" - a cultura, a ideologia, Estado, etc.

Em suas análises sobre a *Filosofia do direito de Hegel*, Marx conclui que as formas do Estado e as relações jurídicas não podem ser explicadas pela "evolução geral do espírito humano", mas sim pelas condições materiais que as determinam:

> (...) na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias independente de sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência (MARX, 2008, p. 47).

A partir de tal consideração de Marx, as determinações surgem "debaixo", e as ilusões estão "em cima". Esse é o viés como o marxismo tradicional pensa o "modo de produção": há uma base produtiva (e essa base é, por sua vez, baseada em uma classe "basal"; o proletariado é então a "verdade" de tudo que carrega), onde o sujeito produz sua própria existência, transformando a natureza, e em cima disso tudo, vêm as instituições humanas que dão sentido a um dado estado da produção, isto é, "reproduzem as relações de produção", como apontou Althusser. Isso significa também que tudo o que está em cima - as diferentes culturas, por exemplo - tem um valor bem baixo de autodeterminação, bem como a ideologia, que é uma espécie de pura mistificação das contradições da "base" econômica. Então, o modelo de pensar baseado na *metáfora do texto* propõe uma estrutura bastante diferente para as coisas: o princípio determinante do texto não está "nas profundezas", mas na superfície - na letra - e as profundezas é que são ilusórias, efeitos da significação. A significação do "fundamento", por sua vez, é fruto de um encontro contingente entre leitor e letra (e não de um encontro necessário entre homem e natureza), de modo que esse modelo de pensamento dá um lugar maior à indeterminação, à singularidade (na medida em que a profundidade é significada a partir de cada leitor).

De fato, para pensar o Real da superfície do fetiche, como Žižek propõe, a *metáfora textual* é muito melhor que a *metáfora da arquitetura*, que só dá realidade ao que está embaixo, mistificado em suas formas superficiais. Porém, a *metáfora textual* também tem seus limites: ela não é suficiente para pensar a historicidade das estruturas que descreve. Essa é a razão por que Žižek a complementa com um retorno às teorias de

Hegel e Lacan: a teoria lacaniana pensa o Real das formas, a filosofia hegeliana pensa o processo de emergência histórica. O problema é que o paradigma arquitetônico, com todos os seus defeitos (sua falta de lugar à indeterminação, compromisso excessivo com a teleologia da história, com a ideia de verdade como "base real", etc.), tinha mais poder expressivo na ocasião de pensar a maneira como uma contradição econômica proporcionava abertura a outras formas econômicas. A dimensão da produção tinha uma lógica mais histórica, menos redutível à esfera da circulação (que parece mais com um texto, razão pela qual o estruturalista marxista dá mais importância a análise sobre o "dinheiro" como significante, mas não sabe muito como discutir sobre a esfera do "trabalho").

Uma grande referência de Žižek para pensar este conceito na teoria de Marx é a obra *Transcritique*: *On Kant and Marx*, de Kojin Karatani (2003), que explica o fetichismo como algo insuperável e totalmente separado da mistificação, usando a teoria kantiana da "redução transcendental" e mostrando que o fetichismo é um problema de *paralaxe*, isto é, não se trata de que há algo oculto no capitalismo, mas de que só é possível ver as "relações entre pessoas" se olharmos as "relações entre coisas" (olharmos os trabalhadores como mercadorias, iguais às demais). Essa apresentação, em que o problema não é que a verdade esteja mistificada, mas que só através da mistificação é que podemos ver a verdade, mostra que isso é um pressuposto teórico do próprio Marx: se ele não adotasse a "linguagem das mercadorias", não poderia ver a origem da *mais-valia* (do fato de que, quando comprado como qualquer mercadoria, isto é, por seu preço "justo", o trabalho "vale" menos do que suas produções). Ou seja, Marx não poderia ser um pensador "anti-fetichista" se ele mesmo "se serviu" da forma-mercadoria para explicar a exploração. Muitas vezes esquecemos que, na formulação "as relações entre pessoas aparecem como relações entre coisas", o verbo "aparecem" sugere que elas "são visíveis", mas apenas de maneira indireta, só olhando em *paralaxe* para vê-las. Por essa razão que o mistério da mercadoria é a "forma" e não algo escondido "atrás dela".

5.1 O "valor" da ilusão

Vejamos como é a forma paraláctica do *fetichismo da mercadoria* que aborda Karatani, cuja concepção influenciou a forma como Žižek percebe o funcionamento da ideologia no capitalismo contemporâneo:

> A definição padrão de paralaxe: o deslocamento aparente de um objeto (mudança de sua posição em relação ao fundo) causado pela mudança de ponto de observação que permite nova linha de visão. É claro que o viés filosófico a ser acrescentado é que a diferença observada não é simplesmente "subjetiva", em razão do fato de que o mesmo objeto existe "lá fora" é visto a partir de duas posturas ou pontos de vista diferentes. Mais do que isso, como diria Hegel, sujeito e objeto são inerentemente "mediados", de modo que uma mudança "epistemológica" do ponto de vista do sujeito sempre reflete a mudança "ontológica" do objeto (ŽIŽEK, 2008c, p. 32).

Em sua obra *A Visão em Paralaxe*, Žižek convida para sua teoria política a noção karataniana de *paralaxe*, pois o filósofo japonês percebeu que já havia uma perspectiva paraláctica na teoria de Marx, em seu modo de pensar as esferas ilusórias da troca e do consumo. Tal noção foi perdida pela tradição marxista (tanto na social-democracia, quanto no comunismo). Segundo o filósofo esloveno, Karatani é um pensador fundamental para entendermos nossa discussão sobre a resistência dos indivíduos a retirar-se da cultura capitalista e retomar a crítica da economia política de Marx. Se, na economia capitalista, no ato de troca, os sujeitos agem "como se", essa "abstração", definida por Marx, está muito mais ao lado de Kant do que de Hegel. Karatani recupera Marx de um hegelianismo vulgar e de uma visão anti-intelectualista ou materialista vulgar. Karatani afirma que devemos abandonar a concepção hegeliana da tradição marxista ao tentar deduzir a cisão entre valor de troca e valor de uso do próprio conceito de valor. O próprio Marx abandona esse projeto, e isso podemos encontrar no "duplo caráter da mercadoria", discutido no *Capital*.

Žižek se interessa pela visão paraláctica kantiana fomentada pelo marxista japonês Kojin Karatani como forma de pensar a lacuna entre "valor de uso" e "valor de troca" na teoria marxista, mas observa algumas problemáticas, seja na visão equivocada de Hegel, e ao levar o kantismo ao extremo para pensar ou restruturar a crítica da economia política marxista. Para isso, Karatani inverte a ideia hegeliana de síntese dialética para a antinomia kantiana, porque reconhece que a antinomia é irredutível e concebe o ponto de crítica radical não como posição determinada em posição a outra posição, mas como uma lacuna irredutível entre posições (que não se comparam uma com a outra). Logo, devemos conceber as coisas, encarar a realidade exposta a nós através da diferença, isto é, em *paralaxe*. Nas palavras de Karatani:

> A maneira única de reflexão de Kant apareceu em seus primeiros trabalhos, Sonhos de um visionário. Kant escreveu: "Antigamente, eu

> via o senso comum humano apenas do meu ponto de vista; agora me coloco na posição de razão alheia fora de mim e observo meus julgamentos, juntamente com suas causas mais secretas, do ponto de vista dos outros. É verdade que a comparação de ambas as observações resulta em paralaxe pronunciada, mas é o único meio de impedir a ilusão de ótica e de colocar o conceito do poder no conhecimento da natureza humana em seu verdadeiro lugar". O que Kant está dizendo aqui não é a platéia de que se deve ver as coisas não apenas do ponto de vista de alguém, mas também do ponto de vista dos outros. De fato, é o contrário. Se a visão subjetiva de alguém é uma ilusão de ótica, a perspectiva objetiva ou o ponto de vista de outras pessoas não pode deixar de ser também uma ilusão de ótica. E se a história da filosofia nada mais é do que a história de tais reflexões, então a história da filosofia nada mais é do que ilusão de ótica. A reflexão que Kant trouxe é do tipo que revela que as reflexões no passado eram ilusões de ótica. Essa reflexão kantiana como crítica da reflexão é gerada por "paralaxe pronunciado" entre o ponto de vista subjetivo e o objetivo. Para explicar, dê um exemplo de uma tecnologia que não existia no tempo de Kant (KARATANI, 2003, p. 3-4).

Ou seja, não devemos ver as coisas nem do próprio ponto de vista e tampouco de um outro. Para Žižek, essa afirmação nada mais é que a definição do Real lacaniano, isto é, um antagonismo puro, como diferença impossível que precede seus termos. Karatani considera a Coisa-em-si (o que está para além dos fenômenos), que não é simplesmente uma entidade transcendental além de nossa compreensão, mas sim algo só discernível por meio do caráter irredutívelmente antinômico de nossa experiência da realidade, recapitulando a origem da teoria kantiana, que procura resolver a antinomia entre empirismo e racionalismo. Para resolver esse entrave, Kant não buscou fazer uma síntese entre as duas posições para superá-las. O interesse de Kant, segundo Karatani, é evitar a necessidade de formular uma solução "positiva", uma espécie de "receita de bolo", fornecer uma "verdade positiva" – porém, para Žižek, não foi isso que a teoria hegeliana pretendia com a síntese dialética. Para isso, Kant transforma os termos do debate, direcionando a sua solução (virada transcedental) de modo autêntico. Kant preteriu o fechamento ontológico pois reconhece certa limitação fundamental e irredutível da condição humana: que o racional e o sensível nunca podem ser totalmente mediados/conciliados, como se a razão buscasse se encaixar à estrutura da realidade externa que nos afeta. A "síntese" das duas dimensões sempre se baseia em um certo *salto mortale* – como apontou Marx sobre o processo de atribuição de valor à uma mercadoria. Ao invés de realizar a síntese de tais dimensões, o transcendental kantiano representa sua lacuna irredutível como ela é. Segundo Karatani, o "transcendental"

kantiano mostra essa lacuna, uma nova dimensão que não pode ser reduzida a nenhum dos dois termos positivos entre os quais se abre a lacuna.

> (...) não é essa a própria mudança de Kant para Hegel, da tensão entre imanência e transcendência para a diferença/lacuna mínima na própria imanência? Hegel, portanto, não é estranho a Kant: o problema de Kant foi que ele produziu a mudança, mas por razões estruturais foi incapaz de formulá-la explicitamente – ele "sabia" que o lugar de liberdade é de fato não numenal, e sim, a lacuna entre fenomenal e numenal, mas não conseguiu explicá-lo de modo tão explícito, já que, caso o fizesse, seu edifício transcendental teria desmoronando. Entretanto, sem esse "conhecimento" implícito, também não haveria dimensão transcendental, de modo que somos forçados a concluir que, longe de ser uma posição consistente e estável, a dimensão do "transcendental" kantiano só pode se sustentar num equilíbrio frágil entre o dito e não dito, por produzir algo cuja consequência total recusamo-nos a articular, a "postular como tal". Isso significa que Karatani está errado no modo como opõe Kant a Hegel: longe de superar a lógica paraláctica, Hegel a traz do "em si" kantiano para o "por si". Somente Hegel pode pensar a paralaxe em sua radicalidade, como prioridade do antagonismo inerente em relação à reflexão múltipla/fracassada da Coisa transcendente/impossível (ŽIŽEK, 2008c, p. 42).

Žižek considera a perspicácia da teoria karataniana, mas percebe que o marxista japonês tem uma visão equivocada sobre a teoria hegeliana, isto é, a visão hegeliana do marxismo. Por isso, o filósofo esloveno reestrutura a "crítica da economia política" por meio da psicanálise. Žižek aponta que o Real, para Lacan, é o que deturpa nossa visão da realidade; ao mesmo tempo, a Coisa à qual o acesso direto não é possível e o obstáculo que impossibilita esse acesso direto à Coisa, que escapa ao nosso entendimento, e a tela distorcida que nos faz deixar de ver a Coisa. Desse modo, para o filósofo esloveno, o Real é a própria mudança de ponto de vista, do primeiro para o segundo lugar de observação. A característica fundamental da nossa sociedade de hoje é o antagonismo inconciliável entre Totalidade e indivíduo:

> (...) a condição do Real é puramente paraláctica e, como tal, não substancial: não tem em si nenhuma densidade substancial, é apenas a lacuna entre dois pontos de vista, percepitível apenas na passagem de um para outro. O Real paraláctico, portanto, opõe-se à noção padrão (lacaniana) do Real como aquilo que "sempre volta ao seu lugar", como aquilo que permanece mesmo em todos os universos (simbólico) possíveis: o Real paraláctico é, antes, aquele que explica a própria *multiplicidade* de aparências. Num primeiro passo, o Real é o impossível núcleo duro que não podemos confrontar diretamente, mas apenas pela lente de uma miríade de ficções simbólicas, de formações virtuais. Num segundo passo, esse mesmo núcleo duro é puramente

> virtual, na verdade inexistente, um X que só pode ser reconstruído retroativamente, a partir da miríade de formações simbólicas que são "tudo que realmente há" (ŽIŽEK, 2008c, p. 44).

A questão da paralaxe nos confronta com a questão básica da passagem de Kant para Hegel. O objetivo de Hegel não é superar a divisão kantiana, mas reafirma-la "como tal", isto é, ele abandona a necessidade de sua "superação" para a "conciliação" adicional dos opostos: mostrar uma sagacidade de como, por meio de uma mudança paraláctica, puramente formal, ao postular a distinção "como tal", já se alcança a "conciliação" buscada. A limitação de Kant não está em ter permanecido dentro dos limites de oposições finitas, em sua capacidade de alcançar o Infinito, mas, ao contrário, na própria busca de um domínio transcendente além do reino das oposições finitas. Kant não é incapaz de alcançar o Infinito, ele é incapaz de ver que já tem o que está procurando.

Em suma, o caminho que Žižek segue sempre é para afirmar a atualidade de Hegel, salvando-o de falsas acusações sobre seu sistema ontológico: a tentativa de Hegel não é a de fundamentar uma ontologia universal, mas simplesmente um desdobrar sistemático de todos os meios disponíveis de pleitear o que há e das inconsistências inerentes a esse meio. Nesse viés, devemos nos atentar ao fato de que, para Hegel, a estrutura fundamental da mente humana é autorreflexiva. Isso significa que o ser humano não age simplesmente; ele age de acordo com normas, motivações e atitudes. Nunca podemos nos referir simplesmente a certos dados positivos, mas eles devem ser justificados de acordo com o motivo de seu poder normativo obrigatório: leis, Razão divina, Vontade de deus e etc.

Karatani percebe Marx mais como um kantiano do que um hegeliano, porque, em sua "crítica da economia política", Marx tratou a contraposição entre a economia política clássica do "valor do trabalho", de Ricardo (racionalismo) e a ideia neoclássica de Bailey, que concebeu o valor como entidade somente relacional e sem substância (empirismo), assim como Kant tratou as antinomias. Nesse sentido, para Marx, o valor teria que se originar fora da circulação, na produção e na circulação. Por que nenhum pensador da tradição marxista apontou a "verdadeira" posição de Marx? Para Karatani, por mais que autores como Adorno e Luckács tenham se empenhado para entender o fenômeno do fetichismo da mercadoria e da reificação, não perceberam o caráter paraláctico das nuances, deixado por Marx; mas o utilizaram somente como um pretexto para justificar a desmobilização dos trabalhadores contra o capitalismo: os trabalhadores estavam

seduzidos pela sociedade de consumo e pela manipulação das forças ideológicas da hegemonia cultural.

Ao analisar a "forma-mercadoria" de Marx, Karatani percebe o caráter insuperável da lacuna paraláctica no *salto mortale* que o produto faz para tornar-se mercadoria. Em outras palavras, Marx percebe que o *salto mortale* que uma mercadoria deve fazer para ser constituída efetivamente como mercadoria e vendida não é resultado de um autodesenvolvimento imanente do conceito de valor, mas um salto mortal que é uma "síntese" temporária e frágil entre valor de uso e valor de troca, assim como a síntese kantiana entre sensibilidade e entendimento. E Žižek reconhece esse fator:

> Por essa razão precisa, Marx abandonou o projeto original (perceptível nos manuscritos dos *Grundrisse*) de "deduzir", à maneira hegeliana, a cisão entre valor de troca e valor de uso a partir do próprio conceito de Valor: no *Capital*, a cisão dessas duas dimensões, o "duplo caráter da mercadoria", é o ponto de partida. A síntese tem de se basear num elemento irredutívelmente externo, como em Kant, em que ser não é predicado (isto é, não pode ser reduzido ao predicado conceitual de uma entidade), ou como em *Naming and Necessity* [Nomeação e necessidade], de Saul Kripk, em que a referência de um nome a um objeto não pode se basear no conteúdo desse nome, nas propriedades que ele designa (ŽIŽEK, 2008c, p. 76).

Na economia capitalista, a relação em comum entre as mercadorias é sua produção, que necessitou de uma quantidade de trabalho humano, e o tempo de trabalho gasto na produção do objeto é propriedade do mesmo: seu valor. Porém, é bastante difícil equiparar e encontrar algo em comum entre tempo e força de trabalho, isto é, nesse ponto entra o papel da ilusão: resolver a difícil tarefa de atribuição de valor. Como vimos anteriormente, nas quatro formas de alienação em Marx, os seres humanos estão alienados, estranhos ao mundo criado com seus trabalhos, isto é, não se reconhecem enquanto produtores. Por esta razão, ainda ficam enfeitiçados pelos produtos cuja gênese encontra-se mascarada. O caráter de mercadoria do produto do trabalho humano passa a ser a expressão das relações econômicas entre as pessoas. Ou seja, o fetichismo da mercadoria deixa algo misterioso e indecifrável em tal relação, pois não temos acesso imediato aos fenômenos originários que poderiam ajudar a desvendar o mistério do processo por elas sofrido.

É justamente isso que Karatani denominou de dimensão *paralaxe*. Para Karatani, desvendar esse segredo da mercadoria seria o mesmo que nos confrontarmos com a antinomia kantiana; tomando-a não como uma dimensão transcendental para além de

nosso entendimento, mas algo que só é discernível pelo caráter irredutivelmente antinômico de nossa vivência da realidade. Para o marxista japonês, a própria tensão entre os processos de produção e circulação é uma *paralaxe*. Apesar do valor ser criado no processo de produção, no entanto, o que é criado ali, por assim dizer, é apenas em potencial, já que só se *efetiva* como valor quando a mercadoria produzida é vendida e o ciclo D-M-D se completa. Embora o valor seja criado na produção, sem a conclusão bem-sucedida do processo de circulação não há valor, isto é, o valor não "é" de imediato, ele apenas "seria" - encenado de modo performativo. Na produção, o valor é gerado "em si mesmo", enquanto somente pelo processo completo de circulação torna-se "por si mesmo". É assim que Karatani resolve a antinomia kantiana do valor que é *e não é* gerado no processo de produção. É em razão dessa lacuna entre em-si-mesmo e por-si-mesmo que o capitalismo precisa da igualdade e da democracia formais, em que os papéis se invertem: os trabalhadores compram o que produziram.

> Como o próprio capital é objeto de um movimento auto-reprodutivo, os agentes - capitalistas - podem ser ativos, e essa atividade é precisamente a do dinheiro ou a posição do comprador (a forma equivalente). Por outro lado, quem vende a mercadoria da força de trabalho - trabalhadores - não tem outra escolha senão ser passivo. Nessa relacionalidade, é natural que eles só possam se engajar em uma luta econômica na qual negociam com os capitalistas o preço de suas próprias mercadorias. É absolutamente impossível esperar que os trabalhadores se levantem nessas condições. Se isso ocorreu historicamente, foi graças ao caos social resultante da guerra ou a uma situação em que os empregadores eram particularmente vilões. Mas não é que a resistência dos trabalhadores contra o capital seja totalmente inútil (KARATANI, 2003, p. 19-20).

O capital busca cortejar os trabalhadores para não ser atacado; e este é um exemplo da situação de *paralaxe*: a posição de trabalhador-produtor e a de consumidor deveriam manter-se irredutíveis em sua divergência. Em outras palavras, o capital depende da necessidade de cortejá-los, criando o "consumitariado":

> O movimento do capital M-C-M - ou seja, a realização de mais-valia - depende da venda ou não de produtos. E a mais-valia é realizada, em princípio, apenas pelos trabalhadores que compram de volta o que produzem. No processo de produção, a relação entre capitalista e trabalhadores é certamente a mesma entre senhores e escravos. Mas o processo de metamorfose do capital (ou transubstanciação) não é tão unidimensional a ponto de ser definido por isso. Porque no final do ciclo, o capital também tem que ficar na posição de vender (a forma relativa de valor), e é justamente neste momento e neste momento

> apenas que os trabalhadores estão na posição subjetiva (KARATANI, 2003, p. 20).

Segundo Žižek, a posição de trabalhador-produtor e a de consumidor é o principal caso de paralaxe, pois elas devem ser irredutíveis em sua inconsonância, sem nenhuma vantagem de uma sobre a outra. E o filósofo esloveno aponta:

> Aliás, a economia planejada do socialismo de Estado não pagou o preço terrível ao privilegiar a produção à custa do consumo exatamente por não fornecer aos consumidores os bens necessários, por produzir coisas de que ninguém precisava e que ninguém queria (ŽIŽEK, 2008c, p. 78-79).

Porém, aponta Žižek, a principal *paralaxe* marxista é aquela entre economia e política, entre a "crítica da economia política", com sua lógica de mercadorias, e a luta política, com sua lógica de antagonismos de classe. Ambas as lógicas são "transcendentais" – não meramente ontoempíricas – e as duas são irredutíveis uma à outra. A luta de classes está inserida no bojo da economia, mas tem de permanecer ausente, não-tematizada. Mas esse mesmo envolvimento mútuo é distorcido, de modo que impede todo contato direto entre elas. Por isso, qualquer interpretação direta da luta política como mero reflexo dos "interesses" econômicos correrá o risco de fracassar. Segundo Žižek, para os pós-marxistas:

> Nesse panorama, simplesmente não há lugar para a "crítica da economia política" marxiana: a estrutura do universo de mercadorias e capital no *Capital* de Marx não é apenas a da esfera empírica limitada, mas sim uma espécie de a priori sociotranscendental, a matriz que gera a totalidade das relações sociais e políticas. Em última análise, a relação entre economia e política é a mesma do conhecido paradoxo visual "dos dois rostos ou um vaso": ou se veem dois rostos, ou se vê um vaso, nunca os dois ao mesmo tempo – é preciso optar. Do mesmo modo, ou nos concentramos no político e o campo da economia se reduz ao "fornecimento de bens" empírico, ou nos concentramos na política e a política se reduz a um teatro de aparências, a um fenômeno passageiro que desaparecerá com a chegada da sociedade comunista (ou teocrata) desenvolvida, na qual, como explica Engels, o "governo do povo" desaparecerá no "governo das coisas" (ŽIŽEK, 2008c, p. 82).

Contudo, Žižek assinala que a "democracia" como forma política somente se concretiza quando se distancia das relações econômicas, assim como a lógica inerente do aparelho político de Estado; ambas têm de ser abstraídas para que as pessoas efetivamente incorporadas aos processos econômicos e sujeitas aos aparelhos de Estado sejam

reduzidas a agentes eleitorais individuais. Finalmente, a esfera da (re)produção econômica também só surge quando se isola metodologicamente a existência concreta da ideologia política e do Estado; não surpreende que tantos críticos de Marx se queixem de que falta à sua "crítica da economia política" uma teoria do poder e do Estado. É claro que a armadilha a ser evitada aqui é a ideia ingênua de que se deva ter em vista a totalidade social, da qual a ideologia democrática, o exercício do poder e os processos da (re)produção econômica são meras partes. Quando se tenta manter tudo isso em vista ao mesmo tempo, acaba-se não vendo nada – seus contornos desaparecem. Esse isolamento não é um mero procedimento epistemológico; ele responde ao que Marx chamou de "abstração real" – uma abstração do poder e das relações econômicas que está inserida na própria realidade do processo democrático, e assim por diante.

Para o filósofo esloveno, por mais impressionante que seja a teoria karataniana, deixa a desejar em alguns pontos, limitações que surgem das restrições do kantianismo de Karatani.

> (...) a descrição que Karatani faz do conceito marxiano de mais-valia e de exploração é estranhadamente inadequada, já que ignora por completo o elemento fundamental da crítica de Marx à teoria padrão do valor-trabalho: os trabalhadores não são explorados por não receberem seu valor total – em princípio, os salários são "justos", eles recebem o valor total da mercadoria que vendem (a "força de trabalho") –; a questão básica é, antes, que o valor de uso dessa mercadoria é inagualável, ela produz um valor novo maior que seu próprio valor e os capitalistas se apropriam desse excedente. Karatani, ao contrário, reduz a exploração a apenas mais um caso da diferença de preço entre sistemas de valor: por causa da incessante inovação tecnológica, os capitalistas podem ganhar com a venda do produto do trabalho mais do que têm que pagar aos trabalhadores; assim, a exploração capitalista é postulada como estruturalmente igual à atividade de mercadores que compram e vendem em lugares diferentes, aproveitando-se do fato de que, por causa das diferenças de produtividade, o mesmo produto é mais barato aqui (onde compram) do que lá (onde vendem) (ŽIŽEK, 2008c, p. 83-84).

Žižek concorda com Karatani sobre o fato de que Kant introduziu a questão da alteridade na metafísica, inaugurando, assim, o pensamento moderno. No entanto, para o pensador esloveno, foi Hegel quem levou o pensamento de Kant a enfrentar suas consequências negadas, que podem ser resumidas na visão de que as reflexões do sujeito e a alteridade alienada, representada pela forma vazia de pensamento que opera nessas reflexões, estão sempre entrelaçadas. Além disso, se o pensamento é por definição descentralizado e inconsistente, isso também se aplica ao objeto do conhecimento, isto é,

o deslocamento da percepção do mundo externo é também o que caracteriza o mundo externo. Assim, Hegel complementa a teoria de Kant sobre a constituição transcendental da realidade: “as condições de possibilidade de nosso conhecimento são ao mesmo tempo as condições de possibilidade do objeto de nosso conhecimento”. A limitação de nosso conhecimento, seu fracasso em compreender o Todo do Ser, a maneira como nosso conhecimento se envolve inexoravelmente em contradições e inconsistências é simultaneamente a limitação do próprio objeto de nosso conhecimento, ou seja, as lacunas e os vazios em nosso conhecimento da realidade são simultaneamente as lacunas e os vazios no próprio edifício ontológico “real”. Žižek salienta que tal argumento é muito preciso, pois, para Hegel, não somente as inconsistências e contradições inerentes ao nosso conhecimento não o impedem de funcionar como conhecimento “verdadeiro” da realidade, mas também a “realidade somente na medida em que o domínio da noção é alienado de si mesmo, dividido, atravessado por algum impasse radical, apanhado em alguma inconsistência debilitante (ŽIŽEK, 2008c).

O ponto central das especulações políticas de Kojin Karatani é que o capitalismo somente pode ser atacado por meio das auto-organizações dos consumidores, ou seja, intervindo estrategicamente no nível da circulação de mercadorias. O marxista japonês alega que, pelo menos desde meados do século XIX, qualquer esperança em revoluções lideradas por trabalhadores se mostrou irrealista, na medida em que é impensável hoje que os trabalhadores se tornem sujeitos à luta de classes na frente da produção, uma vez que são completamente cooptados pelo discurso capitalista. Para Karatani, o processo de produção em si é inadequado para transmitir esperança na derrubada do capitalismo. O que o advento histórico da ideologia consumista destacou é que os trabalhadores são fundamentalmente passivos como produtores e ativos como consumidores, o que significa que intervir no nível da produção pode, na melhor das hipóteses, levar à melhoria das condições dos trabalhadores em termos contratuais. No entanto, as melhores condições da classe trabalhadora em uma nação ou continente determinam um aumento da pobreza em outros lugares.

Portanto, cabe à esquerda uma política radical de reabilitar a classe trabalhadora da ideologia neoliberal, isto é, da perspectiva derrotista de que eles já são cooptados ou se constituem meramente o exército de reserva do capital. A temática de Karatani, de que a intervenção deve acontecer no plano da circulação, pois necessita ser completamente rearticulada, repolitizada, para chegar a um modo alternativo de troca e consumo. Porém,

parece deixar de lado a questão de que a alienação consumista é onipresente, a alienação na frente do consumo começa mais cedo na vida do que a alienação através da produção.

Žižek também aponta a "ausência de qualquer referência na teoria de Karantani à Alfred Sohn-Rethel, que também desdobrou diretamente o paralelo entre a crítica transcendental de Kant e a crítica da economia política de Marx, mas no sentido crítico oposto (a estrutura do universo da mercadoria *é* aquela do espaço transcendental kantiano)" (ŽIŽEK, 2008c, p.84):

> O que permite que a troca de mercadorias desempenhe sua função socializadora - para efetivar a síntese social - é sua abstração de tudo que se relaciona ao uso. Assim, nossa pergunta também poderia ser reformulada na forma paradoxal: como é possível a socialização "pura"? - a palavra "puro" aqui em conformidade com os mesmos critérios de "pureza" que Kant aplica ao seu conceito de "matemática pura" e "ciência pura". Nesta redação, nossa pergunta oferece um corolário histórico e limitado no tempo e no espaço à investigação kantiana das condições pelas quais a matemática pura e a ciência pura são possíveis. A pergunta de Kant foi idealista. Traduzido em termos marxistas, lê-se: Como o conhecimento objetivo da natureza é possível a partir de outras fontes que não o trabalho manual? Formuladas dessa maneira, nossas perguntas visam diretamente o ponto central da divisão entre trabalho mental e trabalho manual - uma divisão que é uma condição socialmente necessária do modo de produção capitalista (SONH-RETHEL, 1978, p. 29-30).

O filósofo esloveno, em seu texto (um dos textos mais importantes de sua filosofia já mencionado aqui) *Como Marx inventou o sintoma?*, resgata as contribuições de Alfred Sonh-Rethel, em sua obra *Trabalho Manual e Intelectual*: *an critique of epistemology* mobilizando a noção de "abstração real": algo correspondente a uma dimensão das relações sociais, em que atos são executados de modo desapercebido no momento em que os homens estão distraídos , tomados pela negociação e pela aparência empírica das coisas. O nome desta aparência é a série de equivalentes das relações de troca, a cadeia de coisas que estão trocadas como se possuíssem valor. Sendo este "como se" no ato de troca, a condição fantasiosa fundamental para que o trabalho –as coisas produzidas pela atividade humana e a própria atividade humana –seja abstraído de suas propriedades particulares e convertido em mercadoria. A "abstração real" de Sonh-Rethel é uma espécie de inconsciente do sujeito transcendental, o suporte do conhecimento científico universal – objetivo que efetiva o ato de troca:

> Como a sociedade se mantém unida quando a produção é realizada de forma independente por produtores privados, e todas as formas de produção anterior em comum se fragmentam? Nessa base, a sociedade não pode aderir de outra maneira senão pela compra e venda dos produtos como mercadorias. A produção privada se torna cada vez mais especializada e os produtores se tornam cada vez mais dependentes uns dos outros, de acordo com a divisão do trabalho que reina entre eles. A única solução para sua interdependência é a troca de mercadorias. O nexo da sociedade é estabelecido pela rede de trocas e por nada mais. É comprar meu casaco, não usá-lo, que faz parte do nexo social, assim como é a venda, não a fabricação. Portanto, para falar do nexo social, ou, como podemos chamá-lo, da síntese social, temos que falar de troca e não de uso. Ao impor a separação do uso, ou mais precisamente, das ações de uso, as atividades de troca pressupõem o mercado como um vácuo limitado no tempo e no espaço, desprovido de toda inter-troca do homem com a natureza (SONH-RETHEL, 1978, p. 29).

Žižek reconhece, na teoria de Sohn-Rethel, e nunca cansa de repetir, que a "forma" da mercadoria detém a chave da crítica não apenas da economia política, mas também, de maneira mais geral, do modo abstrato de pensamento que surgiu com a divisão do trabalho intelectual e manual. Ou melhor, na mercadoria encontramos o modelo do sujeito transcendental kantiano, pois obtemos uma visão do deslocamento epistemológico crucial por meio do qual o conhecimento objetivo, ou o intelecto abstrato, emergiu historicamente. A noção de Sohn-Rethel de "abstração real" resume a medida de nossa cegueira ao fato de que o conhecimento objetivo (relacionado ao discurso científico ou universitário de que Lacan fala) é sustentado por nossa relação fetichista com mercadorias. Sohn-Rethel argumenta que a ação da troca de mercadorias é fetichista, na medida em que é um ato abstrato de solipsismo prático, que, em um único movimento, estabelece a estrutura social geral e permite que os agentes de troca desenvolvam uma consciência privada baseada na divisão trabalho manual e intelectual.

De acordo com Vighi (*On Žižek's Dialectics: surplus, subraction, sublimation, 2010*)[41], devemos dar mais atenção à tese de Sohn-Rethel de que nossa concepção liberal de liberdade instalou-se historicamente com o surgimento de abstração e troca de mercadorias. Sonh-Rethel afirma que a liberdade burguesa e o fetichismo da mercadoria são fenômenos profundamente conectados: o que o fetichismo da mercadoria manifesta é que a liberdade burguesa é igual à exploração (do proprietário dos meios de produção sobre o trabalhador) ou, o que é a mesma coisa, à escravização (do trabalhador que vende livremente seu trabalho ao proprietário dos meios de produção). "Em termos

[41] VIGHI, Fabio. On Žižek's Dialectics: surplus, subraction, sublimation. USA: *Contiunuum studies in continental philosophy*, 2010.

psicanalíticos, isso significa que nosso apego cego às mercadorias representa o sintoma de nossa liberdade, ou seja, para dizer, a verdade sobre a nossa falta de liberdade" (VIGHI, 2010, p. 32).

CAPÍTULO 6

O PAPEL DA ALIENAÇÃO NO PENSAMENTO ŽIŽEKIANO

Como já foi frisado no decorrer deste trabalho, devemos ter em mente que o pensamento de Žižek nos propõe que enxerguemos o modo de operação da ideologia capitalista de maneira distinta daquela observada pela tradição marxista – revisitando o modo como Hegel e o próprio Marx conceberam o conceito de alienação. É importante sublinhar, também, que a visão simplicadora como "falsa consciência" do conceito de alienação não está nos escritos de Marx, mas sim na interpretação de muitos teóricos da tradição marxista. Vejamos, nas palavras de Marx, como compreendia o conceito de *alienação* (*Entäusserung*) ou *estranhamento (Entfremdung*) na esfera do trabalho:

> O trabalho se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhor se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadria cria. Com a *valorização* do mundo das coisas (*Sachenwelt*) aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens (*Menschenwelt*). O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria, e isto na medida em que produz, de fato, *mercadorias* em geral. Este fato nada mais exprime, senão: o objeto (*Gegenstand*) que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um ser estranho, como um poder independente do produtor. O produto do trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisal (*sachlich*), é a objetivção (*Vergegenstädlichung*) do trabalho. A efetivação (*Verwirklichung*) do trabalho é a sua objetivação. Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como *desefetivação* (*Entwirklichung*) do trabalhador, como *perda do objeto* a *servidão ao objeto*, a apropriação como *estranhamento* (*Entfremdung*), como *alienação* (*Entäusserung*) (MARX, 2004, p. 80).

Marx inicia sua discussão sobre a alienação influenciado pela crítica da religião de Feuerbach. Para Marx, do mesmo modo que, na religião, o homem se aliena de sua própria subjetividade e passa a pertencer a deus e não a si mesmo, no mundo do trabalho o homem pertence menos a si mesmo, pois se aliena de sua natureza (DUARTE, 1986, p. 46).

> A energia espiritual e física *própria* do trabalhador, a sua vida pessoal – pois o que é vida senão atividade – como uma atividade voltada contra ele mesmo, independente dele, não pertencente a ele. O *estranhamento-*

> *de-si* (*Selbstentfremdung*), tal qual acima o estranhamento da *coisa* (MARX, 2004, p. 83).

Desse modo, Marx (2004, p. 79-90) caracterizou quatro formas de alienação no sistema capitalista: *alienação das coisas* (entre homem e natureza exterior); *alienação de si próprio do trabalhador no ato da produção*; *alienação do gênero* (o homem alienado do seu próprio corpo); *alienação dos outros homens* (uma vez alienado de si mesmo). O mundo do trabalho no sistema capitalista restringe a vida e a capacidade criativa dos homens, o seu ser genérico, a mera manutenção de sua existência física. Ou seja, os modos de produção capitalista transformam homens em animais, pois buscam somente a satisfação de suas necessidades básicas. Para Marx, o ser humano, diferente dos animais, é um ser livre e consciente, podendo exercer atividades para além de sua satisfação – ele é um *ser genérico* (Ibidem, p. 84-85). Além disso, o que é produzido por meio do trabalho pertencerá a um outro, e cada auto-alienação do homem de si e da natureza aparece na relação com outro homem distinto a ele. Isto é, todo o seu esforço e sofrimento na fabricação de um produto será em prol da alegria e fruição de um outro (Ibidem, p. 86). É por isso que, na *Ideologia Alemã*, Marx & Engels idealizam a sociedade comunista livre da alienação *constituída* pelo sistema capitalista:

> (...) o indivíduo é caçador, pescador, pastor ou crítico, e assim deve permanecer se não quiser perder seu meio de vida – ao passo que, na sociedade comunista, onde cada um não tem um campo de atividade exclusiva, mas pode aperfeiçoar-se em todos os ramos que lhe agradam, a sociedade regula a produção em geral e me confere, assim, a possibilidade de fazer hoje isto, amanhã aquilo, de caçar pela manhã, pescar à tarde, à noite dedicar-me a criação de gado, criticar após o jantar, exatamente de acordo com a minha vontade, sem que eu jamais me torne caçador, pescador, pastor ou crítico. Esse fixar-se da atividade social, essa consolidação de nosso próprio produto num poder objetivo situado acima de nós, que foge ao nosso controle, que contraria nossas expectativas e aniquila nossas conjeturas, é um dos principais momentos no desenvolvimento histórico até aqui realizado (MARX & ENGELS, 2007, p. 37).

Nesse contexto, o filósofo Hebert Marcuse pensa a dimensão estética da arte como um modo de salvar os indivíduos da aniquilação do mundo administrado. O filósofo frankfurtiano observou que a dimensão estética era um modo de "alienação da alienação" do mundo do trabalho, da sociedade alienada. Essa "alienação da alienação" era uma forma de o indivíduo recuperar sua energia física e espiritual livre no trabalho externo (*äusserlich*) em que se nega. Isso porque Marcuse reconhece o caráter autônomo da arte

em relação à sociedade e sua organização política e econômica. Ela não apenas é capaz de contestar as relações sociais estabelecidas, como também as ultrapassa. Por esse aspecto, "a arte subverte a consciência dominante, a experiência ordinária" (MARCUSE, 1986, p. 12).

Mutatis Mutandis, o trabalho alienado está na exteriorização (*Entäusserung*) do trabalhador em seu produto. Max aponta que o sistema capitalista funciona a partir do obnubilamento do estranhamento do trabalhador em seus objetos. O trabalhador produz "maravilhas" aos Outros a partir de sua privação. Marx não discursa sobre a relevância psicológica do indivíduo em contato com sua essência em termos de uma alienação constitutiva, mas não afirma pontualmente que a alienação é produzida pelo capitalismo. No entanto, Marx discursa sobre uma certa aderência do homem ao trabalho exteriorizado, alienado por uma certa disposição psíquica da "fantasia humana", e o sistema capitalista se apropriou disso:

> O trabalho externo, o trabalho no qual o homem se exterioriza, é um trabalho de auto-sacrifício de mortificação. Finalmente, a externalidade (*äusserlichkeit*) do trabalho aparece para o trabalhador como se [o trabalho] não fosse seu próprio, mas de um outro, como se [o trabalho] não lhe pertencesse, como se ele no trabalho não pertencesse a si mesmo, mas a um outro. Assim como na religião a auto-atividade da fantasia humana, do cérebro e do coração humanos, atua independentemente do indivíduo e sobre ele, isto é, como uma atividade estranha, divina e diabólica, assim também a atividade do trabalhador não é a sua auto-atividade. Ele pertence a outro, é a perda de si mesmo (MARX, 2004, p. 83).

6.1 Fim da alienação?

Como vimos anteriormente, tanto para Freud quanto para Lacan, a fantasia não é um mero devaneio em que o sujeito pode deslocar-se da realidade, mas um dispositivo para que o sujeito possa lidar com ela, ou melhor, o modo como o sujeito se orienta na realidade tal como ele a percebe. A fantasia, na compreensão psicanalítica, é uma dimensão que obedece a critérios que buscam realizar formas de satisfação. Seu modo de funcionamento é fundamentalmente vinculado ao mecanismo automático do psiquismo de buscar relação entre uma percepção da realidade e traços mnêmicos que levaram a satisfações anteriormente vividas (sobretudo aquelas primordiais), para assim representar a conformidade do objeto ao desejo.

Desse modo, a fantasia é o que determina, organiza e fundamenta nossa percepção de forma arbitrária: por mais diversificadas que as fantasias de uma pessoa possam ser, elas conservam características fundamentais. É por essa razão que Lacan compara a fantasia fundamental como um "pano de fundo" pelo qual o sujeito enxerga o mundo e o encara como dotado de algum sentido, seja para maior ou menor grau de correspondência aos seus apelos por afirmação de uma estabilidade satisfatória entre o sujeito e a realidade. Como uma esfera mediadora, a fantasia, portanto, vincula o sujeito ao mundo pelo modo como ela reage às suas contingências. Ela pode admitir ou recusar alguns valores representados pela realidade social e pela cultura. Porém, é importante destacar que a fantasia opera dentro de alguns limites: por um lado, ela funciona como um pano de fundo diretor no interior do qual a percepção do sujeito é orientada; por outro, há que se considerar que ela é também profundamente atingida e influenciada por forças que ultrapassam o potencial de simbolização do sujeito: o que Lacan chamou de Real.

De acordo com a psicanálise lacaniana, o Real comparece sempre como impacto disruptivo, introduzindo-se na experiência como algo que provoca desarranjo nas linhas de força da fantasia. Daí porque tal manifestação só pode ser precariamente intuída pelo sujeito pela maneira como ele deve se defender, ora elaborando discursos que o negam, ora assumindo outros tipos de atitudes evasivas. O que quer que seja, ainda que qualquer relação com o real seja problemática, todas as estratégias articuladas pelo sujeito estão fadadas a se haver com ele, denotando assim a profunda ambiguidade da fantasia. Ou seja, apesar de ela pretender domesticar o que do real irrompe como índice do imponderável, em última instância, ela também deve sua edificação a partir dele: "O real suporta a fantasia, e a fantasia protege o real" (LACAN, 1988, p. 44). Isso significa que o Real nunca pode ser completamente renegado e, sim, que sua presença constitui algo significante com seus segmentos simbólicos e imagéticos. Deste modo, por mais que não seja admitido e integrado ao pensamento consciente e pretensamente esclarecido, tal elemento insondável é algo que permanece afetando-o em algum nível; ao contrário, é esse seu caráter eminentemente faltoso que institui o componente provocador da repetição.

Segundo Lacan, aquilo que se repete no comportamento do sujeito não reflete seu apego ao que é manifesto pelo retorno dos signos, da reprodução de imagens fixas, mas, antes, a uma causa mais primitiva e obscurecida que funciona por trás deles. A entrada de tal elemento na fantasia é o que institui a dimensão Real de sua causa. Ou melhor: é o traumático que evoca todo um automatismo no movimento de volta à investimentos em

esquemas primordiais de significação. Sendo esse mecanismo inconsciente de reinvestimento que fomenta a fantasia, que dá as coordenadas pretensamente seguras que induzem a formas de pensar e agir, podemos concluir que ela comparece como uma tentativa desesperada do sujeito em afirmar uma realidade bem conformada para si. Contudo, ao lado da lógica reativa de negação e fuga, a repetição vai ser marca do que condena o sujeito a recair sobre o núcleo duro de um traço de verdade que lhe é insuportável, não para encará-lo de modo a absorvê-lo e equilibrar as discrepâncias que ele provoca, mas para buscar resoluções que eternizam a dissimulação da divisão interna. Nas palavras de Lacan:

> Tudo que, na repetição, varia, modula, é apenas alienação de seu sentido. O adulto, se não a criança mais desenvolvida, exige, em suas atividades, no jogo, a novidade. Mas este deslizamento vela aquilo que é o verdadeiro segredo do lúdico, isto é, a diversidade mais radical que constitui a repetição em si mesma. Vejam-na na criança, em seu primeiro movimento, no momento em que se forma como ser humano manifestar-se como exigência de que a estória contada seja sempre a mesma, que sua realização narrada seja ritualizada, isto é, textualmente a mesma. Esta exigência de uma consistência distinta dos detalhes de sua narrativa significa que a realização do significante não poderá jamais ser bastante cuidadosa em sua memorização para chegar a designar a primazia da significância como tal. É então evasão, aparentemente, o fato de desenvolvê-la variando as significações. Esta variação faz esquecer a visada da significância ao transformar seu ato em brinquedo e lhe propiciando felizes descargas em relação ao princípio do prazer (LACAN, 1988, p. 62).

Pois bem, podemos perceber o lugar da alienação na visão de Lacan. Não é possível apartar-se da alienação, ela é uma condição para que subsista um sujeito. A questão se passará pela compreensão da necessidade da submissão ao Outro, mas enfatizando, antes de tudo, uma submissão que se dá já pela entrada precoce da criança no mundo da linguagem. Na visão da perspectiva lacaniana, uma alienação mais elementar e infalível, que se manifesta já nos primórdios se impondo como um "*vel* da alienação". Com esse termo latim *vel*, cuja tradução literal para a língua portuguesa seria "ou", Lacan queria dar um emprego muito específico ao que ocorre na alienação. O termo exprime uma relação de alternância, implicando uma escolha a ser tomada entre alguma coisa ou outra, a situação na alienação é totalmente peculiar. Pois não se trata de uma escolha livre, mas uma escolha forçada; isto é, o sujeito é necessariamente levado a uma escolha, embora duas opções sejam dadas a ele. O que não desconsidera outros níveis da alienação ao regime social de compartilhamento de ideais, de introjeção de repressões e

desenvolvimento de culpabilidade, para que se aposte no advento de um sujeito quando se desvencilha de determinantes sociais questionando seu lugar diante deles.

É importante sublinhar que a alienação consistiria em um processo de consecutivas identificações, ao cabo do qual a constituição da fantasia vem se impor como um aparato de ligação e manutenção do desejo aos objetos escolhidos. É a esse modo de estabelecer conexões do sujeito a objetos privilegiados e fazer disso uma significação e fixicidade, ao invés de reconhecer aí uma espécie de recorte da realidade, é que merece ser destacado nesse momento sobre a fantasia. Desse modo, podemos perceber o caráter ilusório com que a psicanálise enfatiza a relação do homem com a realidade, especialmente porque ela cumpre o papel essencial de atenuar, ou mesmo resguardar contra o encontro angustiante com o Real.

É partindo de tais pressupostos sobre a fantasia que Žižek procura associar sua análise sobre a ideologia, já que esta se comporta como uma dimensão capaz de eliminar certas falhas que denunciem sua própria inconsistência. A partir dessa homologia, o filósofo percebe que necessitamos permanecer na ficção, no poder da ilusão, para lidar com a ideologia. Partindo da constatação de que não há como sair da ideologia, de não existir estratégia definitiva de desalienação, já que a ideologia é a nossa maneira de nos relacionarmos com o mundo, o filósofo esloveno pretende avançar com a questão de saber se é possível identificar ou distinguir uma "ilusão verdadeira", uma "fantasia real", de uma ilusão imaginária imposta a nós.

Ao propor um modo de lidar com a ideologia permanecendo em sua própria ilusão, Žižek parece ter em mente um enunciado de Lacan, quando este escreve que se supõe não "haver outra entrada para o sujeito no real senão a fantasia" (LACAN, 2003, p. 326). Em outras palavras, a ideia žižekiana de "fantasia real" acompanha a noção psicanalítica de que o confronto do real só ocorre pelo interior da fantasia ideológica. Uma ideia vinculada à noção do quanto é necessário se manter no domínio da ilusão para captar seu Real, já que este, como sabemos, é algo que escapa à positivação simbólica. Por esta razão, assim como a prática psicanalítica prevê, o enfretamento com o Real se faz à maneira de uma circunscrição que depende inteiramente de construções representacionais. Trata-se de promover uma transferência nas diretrizes simbólico-discursivas, ao ponto de que as bases de significação de um mal-estar são identificadas em suas distorções que, ao invés de reconhecerem a obscuridade do real, que as causa, assumem diversas outras configurações possíveis para lidar com algo inapreensível. Processo este em que a aproximação com o Real é, na verdade, equivalente a uma experiência de atravessamento

da fantasia aos seus limites e, ao longo do qual, transcorre a dissolução de suas composições imaginárias.

É importante também frisar que a analogia que faz entre os conceitos de fantasia e ideologia se passa pela semelhança como ambas são produzidas, tanto a níveis conscientes, quanto inconscientes. Se, por um lado, as ideologias só são eficazes quando se tem consciência de serem meras ideologias; por outro lado, elas podem ser conscientes e racionalmente produzidas, com vistas à dominação de quem as adota de forma inconsciente: por exemplo, tomar os judeus como culpados de todos os males sociais. O filósofo esloveno propõe, também, que enxerguemos o modo de operação da ideologia capitalista de maneira distinta daquela observada pela tradição marxista. A partir de uma ótica psicanalítica, Žižek alega a existência de uma fantasia fundamental, à qual pautamos nosso modo de ser e construímos nossa identidade. Porém, dentro desse "pano de fundo" da fantasia fundamental emergem fantasias subjacentes, que diferenciam um indivíduo do outro. Tal fenômeno também vale para o campo da ideologia.

Ora, a atual modalidade da ideologia na democracia neoliberal opera de modo diferente que nos primórdios do capitalismo? Ocorre que, na contemporaneidade, alguns aspectos do funcionamento da ideologia se tornaram mais evidente. Com Žižek, percebemos que a crítica da ideologia deve adotar uma outra "gramática" (psicanálise, por exemplo) para poder lidar com fenômenos como o desejo e gozo, que sempre foram fundamentais para a dominação ideológica, pois fazem parte do laço social. Faltou a tradição marxista adotar um modo de análise capaz de discutir a complexa relação entre *alienação constitutiva* e *alienação constituída* no marxismo žižekiano. Veremos quais são as implicações políticas nessa nova forma de abordar o problema da alienação.

Depois da derrocada do regime stalinista, o marxismo surge, nos anos 1960, a partir de uma vertente "humanista". Nesse contexto, a entrada da teoria lacaniana na teoria marxista foi fundamental, porque permitiu contestar a tarefa do processo revolucionário de superação da alienação para estabelecimento de uma sociedade transparente e de indivíduos livres. Para Žižek (2013a, p. 83), a insistência de alguns teóricos sobre o tema da desalienação é devido à concepção da filosofia de Hegel em sua juventude.

Em seus primeiros passos dentro do campo filosófico, Hegel tinha um anseio romântico sobre a construção de uma sociedade não-alienada, harmônica, tal qual era na Grécia Antiga, e totalmente oposta à sociedade moderna. Nas palavras de Žižek:

> O jovem Hegel, especialmente em seu *System der Sittlichkeit* [sistema de eticidade], ainda era fascinado pela pólis grega como unidade orgânica entre o indivíduo e sociedade: aqui, a substância social ainda não se opõe aos indivíduos enquanto uma legalidade objetiva fria e abstrata imposta de fora, mas aparece como a unidade viva dos "costumes", de uma vida ética e coletiva em que os indivíduos estão "em casa" e a reconhecem como uma substância. Dessa perspectiva, a legalidade universal fria é uma regressão da unidade orgânica dos costumes – a regressão da Grécia para o Império Romano. Apesar de Hegel ter aceitado logo, a liberdade subjetiva da modernidade tinha de ser aceita, e que a unidade orgânica da pólis estava perdida para sempre, ele insistiu na necessidade de algum tipo de retorno a uma unidade renovada, a uma nova pólis que oferecesse aos indivíduos um sentido mais profundo da solidariedade social e unidade orgânica, além da interação "mecanicista" e da competição individualista da sociedade civil-burguesa (ŽIŽEK, 2013a, p. 83-84).

Em sua maturidade, Hegel reconhece que a própria antiguidade é atravessada por antagonismos imanentes entre público e privado, masculino e feminino, humano e divino, homens livres e escravos, isto é, percebe que o modo de organização social não era tão harmonioso como pensava. Logo, o filósofo começa a perceber que os antagonismos oriundos da economia de mercado da sociedade moderna burguesa é uma forma de laço social do "Todo harmônico". Hegel pensa o papel mediador da sociedade civil burguesa como um sistema de dependências na forma de economia de mercado que concilia indivíduo e sociedade.

Contudo, após seus escritos da juventude, Hegel buscou mostrar que a reconciliação é imanente, já que a sociedade moderna é pautada pela esfera da *alienação* e da *separação* entre uma subjetividade que se sustenta a partir de uma individualidade abstrata e uma ordem social objetiva que se opõe àquela enquanto necessidade que limita sua liberdade. Os modos de produção que analisa Hegel ainda eram baseados no trabalho manufaturado, coletivo, pautado pela utilização de ferramentas; diferente do trabalho na fábrica, onde é a máquina que conduz os trabalhadores, reduzindo-os a meras "coisas" à serviço do modo produção industrial. Além disso, na concepção hegeliana, os laços sociais são construídos pela própria competição de mercado, que surge com o advento das máquinas e do desenvolvimento da economia capitalista. No entanto, sabemos muito bem que não é esse o papel executado pelo mercado; o que o sistema capitalista de produção garante é uma desestabilização do corpo social, criando desigualdade sociais e de acesso a condições básicas de vida.

> O conceito de alienação, entendido como uma separação que pode ser superada através da recriação da unidade, tem uma linhagem longa e complexa. Para começar, está obviamente presente na teologia cristã, que apresenta a idéia da redenção humana através de Jesus Cristo em um retorno a Deus. As formas dessa idéia estão presentes na filosofia moderna. O primeiro capítulo de *O contrato social* (1762), de Rousseau, começa com a famosa observação: "O homem nasceu livre e em toda parte ele está acorrentado". Essa observação fornece uma formulação secular da visão cristã da queda de um estado primitivo, segundo Rousseau, o estado mítico da natureza, que simplesmente desapareceu na sociedade moderna. O primeiro idealista alemão a discutir a alienação é Fichte, que se refere obscuramente de passagem à necessidade do eu, ou indivíduo humano, de superar todas as restrições para ser auto-idêntico. (ROCKMORE, 2002, p. 43).

Porém, será com Hegel que o conceito de alienação se torna mais desenvolvido na modernidade, constituindo um tema principal em seus escritos. Em sua *Fenomenologia*, ele faz uma distinção importante entre objetificação e alienação. Objetivação é a maneira pela qual um indivíduo "se concretiza" na criação de um objeto, gerando assim uma relação entre si com alguém que age e a si mesmo de forma externa ou objetificada, literalmente como objeto. A objetivação não precisa, mas pode, levar à alienação, um estágio adicional, que ocorre através de uma divisão, ou divisão dentro do sujeito, que pode então ser dito como separado de si mesmo. A objetificação é mais ampla e é uma condição de alienação. Seguindo os ensinamentos de Hegel, Marx pressupõe uma distinção entre objetificação e alienação. Ao contrário da concepção hegeliana, ele as percebe de dois modos: primeiro, ele vincula mais claramente a alienação à sociedade industrial moderna; segundo, ele sugere que, em princípio, os seres humanos serão capazes de se desenvolver como indivíduos em uma futura sociedade comunista através da objetificação que não mais levará à alienação.

Ele entende a fenomenologia como contemplação reflexiva do mundo em que as pessoas se objetivam no que fazem e dizem em sua atividade produtiva, através da qual se tornam conscientes. A discussão de Hegel sobre a interação entre senhor e escravo, que claramente influenciou a visão sobre o capitalismo de Marx, é freqüentemente vista como uma metáfora da sociedade industrial moderna, na qual os capitalistas e os trabalhadores se opõem. Tornamo-nos conscientes de nós mesmos e através daquilo que fazemos. Na perspectiva de Hegel, o escravo, ou mais geralmente qualquer indivíduo em uma posição subordinada, alcança uma forma inicial e mínima de autoconsciência na atividade produtiva. Embora, ao se apropriar do produto, o senhor se aproprie literalmente, daí alienando os escravos. Estes últimos, ao tornarem-se pelo menos

minimamente consciente de si mesmos, ou minimamente autoconscientes, são encorajados a soltar as correntes que os prendem aos seus senhores.

De certo modo, Hegel antecipou a teoria da alienação em Marx, pois, segundo sua concepção: o indivíduo que trabalha para outra pessoa "se aliena" na forma de seu produto, na qual se transforma em propriedade de outra. Ao alienar todo o meu tempo, como cristalizado em meu trabalho, e tudo o que produzi, transformaria na propriedade de outro a substância do meu ser.

Nesse sentido, o projeto žižekiano visa não somente pensar Marx como leitor de Hegel, mas Hegel como leitor de Marx, como forma de pensar a crítica da ideologia no capitalismo contemporâneo. Hegel foi um filósofo alvo de uma série de interpretações equivocadas sobre seu sistema filosófico; por isso, foi amplamente refutado e renegado pela academia. Essa perspectiva trágica da filosofia hegeliana foi perpetuada pela tradição marxista. Marx também foi alvo de muitas críticas, tanto quanto Hegel, mas precisamos reconhecer que, no século passado, houveram muito mais estudos dedicados ao *materialismo histórico e dialético* (Marx & Engels) do que estudos dedicados à filosofia hegeliana. Isso é um fator bastante curioso, pois Hegel é um filósofo do Estado, "conservador", o que seria muito mais fácil encaixar no cânone da academia; enquanto Marx é o filósofo da revolução, da denúncia dos males e desigualdades provocadas pelo sistema capitalista de produção. Um sintoma disso pode ser o fato de que Hegel foi o filósofo aclamador da sociedade desencantada, proclamou o fim da arte, da política e da religião, ou seja, declarou o fim de todas as práticas humanas a partir da sociedade moderna, o que não despertou a atenção de alguns estudiosos no início do século XX.

No entanto, atualmente, Hegel é considerado o primeiro teórico a estabelecer um relato adequado e moderado dos componentes racionais da prática humana coletiva. Esse reestabelecimento do pensamento hegeliano se deu graças à herança dos seminários ministrados pelo filósofo russo Alexandre Kojeve, em Paris, entre 1933 e 1939, sobre a *Fenomenologia do Espírito*[42]. A interpretação de Kojeve influenciou pensadores como Sartre, Bataille, Merleau-Ponty, Breton e Lacan. A teoria de Lacan foi bastante influenciada pela interpretação do pensador russo sobre a *dialética do senhor e do escravo*, que originou a *teoria do estádio do espelho*, que, por sua vez, inaugurou a psicanálise lacaniana e é bastante importante para entendermos a fantasia ideológica: o Eu se constrói a partir de um Outro. Nos atentaremos nessa leitura, pois Kojeve mostra

[42] Esses semináros foram publicados em livro, intitulado *Introdução à leitura de Hegel. Lições sobre a Fenomenologia do Espírito*, publicado em 1947.

como a alienação no trabalho para Hegel é uma forma de laço social. Observemos a seguir, no comentário de Kojeve sobre a relação entre senhor e escravo:

> O escravo se submete ao senhor. Aprecia, reconhece o valor e a realidade da autonomia, da liberdade humana. Mas não a vê realizada nele. Só a vê no outro. E essa é a sua vantagem. O senhor, por não poder reconhecer o outro que o reconhece, acha-se num impasse. O escravo, ao contrário, reconhece desde o início o outro (o senhor). Basta-lhe pois impor-se a ele, fazer-se reconhecer por ele, para que se estabeleça o reconhecimento mútuo e recíproco, o único que pode realizar e satisfazer plena e definitivamente o homem. É certo que, para que isso aconteça, o escravo deve deixar de ser escravo: ele tem de transcender-se, de suprimir-se como escravo. Mas, se o senhor não tem nenhum desejo – logo, nenhuma possibilidade – de suprimir-se como senhor (já que para ele isso significaria tornar-se escravo), o escravo tem todo o interesse de deixar de ser escravo. Aliás, a experiência dessa mesma luta que fez dele escravo o predispõe a esse ato de auto-supressão, da negação de si, de seu Eu dado que é um Eu servil. De fato, à primeira vista, o escravo que se identifica com seu Eu dado (servil) não tem em si essa negatividade. Ele só a vê no senhor, que realizou a negatividade-negadora pura ao arriscar a vida na luta pelo reconhecimento (KOJEVE, 2002, p. 24-25).

Pois bem, como tal perspectiva kojeviana de Hegel influenciou a teoria lacaniana, Žižek tenta salvar aspectos da filosofia hegeliana por meio de Lacan como modo de fomentar a teoria de Marx, uma vez que o capital que temos hoje funciona de modo cada vez mais abstrato com relação ao período das análises de Marx. A abstração ideológica cunhada pela teoria de Marx, segundo Žižek, não é apenas uma falsa percepção da realidade social, mas ela é "real", pois ela determina os processos materiais. Segundo o filósofo esloveno, nesse processo temos:

> (...) a diferença lacaniana entre realidade e Real: "realidade" é a realidade social das pessoas atuais envolvidas na interação e nos processos produtivos, ao passo que o Real é o inexorável espectro "abstrato" lógico do Capital que determina o que acontece na realidade social. Essa lacuna se torna tangível no modo como a situação econômica de um país pode ser considerada boa e estável por economistas internacionais, mesmo quando a maioria do povo está em situação pior que antes – a realidade não importa, o que importa é a situação do Capital. E, hoje, não seria isso mais verdadeiro do que nunca? Os fenômenos geralmente classificados como característicos do "capitalismo virtual" (mercado futuro e especulações financeiras assemelhadas) não apontam na direção do reino da "abstração real" em sua forma mais pura, muito mais do que na época de Marx? Em suma, a forma mais elevada de ideologia não envolve ser preso na espectralidade ideológica, deixando para trás as relações e as pessoas reais, mas precisamente ignorar esse Real da espectralidade e fingir

> abordar de maneira direta "as pessoas reais e seus problemas reais". Os visitantes da Bolsa de Valores de Londres recebem um folheto que explica como o mercado de ações não diz respeito a flutuações misteriosas, mas sim a pessoas reais e seus produtos – *isso* é ideologia em sua forma mais pura (ŽIŽEK, 2013, p. 87).

6.2 Alienação e Separação

Como podemos perceber, a psicanálise lacaniana contribuiu bastante para a reelaboração do conceito de alienação da teoria marxista e, consequentemente, transformou a maneira como enxergávamos a ideologia capitalista. Lacan mostrou que existe um outro tipo de alienação, que precede a alienação capitalista. A teoria de Marx simplesmente não forneceu uma maneira de análise para pensar uma alienação mais primordial e constitutiva que precede a alienação imposta pelo capitalismo. Essa alienação é, segundo Lacan, um destino inevitável para o sujeito. Na verdade, a própria constituição subjetiva surge com a alienação ao campo do Outro, isto é, um tipo de dependência sem a qual não se pode dizer que haveria um sujeito. A questão importante aqui é que o Outro deve ser entendido não apenas como um par encontrado na realidade imediata, mas, antes de tudo, uma instância abstrata, sobretudo estruturada com a própria armação da linguagem, pela qual todo um arcabouço de regras, valores e posições sociais se estruturam e, aí sim, determinam como os (pequenos) outros aparecem. E o fato da constituição do sujeito ser inteiramente ligada a este Outro demonstra uma situação de não-reciprocidade: o sujeito não realiza determinações na estrutura tal como as recebe dela, ou, como prefere dizer Lacan: "Este processo é circular, mas, por sua natureza, sem reciprocidade. Por ser circular, é dissimétrico" (LACAN, 1998, p. 196). Diante disso, Žižek lança a seguinte questão: então a alienação é simplesmente uma condição insuperável da subjetividade humana, uma espécie de *a priori* transcendental do ser-humano[43]?

A partir desta perspectiva, é importante apontar que, na acepção de Žižek, o comunismo não representaria o fim da alienação, mas apenas o fim da forma de mercadoria como mediação das relações sociais. Ou seja, não seria o fim da alienação constitutiva, mas o fim de uma forma historicamente específica de alienação constituída. O filósofo esloveno Samo Tomšič, em sua obra *The Capitalist Unconscious: Marx and*

[43] ŽIŽEK, S. The Politics of Alienation and Separation: From Hegel to Marx… and Back. In: *Crisis & Critique*, Volume 4, Issue 1, 2016.

Lacan, nos oferece uma importante discussão sobre o tema. Tomšič é um importante interlocutor de Žižek, e, para ele, também as teorias de Marx e Lacan se relacionam e complementam. Em tal obra, ele buscou uma homologia entre economia política e libidinal, já que ambas operam sobre as realidades subjetivas e sociais. Isso podemos perceber em como nossos desejos são constituídos a partir da estrutura social. Nesse viés, Tomšič aponta para o caráter político do inconsciente, pois ele pode ser alterado de acordo com as transformações dos discursos ideológicos, isto é, o inconsciente é um efeito da política. Por esta razão, o capitalismo sempre nos aparece como um sistema indestrutível e inevitável.

Segundo Tomšič, a psicanálise é importante para o marxismo, já que o inconsciente é um espaço de luta de classes, de conflitos e também de resistências. Assim, talvez seja necessária uma reatualização de como é concebido o conceito de inconsciente, isto é, que não seja somente pautado no indivíduo burguês, mas no trabalhador, uma vez que o inconsciente é estruturado e condicionado pela política capitalista.

> Um programa político radical de libertação requer a dissolução do vínculo entre subjetividade e negatividade? Não se deve, porventura, determinar o sujeito da política seguindo o exemplo de Marx quando ele reconheceu no proletariado o ponto sintomático e negativo, a partir do qual o modo de produção capitalista pode ser minado e, mais importante, o financiamento impessoal e não narcisista da política do proletariado pode ser extraído? Uma teoria materialista do sujeito, tal como aquela proposta pela psicanálise estrutural e pela crítica da economia política, é a resposta lógica à rejeição capitalista da negatividade (TOMŠIČ, 2015, p. 234).

Para Tomšič, Marx e Lacan se complementam da seguinte forma: Lacan, ao lado de Marx, questiona a visão otimista e "ingênua" da tradição marxista sobre os mecanismos ideológicos, as formas de sociabilização e intersubjetividade. Marx, ao lado de Lacan, questiona a visão pessimista e apolítica, e a afirmação do *a priori* discursivo que determina ações humanas, buscando sempre revelar características ilusórias de cada tentativa de política radical, que, por sinal, estão enraizadas em muitas formas discursivas da pós-modernidade. Ou seja, a imbricação entre ambas teorias pode gerar uma teoria política e social que não deságue em uma concepção ingênua de libertação econômica a partir da desalienação, e também em uma concepção psicanalítica "cínica", de que todo projeto revolucionário é uma ilusão. Nas palavras de Tomšič:

> (...) não há dúvida de que a alienação constitutiva não se dirige apenas à alienação do sujeito, mas, acima de tudo, à alienação do Outro: faz o Outro aparecer em sua cisão, incompletude, contradição e inexistência. O correlato dessa inexistência é a existência do sujeito, a agência real do processo revolucionário, que, no entanto, não assume a posição de conhecimento, mas o lugar da verdade, como Lacan persistentemente repetiu. Porque o sujeito é produzido, trazido à existência na e através da brecha no Outro, em outras palavras, porque há uma entidade social, o proletariado, que articula uma demanda universal de mudança em nome de todos (sendo a incorporação social de uma posição subjetiva universal), essa mesma enunciação fundamenta a política no elo entre inexistência, alienação e universalidade (TOMŠIČ, 2015, p. 93).

Pois bem, se a alienação é uma condição para a constituição do sujeito, este necessariamente deve ser o pressuposto como nada mais do que um advento intermitente e efêmero na estrutura. Para saber como isso pode acontecer, primeiramente, é necessário especificar todo um eixo da crítica lacaniana a propósito da natureza desse sujeito, o qual não deve ser confundido com o Eu. Ao dizermos que os meios de adesão ao Outro são aqueles que alienam, na medida em que são constituidores da subjetividade – o que vem a significar, antes de tudo, a constituição do *sujeito do desejo* -, devemos ter em mente que há uma divisão interna inerente a esse processo. Trata-se aqui de remontar algo do que a psicanálise entende como sendo o momento mítico da gênese do sujeito, em cujo cerne está a sua ligação de dependência ao Outro. Experiência fundamental cuja simbolização primordial repercute na fundação primitiva da subjetividade pela provocação de uma cisão, uma parte que se isola internamente como refratária aos modos de sujeição à ordenação simbólica, ou melhor, ao núcleo real.

Todo esse processo é o resultado da mais profunda inclinação psíquica à busca pelo objeto que, por sua vez, compareça em plena função de restituir um encontro prototípico de satisfação. Por isso, Lacan alega que o encontro é, no fundo, um "reencontro", mas constitutivamente "frustrado", vez que a impossibilidade de reproduzir na íntegra essa representação na percepção do objeto externo não passa de um mecanismo automático montado em uma noção de miragem. Porém, mesmo que tal falha persista e instale uma hiância, instala-se também uma aspiração mais fundamental que subsiste e anima o psiquismo. Entretanto, é preciso ter em mente que o drama do sujeito nessa experiência primordial já é circunscrito à presença do Outro, ao que ele suporta em relação à disposição deste objeto. Nas vezes em que essa subjetividade em estado embrionário tem que lidar com a invasão dos estímulos pulsionais perturbadores, ansiosos por satisfação, a identificação do objeto necessita não apenas do reconhecimento dela

segundo a pretensa sintonia entre representações e percepções. Todavia, é importante sublinhar que esse procedimento está imerso em uma dinâmica de reconhecimento do desejo através da sua nomeação pelo Outro. Mesmo as mais rudimentares sinalizações de uma criança sobre seus anseios, elas estão sempre submetidas à interpretação, ou seja, à inscrição como demanda endereçada ao Outro. Por esta razão, a criança tem que aprender, desde cedo, a expressar seus apelos dentro de um regime de simbolização compactuada por uma ordem social. O aspecto da alienação fundamental é de extrema relevância, na medida em que nos mostra como estamos, desde a origem, condenados a seguir em uma lógica que, no fundo, mais do que o objeto propriamente dito, está à frente da dinâmica de reconhecimento do desejo.

Este fator da intersubjetividade na fantasia é bastante comentado por Žižek, pois se refere ao modo como ela conduz o desejo do sujeito, seguindo aquilo que nós aprendemos a desejar. O filósofo esloveno exemplifica a função norteadora desta dimensão na fantasia, retratando que "quando desejo uma torta de morango e não posso tê-la na realidade eu fantasio que a estou comendo, o problema é antes: para começar, como sei que desejo uma torta de morango?" (ŽIŽEK, 2010, p. 62). Dessa maneira, na dimensão intersubjetiva da fantasia, a questão central não é "o que quero?", "como sei que desejo esse objeto?", mas "o que os outros querem de mim?" "o que eles vêem em mim?" "o que sou para os outros?", pois sempre fantasio a partir do que sou para meus Outros, mesmo não sabendo realmente o que esse Outro quer[44].

Lacan enfatiza que a grande questão que se movimenta por detrás das tentativas de apreensão da realidade retroage sobre o sujeito despontando à maneira de um "*Che vuoi*? – 'O que queres?', 'O que o Outro quer dizer?', 'Como posso entender o que se espera de mim?'". Esta expressão, proposta por Lacan e frequentemente destacada por Žižek, assinala um ponto limite que, quando encarada, sobrevém como ruptura ou, ao menos, a sua ameaça. Claramente, vemos aqui se interpor a função da fantasia, tal como a descrevemos inicialmente e com sua implicação devida agora. Tendo em vista que sua composição fundamental é contemporânea a este momento mítico da gênese do sujeito, ela virá a formar um modelo primitivo de posicionamento diante dessa grande pergunta que emana do Outro. Assim, a fantasia delineia séries inaugurais de vínculo afetivo, o que

[44]Žižek nos mostra esta intersubjetividade radical da fantasia no relato de Freud sobre o desejo da filha de comer bolo de morango: enquanto comia vorazmente o bolo de morango, a menina percebeu que seus pais ficaram profundamente satisfeitos com esse espetáculo de vê-la desfrutar plenamente seu desejo. Com isso, podemos constatar que a fantasia de comer bolo de morango é uma tentativa de formar uma identidade (de quem gosta de comer o bolo dado pelos pais), constituindo o objeto de seu desejo (ŽIŽEK, 2008b, p. 24).

vem também a dar fixação a modos de dotação de sentido, mas principalmente para escapar da tal atormentadora e angustiante pergunta e criar meios de ilusória acomodação subjetiva.

Aqui se faz necessário complementar com um tópico para esclarecer os modos de determinação subjetiva que, ademais, nos levaram não só a incrementar a discussão sobre a alienação, mas também a proposta lacaniana de como dela indicar uma saída, a *separação*. Trata-se do lugar do Eu na teoria psicanalítica, especialmente enquanto instância resultante da conjugação de imagens ideais. Em outras palavras, uma noção como esta parte da teoria do "Estádio do Espelho", tendo como concepção central a função da identificação enquanto operação formadora, tanto quanto alienante.

Basicamente, com esses aspectos, Lacan insistia em ressaltar o Eu como instância predominantemente imaginária, se portando como um objeto privilegiado no plano da fantasia. Este tipo de posição assumida pelo Eu reforça a ideia de como a psicanálise não o reduz à aptidão de exercer a síntese de percepções, mas algo que é mobilizado por esta síntese. Isto é, não se trata apenas de situá-lo como agente orientador da subjetividade – embora também não seja o caso de dizer que não o faça em algum grau –, mas especialmente constatar que essa síntese já é perpassada por um investimento libidinal; um investimento que demonstra como nossos modos de apreensão do mundo são guiados por interesses que tendem a se satisfazer não exatamente com o objeto, mas com aquilo que ele suporta de realização do indivíduo na afirmação de uma imagem de si supostamente bem acabada: um reflexo conformado aos padrões e ideais formulados dentro de uma trama sócio-simbólica. Considerações como estas vêm destacar como tal propensão narcísica do Eu é um aparato de defesa, sobretudo contra o risco de confrontar com o "*Che vuoi?*". Na medida em que ele indica uma abertura para o Real, isto é, para um horizonte da experiência que confronta o sujeito com o que há de mais insondável, onde se revela uma ausência de garantia e verdade última de sentido que conduz os atos e desejos do sujeito. Por esta razão que o Eu comparece aí obstinadamente, na medida em que a sustentação do Outro como consistência absoluta reflete sobre si, edificando um revestimento identitário.

Ora, não seria o mesmo que dizer que temos aqui uma descrição sobre uma postura de reverência ao sistema do Outro enquanto mestre/senhor do desejo? Essa defesa reflete o convencimento de que deve haver nele uma soberania de algo que detenha o conhecimento sobre um gozo em sua plenitude e os caminhos que levariam ao acesso a ele. Conjunturas ideais como tais são terrenos férteis para a viabilização de ideologias

que, com seus aspectos doutrinários e totalitários, se apossam do interesse do indivíduo, fomentando assim seu recrudescimento imaginário. É sobre esse caráter ficcional da fantasia que convém adentrar para enfim criar estratégias de derrubá-lo no que há de ilusório. Um método que só poderia mostrar sua eficácia na medida em que suceda a um gradual desgaste nas formas imaginárias que estreitam o significado do diverso da experiência. A complexidade da tarefa de desarticular a totalidade legada ao Outro, fazendo assim com que o apego às referências ordeiras e absolutistas do senso ideológico se esmoreça, corresponde ao que, na psicanálise, é chamado de *travessia da fantasia*. Um trabalho que consistiria, basicamente, em desvelar as íntimas conexões que guiam o pensamento e desejo do indivíduo e conduzi-lo ao limite de suas identificações. Operação de dissolução muito própria ao que Lacan concebe como percurso analítico, assim como ele declara:

> É por isso mesmo que, refletido no espelho, ele não fornece apenas *a'*, o padrão de troca, a moeda pela qual o desejo do outro entra no circuito dos transitivismos do Eu ideal. Ele é restituído ao campo do Outro na função de expositor do desejo no Outro. (...). É isso que lhe permite assumir, no verdadeiro término da análise, seu valor eletivo, figurar na fantasia aquilo diante do qual o sujeito se vê abolir-se, realizando-se como desejo. (...). Para ter acesso a esse ponto, situado para-além da redução dos ideais da pessoa, é como objeto *a* do desejo, como aquilo que ele foi para o Outro em sua ereção de vivente, como o *wanted* ou *unwanted* de sua vinda ao mundo, que o sujeito é chamado a renascer para saber se quer aquilo que deseja... É esse tipo de verdade que, com a invenção da análise, Freud trouxe à luz (LACAN, 1998, p. 689).

Podemos compreender, a partir de tal comentário de Lacan, qual o rumo indicado para que a separação trate de sobrevir. Se ele é feito por conta da dissolução do imaginário, trata-se então de realizá-lo na possibilidade de manipular a simbolização capaz de desnudar e isolar os elementos significantes que determinam a composição sintomática do desejo. Trata-se de expor o material pelo qual se cristalizou uma construção de sentido ao qual se confina a realidade para o indivíduo e que, com seu Eu, luta para sustentar a significação do Outro – isto é, sustentá-lo de modo a consisti-lo de nenhuma falta, esforço que tem por base a tentativa de legitimar o lugar do Eu como objeto digno de amor. Por isso que Lacan alega que encontrar tais significantes é a condição para transcender a ilusão imaginária, na medida em que, com eles, se pode colocar em xeque os rumos de seu sentido e do fascínio ali implícito nos objetos narcisicamente escolhidos. Uma manipulação que possibilita reintroduzir no campo do

Outro, embora seja uma passagem intimamente tocada pela entrada numa turbulência das imagens idealizadas. Pode-se dizer que tal experiência equivalha a uma experiência de descentramento, já que nela está em jogo a vascilação de toda figurabilidade que se presta à conformação de si ao desejo do Outro. Experiência na qual se deixa entrever uma causa do desejo que não é, portanto, redutível a ligações e apreensões de mundo, mas conduz a um limiar da fantasia capaz de fazer despontar o que nela nega a adequação imediata aos esquemas de submissão regidos pelo princípio de prazer e fuga do desprazer, com os quais se orienta pela realidade social. É uma aproximação a um objeto muito próprio à fantasia, mas de natureza estranha, visto que sua constituição é consequência do que, no sujeito, se destacou como um real que não é facultado a se inserir numa dinâmica de representação. Esse objeto não especularizável, não intercambiável, é o que conhecemos como *objeto a* da teoria lacaniana. Como foi dito, sua manifestação apenas se nota como um excesso entre o que é discernido na experiência, provocando sua disrupção. Por esta razão, Lacan presumiu que se inserir no Real da fantasia só possa ser feito na fantasia, especialmente por uma experiência de admissão da falta. Um momento certamente angustiante, porém reformador.

De todo modo, Žižek nos alerta sobre a cautela que devemos ter quando debatemos o tópico da alienação, para não cairmos na visão humanista de reapropriação da substância alienada da existência, e também não cair na perspectiva trágica que concebe a alienação como irredutível e inevitável porque é um fator constitutivo da subjetividade. De fato, se realmente Lacan acredita que a alienação é um processo incontornável, ele nunca se referiu ao momento de separação como um momento de reintegração para compor uma unidade auto-fundada. Aliás, tal ideia de uma completude faria parte justamente dos engodos implícitos nas ideações sociais das quais se aliena. Ao propor a separação, Lacan estaria mais querendo falar de um momento de confrontação com o que ele chama de falta-a-ser. Não há perspectiva de unificação; muito pelo contrário, seria um encaminhamento mais pautado na constatação de uma hiância. O sujeito que espera surgir lá de onde se consiga aperceber que o desenvolvimento do seu desejo carece de um reposicionamento diante do Outro, o que significaria, em última análise, sair do lugar em que se mantém o Outro alienado também. Por isso, Žižek percebe e enfatiza essa terceira posição proposta por Lacan, relacionada especificamente à separação, considerando que, no fundo, a alienação do sujeito se passa pela *alienação do Outro*.

Em suma, Žižek explica que a separação não é, portanto, apenas uma alienação da reduplicação da "negação da negação". Quando a alienação do sujeito (do Outro) é reduplicada pela autoalienação do Outro, reduplica as mudanças radicais no *status* do sujeito alienado: a alienação do Outro em si mesma (a falta / antagonismo que surge de dentro da consistência do Outro) abre um espaço único de liberdade, de intervenção ativa do sujeito no Outro, assumindo inteiramente a falta e a inconsistência de outros. Isso significa que o Outro não é mais um mecanismo completo que me controla: eu posso explorar suas inconsistências, jogar o Outro contra si mesmo. Então, ao invés de ficar preso, busca distinguir entre a alienação constitutiva e constituída, deve-se focar em como determinar a separação em termos políticos. De acordo com Tomšič, no marxismo tradicional, o cenário social-democrata propõe:

> (...) incluindo os trabalhadores em uma distribuição mais justa de lucros, a apropriação dos meios de produção, regulando a especulação financeira e levando a economia ao terreno sólido do setor real. Experimentos políticos mais radicais foram igualmente mal sucedidos em abolir a alienação: "Não é porque se naturalizam os meios de produção no nível do socialismo em um país que se eliminou com a mais-valia, se não se sabe o que é". A nacionalização não produz a mudança estrutural global necessária, que aboliria o mercado de trabalho e, portanto, a contradição estrutural que transforma o sujeito em uma mercadoria produtora de mercadorias. A não-relação entre a força de trabalho e a mais-valia permanece operativa, e a nacionalização, em última instância, evolui para um capitalismo de estado. Marx, no entanto, não afirmou que a apropriação da mais-valia aboliria as frentes capitalistas de alienação e privatização. Isso sugeriria que a abolição dos capitalistas, esses conceitos sociais da valorização da validez e personificações do capital, já resolveria o problema. O ponto de vista de Marx é que o capitalismo pode existir sem os capitalistas porque o impulso capitalista para a autovalorização é estrutural, sistêmico e autônomo - mas não pode haver nenhum capitalismo sem o proletariado (TOMŠIČ, 2015, p. 65-66).

Novamente, se tomamos a alienação como uma dimensão insuperável, constitutiva da subjetividade, e se há uma homologia entre o excesso de gozo e mais-valia, então a alienação econômica também é insuperável? Como renunciar à ideia da alienação capitalista e de uma fantasia humanista da sociedade transparente e reconciliada? Žižek aponta que nosso desafio de hoje é: por um lado, repetir a "crítica da economia política" marxista sem a noção de comunismo como seu padrão inerente; por outro lado, imaginar efetivamente sair do horizonte capitalista sem cair na armadilha de retornar à noção eminentemente pré-moderna de uma sociedade equilibrada.

A teoria de Tomšič sobre *O inconsciente capitalista* completa uma lacuna na teoria žižekiana, pois ela é um ciclo que partiu da psicanálise lacaniana para transformar a leitura da filosofia hegeliana para, logo, pensar a crítica da economia política marxista. Porém, somente a filosofia hegeliana, que dialoga com as duas áreas, e o marxismo, depois de reestruturado, não retornam dialogando com a psicanálise para completar o ciclo. O diálogo da política com a psicanálise é importante para obter uma nova leitura sobre a teoria das pulsões que seja capaz de pensar uma organização política, isto é, uma militância contra o sistema capitalista. A teoria tomšičiana, através da homologia entre Marx e Lacan, buscou uma nova abordagem conjunta sobre o inconsciente e o capitalismo, para tornar mais visíveis os efeitos dos modos de produção capitalistas, para que possam ser confrontados.

CAPÍTULO 7

A SUPERIDENTIFICAÇÃO: O CINISMO DO MATERIAL IDEOLÓGICO

Para pensarmos a dimensão crítica contra a ideologia no capitalismo contemporâneo, retomaremos um conceito trabalhado por Žižek no início de sua carreira, mas que foi "abandonado": a saber, a *superidentificação.* O procedimento de *superidentificação* é uma certa "teoria estética" não tão marcada no pensamento žižekiano, mas de suma importância para entender a questão das ilusões na dimensão ideológica. O conceito de *superidentificação* faz parte da teoria da ação, práxis política de Slavoj Žižek, elaborado para tratar o problema da aparência e da ideologia no totalitarismo. Diante dos aspectos que vimos anteriormente, como o cinismo, nos resta saber: como subverter a ideologia, posto que o que está por trás dela é a própria ideologia? O filósofo esloveno percebe que a identificação com a letra da ideologia pode desestabilizar seu funcionamento, pois pode nos proporcionar uma compreensão geral dos mecanismos ideológicos.

Como sabemos, Žižek é um dos teóricos da Escola Lacaniana da Eslovênia, junto a outros expoentes, como Mladen Dolar, Alenka Zupančič e Samo Tomšič, que marcaram uma nova forma de diálogo entre marxismo e psicanálise. Tal vertente crítica pós-marxista é oriunda de um movimento cultural e político que surgiu nos anos 1980, nos últimos momentos do stalinismo de Josip Broz Tito na Eslovênia, chamado Nova Arte Eslovena (*Neue Slowenische Kunst* – NSK). A NSK foi fortemente influenciada por concepções psicanalíticas e mostrou a possibilidade de trabalhar, ao mesmo tempo, relações díspares e possíveis, ambíguas e conflituosas, entre marxismo e psicanálise[45]. Naquele contexto, tínhamos, de um lado, o marxismo (stalinizado), que buscava recusar as coordenadas do capitalismo e se preocupava com as formas de poder do Estado. De outro lado, tínhamos a psicanálise (controlada indiretamente pelo Estado), que não operava como uma "visão de mundo" capaz de proporcionar aos indivíduos formas de atravessar a fantasia ideológica (como pode ser a psicanálise lacaniana). Mesmo não possuindo uma relação direta com o funcionamento do Estado, a psicanálise se apresentava como uma instância aliada diretamente ao capitalismo (lembremos que o que faz a mediação entre analista e paciente é o dinheiro).

---

[45] PARKER, I. "Marxismo, Psicanálise e o Estado: lições da Eslovênia". In: *A Peste: Revista de Psicanálise, Sociedade e Filosofia*. Volume 1, Número 2, 2009.

Vimos anteriormente que a psicanálise lacaniana tem por objetivo fazer com que o sujeito perceba que não há como escapar das formas de alienação da vida social. Ou seja, valores como liberdade, autonomia, "desalienação", são também meras ilusões. É justamente nesse ponto que, para os militantes eslovenos, o marxismo e a psicanálise entram em conflito. Mas logo a NSK encontrou características em comum entre ambas as instâncias, como um potencial prático, crítico e dialético. A ação política cultural da NSK era uma espécie de mediação entre marxismo e psicanálise, como forma de defendê-las da ideologia stalinista e da visão de que a democracia liberal é a única e melhor forma de enfrentar o stalinismo[46].

Como foi dito anteriormente, o projeto crítico de Žižek inicia com a elaboração do conceito de *superidentificação*, que, no decorrer de sua carreira, é deixado de lado. Encontramos com mais clareza a definição de tal conceito no trabalho do comentador e crítico do pensamento žižekiano, o psicanalista Ian Parker (PARKER & DUNKER, 2004). Parker narra que, já antes do surgimento do movimento cultural e político da NSK, o debate acadêmico pautava-se nos teóricos da Escola de Frankfurt, no pensamento de Louis Althusser e nas teorias psicanalíticas de Lacan. Tais correntes de pensamento se popularizaram na academia eslovena, sendo utilizadas como ferramenta de compreensão e luta contra a burocracia do Estado, influenciado pelo stalinismo no governo de Tito. Isso foi possível quando, em 1980, o Estado Iugoslavo começou a desintegrar-se. Desde então, a NSK passou a desenvolver estratégias distintas para questionar o papel do Estado independente, a partir dos 1990[47].

A NSK buscava mostrar que a psicanálise stalinizada estava de mãos dadas com um sistema capitalista que tem como propósito conformar os sujeitos às formas de vida pautadas na servidão e exploração. Buscava também mostrar como a ideia democrática do marxismo foi substituída pela centralização das tomadas de poder e pela proibição da oposição dos indivíduos contra o sistema na instrumentalização das formas de luta política contra o capitalismo, transformando-as em meras ferramentas para as necessidades pragmáticas da burocracia estatal. O "marxismo stalinizado" não

[46] A NSK iniciou seu movimento com uma rebelião em massa da juventude, que buscava pensar formas de organização necessárias para combater aquele tipo de regime.

[47] Quando a Eslovênia se tornou um estado independente, em 1991, a resposta do NSK foi a de formar seu próprio aparato estatal e, assim, o NSK fundou seus próprios consulados e embaixadas, que emitem passaportes razoavelmente convincentes, e permitiu a algumas pessoas fugir da Bósnia em 1995. Naquela data, elas foram distribuídas em Sarajevo durante o *Laibach Occupied OTAN Tour*. PARKER, I. "Marxismo, Psicanálise e o Estado: lições da Eslovênia". In: *A Peste: Revista de Psicanálise, Sociedade e Filosofia*. Volume 1, Número 2, 2009.

direcionava a sociedade contra a exploração capitalista para encadear processos revolucionários, que poderiam proporcionar valores de autonomia e direitos humanos. Portanto, representava "o Estado enquanto cristalização e sedimentação do marxismo traído, e o microestado no qual cada cidadão deveria ser aprisionado no interior dos piores aspectos mais reacionários da psicanálise" (PARKER, 2009). Tal contexto, que iniciou a NSK, foi o que possibilitou o projeto político-psicanalítico de Slavoj Žižek [48].

7.1 "Vestindo a parafernália do Estado"

Nesse contexto de desintegração do Estado Iugoslavo (1980, ano da morte de Tito), surge, na cidade industrial de Trbovlje, o grupo musical *Laibach* (o nome alemão para Ljubljana; assim, o uso do nome já era, desde o princípio, uma provocação). Suas *performances* incluíam elementos militares do estado, que provocavam um certo questionamento aos seus adoradores sobre o que causava a sua "superidentificação com a parafernália do estado"[49]. As canções do grupo musical *Laibach* influenciaram tanto comunistas, anticomunistas e antifascistas como neonazistas. Os temas das músicas consistiam em cover dos *Queen*, dos *Beatles* e dos *Rolling Stones* com arranjos que representavam um caráter industrial; a partir desse estilo, o grupo oferece ao seu público a possibilidade tanto de dançar quanto de marchar.

[48] Ibid.
[49] PARKER, I. "A verdade sobre a superidentificação". *Revista Pepsic*, Volume 4. Número 7, 2006.

A cruz preta de Malevich e os uniformes militares fazem uma pergunta ao público sobre o que causa a sua *superidentificação* com as ferramentas do estado: a posição do *Laibach* é verdadeiramente totalitária ou não?

Žižek conta que o pintor russo Kazimir Malevich foi um ponto de referência conceitual fundamental para o grupo de Irwin, que são os artistas estatais da NSK. Malevich é cultuado por outros componentes do NSK e pelo trabalho de seus simpatizantes do Suprematismo, um movimento de arte radical que foi estabelecido em 1915 e floresceu como resultado da Revolução Russa. Recuperado e remobilizado da história inicial soviética, o quadrado preto e a cruz preta de Malevich passaram a funcionar como formas que se tornaram inertes, como se fossem "objetos puros", e que podiam estar conformados com e contra a arte realista soviética e a arte socialista nacional, em superidentificação com essas tradições artísticas para destruí-las de dentro. A combinação de imagens *kitsch*, tal como o cervo com chifre de Landseer, e o refuncionamento da "fotomontagem anti-fascista", converte esse trabalho de paródia em algo que evoca e desintegra a suposta unidade orgânica da tradição cultural.

Na acepção de Žižek, o grupo esloveno não propagava nenhuma ideologia fascista, apenas buscavam, por meio da estética fascista, jogar com o desejo de seu público, e essa estratégia gerava uma série de controvérsias. Como as manifestações estéticas do grupo poderiam provocar uma relação transferencial com o público? O filósofo esloveno alegava que essa relação era possível porque seu público era obcecado pelo "desejo do Outro", isto é, esperavam uma resposta do Outro. Todavia, como sabemos, é impossível saber o que o "Outro quer" de nós. Logo, o público era estimulado a questionar sobre a origem de seu próprio desejo. Ou seja, as performances produziam um enigma que abria espaço para o questionamento das relações de poder existentes,

tornando-as explícitas, de tal modo que o público devia trabalhar por meio de tais relações transferenciais.

Recentemente, o *Laibach* foi o primeiro grupo *pop* estrangeiro a fazer uma apresentação organizada pelo regime da Coréia do Norte. O grupo se apresentou no conservatório de Kim Wongyum de Pyongyang, em 19 e 20 de agosto de 2015, para celebrar o setentenário da independência da Coréia do Norte do domínio colonial do Japão[50].

A crítica acusou o grupo de fazer um elogio ao totalitarismo, mas, para seus fãs, tais performances se tratam de uma crítica irônica ao regime totalitário. Para Žižek, *Laibach* quer mostrar que a dimensão da Lei que guia os modos de vida no capitalismo contemporâneo precisa de seu suplemento obsceno: "a Lei não só proíbe como também é *ela mesma* proibida" (ŽIŽEK, 2008c, p. 59). Em suma, o grupo esloveno busca, a partir da superidentificação, lidar e combater o cinismo do capitalismo, porque "a coisa mais

[50] IL LAIBACH saranno il primo gruppo pop straniero a fare un tour in Corea del Nord. *Internazionale*. Itália, 16 de julho, 2015.

insuportável para a postura cínica é ver transgredir a lei abertamente, declaradamente, isto é, alçar-se a transgressão à condição de um princípio ético" (ŽIŽEK, 1992, p. 60)[51].

A *superidentificação* leva o sistema à sua palavra e considera as demandas contraditórias das autoridades mais seriamente que o próprio sistema considera de si mesmo. Não é apenas uma paródia do totalitarismo, mas funciona como se fosse uma identificação obsessiva com seus elementos, culminando exatamente no que um sistema de poder exige de seus partidários.

Para Žižek, a fantasia de um lugar fora da ideologia é o mote mais poderoso da própria ideologia, e a NSK busca mostrar esse lugar. Na perspectiva žižekiana, a *superidentificação* dirigia os sujeitos à *identificação com o sintoma*. A identificação provocada pelas práticas do NSK mobilizava gozo a partir da utilização de imagens, para produzir uma identificação passível e uma superidentificação com o Real da ideologia:

> (...) o grupo do projeto Novo Coletivismo submeteu um cartaz durante o "Dia da Juventude da Iugoslávia", em 1987, o ano quando se deu a volta da Eslovênia, ao surgir com a principal publicidade para um evento que, também, marcou o aniversário de Tito. O painel de juízes elogiou o projeto obedientemente – uma figura muscular inclinada para frente, segurando uma tocha fora no primeiro plano, como se estivesse encarnando o espírito da juventude socialista iugoslava. Soube-se que o projeto original era de 1936, propaganda socialista nacional alemã. O escândalo resultante desse fato suscitou perguntas sobre as formações simbólicas que operam através de aparatos estatais ideológicos. Aquele "Dia da Juventude" acabou sendo o último[52].

Este episódio mostrou abertamente a face totalitária dos adeptos daquela representação estética. No final, o prêmio não pôde ser entregue, já que se tratava de um plágio do cartaz feito nos Jogos Olímpicos de Munique para homenagear Hitler (não houve outro concurso de cartazes para o Dia da Juventude Iugoslava).

Em sua obra *Como ler Lacan?* (2010), Žižek nos aponta este incômodo diante do nu da obscenidade no processo de *superidentificação*, em uma cena do filme de Francis Ford Coppola, *Apocalypse Now* (1979), em que o personagem do coronel Kurtz,

> (...) através de sua superidentificação com o sistema de poder militar, transformou-se no excesso que o sistema tem que eliminar. O *insight* fundamental de *Apocalypse Now* é que o poder gera seu próprio excesso, que ele tem de aniquilar numa operação que espelha o que ele

[51] É importante sublinhar aqui que, na imagem apresentada, o jornal britânico Daily Mail se equivocou na nacionalidade da banca, referindo-se a eles como "eslovacos" e não "eslovenos".
[52] PARKER, I. "A verdade sobre a superidentificação". *Revista Pepsic*, Volume 4. Número 7, 2006.

> combate (a missão de Willard de matar Kurtz é inexistente para os registros oficiais; "Ela nunca aconteceu" como o general que instrui Willard salienta) (ŽIŽEK, 2010, p. 111).

No panorama žižekiano, a *superidentificação* é compreendida como um aspecto subversivo, capaz de mostrar o caráter ambivalente do discurso. A autoridade simbólica da realidade social necessita dessa ambivalência, desse excesso que é oculto para manter seu sistema simbólico. Por esta razão, pode ser um artifício contra a ideologia do sistema neoliberal contemporâneo.

Pois bem, vimos até agora que Žižek aponta a *superidentificação* como um modo de crítica que joga, por relação transferencial, com o desejo dos sujeitos. Quando Žižek trata a questão da apercepção, busca mostrar como todo ato da cosnciência não é um ato da consciência-de-si, pois ela não é uma consciência do objeto. Segundo o filósofo esloveno, existem dois atos: da consciência do objeto e da consciência do sujeito ciente do objeto. Isso faz todo sentido na nossa discussão: o domínio das crenças na ideologia. Ora, se acreditar é ser consciente do acreditar, portanto não é possível "estar" acreditando. Estar consciente de acreditar em algo é estar consciente das razões para acreditar no que acreditamos, pois, quando investigamos o que acreditamos, investigamos em que deveríamos acreditar. As razões para acreditar podem não ter um fundamento, podem ser apenas resultado de hábitos que muitas vezes antecedem a reflexão. Isso vale também para a ação.

Žižek busca ressaltar que há um espaço das razões possível, no qual ingressamos por um processo de socialização e no interior do qual são possíveis autocorreção e "autonegação" constantes. Hegel já afirmara que a consciência está sempre "para além de si mesma" e, por essa razão, ele frequentemente caracteriza a consciência como autonegação. A possibilidade de responder à normas, na medida em que é uma capacidade incorporada materialmente, não é explicável em termos materiais. Por isso, a ontologia de Hegel é tão importante para explicar o capital virtual, por exemplo ("mais que material, sem ser imaterial").

A alternativa à sombra do "materialismo dialético" e ao "idealismo dialético", na filosofia žižekiana, significa não existirem "contradições materiais", pois as contradições que resultam de auto-oposições em uma ação ou prática dirigida por um sujeito podem acontecer na forma de "contradições performativas" em um ato de fala, ou contradições práticas em meio à ação. Podemos mostrar que algumas práticas institucionais de uma forma de vida "contradizem", pelos meios que escolhe racionalmente, os fins gerais

perseguidos de maneira fidedigna pela mesma sociedade. E isso depende daquilo que se pode ou não mostrar. Se pode, dito de uma forma social subsequente, que ela atinge exitosa o que uma forma social anterior estava buscando, ou não – uma negação determinada.

Žižek observa tal aspecto na Revolução de São Domingos, no Haiti, em 1 de janeiro de 1804. O filósofo esloveno observa um fator bastante peculiar nesse momento histórico: a revolução foi desencadeada a partir de uma espécie de apropriação daquilo que era a ideologia burguesa europeia, do inimigo, dominante. Os escravos negros do Haiti, inspirados pela Revolução Francesa, revoltaram-se em nome dos mesmos princípios de liberdade, igualdade e fraternidade aclamados pelo Iluminismo francês.

> Os ex-escravos do Haiti entenderam os lemas revolucionários franceses de modo mais literal que os próprios franceses: ignoraram todas as restrições implícitas que abundavam na ideologia do Iluminismo (liberdade, mas só para os sujeitos racionais "maduros", não para os bárbaros selvagens e imaturos, que antes tinham de passar por um longo processo de educação para merecer liberdade e igualdade...). Isso levou a momentos "comunistas" sublimes, como quando os soldados franceses (enviados por Napoleão para reprimir a rebelião e restaurar a escravatura) se aproximaram do exército negro de escravos (auto)libertos: ao ouvir um murmurinho de início indistinto no meio da multidão negra, os soldados supuseram que fosse algum tipo de canto de guerra tribal; contudo, quando se aproximaram, perceberam que os haitianos cantavam a *Marselhesa* e, em voz alta, perguntavam aos soldados se eles não estavam lutando do lado errado (ŽIŽEK, 2011a, p. 98).

Para Žižek, no momento em que os escravos seguiram o modelo emancipatório da metrópole colonial, mostraram a "universalidade" como categoria política, porque os escravos seguiram o modelo emancipatório da metrópole colonial. Em outras palavras, os ex-escravos se serviram da letra da lei (matéria/aparência) da ideologia europeia, subvertendo-a, dissociando da substância dos ideais que justificavam a colonização de outros povos. Como bem apontou Žižek, na frase de Louis Sala-Molins: "os filósofos do Iluminismo europeu se uniram contra a escravidão, *exceto onde ela literalmente existia"* (ŽIŽEK, 2011a, p. 98). Ou, como bem apontou Buck-Morss:

> Os revolucionários franceses sempre viram a si mesmos como um movimento de libertação que livraria as pessoas da "escravidão" das iniquidades feudais. Em 1789, os lemas "viver livre ou morrer" e "antes a morte que a escravidão" eram correntes, e era nesse contexto que a *Marselha* denunciava *l'antique esclavage* [a antiga escravidão]. Era

> uma revolução não apenas contra a tirania de um governo específico, mas contra todas as tradições antigas que violavam os princípios gerais da liberdade humana (BUCK-MORSS, 2017, p. 65).

Cantando a *Marselhesa*, os soldados haitianos mostraram: "nesta batalha, somos mais franceses do que vocês, franceses; representamos as consequências mais secretas de sua ideologia revolucionária, as próprias consequências que vocês não conseguem assumir" (ŽIŽEK, 2011a, p. 99). Muitas vezes, na teoria žižekiana, temos a impressão de que a sua crítica à fantasia ideológica é uma espécie de ruptura radical da qual sairemos transformados, porém, sabemos que não temos como acessar o "não-ideológico". Žižek propõe uma mudança no valor dos enquadres ideológicos, e propõe também diferenciar entre servir à ideologia ou servir-se dela.

Por mais que os escravos sonhassem diariamente com sua liberdade, estavam presos à ideia de Estado-Nação independente europeia. A Revolução haitiana foi um verdadeiro ato revolucionário, mas infelizmente, mesmo perdendo a colônia, o ocidente ainda foi o vencedor.

> A Revolução Haitiana "fracassou" quando traiu essa solidariedade e se transformou numa nova comunidade nacionalista hierárquica, em que a nova elite negra local deu continuidade ao processo de exploração. A razão desse fracasso não foi o "atraso" do Haiti. A revolução fracassou porque estava à frente de seu tempo: as grandes fazendas escravagistas (em sua maioria, de cana-de-açúcar) não eram uma lembrança de sociedades pré-modernas, mas modelos de produção capitalista eficiente; a disciplina a que os escravos eram submetidos serviu de exemplo para a disciplina a que os assalariados foram submetidos mais tarde nas metrópoles capitalistas. Depois da abolição da escravatura, o novo governo negro do Haiti impôs o "militarismo agrário"; para não perturbar a exportação da cana-de-açúcar, os ex-escravos foram obrigados a continuar trabalhando em suas antigas fazendas sob as ordens dos mesmos proprietários, só que agora, tecnicamente, como assalariados "livres". A tensão que caracteriza a sociedade burguesa (o entusiasmo democrático e a liberdade pessoal coexistindo com a disciplina escravagista do trabalho), essa escravidão na igualdade surgiu no Haiti em sua forma mais radical (ŽIŽEK, 2011a, p. 107).

Tal aspecto político nos incita a pensar na validade do atravessamento da fantasia que discutimos anteriormente. Žižek resolverá este impasse do conceito de atravessamento da fantasia social a partir de sua ideia mais recente: o *dia depois*. Isto é, não basta somente provocar uma revolução capaz de romper com um sistema político, mas deve-se viabilizar a duração e execução dos ideais que desencadearam o ato revolucionário: os haitianos conseguiram atravessar o sistema escravagista, porém caíram

em uma fantasia social que contrariava seus princípios. À questão do *dia depois*, Žižek oferece alguns problemas entre prática política e teoria marxista.

Devemos ter em mente que, na teoria žižekiana, a crítica da ideologia não nos leva ao "não-ideológico". Como pudemos perceber a partir teoria lacaniana, o gozo que fundamenta a existência dos sujeitos foi tomado pela política. Assim sendo, nós não temos controle sobre nós mesmos no sistema capitalista; porém, a partir da releitura de Marx, Žižek alega que o próprio capitalismo não tem o controle de si mesmo, podendo se autodegenerar (catástrofes climáticas, destruição do meio ambiente, guerras). O marxismo žižekiano não é economicista, mas se baseia na "teoria da autonomização social": não há nada que possa garantir que aquilo que é produzido em dadas condições sociais ou históricas se mantenha fiel a essas determinações que levaram à sua existência. Ou seja: o capitalismo é em si um sistema paradoxal. Na Revolução haitiana, por exemplo, a estratégia de se apropriar dos ideais franceses só se tornou crítica quando organizou os sujeitos coletivamente. Assim sendo, segundo Žižek, só a organização do *dia depois* pode verificar que a crítica realmente teve eficácia, isto é, a manutenção da revolução é a verdadeira crítica da ideologia.

> (...) para Marx, a ressaca que vem depois da bebedeira revolucionária marca a limitação original do projeto revolucionário "burguês", a falsidade de sua promessa de liberdade universal: a "verdade" é que os direitos humanos universais são os direitos do comércio e da propriedade. Quando lemos o endosso de Luckács ao termidor stalinista, há implícito (pode-se argumentar que contra sua intenção consciente) um ponto de vista pessimista e totalmente antimarxista: a própria revolução proletária também se caracteriza pela lacuna entre a afirmação universal ilusória de liberdade e o despertar subsequente nas novas relações de dominação e de exploração, o que significa que o projeto comunista de concretizar a "liberdade real" fracassou (ŽIŽEK, 2008c, p.212).

Antes de seguir a discussão sobre a autonomização social da ideologia capitalista, cabe indagar: ora, aqui vale um desafio para a filosofia žižekiana sobre a *superidentificação,* ou apropriação do material ideológico como crítica da ideologia: como distinguir dominadores e dominados, para que os sujeitos identifiquem com seu sintoma? Qual a justa medida da "utilização" desse material ideológico sem cair em um esvaziamento ou não exercer tal crítica, contribuindo ainda mais para o sistema? Como vimos através da própria Banda *Laibach*, até hoje existem fascistas e antifascistas que entendem de forma diferente a mensagem e isso pode não gerar essa transferência, porque

os sujeitos estão desorientados em suas posições entre dominadores e dominados. Talvez caiba à psicanálise auxiliar o marxismo na organização política. Žižek buscou salvar Hegel através da psicanálise lacaniana e, a partir dessa nova releitura, resgatar a crítica da economia política. Nesse nó borromeano, agora cabe uma nova releitura: relacionar esta crítica com a psicanálise para posicionar os sujeitos na confusão entre seus lugares sociais.

7.2 A autonomia do material ideológico

A teoria marxista "economicista" compreende que a economia determina a superestrutura, isto é, se quisermos entender algum processo jurídico, cultural e subjetivo, nós temos que remetê-lo de volta à contradição entre capital e trabalho, para torná-lo legível. Pois bem, logo depois muitos teóricos marxistas perceberam que essa visão economicista era insuficiente e entenderam que a superestrutura tem uma autonomia relativa em relação à base econômica. Isto é, a base determina sem a superestrutura, mas existe uma miséria entre esses espaços, que permite que os produtos culturais ou que certos processos culturais possam tencionar essas contradições em uma luta. Logo depois, muitos teóricos marxistas adotaram uma postura pós-moderna: não existe base, o mundo do trabalho é um mundo como qualquer outro mundo cultural; a luta de classes é como qualquer outra luta.

O marxismo žižekiano não é economicista, não é gramsciano e não é pós-moderno. É uma teoria baseada na ideia marxista de *autonomização social*. Não há nada que possa garantir que aquilo que é produzido em dadas condições sociais ou históricas irá se manter fiel a essa condição e a essas determinações que levaram à sua existência. Significa que um fenômeno pode surgir em um dado contexto e resultar em algo totalmente diferente. *Isso vale também para o capitalismo.*

Em *O Capital*, Marx alega a necessidade da metamorfose do dinheiro, na medida em que a divisão do trabalho converte o produto do trabalho em mercadoria[53]. O dinheiro é meramente o valor autonomizado, que se externalizou do valor de uso como seu suporte.

> Marx designa o capital como "um personagem automaticamente ativo" - uma tradução inadequada do "*automatischem Subjekt*", "sujeito automático", um oxímoro que une subjetividade viva e automatismo morto. É isso que o capital é: um sujeito, mas automático, não vivo.

[53] MARX, K. *O Capital.* Livro I, p. 251

> Hegel pode pensar essa "mistura monstruosa", um processo de auto-mediação subjetiva e de retroatividade de pressuposições que, por assim dizer, são capturadas por uma substancial "infinidade espúria", um sujeito que se torna uma substância alienada? (ŽIŽEK, 2013b, p.457).

No primeiro momento, em *O Capital*, as categorias mercadoria; valor e trabalho aparecem em seu duplo aspecto, desvelando seu caráter fetichista e historicamente determinado, e expondo o desenvolvimento lógico-histórico de autonomização destas categorias. Esse processo se expressa historicamente como movimento de autonomização de relações reais coisificadas, configurando um primeiro patamar de autonomização categorial. No segundo momento, analisamos o desenvolvimento desse processo na figura do dinheiro e do capital, onde o valor se desprende de sua necessidade direta de representação nos valores de uso das mercadorias e se encarna no dinheiro, adquirindo um nível superior de autonomização. Isso exige não somente que as relações sociais ocorram como relações entre coisas, mas inverte o metabolismo social, de modo que o trabalho e dinheiro – como formas sociais autonomizadas – se tornam um fim em si. Partindo desta perspectiva, chegamos à categoria de capital como relação automediada do valor consigo mesmo (na dimensão lógica) e como relação autonomizada de consumo exorbitante de força de trabalho em condições de exploração (na dimensão sócio-histórica), desfechando assim as bases do processo de autonomização das categorias sociais capitalistas. O capital é um "sujeito automático", automediado, que se desenvolve nas múltiplas formas de manifestação fenomenal que adquire no percurso de sua exposição.

O filósofo esloveno sempre utiliza a cultura *pop* como exemplo dessa autonomização: o cinema de Hollywood é uma indústria como qualquer outra, submetida à leis de mercado. Porém, isso não impede que os produtos da Indústria Cultural, que são meios de lucrar, se desviem de sua função; tanto podem negá-la quanto podem dizer demais sobre ela.

Althusser pensou em uma certa "autonomia relativa" do capitalismo: tudo que é produzido pelo capitalismo vai ser determinado e servirá ao capitalismo. Existe uma determinação da base pela superestrutura, mas, dentro dessa determinação, existe um certo espaço. A autonomização, para Žižek, significa que não é somente nós que somos impotentes para impedir de se subjetivar através dos produtos oferecidos pelo capitalismo, mas o próprio capitalismo é impotente para impedir que a subjetivação seja anti-capitalista – como a *superidentificação*.

Os atos capazes de transformação social são aqueles que se servem da ideologia e das aparências. Arriscando subjetivamente, se servindo desse material, nós podemos ser confundidos com alguém que apoia a ideologia. Žižek elaborou uma teoria materialista da autonomização das ideias, isto é, aquilo cujo o modo de existência não é físico, nem um ser vivo, e nem linguagem. As ideias são essencialmente indiferentes, tem algo de invariável. O desafio de entender a autonomia das ideias é um aspecto definitivo do materialismo dialético žižekiano: a tarefa de dar uma explicação materialista sobre como algo material e indiferentemente poderia surgir de algo que é material e diferente.

Žižek (2008c) compreende a autonomização social do capitalismo como um colapso social: nós não somente somos incapazes de impedir nossa subjetivação através dos produtos do capitalismo, mas o próprio capitalismo é impotente para impedir que a subjetivação também seja anticapitalista. Ou seja, não somente nós não temos o controle sobre nós mesmos, por conta do capitalismo, tampouco o capitalismo tem o controle de si mesmo a ponto de evitar catástrofes que não são favoráveis para o próprio sistema capitalista. Aquilo que é produzido pelo capitalismo pode negá-lo ou dizer algo que não sabíamos sobre ele.

7.3 *"Re-pulsão"*

Para Žižek, a *pulsão de morte* na psicanálise é um modo de satisfação que traz à tona o real das mediações. A autonomização das mediações significa que podemos nos apropriar dessas formas, mas essa dimensão pode ter uma vida própria.

Em seu texto *Além do princípio de prazer* (1920), Freud constrói o conceito de *pulsão de morte* como uma atividade psíquica pulsional regressiva, conservadora e destrutiva. Segundo a concepção freudiana, em oposição a tal atividade psíquica, surge a *pulsão de vida* (ou pulsão sexual), que, por sua vez, tem a tendência de efetuar formas harmoniosas, organizadas e não destrutivas. Ou seja, nossa construção psíquica consiste no embate entre as pulsões de "vida" e "morte". Nas palavras de Freud:

> É indubitável, porém, que a substituição do princípio do prazer pelo princípio da realidade pode ser responsável tão somente por uma pequena parte, de modo algum a mais intensa, das experiências de desprazer. Uma outra fonte de origem do desprazer, não menos regular, acha-se nos conflitos e cisões dentro do aparelho psíquico, enquanto o Eu perfaz seu desenvolvimento rumo a organizações mais complexas. Quase toda a energia que preenche o aparelho vem dos impulsos

> instintuais inatos, mas estes não são todos admitidos nas mesmas fases de desenvolvimento. No meio do caminho sempre volta a suceder que determinados instintos ou partes de instintos resultem incompatíveis, nas suas metas ou exigências, com os restantes, capazes de unir-se na abrangente unidade do Eu. Então eles são segregados dessa unidade por meio do processo da repressão, mantidos em graus inferiores do desenvolvimento psíquico e têm cortadas, de início, as possibilidades de satisfação. Se depois conseguem, mediante desvios, obter uma satisfação direta ou substitutiva, algo que ocorre facilmente com os instintos sexuais reprimidos, tal sucesso, que de outro modo teria sido uma ocasião de prazer, é sentido como desprazer pelo Eu. Em consequência do velho conflito que resultou em repressão, o princípio do prazer experimentou nova ruptura, justamente quando certos instintos laboravam, conforme o princípio, para obter novo prazer. Os detalhes do processo pelo qual a repressão transforma uma possibilidade de prazer numa fonte de desprazer ainda não são bem compreendidos ou não podem ser claramente expressos, mas certamente todo desprazer neurótico é desse tipo, é prazer que não pode ser sentido como tal (FREUD, 2010d, p.124).

Em outras palavras, a *pulsão de morte* estaria para além do princípio de prazer, ela é caracterizada pela compulsão à repetição do desprazer, do sentimento inconsciente de culpa, da necessidade de punição e sofrimento que, por sua vez, são tendências mortificantes ao sujeito[54]. Freud percebeu que o princípio de prazer é incapaz de evitar tais sentimentos desprazerosos, como, por exemplo, a repetição de sonhos traumáticos. Como forma de elucidar essa ação repetitiva do desprazer, Freud observou uma criança de dezoito meses, que tinha por hábito:

> (...) jogar todos os pequenos objetos que alcançava para longe de si, a um canto do aposento, debaixo da cama etc., de modo que reunir os seus brinquedos não era coisa fácil. Ao fazer isso ele proferia, com expressão de interesse e satisfação, um forte e prolongado *o—o—o—o*, que, no julgamento da mãe e no deste observador, não era uma interjeição e significava "*fort*" ["foi embora"]. Afinal percebi que era um jogo e que o menino apenas usava todos os seus brinquedos para jogar "ir embora". Um dia pude fazer a observação que confirmou minha opinião. Ele tinha um carretel de madeira, em que estava enrolado um cordão. Nunca lhe ocorria, por exemplo, puxá-lo atrás de si pelo chão, brincar de carro com ele; em vez disso, com habilidade lançava o carretel, seguro pelo cordão, para dentro do berço, através de seu cortinado, de modo que ele desaparecia, nisso falando o significativo *o—o—o—o*, e depois o puxava novamente para fora do berço, saudando o aparecimento dele com um alegre "*da*" ["está aqui"]. Então era essa a brincadeira completa, desaparecimento e reaparição,

[54] Freud também percebeu um fator positivo, não moritificante, na pulsão de morte, que poderia auxiliar no trabalho criativo e artístico. Porém, as possibilidades criativas das pulsões de morte só podem apresentar-se em sua ligação com a vida, isto é, tal pulsão só pode produzir ordem quando confrontamos com a pulsão de vida (sexual).

> de que geralmente via-se apenas o primeiro ato, que era repetido incansavelmente como um jogo em si, embora sem dúvida o prazer maior estivesse no segundo ato (FREUD, 2010d, p.128).

Freud salienta que a repetição de um fenômeno desprazeroso possibilita uma elaboração de uma experiência traumática. Esta ação repetitiva pode de trazer à tona experiências do passado que nunca trouxeram satisfação, isto é, aquilo que transgrediu o princípio de prazer. Contudo, na perspectiva freudiana, a pulsão de morte é um excesso que escapa de nossa identidade, do nosso Eu, devido ao seu caráter destrutivo, "coisificante".

Dito isso, é necessário salientar que a perspectiva freudiana de Žižek é oriunda de uma interpretação de Lacan que, no que lhe concerne, reconheceu aspectos impotentes em tal teoria. Para Lacan, as experiências que nós nos sentimos fora de nós mesmos – nas quais não conseguimos nos reconhecer – são aquelas que realmente atestam uma história singular. As experiências que estão fora de nós são mais importantes do que nos momentos em que pensamos que é o Eu. Em razão de nosso processo de formação, nosso desejo não cabe em nossa identidade, sempre tem um excesso, um resto, uma ação que não queríamos fazer ("eu não sou isso!"). Žižek acompanha tal aspecto da teoria lacaniana e acredita que o sujeito está muito mais do lado do "Outro em mim" do que do "Eu em mim".

> A lição de Hegel e Lacan é que se deve mudar essa dérese: só podemos falar sobre coisas que *não existem* (o próprio Bentham estava no caminho certo aqui com sua teoria das ficções) - ou, de maneira mais modesta e precisa, a fala (pré)supõe uma falta / buraco na ordem positiva do ser. Portanto, não apenas podemos pensar em coisas inexistentes (e é por isso que a religião é consubstancial à "natureza humana", sua eterna tentação), como também podemos conversar sem pensar - não apenas no sentido vulgar de apenas balbuciar incoerentemente, mas no senso freudiano de "dizer mais do que pretendíamos", de fazer um deslize sintomático da língua. Não é que saibamos algo, mas não possamos comunicá-lo a outras pessoas - e sim que possamos comunicar a outras pessoas coisas que não sabemos (ou, mais precisamente, parafraseando Donald Rumsfeld, coisas que não sabemos que sabemos, pois, para Lacan , o inconsciente como *um erro* é *um conhecimento que não se conhece* (ŽIŽEK, 2013b, p. 75-76).

Ou seja, para Freud, a *pulsão de morte* tem uma tendência "mortificante" (coisificante), já para Lacan, essa satisfação pulsional estará no centro da subjetividade e não é considerada como mortificante. Žižek critica em Lacan a associação entre pulsão de morte e finitude, isto é, a pulsão de morte como um obstáculo para a harmonia. Na

acepção do filósofo esloveno, essa pulsão tem muito mais a ver com a infinitude do que com a finitude, a pulsão é de "morte-viva", justamente por seu caráter *retroativo*. Ou, como apontou Žižek:

> (...) pulsão de morte freudiana nada tem a 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 a 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 humanos 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 (ŽIŽEK, 2008c, p. 90).

Para Žižek, tal concepção do conceito de *pulsão de morte* o idealismo alemão denominou de *negatividade*. Assim sendo, faremos agora uma digressão à teoria da negatividade em Hegel para repensar a crítica da economia de Marx e, em seguida, voltaremos a discutir a concepção žižekiana de pulsão de "morte-viva".

Desde os anos 1920, a relação entre Hegel e Marx sempre preocupou os teóricos marxistas, como Luckas e Adorno. Estes, porém, efetuaram interpretações limitadas que, por sinal, vieram do próprio Marx.

Assim, Žižek busca despir a filosofia hegeliana de diversos esteriótipos cunhados pela tradição marxista, retornando à teoria de Hegel livre das interpretações dogmáticas e junto com a crítica da economia política de Marx.

> Esse ponto também pode ser colocado em relação à noção dialética apropriada de abstração: o que torna infinita a "universalidade concreta" de Hegel é que ela inclui "abstrações" na própria realidade concreta, como constituintes imanentes. Em outras palavras: qual é, para Hegel, o movimento elementar da filosofia em relação à abstração? É abandonar a noção empirista de abstração do senso comum como um passo para longe da riqueza da realidade empírica concreta com sua irredutível multiplicidade de características: a vida é verde, os conceitos são cinzentos, eles dissecam, mortificam, a realidade concreta. (Essa noção de senso comum tem até sua versão pseudo-dialética, segundo a qual essa "abstração" é uma característica do mero entendimento, enquanto a "dialética" recupera a rica tapeçaria da realidade.). O pensamento filosófico começa quando tomamos consciência de como esse processo de "abstração" é inerente à própria realidade: a tensão entre a realidade empírica e suas determinações nocionais "abstratas" é

> imanente à realidade, é uma característica das "Coisas em si". Aí reside o sotaque antinominalista do pensamento filosófico - por exemplo, o insight básico da "crítica da economia política" de Marx é que a abstração do valor de uma mercadoria é seu constituinte "objetivo". É a vida sem teoria que é cinza, uma realidade estúpida - é apenas a teoria que a torna "verde", verdadeiramente viva, trazendo à tona a complexa rede subjacente de mediações e tensões que a move (ŽIŽEK, 2013b, p. 395).

Segundo Žižek, a dialética hegeliana buscou entender como é constituída a realidade por meio das contradições, como o trabalho alienado, por exemplo. Como já foi visto, Hegel não pensava na redenção do trabalho alienado para que os sujeitos pudessem expressar a sua verdadeira essência. Ao contrário, ele percebe a alienação como um momento necessário na vida dos sujeitos, na medida em que possibilita reprimir seu desejo, afastando-o do mundo natural para alcançar assim o mundo da cultura e do pensamento. A partir de tal ideia, o filósofo esloveno pretende resgatar Hegel do marxismo "vulgar", que compreendia de maneira equivocada a autenticidade do processo de reconciliação dialética. Na filosofia hegeliana, na apresentação do processo dialético, toda reconciliação deixa intacta a própria realidade com suas contradições e antagonismos.

Žižek alega que, em Hegel, para pensarmos a passagem da alienação para a reconciliação, não devemos mudar a realidade, mas simplesmente o modo como a percebemos e nos relacionamos com ela. Na perspectiva hegeliana, aquilo que aparece como cisão ou perda do sujeito já é, na verdade, o seu próprio processo de formação. Porém, no processo de reconciliação dos sujeitos não se suprime o caráter alienado do trabalho; o que muda apenas é a perspectiva, uma perspectiva formadora.

Para resgatar a relação entre Hegel e Marx, Žižek irá se ocupar do núcleo especulativo, isto é, a noção de uma *substância que é ao mesmo tempo sujeito*. Vejamos a célebre passagem do parágrafo 17 da Fenomenologia do Espírito:

> Segundo minha concepção – que só deve ser justificada pela apresentação do próprio sistema -, tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*. Ao mesmo tempo, deve-se observar que a substancialidade inclui em si não só o universal ou a *imediatez do saber* mesmo, mas também aquela imediatez que é o ser, ou a imediatez *para* o saber. Se apreender Deus como substância única pareceu tão revoltante para a época em que tal determinação foi expressa, o motivo disso residia em parte no instinto de que aí a consciência-de-si não se mantinha: apenas soçobrava. De outra parte, a posição contrária, que mantém com firmeza o pensamento como pensamento, a *universalidade* como tal,

> vem a dar na mesma simplicidade, quer dizer, na mesma substancialidade imóvel e indiferenciada. E se – numa terceira posição – o pensar unifica consigo o ser da substância e compreende a imediatez e o intuir como pensar, o problema é saber se esse intuir intelectual não é uma recaída na simplicidade inerte; se não apresenta, de maneira inefetiva, a efetividade mesma (HEGEL, 2003, p. 34-35).

Tal passagem resume e exprime toda a filosofia hegeliana e a relação fundamental entre Hegel e Marx: a ideia de uma totalidade (substância como sujeito) que se constitui de modo imanente por meio de um movimento de reflexão e retorno a si mesmo. Para Žižek,"o que Marx demonstra no Capital é como a autorreprodução do capital obedece a lógica do processo dialético hegeliano de uma substância-sujeito a qual retroativamente postula" (ŽIŽEK, 2013b, p. 457).

Em seus escritos, Marx oscilou entre uma recusa de toda dialética para uma aceitação "crítica" da filosofia hegeliana, na medida em que reconhece que aquilo que denominava de "idealismo" ou "abstração" em Hegel é percebido como algo que é parte da própria realidade. Isso porque ele descobre que o capitalismo só existe por meio de uma série de abstrações (mercadoria, valor, dinheiro) e que tem uma realidade, uma objetividade maior que a própria realidade. No *O Capital*, ao fazer uma análise da mercadoria, ele percebe que a mercadoria tem um valor cuja substância é o trabalho abstrato. O capitalismo é constituído por abstrações reais que determinam os indivíduos e a produção econômica, e que é mais relevante do que os fatores históricos e da própria vontade humana.

Esta passagem também é uma resposta de Hegel para o idealismo alemão sobre a verdade, o absoluto, e diz respeito ao contexto de uma discussão com o idealismo alemão sobre a forma que deveria assumir o conhecimento filosófico. Segundo Hegel, a filosofia é um conhecimento efetivo (sistema científico) sobre as coisas, ela não é um discurso sobre a possibilidade de conhecer o objeto, como apontou Kant.

A consciência não é fenômeno totalmente "positivo", como apontou Kant; a percepção ou o juízo empírico do sujeito sobre o mundo não é simplesmente o resultado direto de um episódio perceptivo, *não* somos completamente absorvidos pela presença do mundo. E esse "não" é o que Žižek tratará de discutir já que foi um grande problema para o romantismo alemão. No juízo empírico, negamos o caráter imediato ou de um "dado" do conteúdo perceptivo, negando-o como imediato e supostamente dado, e assumimos alguma posição à respeito do que está ali. E, na ação, não respondemos casualmente a inclinações e desejos. Desse modo, negamos o ser positivo: o que nos sentimos inclinados

a agir, a experiência como intenção pela deliberação e pela decisão a respeito do que fazer.

Para Hegel, a exposição desse sistema científico se realiza necessariamente por meio do conceito que exprime uma verdade. Conceito não designa produto do pensamento, mas uma elaboração intelectual que apreende as categorias, as quais se articulam determinado objeto, e expõe, a partir dessas categorias, a necessidade interna desse objeto ser o que é. Ou seja, o conceito apreende a necessidade interna de um objeto, unificando aquilo que no objeto aparece como contraditório, disperso, múltiplo, a partir de uma certa lógica. Nas palavras de Hegel:

> Sei que pôr a verdadeira figura da verdade na cientificidade – ou, o que é o mesmo, afirmar que a verdade só no conceito tem o elemento de sua existência – parece estar em contradição com uma certa representação e suas consequências, tão pretensiosas quanto difundidas na mentalidade de nosso tempo. Assim não parece supérfluo um esclarecimento sobre contradição – o que aliás, neste ponto, só pode ser uma asserção que se dirige contra outra asserção. Com efeito, se o verdadeiro só existe no que (ou melhor, como o que) se chama quer intuição, quer saber imediato do absoluto, religião, o ser – não o ser no centro do amor divino, mas o ser mesmo desse centro -, então o que se exige para a exposição da filosofia é, antes, o contrário da forma conceito. O absoluto não deve ser conceitualizado, mas somente sentido e intuído; não é o seu conceito, mas seu sentimento e intuição que devem falar em seu nome e ter expressão (HEGEL, 2003, p. 28).

A tarefa da filosofia é expor essa necessidade interna dos objetos. Para fazer isso, temos que supor a filosofia por meio de conceitos; ela simplesmente explicita a necessidade interna dos objetos. Só podemos representá-la não por meio de uma representação, como postulou Kant, mas expô-la internamente, se esse próprio objeto se constitui por si mesmo. Se ele é algo constituído pelo sujeito, é óbvio que ele só pode ser conhecido por meio das representações do sujeito (conhecemos o que queremos conhecer do objeto). Em suma, Hegel desejava o conhecimento efetivo do objeto e não condições de possibilidade, isto é, conhecer a essência das coisas e não as representações dos fenômenos. Para que esse projeto hegeliano possa ter êxito, depende de expor o objeto por ele mesmo, deve supor que esse objeto já é uma realidade que não depende do sujeito e que, portanto, ele se constitui assim mesmo. Ora, um objeto que se constitui em si mesmo é um objeto que é ao mesmo tempo um sujeito – uma substância que é um sujeito.

De todo modo, isso é uma resposta de Hegel ao idealismo alemão em geral, que deixou sem solução, ou sem uma solução satisfatória, a questão da natureza

epistemológica da filosofia, isto é, se, afinal, a filosofia é apenas direcionada ao saber ou se corresponde ao saber efetivo. Para Kant, a filosofia só diz a condição de possibilidade de conhecer um objeto tal como ele aparece, isto é, somente os fenômenos. Para Hegel, Kant afastou o sujeito do absoluto (coisa-em-si) e, consequentemente, ele se encontra mergulhado no sensível e no singular – conhecer a aparência é conhecer a essência. Na medida em que leva a cisão do homem com o absoluto e com a totalidade, a filosofia de Kant é, para Hegel, o reflexo da cultura moderna:

> O que Hegel chama de "conhecimento absoluto" é o ponto em que o sujeito assume plenamente essa mediação, quando abandona o projeto insustentável de assumir uma posição a partir da qual ele pode comparar sua experiência subjetiva e a maneira como as coisas são independentes de sua experiência . Em outras palavras, o conhecimento absoluto é um nome para a aceitação da limitação absoluta do círculo de nossa subjetividade, da impossibilidade de sair dela (ŽIŽEK, 2013b, p. 389).

Pois bem, o que Hegel aspirava, a reconciliação entre o sujeito e o absoluto, da cisão do sujeito e seu mundo - a ideia de substância como sujeito - é justamente isso. Žižek se interessa justamente pelo modo que ele promove essa reconciliação:

> Aliás, a substância viva é o ser, que na verdade é *sujeito*, ou – o que significa o mesmo – que é na verdade efetivo, mas só na medida em que é o movimento do pôr-se-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se outro. Como sujeito, é a *negatividade* pura e *simples*, e justamente por isso é o fracionamento do simples ou a duplicação oponente, que é de novo a negação dessa diversidade indiferente e de seu oposto. Só essa igualdade *reinstaurando-se*, ou só a reflexão em si mesmo no seu ser-Outro, é que são o verdadeiro; e não uma unidade *originária* enquanto tal, ou uma unidade *imediata* enquanto tal. O verdadeiro é o vir-a-ser de si mesmo, o círculo que pressupõe seu fim com sua meta, que tem como princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização (HEGEL, 2003, p. 35).

Para Žižek, é essa a lição que o marxismo deve tomar para não cair na utopia de desejar o retorno à uma espécie de realidade harmoniosa, na qual os indivíduos se reconhecem uns aos outros e se reconhecem plenamente no mundo exterior, na natureza, no produto do trabalho e etc. Por isso que, na teoria hegeliana, Žižek percebe um modelo de *ação política*. Se o sujeito é uma substância que se põe-a-si mesmo, é ela que põe em movimento o seu próprio processo de constituição, isto é, não tem uma causa por trás dela, não tem uma substância anterior a ela mesma, ela existe por esse movimento de autoposição mediante a um Outro, uma autoridade, do reconhecimento da necessidade de

passar pelo Outro. A substância é um sujeito que nega a si mesmo como absoluto, como uma autoposição, porque ela é negatividade pura e simples. Ela é uma reflexão negadora, ela é cisão de si, é uma identidade determinada e não abstrata, ela não é algo anterior já dado. Para Žižek, o que importa ressaltar, sobretudo, é o caráter reflexionante da substância-sujeito, ou o que ele denominou de *retroatividade*, para combater a ideia de um reconciliação forçada do sujeito absoluto, como apontou Adorno, por exemplo:

> A dialética, suma conceitual do conhecimento negativo, não gostaria de ter nenhum outro ao seu lado; ainda enquanto dialética negativa, ela continua se arrastando consigo o imperativo de exclusividade a partir da dialética positiva, do sistema. Segundo um tal raciocínio, ela teria de negar a consciência não-dialética como finita e falível. Em todas as suas figuras históricas, ela impediu que se saia dela. Quer ela queira ou não, ela produz conceitualmente a mediação entre o espírito incondicionado e o condicionado; de maneira intimidadora, esse constantemente torna a teologia uma vez mais sua inimiga. Apesar de a dialética pensar o absoluto, este permanece, enquanto algo mediado por ela, sujeito ao pensamento condicionado (ADORNO, 2009, p. 258).

Em sua *Dialética Negativa*, Adorno demonstrou uma visão tradicional do pensamento de Hegel como uma dialética positiva, na qual deixa passar despercebido a ideia de uma negatividade ininterrupta:

> A dialética é a autoconsciência da conexão objetiva do obnubilamento, ela ainda não escapou a essa conexão. Sua meta é evadir-se objetivamente dela desde dentro. A força para tal evasão surge para ela a partir da conexão imanente; seria preciso aplicar-lhe uma vez mais o dito hegeliano de que a dialética absorveria a força do adversário, voltaria-a contra ele; não apenas no momento dialético particular, mas por fim também no todo. Ela concebe com os meios da lógica o seu caráter coercitivo, esperando que ele ceda. Pois essa coerção é ela mesma aparência mítica, a identidade forçada (ADORNO, 2009, p. 259).

Ao contrário de Adorno, Žižek sustenta a ideia de que não há sujeito absoluto que se apropria de todo conteúdo substancial na teoria hegeliana. O sujeito não antecede sua substância e tampouco a abarca completamente, mas é sempre resultado da cisão, de sua tentativa de recuperá-la necessariamente. Ou seja: o sujeito é a própria ruptura, a negação permanente. A partir de tal ideia, o filósofo esloveno pretende reestruturar a crítica da ideologia marxista:

> (...) a leitura crítica padrão constrói o Assunto da Substância absoluto hegeliano como completamente *constipado* - mantendo em si o conteúdo ingerido. Ou, como Adorno colocou em um de seus comentários cortantes (que, como muitas vezes acontece com ele, erra o alvo), o sistema de Hegel "é a barriga que virou mente", fingindo que engoliu a totalidade da alteridade indigesta. Mas e o inevitável contra-movimento, a defecação hegeliana? O assunto do que Hegel chama de "conhecimento absoluto" também não é um assunto completamente *vazio*, um assunto reduzido ao papel de puro observador (ou melhor, registrador) do movimento próprio do próprio conteúdo (ŽIŽEK, 2013b, p. 399).

Para Žižek, muitos leitores de Hegel, como Adorno, vão abandonar o tema da "positividade" e "identidade", porque se a existência é inconsistente a ponto da materialidade das coisas ser o que impede que as coisas permaneçam em seus lugares, a verdade só aparecerá como "não-identidade". Em outras palavras, tudo que se apresenta como positivo é mistificador e ilusório; a verdade estará onde as coisas se mostram contraditórias.

Segundo a perspectiva žižekiana, fazer elogio da negatividade como a "não-identidade" nada mais é que uma tentativa de burlar essa negatividade, evitar que ela apareça. Como pudemos perceber, é no conceito de capital que Marx manifesta sua herança hegeliana da substância como sujeito: o capital é apresentado como um sujeito que se põe em si mesmo reflexivamente (retroativamente) por meio do seu oposto, que, para Marx, é a força de trabalho. Porém, Žižek percebe uma limitação na leitura de Marx sobre a lógica da negatividade em Hegel, e observa que ainda o ponto de partida da herança hegeliana de Marx parte dessa ideia "positiva" da força produtiva do trabalho humano vista como intransponível.

Ou seja, uma positividade de fundo na teoria de Marx, por isso sua crítica é baseada na reconciliação do sujeito com a natureza como forma de superação do capitalismo. Ora, será que, se não fosse capitalismo, o sujeito viveria uma relação harmoniosa, sem exploração? Realmente, a ideologia capitalista é mais poderosa do que qualquer outra ideologia anterior, na medida em que condena a crença, mas, ao mesmo tempo, transfere a crença para a "mercadoria-fetiche". Assim, as mercadorias "crêem" por nós, enquanto continuamos a aproveitar nossa pseudo liberdade de escolha: o conhecimento está do lado do Eu, a crença é uma função do Outro. Marx mostrara, na passagem do feudalismo ao capitalismo e ao estabelecimento da sociedade burguesa, que o caráter explícito de dominação social e servidão entre os seres humanos foi repentinamente reprimido, apenas para ressurgir na forma de fetichismo da mercadoria.

Com o surgimento do capitalismo, os indivíduos começaram a se perceber como "livres" e "independentes", emancipados do tipo fetichista de relações intersubjetivas entre "senhor" e "servo" características do feudalismo. No entanto, a dominação de classe não foi extinta. Sob condições capitalistas, as mercadorias materializam a verdade reprimida das relações humanas reprimidas. A mercadoria incorpora em sua forma as relações de dominação das quais os homens acreditam erroneamente que se libertaram. A quantidade de exploração de classe necessária para a produção de mercadorias é, portanto, dirigida e solidificada na qualidade mística e irracional que as mercadorias possuem. Na modernidade, a religião vive principalmente na forma de fetichismo da mercadoria, pois ela é o que nos mantém unidos.

Žižek busca denunciar a concepção utópica que o marxismo criou sobre a possibilidade de reconciliação, principalmente aquela proferida por Luckács, que reivindicava a essência perdida do proletariado, como se este pré-existisse a esta "perda". Isto é, como se o sujeito pudesse se reconhecer na substância alienada no produto reificado de seu próprio trabalho e, com isso, se reapropriar dele e o transformar em um meio de autoexpressão. Para o filósofo esloveno, essa ideia de reconciliação é verdadeiramente idealista. Os marxistas queriam se afastar de Hegel, ou seja, foram mais idealistas que o suposto idealismo hegeliano. O sujeito não pré-existe, mas é pura processualidade que surge da negatividade.

Contudo, a reconciliação entre sujeito e substância, para Žižek, é a aceitação de uma "falta radical" de qualquer fundamento prévio do sujeito, ele depende de seus pressupostos e estes são retroativamente postos. Hegel caracterizou a reconciliação como uma "externalização" de uma contradição interna do sujeito, que se reflete na relação com o mundo externo, com outros sujeitos; indicando a aceitação do sujeito como parte do mundo social externo, sobre o qual não exerce controle. Ou seja, o que é aceito na reconciliação é somente uma alienação na medida em que o significado dos meus atos não depende de mim, das minha pretenções, mas ele é decidido posteriormente, de modo retroativo – o sujeito deve assumir sua descentralização radical e constitutiva na estrutura simbólica.

Em sua obra *Menos que Nada,* Žižek mostra que o núcleo da teoria hegeliana estaria na ideia de uma reconciliação "imperfeita", que afasta toda a ilusão de uma unidade absoluta. Na segunda fase da teoria žižekiana, o filósofo busca reconstruir ou trazer a ideia do comunismo. Ele percebe que a ideia de reconciliação entre sujeito e substância em Hegel deve servir como contraposição a todas as pretensões políticas,

incluindo o marxismo. Apesar de dispor de vários aspectos atuais, devemos repensar a crítica da economia de Marx para reformular suas pretensões políticas e, sendo assim, o comunismo não poderá mais ser concebido como reapropriação do conteúdo alienado.

Ora, não estaria Žižek, junto a Hegel, caindo no conformismo, aceitando a ideia de uma negatividade intrínseca ao sujeito como única efetividade existente? Pois bem, para Žižek, essa é a condição de nossa liberdade, que abre espaço para a imaginação política sem cair no cinismo. Podemos nos espelhar nos fracassos políticos, já que o caráter do sujeito é puramente processual e isso significa que surge por meio de fracassos. Žižek assinala que, na concepção lacaniana, a pulsão tem a característica de transformar fracasso em vitória – esse é um aspecto muito importante para ele. Isto é, o próprio fracasso de atingir um objetivo, a repetição desse fracasso, a circulação infinita em torno do objeto Causa do desejo, proporciona uma satisfação própria. Como explica o filósofo:

> Na famosa piada do idiota que tem sua primeira relação sexual, a garota tem que de lhe dizer exatamente o que fazer:
> - Está vendo buraco entre as minhas pernas? Meta aí dentro. Agora enfie bem fundo. Agora puxe para fora. Para dentro, para fora, para dentro, para fora...
> - Espere aí! – interrompe o idiota. – Decida-se! Para dentro ou para fora?
> O que o idiota não entende é exatamente a estrutura da pulsão que tira sua satisfação da própria indecisão, da oscilação repetida (ŽIŽEK, 2008c, p. 92).

Através do conceito de pulsão de morte, Žižek busca pensar um ato político que se inicia por si mesmo, e que seja capaz de romper com a teia da realidade positiva. Nisso que, justamente, se pauta o processo dialético de Hegel, o qual assinala que uma figura da consciência não é medida por padrões externos de verdade, mas sim de maneira absolutamente imanente, por meio de uma lacuna entre ela mesma e sua própria explicação e encenação. O filósofo esloveno sempre buscar lembrar que a totalidade, para Hegel, e a realidade. para Lacan, é um "não-todo", assim, um ato político nunca poderá ser verificado por completo. Nunca é possível antecipar o sentido do seu ato, pois é sempre retroativo, e não prospectivo. Essa é uma forma de abrir espaço para o novo:

> Algo da mesma ordem não ocorreu na cerimônia de abertura dos Jogo Olímpicos de 1996, em Atlanta, quando Muhammad Ali acendeu a pira olímpica segurando a tocha com uma mão que tremia violentamente por causa de uma grave doença? Quando os jornalistas afirmaram que, fazendo isso, ele era verdadeiramente "O Maior" (referência ao apelido autoelogioso que Ali adotou décadas atrás, título de sua autobiografia e

> do filme estrelado por ele), é claro que queriam ressaltar que Muhammad Ali adquiriu a verdadeira grandeza naquele momento, ao suportar com dignidade a doença debilitante, e não enquanto gozava de toda a adulação da popularidade e esmagava os adverdários no ringue... Isso é que é "negação da negação": a mudança de ponto de vista que transforma o fracasso em verdadeiro sucesso (ŽIŽEK, 2008c, p. 45-46).

Para Žižek, de fato, as experiências de fracasso dizem algo de muito "singular" no sujeito, sobre como ele se constitui dentro da história, mas também são experiências onde estará em jogo aquilo que é mais universal (de existência geral). Nas palavras de Hegel:

> Quando o que se diz de uma coisa é apenas que é uma *coisa efetiva*, um *objeto externo*, então ela é enunciado somente como o que há de mais universal, e com isso se enuncia mais uma igualdade que sua diferença com todas as outras. Quando digo: uma *coisa singular*, eu a enuncio antes como de todo *universal*, pois uma coisa singular todas são; e igualdade, *esta* coisa é tudo que se quiser. Determinando mais exatamente, como *este pedaço de papel*, nesse caso, todo e cada papel é um *este* pedaço de papel, e o que eu disse foi sempre somente o universal. (...) a verdade da certeza sensível: eu o indico como um *aqui* que é um aqui de outros aquis, ou que nele mesmo é um *conjunto simples* de muitos *aquis*, isto é, um universal (HEGEL, 2003, p. 94).

A certeza sensível, na acepção de Hegel, não é capaz de expressar o seu objeto através da linguagem, ou seja, expressar o singular por meio de um instrumento universalizante: a linguagem. Aquilo que não pode ser representado no campo da linguagem não tem realidade objetiva.

> (...) o "materialismo dialético" fornece outra visão da própria humanidade, diferente do materialismo histórico. Sim, novamente, a relação entre materialismo histórico e dialético é a de um paralaxe: eles são substancialmente iguais, a mudança de um para o outro é puramente de perspectiva. Introduz tópicos como a pulsão de morte, o núcleo "desumano" do humano, que ultrapassa o horizonte da práxis coletiva da humanidade; a lacuna entre o materialismo histórico e dialético é, assim, afirmada como inerente à própria humanidade, como a lacuna entre a humanidade e seu próprio excesso desumano (ŽIŽEK, 2013b, p. 394).

A partir desse aspecto, o filósofo esloveno desenvolve uma teoria materialista da universalidade, onde o "universal" e o "singular" não são mais contrários (resolver um e depois resolver o outro).

> O Universal não é o receptáculo abrangente do conteúdo particular, o background pacífico do conflito de particularidades; o Universal "como

> tal" é o local de um antagonismo insuportável, de autocontradição, e (a miríade de) suas espécies particulares, em última análise, nada mais são que tentativas múltiplas de confundir/conciliar/dominar esse antagonismo. Em outras palavras, o Universal nomeia o local de um Impasse-Problema, de uma Questão candente, e os Particulares são as Resposta tentadas, porém fracassadas, desse Problema. O conceito de Estado, por exemplo, nomeia um certo problema: como conter o antagonismo de classe de uma sociedade? Todas as formas particulares de Estado são outras tantas tentativas (fracassadas) de propor uma solução para esse problema (ŽIŽEK, 2008c, p. 54).

Por isso, Žižek afirma que a partir de Lacan é possível salvar Hegel, pois a teoria da negatividade e de como os processos se desembocam por conta da existência, da realidade das mediações, é justamente o que define os aspectos da dialética.Costumamos pensar que a filosofia é um campo abstrato que deixa de fora a diversidade das coisas sensíveis em nossa volta. Na acepção de Hegel, as palavras "este"; "aqui"; "agora", que usamos para descrever o que é singular à nossa volta, como forma de não se perder em abstrações, são palavras mais abstratas, isto é, menos singulares, menos capazes de abarcar o singular e caimos novamente no "universal" (abstrato) – ou seja, propomos uma coisa, porém, ela se torna outra. A partir de tal acepção hegeliana, Žižek argumenta que, se em Lacan nós reconhecemos a pulsão como uma negatividade que dá vida própria às representações, que as transforma em coisas de maneira que elas tem um poder causal, interferem nos processos – podemos ter a dialética hegeliana nessa mesma chave de leitura.

A *reconciliação é pura repetição*, pura *pulsão de morte*, ou, como interpreta Žižek, pulsão de "morte-viva", já que se repete incansavelmente. Porém, não é o processo de *Versagung* o processo da perda do objeto *a*, Causa do desejo? Existe uma saída deste abismo para um novo objeto *a*? Para o filósofo esloveno, o que se perde na *Versagung* é a condição fantasmática do objeto *a*, de modo que a *Versagung*, que é igual ao ato de atravessar a fantasia, poderia abrir espaço para o surgimento do puro impulso além da fantasia.

Podemos encontrar a referência de tal aspecto da filosofia hegeliana no *Capital* de Marx, na passagem do dinheiro para o capital. O capital não surge como uma simples inversão de M-D-M em D-M-D, isto é, investir dinheiro em uma dada mercadoria para vendê-la outra vez por um valor mais elevado, recebendo mais dinheiro. Tal circulação tem sua finalidade em si mesma, porque a expansão do valor só existe nesse movimento continuamente renovado.

Em suma, o capital é dinheiro, que não é mais que mera substância de riqueza, sua personificação universal, mas valor que, por meio da circulação, gera mais valor, valor que se media e postula, postulando retroativamente seus próprios pressupostos. Primeiro, o dinheiro surge como mero meio de troca de mercadorias: em vez de pechinchar eternamente, primeiro se troca o produto pelo equivalente universal de todas as mercadorias, que pode então ser trocado por qualquer mercadoria de que se tenha necessidade. Assim que a circulação do capital se põe em movimento, a relação se inverte, o meio se transforma em fim mesmo, ou seja, a própria passagem dos valores de uso pelo domínio "material" (a produção de mercadorias que satisfazem a necessidade específica do indivíduo) é postulada como o momento do que é, substancialmente, o movimento do próprio capital – a partir desse momento, a verdadeira meta não é mais a satisfação de necessidades individuais, mas simplesmente mais dinheiro, a repetição interminável da circulação enquanto tal. O capitalismo é fundado no real de certa pulsão de se reproduzir, expandir e acumular lucros. Segundo Žižek:

> (...) é claro que o capitalismo os interpela como consumidores, como objetos de desejo, provocando neles desejos perversos, excessivos e sempre novos (para cuja satisfação oferece produtos); além disso é óbvio que também manipula o "desejo de desejar", louvando o próprio desejo de desejar objetos e modos de prazer sempre novos. Entretanto, mesmo que já manipule o desejo levando em conta o fato de que o desejo mais elementar é o desejo de se reproduzir como desejo (e não de encontrar satisfação), ainda não alcançamos a pulsão nesse nível. A pulsão é inerente ao capitalismo em nível mais fundamental e *sistêmico*: é ela que impele toda a máquina capitalista, é ela a compulsão impessoal de se empenhar no movimento circular interminável de autoreprodução expandida. Entramos no modo de pulsão no momento que a circulação de dinheiro como capital se torna "um fim em si", pois a expansão de valor ocorre dentro desse movimento constante renovado. A circulação de capital, portanto, não tem limites (ŽIŽEK, 2008c, p. 89).

Žižek quer sempre mostrar como o materialismo "vulgar" coincide com o idealismo que ele pretende atacar, porque ele não deixa de lado a pura idealidade da autoconsciência. Se concebemos a consciência dentro de um campo da realidade total, ontologicamente percebido, só poderá aparecer como um momento positivo, mas se vinculamos a consciência à própria finitude perceberemos a incompletude ontológica do ser humano.

Grosso modo, o que temos ter em mente depois de todos aspectos discutidos sobre os mecanismos da ideologia no capitalismo contemporâneo estudado por Žižek é que

materialismo "verdadeiramente radical", proposto pelo próprio Marx, não quer afirmar que tudo é matéria (o Todo é matéria), mas considera os fenômenos imateriais um "não-ser positivo", uma negatividade. Para Marx, a ideologia não se reduz à uma base econômica, como vimos no fetichismo da mercadoria, ela é um fenômeno fantasmático, ilusório, uma espécie de proto-ideologia inerente à própria realidade da própria base econômica. Esta é propriamente a questão paradoxal da fantasia, o modo como nos aparecem as coisas real e objetivamente, ainda que não nos pareçam ser assim: *a fantasia fundamental é constitutiva da realidade* e, assim, vivemos uma *fantasia ideológica*.

Em outras palavras, tanto na fantasia quanto na ideologia, lidamos com dois tipos de ilusão ou aparência ilusória: o que os sujeitos almejam em suas fantasias é precisamente aquilo do que fogem quando lhes é apresentado pela realidade; do mesmo modo Marx apresenta o fetichismo da mercadoria como uma aparência objetivamente necessária (ŽIŽEK, 2008c). Tal estrutura fantasmática diz respeito a dois tipos de aparências: o modo como as coisas nos aparecem e o modo como elas parecem nos parecer. Segundo Žižek, de imediato, percebemos o dinheiro como um laço social e não como uma espécie de objeto mágico e somente o considero como fetiche na minha prática, de modo que o lugar do fetiche é minha prática social real. Por isso, o fetichismo da mercadoria é uma ilusão objetiva, uma ilusão traçada nos acontecimentos da realidade social.

Žižek não cansa de repetir (eu também repeti várias vezes) a noção lacaniana de "descentramento constitutivo do sujeito", pois é importante para entendermos a dimensão política da alienação, da ideologia. A psicanálise lacaniana sempre buscou frisar o quanto somos privados de nossa experiência subjetiva interna (íntima), isto é, o modo como tudo realmente nos parece ser; aquela "fantasia fundamental" que constitui e assegura o núcleo do nosso ser, uma vez que nunca posso assumí-la e vivenciá-la conscientemente. Nesse ínterim, Lacan refuta os materialistas, na medida em que nossa experiência subjetiva não é manipulada e regulamentada pelo inconsciente, pois é um fenômeno inacessível e não um mecanismo objetivo que regula a nossa experiência fenomenal. Grosso modo, a subjetividade humana é caracterizada por uma lacuna, que separa dois aspectos: a fantasia é inacessível ao sujeito e essa inacessibilidade é o que torna o sujeito vazio. Ou seja, uma relação impossível; o sujeito vazio e não fenomenal e os fenômenos que permanecem inacessíveis ao sujeito. Desse modo, Žižek defende a ideia de reabilitar a questão hegeliano-marxista do caráter totalmente intersubjetivo da nossa experiência subjetiva mais interna. Como vimos na questão do grande Outro, não saber o que o Outro quer de

mim é a base da subjetividade. Isso porque, caso tivéssemos a possibilidade de conhecer a verdade da mente das pessoas com que nos relacionamos, a própria subjetividade desapareceria, perderia esse estatuto subjetivo. Ou seja, não ser cognoscível para os outros é uma característica fundamental da subjetividade, do que queremos dizer quando atribuímos uma mente aos nossos interlocutores: a mente somente existe na medida em que ela me é turva. Para isso, Žižek nos deixa mais uma interessante reflexão:

> Em maio de 2002, foi noticiado que cientistas da Universidade de Nova York instalaram no cérebro de um rato um chip capaz de receber sinais diretamente, de modo que o rato pudesse ser controlado (a direção em que correria podia ser determinada) por meio de um mecanismo e navegação (da mesma forma que um carrinho de controle remoto). Pela primeira vez, a "vontade" de um agente animal vivo, suas decisões "espontâneas" sobre os movimentos que faria, era dominado por uma máquina externa. É claro que a grande questão filosófica aqui é: como o pobre rato "viveu" seu movimento, que era efetivamente determinado de fora? Será que continuou a "vivê-lo" como algo espontâneo (ou seja, ignorava totalmente que seus movimentos eram controlados?) ou sabia que "havia algo errado", que outra força, uma força externa, determinava seus movimentos? Ainda mais importante é aplicar o mesmo raciocínio a uma experiência idêntica realizada com seres humanos (que, não obstante as questões éticas, não deveria ser muito mais complicada, tecnicamente falando, que no caso do rato). No caso do rato, podemos argumentar que a ele não se deveria aplicar a categoria humana de "experiência", quanto no caso do ser humano deveríamos fazer essa pergunta. Assim, mais uma vez, um ser humano controlado continua a "vivenciar" seus movimentos como espontâneos? Permanece de todo inconsciente de que seus movimentos são controlados ou sabe que "há algo errado": que outra força, uma força externa, determina seus movimentos? E como exatamente aparece essa "força externa": como algo "dentro de mim", uma pulsão interior irrefreável, ou como simples coação externa? Se o sujeito permanece totalmente inconsciente de que seu comportamento espontâneo está sendo controlado de fora, podemos continuar a fingir que isso não tem consequências para a noção de livre arbítrio? (ŽIŽEK, 2008c, p. 239).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A intenção deste trabalho foi discutir os mecanismos ideológicos na democracia liberal, tal como abordados por Slavoj Žižek, a partir de uma ótica acadêmica latino-americana. Essa visão não foi demarcada com tanta precisão nos textos que dão conta do caminho da nossa pesquisa, mas se encontra na maneira em que foi conduzida e construída, como, por exemplo, na seleção de conceitos e obras de Žižek, que privilegia os textos mais estudados na academia latino-americana, e que serviram de ferramenta para pensar os desdobramentos políticos e sociais neste território.

No verão boreal de 2018, dialoguei com alguns estudiosos da chamada "esquerda lacaniana". Os entrevistados foram Edgar M. Juárez Salazar[55], Sérgio J. Aguilar Alcalá[56] e Francisco Merrifield Castro[57]. Esta entrevista teve o intuito de saber o que pensavam sobre a filosofia de Žižek[58]. No decorrer dos diálogos com tais estudiosos, fui constatando muitas semelhanças na maneira de abordar o pensamento žižekiano, como também algumas diferenças na forma de sua recepção. Escolhi o México como país de análise sobre a teoria de Žižek na América Latina, pois é um país "tão longe de deus e tão perto do diabo", que não existiam, até a presente data, trocas entre estudiosos mexicanos na área com os do nosso país[59].

A maioria dos psicanalistas no México chegaram à filosofia de Slavoj Žižek através do psicanalista inglês Ian Parker, pois ele adotou uma posição materialista dentro da psicanálise depois do contato com a teoria de Louis Althusser (*Pour Marx*), e percebeu que os psicanalistas estavam assumindo posturas um tanto idealistas. No Brasil, um dos maiores comentadores e divulgadores do pensamento de Žižek é o psicanalista e professor titular da Universidade de São Paulo Christian Dunker, que, por sinal, junto ao psicólogo e psicanalista britânico, professor da Universidade de Leicester, Ian Parker, organizou

---

[55] Graduado em psicologia pela Universidad Michoacana, Mestrado em Psicologia Social pela Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) e doutorando em filosofia pela mesma universidade. Atualmente é professor da Universidad Autónoma de México.

[56] Graduado em comunicação e mestre em comunicação. Atualmente é professor na Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

[57] Graduado em filosofia, mestre e doutor em filosofia pela Universidad Iberoamericana. Atualmente é acadêmico e investigador da Universidad Iberoamericana Ciudad de México.

[58] Apontarei aqui alguns trabalhos dos respectivos estudiosos relacionados ao pensamento žižekiano: Edgar M. Juárez Salazar: *Sociedad y plus de goce: la complicidad del discurso capitalista*; Sérgio J. Aguilar Alcalá: *Decir la verdad mientiendo: Lo falso del cine documental* e Francisco Merrifield Castro: *Hermenéutica: interpretación de las culturas*.

[59] Esta pesquisa no México foi possível graças ao professor Carlos Gómez Camarena, da Universidad Iberoamericana (Cidade do México).

uma obra dedicada à introdução das ideias do filósofo esloveno, intitulada *Slavoj Žižek: A Critical Introduction.*

Uma outra via de entrada ao pensamento de Žižek, tanto dos mexicanos quanto dos brasileiros, são os comentários do filósofo sobre o cinema, nos quais tenta explicar, através da arte cinematográfica, como funciona nossa realidade, isto é, como a verdade é estruturada em forma de ficção, abordando a questão da crença e das imagens e o efeito que elas produzem. Žižek ganhou muita visibilidade através do documentário *The Pervert's Guide to Cinema* (2008), produzido por Sophie Fiennes, em que comenta tanto filmes *cult* quanto filmes "B".

A psicanálise lacaniana é relevante para a política porque pensa a transgressão e não a revolução. Ela conseguiu elaborar de forma mais transgressiva o conceito de *mais-valia* em Marx, pensando a maneira como o capitalismo joga com o desejo dos sujeitos através do conceito de *mais-gozar*. Isso pode ser constatado no texto elaborado por Žižek: *Como Marx inventou o sintoma*. A psicanálise auxilia a política na medida em que discute a constituição do sujeito, e do sujeito com os outros sujeitos. A política tem que ter desacordos, a luta pelo poder é a mesma que o sujeito tem consigo mesmo, isto é, com seu inconsciente.

Para Žižek, o *sintoma* é um conceito freudiano análogo aos sonhos, porque nunca se refere a ele mesmo. Tal análise é análoga aos comentários de Žižek sobre o dinheiro. O que sustenta o dinheiro nunca está presente nele mesmo, que é a sua manifestação. Do mesmo modo, Freud se referiu aos sonhos: nada está no conteúdo dos sonhos, não há nenhum mistério a ser desvendado no conteúdo dos sonhos, mas sim na forma em que os sonhos se constituem; nesse sentido, os sonhos são uma chave para acessar o inconsciente. Assim como nos sonhos, no dinheiro não há nada por trás dele, e sim uma ausência, uma falta, um vazio. É justamente isso que nos deparamos quando buscamos a essência por trás da aparência. Vejamos um exemplo: se perguntarmos a uma pessoa porque ela quer muito dinheiro, ela pode responder que quer uma vida cômoda, um carro, uma casa de veraneio; mas na verdade isso é mera aparência, o fundo real é o gozo, o desejo inconsciente. Isso porque nunca posso dizer pela linguagem o meu desejo, e sim posso dizer uma aparência. A partir de tal ideia, podemos entender muitos aspectos da sociedade contemporânea. Esta busca pela "pureza" por trás das aparências, motivada pela crença na existência de um estado puro original, a qual pautou o marxismo tradicional, coloca no mesmo patamar pensadores conservadores e marxistas. Boa parte dos teóricos marxistas vivem uma ilusão dialética entre verdade e aparência, isto é, tomam a aparência

como máscara da realidade. A partir de Lacan, Marx, Hegel e Freud, Žižek busca combater o pensamento clássico marxista, afirmando que tudo não passa de mera aparência.

O sintoma é um objeto que faz homologia entre marxismo e psicanálise. O sintoma nos mostra algo que não podemos ver tão claramente. Para alguns teóricos da Escola de Frankfurt, a aliança entre marxismo e psicanálise era o *fetiche*: tudo se torna fetiche porque o capitalismo produz o fetiche. Porém, o fetiche nunca cumpre o que realmente promete, isto é, o mesmo elemento que serve de fetiche para o nosso desejo pode se tornar algo totalmente oposto. Em seu documentário *The Pervert's Guide to Ideology* (2012), Žižek alega que a ideologia opera através desse elemento "a-mais", que pode ser capaz de transformar uma Coca-Cola quente e intragável em *objeto sublime*. O objeto real que não é imaginado tampouco é o objeto de desejo - quando a Coca-Cola fica quente, percebemos que não era aquilo que imaginávamos. Na esfera do fetichismo, Žižek não pensa que é o capitalismo que produz, necessariamente, a fetichização. Vimos que, por trás dessa promessa do fetichismo, existe um desejo que vem antes do capitalismo.

A finalidade da clínica é homóloga à da política? Talvez a finalidade do processo analítico em Freud tenha se pautado, primeiramente, na constituição de um sujeito burguês funcional, capaz de exercer suas atividades sociais e econômicas convivendo com seu sintoma. E a finalidade clínica em Lacan seria fazer aceitar nossa falta, nossa incompletude, e que não podemos superar certos problemas. Já a finalidade da política, por sua vez, seria nos fazer aceitar que não podemos superar os problemas sociais, principalmente partindo de nós mesmos. Ou seja, a finalidade da política seria nos fazer aceitar que nossa condição precária de vida é inevitável, mantendo também a ilusão, a fantasia social de propósito coletivo, já que nos faz acreditar que no nível individual não podemos mudar nada.

Uma das grandes curiosidades nas entrevistas foi saber o que os teóricos mexicanos pensavam sobre um elemento importante de nossa discussão, a saber, o *atravessamento da fantasia ideológica*. Como atravessar a fantasia, se o indivíduo não quer abrir mão de seu gozo? Porque os sujeitos no capitalismo são mobilizados a pensar: "por que mudar as coisas, se tudo 'funciona' no sistema capitalista"? O que deve ser compreendido no atravessamento da fantasia ideológica é que todos não podem gozar ao mesmo tempo e a todo momento no sistema capitalista. A única maneira de todos gozarem ao mesmo tempo seria diminuir as expectativas de realização pessoal de gozo no capitalismo, dado que ele se pauta pelo imperativo do gozo (nesse caso, a alternativa seria

o comunismo). O capitalismo cria a ideia de que a oportunidade de consumo é uma qualidade de vida. De fato, o capitalismo liberal deu acesso a algumas classes à possibilidade de consumir objetos que antes eram inviáveis, e isso obnubilou todas as contradições do capital e aumentou ainda mais a desigualdade social. Atravessar a fantasia seria nos fazer assumir, dentro da fantasia, nossas responsabilidades, mas o que o capitalismo nos proporciona é a possibilidade de nos esquivar de nossas responsabilidades e transportarmos para um Outro; esse é o mote da *racionalidade cínica*: "o aquecimento global não é meu problema", "se todos mudarem seu comportamento, eu mudarei o meu".

Contudo, o aspecto mais importante do atravessamento ideológico é a possibilidade de resgatar o lugar do desejo e das identificações. É algo sumamente importante para o terreno da contingência política contemporânea. Žižek não deixa claro se tal procedimento é a única possibilidade de mobilizar os agentes políticos, porém, é importante pensar a subjetividade e o fantasma não em relação à identificação, mas sim como passo "prévio", isto é, na estruturação do sujeito como desejante para o Outro. Outra questão que parece fundamental é estabelecer o lugar do progresso na fantasia política e as exigências do sistema simbólico da cultura para isso.

Os estudiosos entrevistados não acreditam que o conceito de fantasia ideológica seja inoperante. No Brasil, ao contrário, existem muitas especulações sobre a efetividade deste conceito, isto é, sobre como fazer a passagem da clínica (individual) para a política (coletivo). O que foi percebido também é que os psicanalistas mexicanos não dão tanta importância para a figura de Žižek como os psicanalistas brasileiros. Isso se deve às três visitas do filósofo esloveno à Ciudad de México (nunca visitou outro lugar do país), no início dos anos 90. Neste momento, o filósofo não era tão conhecido mundialmente como hoje. Os estudiosos que se interessam pelo seu trabalho são aqueles ligados à teoria marxista ou/e ideologia de esquerda. A maioria dos psicanalistas lacanianos na Ciudad de México o subestimam ou não se interessam pelo pensamento do filósofo esloveno – muitos o consideram não como um psicanalista, mas somente como filósofo da teoria crítica marxista. Desse modo, no México, a leitura das obras de Žižek é do primeiro momento de sua carreira (1992- 2000), momento em que encontramos um diálogo com a teoria milleriana de Lacan, sobretudo com o conceito de *atravessamento do fantasma*, que, por sinal, tem uma correspondência direta com a teoria do *antagonismo social* dos pensadores Chantal Mouffe e Ernesto Laclau (que, por sinal, fizeram o prólogo do livro *O Sublime Objeto da Ideologia*).

No Brasil, ao contrário, Žižek despertou um grande interesse dos psicólogos sociais e pelos psicanalistas millerianos. Recebemos a visita de Žižek em duas ocasiões: a primeira em 2004 e, depois, no ano de 2012, momentos em que ele já era bastante conhecido a nível mundial. Desse modo, as obras mais lidas pelos estudiosos brasileiros foram desse período, em que ele se mostra mais hegeliano e menos lacaniano (milleriano), e começa a dialogar com um dos seus mestres, Alain Badiou (com a *Hipótese Comunista*). A partir desse momento, Žižek conquistou estudiosos, acadêmicos e pensadores de diversas áreas. Nos anos 90 (década da primeira recepção no México), o filósofo portava um vocabulário mais psicanalítico, o que permitia que fosse lido pelos psicanalistas brasileiros.

Pois bem, o México é um país marcado por uma revolução no início do século XX, e, nesse contexto, percebemos fortemente a presença dos ideais marxistas da Revolução de 1917 na Rússia, assim como a crítica contra o imperialismo americano. Tais episódios refletiram na arte que surgiu a partir da Revolução Mexicana, especialmente a dos muralistas mexicanos (Rivera, Siqueiros, Orozco) e estrangeiros (sobretudo espanhóis) que encontraram o país como um lugar de asilo e porto seguro para a revolução. A partir desses acontecimentos históricos, a academia mexicana reserva um acervo muito vasto de obras sobre o marxismo, assim como uma boa recepção da filosofia de Marx e Engels. Desse modo, pude obter elementos necessários para fazer uma comparação entre México e Brasil, assim como um diagnóstico sobre a recepção do cruzamento entre psicanálise e política. O que ficou evidente é que, por razões políticas e geográficas, o México sofre uma grande "influência" cultural e acadêmica dos Estados Unidos e, consequentemente, isso se refletiu na recepção da teoria žižekiana.

Žižek é um filosofo performativo e antiacadêmico, interdisciplinar e popular, diferente dos outros filósofos do freudomarxismo. É original e ao mesmo tempo não. Não é muito fácil distinguir entre o que é propriamente de Žižek nos seus comentários sobre outros pensadores. A originalidade do filósofo esloveno está seu modo diferente de transmitir ideias de filósofos como Lacan, Marx, Freud e Hegel. Muitos estudiosos estão se interessando cada vez mais pelos autores mencionados, devido ao modo como a filosofia žižekiana aborda cada um deles. Žižek ressuscitou o debate sobre crítica da ideologia no atual sistema neoliberal, como também salvou a teoria de Hegel, tanto do abandono quando das más interpretações.

A história da apropriação da filosofia hegeliana começou como "tragédia e se repetiu como farsa"[60]. A tragédia começou com uma série de interpretações equivocadas do verdadeiro núcleo que impulsionou seu sistema filosófico pelos hegelianos conservadores e religiosos ("hegelianos de direita"). Por essa razão Hegel foi amplamente refutado e renegado logo depois de sua morte. A repetição da tragédia como farsa foi feita pelos jovens hegelianos de esquerda, como Marx e a tradição marxista.

Assim como Hegel, a teoria marxista também foi alvo de muitas críticas, porém, precisamos reconhecer que no século passado houveram muito mais estudos dedicados ao "materialismo histórico e dialético" do que estudos dedicados à teoria hegeliana. O curioso é que Hegel é um "filósofo institucional", do Estado, isto é, muito fácil de se encaixar na instituição acadêmica, já Marx é um filósofo da revolução, anti-institucional. Uma das razões desse descaso com a filosofia hegeliana foi porque ela trouxe um novo período para o pensamento filosófico, embora, paradoxalmente, essa "renovação" fosse o "fim de todas práticas humanas" (arte, política, religião, história). Entretanto, do final do século XX até os dias de hoje, Hegel é considerado o primeiro filósofo a estabelecer um relato adequado e moderado dos componentes racionais da prática humana coletiva. Ou seja, não é mais um filósofo do fim de todas as práticas, mas sim o filósofo da *intersubjetividade*.

Žižek buscou pensar a "autonomia das ideias", porque sua própria filosofia é uma ideia autônoma, mas isso trouxe um desafio sobre como estudar e continuar a sua teoria. Além disso, se observamos bem, há uma lacuna na teoria žižekiana. Pois bem, o projeto žižekiano partiu de um ciclo: indo da psicanálise lacaniana para uma nova leitura de Hegel (filosofia) e, a partir desta leitura, pensar o marxismo (política). Somente a filosofia dialoga com as duas áreas, mas o marxismo, depois de repensado, não retorna dialogando com a psicanálise para completar o ciclo. Ou seja: o principal aspecto foi salvar a filosofia de Hegel. Isso foi percebido quando comecei a ter contato com suas últimas obras. Essa lacuna ficou mais evidente porque não encontrei um dialógo da política com a psicanálise para obter uma nova leitura sobre a teoria das pulsões, que pudesse pensar a mobilização dos indivíduos.

Para completar o ciclo, a psicanálise ocuparia o lugar que Hegel ocupava, isto é, como aquilo que pode ser salvo por uma nova leitura. Nesse sentido, o marxismo é que permitiria uma nova leitura da psicanálise. Porém, isso envolve alguns problemas. Como

[60] HAMZA, A.&RUDA, F. *Hegel ('S) Today*. In: *Crisis & Critique*, Volume 4, Issue 1, 2017.

vimos em Žižek, a crítica da ideologia não nos leva ao "não-ideológico", mas ela é uma passagem entre duas formas de se relacionar com a ideologia, agindo como se houvesse uma substância por trás das formas capitalistas, seja para afirmar ou negar essa substância. Se apropria dessas formas e usa a impotência do capitalismo, no sentido de controlar totalmente suas produções a favor de alguma outra coisa, desviando suas finalidades. Mas como fazer isso? Essa é uma questão que talvez o "marxismo žižekiano" coloca para a psicanálise: como fazemos para suportar subjetivamente a desorientação dos lugares sociais entre dominadores e dominados? É um problema de identificação ideológica que convoca a psicanálise, mas não como uma teoria que explica as identificações do marxismo. A psicanálise é convocada como uma prática para lidar com a organização política, na medida que há uma desorientação no campo das identificações produzidas pela própria crítica da ideologia.

Uma das grandes angústias e inquietações para quem se atreve a estudar o pensamento de Slavoj Žižek é saber se ele poderá ser esquecido ou deixado de lado futuramente. Žižek pode seguir sendo uma grande referência do pós-marxismo. Devido à extrema espetacularização de suas ideias, não será um filósofo que será esquecido, pois ele não está fechado no mundo acadêmico. Muitas pessoas buscam Žižek para entender Lacan, porque a teoria do psicanalista francês está fechada em um micromundo sofisticado, intelectual e pedante da academia. Žižek popularizou certos pensadores que estão fechados no mundo acadêmico, ajudando a entender alguns aspectos de Lacan e Hegel que não conseguimos encontrar em uma simples leitura, por exemplo.

Por outro lado, Žižek é um filosofo que trabalha com a cultura *pop*, está sempre comentando em vídeos no *youtube* e em revistas (por este motivo, muita gente não o considera um "filósofo sério"). Como o pensador esloveno é muito caricato e *pop*, ele pode ser futuramente mal lido, mal compreendido e interpretado por leitores com concepções totalmente diferentes, pois é isso que acontece com os conteúdos da internet. Portanto, podemos também pensar na possibilidade do pensamento žižekiano ser esquecido, porque é um filósofo do nosso tempo, onde tudo é rápido, efêmero, imediato, repleto de rupturas e acontecimentos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ŽIŽEK, S. **For They Know Not What They Do:** Enjoyment as a Politic Factor. New York/London: Verso, 2008a.

_____ . **The Sublime Object of Ideology.** New York/London: Verso, 2009a.

_____. **Eles não sabem o que fazem:** o sublime objeto da ideologia. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

_____. **O mais sublime dos histéricos:** Hegel com Lacan. Tradução Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

_____. **Lacrimae Rerum:** ensaios sobre o cinema moderno. Tradução de Isa Tavares e Ricardo Gozzi. São Paulo: Boitempo, 2009b.

_____. **The Plague of Fantasies.** New York/London: Verso, 2008b.

_____ (Org.) **Mapping Ideology.** New York/London: Verso, 2012a.

_____. **Bem-vindo ao Deserto do Real.** Tradução de Paulo César Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. Fétichisme et subjectivation interpassive. In: **Actuel Marx.** Paris, PUF, n. 34, 2003.

_____. **Como Ler Lacan?** Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

_____. **A Visão em Paralaxe.** Tradução de Maria Beatriz Medina. São Paulo: Boitempo, 2008c.

_____. **The Ticklish subject:** the absent centre of political ontology. London: Verso, 2008d.

_____. **Primeiro como tragédia, depois como farsa.** Tradução de Maria Beatriz Medina. São Paulo: Boitempo, 2011a.

_____. **Em defesa das causas perdidas.** Tradução de Maria Beatriz Medina. São Paulo: Boitempo, 2011b.

_____. **Vivendo no fim dos tempos.** Tradução de Maria Beatriz Medina. São Paulo: Boitempo, 2012b.

_____. **Violência:** seis reflexões laterais. Tradução de Miguel Serras Pereira. São Paulo: Boitempo, 2014.

_____. **Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo histórico.** São Paulo: Boitempo, 2013a.

_____. **Less Than Nothing:** Hegel and the shadow of dialectical materialism. London/New York: Verso, 2013b.

_____. **O amor impiedoso ou: Sobre a crença.** Tradução de Luca Mello Carvalho Ribeiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2012c.

_____. **As Piadas de Žižek.** Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Três Estrelas, 2014.

_____. Reciclagens, comidas orgânicas, andar de bicicleta, não é assim que nós salvaremos o planeta. In: **Lavrapalavra.** Via BibliObs. Traduzido por Daniel Alves Teixeira, 2017.

_____. De História e Consciência de Classe, a Dialética do Esclarecimento. **Revista Lua Nova**, número 59, 2003, p. 160-175.

_____. A necessidade de atravessar a fantasia. In: **Lavrapalavra.** Via In These Time. Traduzido por Daniel Alves Teixeira, Rio de Janeiro, 2016.

_____. The Politics of Alienation and Separation: From Hegel to Marx… and Back. In: **Crisis & Critique**, Volume 4, Issue 1, 2017.

_____. Why are Laibach and NSK not Fascists? Arns (ed.) **IRWINRETROPRINCIP: 1983-2003.** Frankfurt: Revolver, 2003, p. 49-50.

The pervert's guide to cinema. Direção: Sophie Fiennes. Apresentação Slavoj Žižek. Trilha sonora de Brian Eno. Color, Inglaterra/Áustria/Holanda, 2006 (Filme).

The pervert's guide to ideology. Direção: Sophie Fiennes. Apresentação Slavoj Žižek. Trilha sonora de Brian Eno. Color, Inglaterra, 2011 (Filme).

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA:

ADORNO, T. **Dialética Negativa.** Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

AGAMBEN, G. **Estado de Exceção.** Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

ALAVINA, Fran. Fascismo, teu nome é Consumismo. **Outras Palavras**, São Paulo, 9 de novembro, 2018.

ALEMÁN, J. **Para uma izquierda lacaniana... Intervenciones y Textos.** Buenos Aires: Grama, 2009.

ALTHUSSER, L.; BALIBAR, E. & RANCIÈRE. **Ler O Capital.** Rio de Janeiro, Zahar, 1979. Volume 1.

BADIOU, A. **O Século.** Tradução Carlos Felício Silveira. São Paulo: Ideias & Letras, 2007.

_____. **A Hipótese Comunista.** Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2012.

——— **Theory of the Subject.** Translated by Bruno Bostells. London: Continuum, 2009.

BUCK-MORSS, S. **Hegel e o Haiti.** Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: N - 1 edições, 2017.

BUTLER, J. LACLAU, E. & ŽIŽEK, S. **Contingency, Hegemony, Universality.** New York/ London: Verso, 2000.

COSTAS D. & ŽIŽEK, S. (Org). **The Idea of Communism.** New York/London: Verso, 2010.

C.I.L, Dunker & J.L.A, Prado. **Žižek Crítico – Política e Psicanálise na Era do Multiculturalismo.** São Paulo: Hacker, 2005.

DALY, G. & ŽIŽEK, S. **Conversas com Žižek – Slavoj Žižek e Glyn Daly.** Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

DAVIS, Angela. **Mulheres, Raça e Classe.** Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

_____. Abolition and Refusal. In: **The Great Refusal: Herbert Marcuse and Contemporary Social Movements.** Edited by Andrew Lamas, et al., Temple University Press, 2016.

DEAN, J. **Žižek's Politics.** New York/London: Routledge, 2006.

DUARTE, Rodrigo. **Marx e a Natureza em O Capital.** São Paulo: Loyola, 1986.

DUNKER, Cristian. Discurso e Ideologia. In: **Re-Discutir Texto, Gênero e Discurso.** São Paulo: Parábola, 2008, v.2, p. 185-214.

FREUD, S. Escritores criativos e devaneios. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (1907/1908).** Rio de Janeiro: Imago, 1976. Volume 4.

_____. Introdução ao Narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros escritos. In: **Obras Completas XII.** Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia da Letras, 2010a.

_____. Formulações sobre os dois princípios de funcionamento psíquico. In: **Obras Completas X.** Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.

_____. O Mal- Estar da Civilização, Novas conferências introdutórias à psicanálise e Outros textos (1930-1936). In: **Obras Completas XVIII.** Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010c.

_____. História de uma neurose infantil (O Homem dos Lobos). In: Além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920). **Obras Completas XIV.** Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010d.

FINK, B. **O Sujeito Lacaniano: entre a linguagem e o gozo.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

GAINZA, M. Žižek y Althusser. Vida ou morte da leitura sintomática. In: **Revista de Economia Política e História Econômica**, ano 04, número 11, janeiro de 2008, p.133-153.

GIOTTO, Michelangelo. Uma discussão sobre ciência e ideologia em Althusser. Escrito por Michelangelo Giotto. **Revista Caderno de Ciências e Tecnologia**, vol. 02, número 3- set/dez., 1985.

GRUPPI, L. **O conceito de hegemonia em Gramsci.** Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

GURGEL, Clarisse. A ESQUERDA está viciada em seu próprio conforto. **Carta Capital**, São Paulo, 9 de maio, 2017. Política.

HAMZA, A.&RUDA, F. Hegel (‘S) Today. In: **Crisis & Critique**, Volume 4, Issue 1, 2017.

HEGEL, G. W.F. **Fenomenologia do Espírito.** Tradução de Paulo Meneses. 2. edição. Petrópolis/Rio de Janeiro, 2002.

IL LAIBACH saranno il primo gruppo pop straniero a fare un tour in Corea del Nord. **Internazionale.** Italia, 16 de julho, 2015.

JAMESON, F. **The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act.** London: Routledge, 1983.

JOHNSTON, Adrian. **Žižek’s Ontology: A Transcendental Materialist Theory of Subjectivity.** Evanston: Northwestern University Press, 2008.

———. **Badiou, Žižek, and Political Transformation:** The Cadence of Change. Evanston: Northwestern University Press, 2009.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura.** Tradução Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KARATANI, K. **Transcritique: On Kant and Marx.** Translated by Sabu Kohso. Cambridge, MA, MIT Press, 2003.

_____. **Architecture as Metaphor: language, number, money.** Translated by Sabu Kohso. Cambridge, MA, MIT Press, 1995.

KOJEVE, A. **Introdução à leitura de Hegel. Lições sobre a Fenomenologia do Espírito.** Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro XI: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise.** Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

_____. A Lógica da Fantasia. In: **Outros Escritos.** Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

. _____. **O seminário, livro VIII: A Transferência.** Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de janeiro: Jorge Zahar, 1992.

_____. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: **Escritos.** Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. A instância da letra no inconsciente ou a Razão desde Freud. In: **Escritos.** Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. **O Seminário, livro V: as formações do inconsciente.** Tradução: Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar,1999.

_____. **O Seminário, livro VII: a ética da psicanálise.** Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

_____. **O seminário, livro XVI: De um Outro ao outro.** Tradução Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar, 2008.

_____. The Mirror-phase as Formative of the Function of the I. In: **Mapping Ideology.** New York/London: Verso, 2012a.

LACLAU, E. & MOUFFE, C. **Hegemonia e estratégia socialista:** por uma política democrática radical. São Paulo: Intermeios, 2015.

MARCUSE, H. **O Homem Unidimensional:** A ideologia da Sociedade Industrial. Tradução de Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1973.

_____. **Razão e Revolução*:*** Hegel e o advento da teoria social*.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

_____. **Contra-revolução e Revolta.** Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1973.

_____. **A Dimensão Estética da Arte.** Tradução de Maria Elisabete Costa. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. **Marxismo Soviético: uma análise crítica.** Tradução Carlos Weber. Rio de Janeiro. Editora Saga, 1969.

MARX, K & ENGELS, F. **A Ideologia Alemã.** Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX. K. **O Capital.** Livro I. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. **Manuscritos Econômico- Filosóficos.** Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **Contribuição à Crítica da Economia Política.** Tradução Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

_____. **Grundrisses.** Tradução Mario Duayer. São Paulo: Boitempo, 2011.

MOČNIK, Rastko. (1993) Ideology and Fantasy. In: **The Althusserian Legacy.** London: Verso, 1993.

PARKER, I. Marxismo, Psicanálise e o Estado: lições da Eslovênia. In: **A Peste: Revista de Psicanálise, Sociedade e Filosofia.** Volume 1, número 2, 2009.

PARKER, I. & PAVÓN-CUÉLLAR, D. (Org). **Marxismo, Psicologia y Psicoanálisis.** Michoacán, México: Paradiso, 2017.

PARKER, I. **Slavoj Žižek: a critical introduction.** London: Pluto Press, 2004.

_____. A verdade sobre a superidentificação. In: **Mental**, Barcelona, v. 4, numero 7, 2006.

PFALLER, Robert. **On the Pleasure Principle in Culture – Illusions Whitout Owners.** New York/London: Verso, 2014.

_____ Interpassivity and Misdemeanors: The Analisis of Ideology and the Žižekian Toolbox. In: **International Journal of Žižek Studies**, volume 1, número 1, 2016.

QUINET, A. **Um olhar a mais: ver e ser visto na psicanálise.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

REICH, Wilhelm. **Materialismo Dialéctico e Psicanálise.** Tradução Joaquim José Moura Ramos. São Paulo: Martins Fontes, 1975.

ROBINSON, Paul A. **A Esquerda Freudiana:** Wilhelm Reich, geza Roheim, Herbet Marcuse. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Civiliação Brasileira, 1972.

ROCKMORE, Tom. **Marx After Marxism:** the philosophy of Karl Marx.Oxford: Blackwell Publishers, 2002.

ROSA, Guimarães, J. **Grande Sertão Veredas.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

RUFFATO, Luiz. O BRASIL hipócrita: a questão do racismo. **El País**, Brasil, 16 de setembro, 2014. Opinião.

QUINET, A. **4 ± 1 condições da análise.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

SAFATLE, V. **Grande Hotel Abismo: Por uma reconstrução da teoria do reconhecimento.** São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. **Cinismo e Falência da Crítica.** São Paulo: Boitempo, 2008e.

_____. SEM PERSPECTIVA (do oprimido). **Folha de São Paulo.** São Paulo. 01 de janeiro de 2016. Colunistas.

SLOTERDIJK, P. **Crítica da Razão Cínica.** Tradução de Marco Casanova. Rio de Janeiro: Estação liberdade, 2012.

SOHN-RETHEL, A. **Intellectual and Manual Labor: a critique of epistemology.** London: Humanities Press, 1978.

STAVRAKAKIS, Y. **Lacan & the Political.** London: Routledge, 1999.

TOMŠIČ. S. **The Capitalist Unconscious: Marx and Lacan.** New York/London: Verso, 2015.

TUPINAMBÁ, G. The Idea of the Passe: Critique and Construction in Psychoanalytic Thinking. In: **Crisis & Critique**, Volume 1, Issue 3, 2014.

VIGHI, Fabio. **On Žižek's Dialectics: surplus, subraction, sublimation.** USA: Contiunuum studies in continental philosophy, 2010.

ZUPANČIČ, A. **Ethics of the Real: Kant and Lacan (Wo Es War).** New York/London: Verso, 2000.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo.** Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.