



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**CENTRO DE EDUCAÇÃO**  
**DEPARTAMENTO DE FUNDAMENTOS DA EDUCAÇÃO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

**DEBORA KLIPPEL FOFANO**

**ATRAVESSANDO A FANTASIA IDEOLÓGICA: VIOLÊNCIA CRIADORA NA**  
**EDUCAÇÃO**

**FORTALEZA**

**2023**

DEBORA KLIPPEL FOFANO

ATRAVESSANDO A FANTASIA IDEOLÓGICA: VIOLÊNCIA CRIADORA NA  
EDUCAÇÃO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, do Departamento de Fundamentos da Educação, da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutora em Educação. Área de concentração: Educação Brasileira.

Orientador: Prof. Dr. Hildemar Luiz Rech.

FORTALEZA

2023

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Sistema de Bibliotecas

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

- F681a Fofano, Debora.  
Atravessando a fantasia ideológica : Violência criadora na educação / Debora Fofano. – 2023.  
210 f. : il.
- Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Fortaleza, 2023.  
Orientação: Prof. Dr. Hildemar Luiz Rech.
1. Educação. 2. Ideologia . 3. Violência. I. Título.

CDD 370

---

DEBORA KLIPPEL FOFANO

ATRAVESSANDO A FANTASIA IDEOLÓGICA: VIOLÊNCIA CRIADORA NA  
EDUCAÇÃO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, do Departamento de Fundamentos da Educação, da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutora em Educação. Área de concentração: Educação Brasileira.

Aprovada em: 26/05/2023.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Hildemar Luiz Rech (Orientador)  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Adilbênia Machado  
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ)

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Cristiane Maria Marinho  
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

---

Prof. Dr Ivânio Lopes de Azevedo Júnior  
Universidade Federal do Cariri (UFCA)

---

Prof. Dr. Marcos Fábio Alexandre Nicolau  
Universidade Vale do Acaraú (UVA)

À Nossa Senhora, Maria Santíssima que sempre  
passa na frente.

À minha família.

## AGRADECIMENTOS

À Secretaria de Educação do Estado do Ceará que, durante quatro anos, concedeu-me licença para realizar as pesquisas e estudos contidos nesta tese.

Ao Prof. Dr. Hildemar Luiz Rech, pela excelente orientação, constante cuidado e estímulo na produção intelectual.

Aos professores participantes da banca examinadora na primeira qualificação, Prof<sup>ª</sup>. Dra. Clarice Zeintarski (UFC), Prof. Dr. Aloísio Ferreira de Lima (UFC), Prof. Dr. Renato Almeida Oliveira (UVA) e Prof<sup>ª</sup>. Dra. Rita de Cássia Castro de Jesus (UFAM); na segunda qualificação, Prof<sup>ª</sup>. Dra. Clarice Zeintarski (UFC), Prof. Dr. Ivanio Azevedo (UFCA), Prof<sup>ª</sup>. Dra. Cristiane Marinho (UECE) e Prof<sup>ª</sup>. Dra. Nastassja Saramago de Araújo Pugliesi (UFRJ); e na defesa final da tese, Prof<sup>ª</sup>. Dra. Adilbênia Machado (UFRRJ), Prof. Dr. Marcos Fábio Alexandre Nicolau (UVA), Prof<sup>ª</sup>. Dra. Cristiane Marinho (UECE), Prof. Dr. Ivanio Azevedo (UFCA), pelo precioso tempo dedicado, críticas e valiosas colaborações e sugestões.

Ao meu filho, Luan Fofano Lendro, que transformou completamente a minha vida e todos os dias me ensina a ser uma pessoa melhor. Te amo, filho.

Aos meus pais e minha irmã, pelos quais tenho muito amor e admiração e que, mesmo de longe, me dão força de vontade para continuar essa caminhada. Sem o apoio incondicional deles, nada disso teria sido possível.

Ao Freddy Costa, que, nos últimos anos, teve a paciência e estímulo incansável para estar ao meu lado sempre. Te amo.

À classe de professores da rede de educação do estado do Ceará, em especial aos amigos da Escola Dom Helder Câmara, onde tive a oportunidade de trabalhar por mais de 10 anos. A todos os colegas da Escola Espaço Vida. Aos colegas da Escola Dom Aloísio Lorcheider, especialmente os do núcleo gestor.

Aos colegas do Fórum de Professores de Filosofia da UECE e a todos aqueles que lutam pela educação igualitária e emancipatória. Aos colegas e professores da Faculdade de Educação da UFC. Aos companheiros do grupo de Estudos de Teoria Crítica e Filosofia Contemporânea e Educação. Aos companheiros do grupo de Crítica da Economia Política.

Aos perdidos do Podcast Perdidos na Paralaxe, meu mais profundo reconhecimento e agradecimento pela parceria e permanente incentivo

Às companheiras dos coletivos de mulheres, Yebá Beló e da ColetivaVozes Feministas, unidas somos muito mais potentes

À querida Karine Dantas, que fez a revisão e edição deste trabalho, com zelo e dedicação.

A todos os meus amigos, os de longe e os de perto. Em especial aos que acompanharam essa caminhada, Fernando Facó, Adilbênia Machado, Alexandre Magalhães, Amanda e Rosemary Scheel, Bruno e Manu, Elaine Farias, George Facundo, Liliane Severiano (*in memoriam*), Máira Nunes Sara Mabel e Isa, Solange Paschoal, Vinicius Oliveira, Paulo Jorge, Naiara Balreira, Alex Souza, Gabriela, Tiago e Roberta, Raquel Rocha, Manu Beserra e Simone, Lia Freitas e Tiego, Marise, Mário Jhonny.

(...) a despeito de nossas diferenças, podemos identificar o antagonismo fundamental ou a luta antagônica em que cada um de nós está implicado; então partilhemos a nossa intolerância e vamos reunir forças num mesmo combate. Em outras palavras, na luta pela emancipação, não são as culturas em suas identidades que se dão as mãos, são antes as partes recalcadas, exploradas, condenadas ao sofrimento, as partes de parte nenhuma de cada cultura que se juntam em uma luta partilhada (ŽIŽEK, 2014a, p. 126).



## RESUMO

A partir de bases filosóficas, esta tese analisa como ideologia e violência têm uma imbricada relação que se reforça na educação. Diante desse problema, propõe atravessar a fantasia de uma educação pronta e acabada para a criação de um ato de violência acontecimental. A metodologia de investigação segue os princípios da paralaxe enquanto uma filosofia do materialismo dialético e o movimento permanente em torno dos objetos nunca estáveis. Para dar conta da educação, penso no seu avesso e retomo o ato de educar enquanto tarefa impossível. A investigação de ideologia que oblitera e cinde a realidade acontece a partir de seu caráter dialético, encorpando o discurso do inconsciente que estrutura a percepção do mundo. Procuo então deslocar o exame de ideologia de sua estratégia de desmascaramento e conscientização da realidade, para afirmar que ideologia articula a fantasia e mobiliza o desejo de mulheres e homens. A reflexão de como educação se torna lugar de reprodução e do ensino de violência e o reconhecimento de como os processos de aprendizagem são praticados envolvidos pela violência aparecem junto a análises sociopolíticas ligadas à violência a que a mulher está submetida, tanto em seu aspecto simbólico quanto estrutural. Atravessar a fantasia educativa, nesse cenário, é ir além do sintoma, ultrapassando uma perspectiva ingênua, apresentando o real do antagonismo, suas lógicas discursivas e as implicações impossíveis que fazem parte do processo educativo. Para pensar a possibilidade de revolucionar, é articulada a perspectiva de um ato de violência criadora, que vai além da rejeição de uma antiviolência banal. Assim, sobrevém um ato violento acontecimental que emerge numa balança capaz de oxigenar as relações em uma constelação de saberes, arriscando formas de viver, pensar, educar, escolher e diferenciar, implicadas agora numa violência longe de fórmulas prontas, mas que coloca educação em seu exponencial seminal, forte e radical.

**Palavras-chave:** educação; ideologia; violência, fantasia.

## ABSTRACT

On philosophical bases, this thesis analyzes how ideology and violence have an imbricate relationship that is reinforced in education. In face of this problem, it proposes to cross the fantasy of a ready and finished education for the creation of an act of happening violence. The research methodology follows the principles of parallax as a philosophy of dialectical materialism and the permanent movement around never stable objects. In order to deal with education, I reflect on its opposite and return to the act of educating as an impossible task. The investigation of the ideology that obliterates and splits reality takes place from its dialectical character, embodying the discourse of the unconscious that structures the perception of the world. I then try to displace the examination of ideology from its strategy of unmasking and making reality aware, to affirm that ideology articulates fantasy and mobilizes the desire of women and men. The reflection on how education becomes a place for the reproduction and teaching of violence and the recognition of how learning processes are practiced surrounded by violence appear together with sociopolitical analyzes linked to the violence to which women are subjected, both in its symbolic and structural aspect. To cross the educational fantasy, in this scenario, is to go beyond the symptom, surpassing a naive perspective, presenting the reality of the antagonism, its discursive logics and the impossible implications that are part of the educational process. To think about the possibility of revolutionizing, the perspective of an act of creative violence is articulated, which goes beyond the rejection of banal anti-violence. Thus, an eventful violent act emerges on a scale capable of oxygenating relationships in a constellation of knowledge, risking ways of living, thinking, educating, choosing and differentiating, now implied in a violence far from ready-made formulas, but that puts education in its seminal, strong and radical exponential.

**Keywords:** education; ideology; violence, fantasy.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 -	Os quatro discursos .....	49
Figura 2 -	Discurso do mestre .....	51
Figura 3 -	Discurso universitário .....	52
Figura 4 -	Discurso do analista .....	55
Figura 5 -	Discurso da histérica .....	56

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

ABNT	Associação Brasileira de Normas Técnicas
AIE	Aparelhos Ideológicos do Estado
BNCC	Base Nacional Comum Curricular
CNPQ	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
NBR	Norma Brasileira Regulamentar
Pibid	Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência
PUCPR	Pontifícia Universidade Católica do Paraná
SIBI	Sistema Integrado de Bibliotecas
trad.	Tradutor
UECE	Universidade Estadual do Ceará

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	12
<b>2</b>	<b>EDUCAÇÃO</b> .....	21
<b>2.1</b>	<b>Perdidos na Paralaxe de Zizek</b> .....	29
<b>2.2</b>	<b>O avesso da educação</b> .....	43
<b>2.3</b>	<b>Acontecimento</b> .....	58
<b>3</b>	<b>IDEOLOGIA</b> .....	70
<b>3.1</b>	<b>Ideologia em si</b> .....	73
<b>3.2</b>	<b>Ideologia para si na educação</b> .....	94
<b>3.3</b>	<b>Atravessar a fantasia</b> .....	109
<b>4</b>	<b>VIOLÊNCIA</b> .....	121
<b>4.1</b>	<b>Violência simbólica</b> .....	124
<b>4.2</b>	<b>Violência objetiva e sistêmica</b> .....	132
<b>4.3</b>	<b>Violência subjetiva e sua imposição às mulheres</b> .....	145
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS: PARA UMA VIOLÊNCIA CRIADORA NA EDUCAÇÃO</b> .....	168
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	180
	<b>APÊNDICE</b> .....	188

## 1 INTRODUÇÃO

“Atravessar a ‘fantasia’ não significa aceitar a miséria de nossa vida, ao contrário, significa que só depois de ‘atravessarmos’ as fantasias que ofuscam essa miséria é que podemos efetivamente mudá-la” (ŽIŽEK, 2013, p. 330).

Em determinada altura desta pesquisa, enquanto andava pelos corredores enfadonhos do supermercado com um amigo, conversávamos sobre nossas vidas/pesquisas acadêmicas e ali, sem nenhuma pretensão objetiva, eu tentava explicar em que pé estava o desenvolvimento do meu texto de tese. Foi quando disse que tinha ultrapassado a fase mais elementar da investigação, que tinha examinado a base teórica e tinha indícios, advindos dos meus interlocutores, de que o trabalho corria bem, apesar de haver ainda um longo caminho a ser trilhado. Para descrever esse percurso, deparei-me com um nível de cansaço mental em que as palavras me faltavam, para dizer a ele, ali no meio do supermercado, o que ainda faltava percorrer na tese. Com a carga mental daquele momento pretensamente leve, eu disse “agora é percorrer a parte mais gosmenta da pesquisa!”. “Gosmenta?”, ele riu, pois entendeu que eu não estava conseguindo descrever a situação. Tentei, mas também não fluiu. Passados alguns dias, cheguei à reflexão de que é isso mesmo. É gosmento!

É provável que, naquele momento, eu quisesse dizer que a pesquisa estava entrando em uma fase escorregadia, por me deter em temas controversos, nos quais se posicionar politicamente e manter o rigor de uma investigação científica exigem determinação e atenção. Mas não foi isso que eu disse, eu disse “gosmento”! Existem momentos de estudo em que a situação de envolvimento com a escrita se torna tão densa que algo me gruda a ela de tal forma que é como se uma gosma nos envolvesse. Vivenciar a intensidade de uma pesquisa permite ainda uma certa mobilidade, mas leva também a um nível de embotamento em que tudo que nos cerca diz respeito ao que se está pesquisando.

Lutando para ainda conseguir me movimentar, esta tese é essa gosma que sobrevém de maneira traidora e de fato cobre os conceitos, prendendo-os de modo paradoxal. Não há tranquilidade e passeio nesta escrita; neste texto se anunciam os diversos antagonismos, como é próprio da realidade. Não há fechamento nem respostas definitivas, assim como tudo que existe parece estar banhado por esse emaranhado gosmento. Educação enquanto pano de fundo permanente desta pesquisa, não foge desse padrão. Ela é aqui revirada, chegando ao impossível

e, de fato, não há momento asséptico, não há higiene no texto que dê conta de deixá-lo mais palatável ao tratar de investigar a realidade, afinal, estamos todos melados nela.

Esta tese encerra seu ciclo de produção no ano de 2023, e, de alguma forma, essa gosma que tudo prende revelou, diante dos antagonismos dos últimos anos, a eleição à presidência da república e a posse de Luiz Inácio Lula da Silva. Quando esta pesquisa se iniciou em 2018, iniciava-se também um período de retrocesso e conservadorismo nunca experimentado no Brasil. Hoje há revelações que mostram as práticas fascistas que o governo Bolsonaro promoveu, então é importante salientar o quanto o trabalho realizado aqui foi árduo. Perseguição aos professores tanto do ensino superior quanto médio, reitor empossado de forma antidemocrática, corte nas bolsas de pesquisa, precarização da universidade. Tudo isso em meio à pandemia que, além da crise sanitária, promoveu uma crise econômica e mental em alunos e professores, reforçadas e sustentadas pelas práticas bolsonaristas. Poderia continuar parágrafos e mais parágrafos a descrever os absurdos que muitos como eu enfrentam, mas continuo aqui refletindo e sentindo toda essa conjuntura que, de modo traiçoeiro, fez parte desta tese e, sinceramente, não consigo ainda compreender como foi possível chegar até aqui.

Ainda assim restou-me, diante de tudo isso, algo para além do ceticismo, não sei bem o quê. Um romantismo ingênuo, talvez, pois sou educadora e isso me anima todos os dias a levantar da cama e seguir estudando, pesquisando para refletir, em sala de aula, sobre a sala de aula. E ao longo dos 15 últimos anos de atuação, considerei que educação está de fato atrelada a um arcabouço ideológico-violento e fico remoendo se há um atrevimento em uma tese que procura investigar exatamente a necessidade criativa de um ato violentamente eventual no cenário educativo. Vai ver eu tenha algo narcísico que me permite achar que posso realmente ensinar algo a alguém e deixar esse mundo menos ruim. Então, se algo é possível para operar alguma transformação, é preciso arriscar, mesmo que pareça impossível e pueril, ao ponto de pensar que é admissível um projeto de educação que seja acontecimental.

Nesse cenário intenso que trago até aqui, meu mundo se constituiu em Petrópolis – RJ, cidade do interior na qual realizei meus estudos básicos em escolas públicas. Uma vida peculiar, dado o fato de a cidade ter a alcunha de Imperial, lugar no qual eu e minha família vivíamos de modo simples, enquanto trabalhadores da área de vendas. Por lá, a segregação de classe sempre foi evidente. Enquanto a alta sociedade carioca subia a serra para suas casas de veraneio, cafés e vinhos no frio da serra, eu ainda muito jovem já trabalhava. Sempre estudei em escolas públicas e ajudava familiares no comércio. No ensino médio, comecei um estágio que me efetivou na área de contabilidade. Nessa época, eu não me reconhecia em nada do que fazia. Depois de algumas decepções em cursos superiores privados, nos quais pagava altos

valores, enfrentei os vestibulares das instituições públicas, determinada a estudar em uma delas e encontrar o mundo além do petropolitano.

Petrópolis é uma cidade conhecida por sua beleza natural e turismo histórico. Todavia, vale lembrar que, em fevereiro de 2022, uma tragédia sem precedentes abalou a cidade. Chuvas torrenciais devastaram a rua em que morei por décadas; a lama levou a casa de familiares e amigos. Poucos dias antes de tudo acontecer, eu tinha passado férias por lá e visitado aqueles lugares turísticos de cartões postais que, inclusive, me traziam memórias afetivas. O acontecimento trágico me fez retroagir para os sentimentos mais banais da minha vida por lá e me reposicionar a entender que, daquele momento em diante, nada mais seria o mesmo para ninguém. Um caso posicionado entre a chuva torrencial, fruto das mudanças climáticas, e a ocupação desordenada das encostas, cenário que evidencia como a desigualdade assola uma cidade que é ironicamente herança de D. Pedro II. Eventos como esse corroboram exatamente os antagonismos que atravesso ao longo desta tese.

Lidei com meu percurso na educação superior de forma intensa a partir de 2003, no curso de licenciatura em filosofia da UECE. Passei a residir em Fortaleza-CE e a dividir apartamento com amigas, e me dedicava integralmente às atividades acadêmicas. Trabalhava nas férias e aos finais de semana para complementar a renda, pois meu recurso financeiro vinha de uma bolsa de pesquisa CNPq, entre os anos de 2004 e 2007, ofertada pelo “Grupo de Estudos Hegel e o Direito”, coordenado pela professora Dr.<sup>a</sup> Marly Carvalho Soares. O meu interesse pelas questões da filosofia e educação foi despertado pelo filósofo alemão Friedrich Schiller, pensador que escreveu *A educação estética do homem* (2002) Assim segui ao mestrado, com uma dissertação intitulada *Beleza e Liberdade em Schiller: o jogo das Formas Vivas* (2011), orientada por Luís Alexandre do Carmo. A filosofia política, em sentido prático, inclui minha práxis política, e foi minha área de atuação e pesquisa.

Em 2010, fiz concurso para professora efetiva de filosofia na educação básica do Ceará (SEDUC/CE), rede da qual faço parte ainda hoje e da qual tive concedida licença para realizar os estudos e pesquisas aqui contidos. Em 2011, comecei a trabalhar também no ensino superior, no curso de filosofia da UECE, em que atuei por 5 semestres, ministrando diversas disciplinas, como filosofia da educação, filosofia da arte, ética e filosofia moderna. A partir de 2016, também tive a oportunidade de ser professora de filosofia da Escola Espaço Vida (Fortaleza), onde ensinei filosofia para crianças e pude ter a feliz experiência de filosofar de modo livre e inovador.

Nesse contexto, cursando o mestrado e com um filho bebê, os desafios de equilibrar estudos, trabalho, família e vida social me levavam cada vez mais a pensar nas questões que



são impostas especialmente à mulher trabalhadora. Por diversas vezes, a carga de trabalho em cumprir esses diversos papéis sociais fez com que algum setor da minha vida ficasse negligenciado. Nesse quadro, apesar da minha insistência em estudar, cada vez mais os planos de cursar o doutorado se tornavam distantes. Quanto mais investigava os motes políticos e sociais, mais compreendia que o acesso de determinadas camadas da população à vida acadêmica e à própria educação está suscetível às relações a que essas camadas estão sujeitas dentro do contexto ideológico do capital.

Nos anos seguintes, fiz projetos de doutorado que procuravam investigar tais relações, mas na filosofia minhas ideias não foram recepcionadas. O desgaste de passar por inúmeras seleções, revisitar e adequar projetos, estudar e pesquisar mais e mais, enfrentando as demandas cotidianas do papel social da mulher, me abateu profundamente. Cheguei a pensar que não haveria espaço para mim em um programa de doutorado e que tinha chegado ao limite dos meus estudos acadêmicos. Então me dediquei à supervisão do Pibid e aos estudos sobre ensino, o que me fez amadurecer e me mostrou novas possibilidades. Felizmente o PPGE/UFC promovia seminários, cursos e debates permanentes e, na linha de Filosofia e Sociologia da Educação, encontrei um lugar que acolhia e oferecia subsídios para a área de interesse das minhas pesquisas. De modo muito gradativo e cauteloso, minha vontade de seguir estudando foi recuperada e, em 2018, ingressei no programa com a orientação cuidadosa e acolhedora do queridíssimo professor Dr. Hildemar Rech.

Diante disso, a minha vida íntima e pessoal fica “melada” pelas questões desta pesquisa, não só do ponto de vista do meu lugar nessas relações, mas exatamente porque ideologia, como demonstrarei na tese, acaba por abranger de forma massiva as diversas violências que são impostas socialmente, inclusive na educação e na escola que as reproduz. Situações concretas que fazem parte do cotidiano da vivência educacional, não só minha, mas de inúmeras trabalhadoras, trabalhadores da educação, assim como os estudantes.

Sei que não posso abordar a totalidade das questões educativas, então tento exatamente pavimentar uma condução tranquila nessa estrada escorregadia que margeia a realidade educativa. Se parto de algum recorte, é aqui que já emolduro o problema, a saber: na nossa sociedade, valida-se a educação escolarizada como um valor em si; porém, ela é permeada de mecanismos ideológicos e violentos que constituem o próprio tecido social, então parece que educação participa de um paradoxal antagonismo, na medida em que sustenta e reproduz ideologia e violência.

Para isso, o caminho escolhido para a investigação requer a psicanálise, marxismo e estudos de gênero, através do materialismo dialético como método de investigação. Essas

searas são requeridas para tratar os três eixos articulados entre si: Educação, Violência e Ideologia; três formas de ideologia em si, para si, e em si e para si. Além de formas de violência: Simbólica, Sistêmica e Subjetiva. Tríades que retroalimentam de forma paralática um recorte da realidade social em torno de um projeto de educação nunca acabado.

Um autor que traz contribuições inovadoras sobre o contexto contemporâneo e que me chamou atenção pela sua forma de produzir pensamento foi o filósofo esloveno Slavoj Žižek. Desde quando conheci seu texto *Bem-vindo ao deserto do Real*, notei nele uma modalidade de crítica que parte de lugares outros e possibilidades diferentes enquanto conjuga cinema, arte, psicanálise, temas da economia política e tantas outras relações polissêmicas que podem atravessar também educação. Saliento que Žižek não possui em seu escopo reflexões objetivas sobre educação e, ao que tudo indica, ele evita os efeitos da mestria em seus textos e exposições filosóficas. Mas acredito que educação pode e deve ser investigada pelo viés da psicanálise, da crítica ideológica e da crítica da economia política, chaves de leituras permanentes na filosofia žižekiana e, por isso, entendo sua relevância e contribuição como um autor interessante para educação.

O objetivo desta tese é analisar profundamente, a partir de bases filosóficas, como ideologia e violência têm uma imbricada relação, de que forma se impõem na educação e se há formas menos desgastadas de lidar com violência no cenário educativo. A proposta é transpor a fantasia de uma educação burguesa e demonstrar que se pode criar um ato de violência acontecimental para sua transformação. Cabe então delinear o percurso mais detalhado desta pesquisa.

A pesquisa oferece cinco partes. Aqui, nesta primeira, caminho pela introdução, deixando nítida a apresentação do problema e dos objetivos da tese, assim como uma pequena revisão de literatura. Na segunda parte, ofereço ao leitor um passeio propedêutico pelo pensamento do filósofo esloveno, detendo-me em explicar o que é a paralaxe e outros conceitos fundamentais para o desenrolar do texto. Nesse sentido, saliento já aqui na introdução que a metodologia de pesquisa e investigação segue os princípios da paralaxe enquanto uma filosofia do materialismo dialético e movimento permanente em torno dos objetos nunca estáveis. Essa é uma chave metodológica importante, que resulta em uma relação polissêmica na abordagem dos conceitos requeridos, ao estilo do próprio Žižek, requisitando a estética, a teoria literária e tantas outras relações que tornam a abordagem psicanalítica bastante atual e atravessam a relação com educação. Já a metodologia de exposição da tese, apesar de retomar permanentemente a si mesma, traz em si o esforço de se manter o mais sistêmica possível e de

alguma forma trazer uma condução de pensamento que consiga desenvolver os conceitos de forma objetiva.

Abordarei, no segundo capítulo, educação a partir do modo como a própria psicanálise desvenda a possibilidade de educar enquanto tarefa impossível. Apresentarei o “avesso da educação”, não por desacreditar na possibilidade de alguma formação, mas porque o avesso da dimensão de formação é o que me interessa, pois, a ideia de formação humana enquanto ideal cristalizado é a condição de diversos sofrimentos a que os sujeitos estão submetidos. Ao pensar em um quadro educativo que subverta a ignorância à lógica da exploração e se imponha como um entrave das práticas violentas, perseguirei de modo firme a emancipação de homens e mulheres e a formação/deformação de pessoas pensantes, capazes de desenvolver um olhar mais cauteloso em relação à ideologia e à violência a que a escola é permanentemente submetida. O esforço se concentrará em entender o ato educativo e a ignorância em relação ao outro que se instala na relação entre educador/a e educanda/o, permeando o destino da aprendizagem que passa por múltiplos riscos, destruição e impossibilidades. Paralelamente, ainda na segunda parte recorro ao desenvolvimento e compreensão do que são evento e acontecimento, análises que ajudarão a entender como uma linearidade simplória não é possível dentro da estrutura da tese, mas sim uma costura que prende relações e educação de modo nada conveniente para propor exatamente um ato acontecimental.

Na terceira parte da pesquisa, exponho a investigação ideológica que oblitera e cinde a realidade, na qual Žižek retoma o conceito de ideologia a partir de seu caráter dialético, encorpando o discurso do inconsciente que estrutura a percepção do mundo e se exterioriza no modo de agir. Começo pela “ideologia em si”, ao traçar apontamentos importantes para uma crítica contemporânea através de Marx, procurando se afastar de um projeto ingênuo ao retomar o fetichismo da mercadoria como base ideológica. O momento da “ideologia para si” envolve a perspectiva dos aparelhos ideológicos e demais dispositivos na materialização efetivamente ideológica, com foco especial no aparelho ideológico escolar e no aparelho ideológico econômico. E “ideologia em si e para si” leva à percepção de como a ideologia opera na complexidade do desejo. Procuro então deslocar o exame de ideologia, desde a sua estratégia de desmascaramento e conscientização da realidade, para afirmar que ideologia articula a fantasia e mobiliza o desejo de mulheres e homens. A fantasia ideológica é um cenário que permite ocultar o antagonismo sobre o qual se funda o próprio campo social, inclusive o campo educativo, por isso é necessário atravessá-la.

Ao penetrar a fantasia educativa é exposto o seu avesso, indo além do sintoma, ultrapassando uma perspectiva ingênua, apresentando o real do antagonismo, suas lógicas

discursivas e as implicações impossíveis que fazem parte do processo educativo. Procuo explorar as fissuras presentes na tríade simbólico, real e imaginário; ora, atravessar a fantasia educativa implica transpor a compreensão totalizante da educação como um sistema acabado e homogêneo, para realizar uma possibilidade educativa fora do velho paradigma educacional enquanto uma fantasia social burguesa. Trata-se, então, de transpassar a fantasia totalizante de um ideal de educação, para conseguir fazer dela um acontecimento impetuosamente potente para a modificação do seu estatuto. É preciso pensar na possibilidade de revolucionar por meio de um ato de violência criadora na educação.

Na quarta e última parte do desenvolvimento, tratarei das nuances de violência para explicar como ela não é casual ou espontânea, mas sustentada sistematicamente pela estrutura que nossa sociedade carrega. Assim, é fundamental apontar as conexões indissociáveis entre os diversos fenômenos violentos que permitem delinear violência que não é atribuída a indivíduos identificáveis; antes, é ela objetiva e anônima, mas que traz consequências evidentes: pandemia, miséria, países degradados ecologicamente e educação que padece. Escolhi nessa parte violência contra a mulher para abordar violência subjetiva, visto que o sofrimento vivenciado cotidianamente alcança um nível ideológico de elaborada sofisticação que é naturalizado de modo muito eficiente. Outras violências também se consolidam de tal forma, mas a que a mulher sofreu e sofre demarca um campo de associação diretamente ligada à educação e à escola. Como abordarei, educar foi em muitas culturas uma tarefa destinada às mulheres, por isso o interesse em desenvolver a relação crítica entre ideologia, violência, mulher e educação. Compreender o funcionamento de violência será possível a partir da relação com o gênero, um campo de atuação para a superação de uma condição de exploração da mulher, permeando a possibilidade de criação de um ato de transformação na própria educação.

A perspectiva de um ato de violência criadora, que vai além da rejeição de uma antiviolaência banal, retoma o porquê de a educação poder ser pensada como um atravessamento violento em um ato político educacional que possibilita tecer as considerações finais. Nela se encontra o permanente tensionar da tal visão a partir dos elementos trazidos desde o primeiro capítulo, permitindo que os educantes que estão no processo se tornem os sujeitos do conhecimento, em uma abordagem cheia de acontecimento que precisa estar permanentemente em transformação. A tese também conta com um importante apêndice que traz de modo mais especializado os conceitos psicanalíticos requeridos na tese a partir da retomada que o próprio Žižek faz, principalmente de Lacan. Esse adendo atende àqueles leitores e pesquisadores que não são familiarizados com a linguagem psicanalítica ou querem adentrar os conceitos de modo

mais pormenorizado. Busco trazer à baila elementos psicanalíticos que componham a discussão da psicanálise a partir das próprias leituras da tese: ideologia, violência e educação.

Para dar conta desse arcabouço teórico e da leitura conjuntural contemporânea, a literatura ao longo da tese é ampla e diversa; tem como base as obras de Žižek e os diversos pensadores a quem ele recorre, além de outras pensadoras às quais não renuncio. Uso permanentemente duas obras de fundamentação teórica do filósofo: *A visão em Paralaxe* (2008) e *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético* (2013). Ao longo do desenvolvimento, outras obras são requisitadas e pesquisadas, como *Mapa da Ideologia* (1996), *Bem-vindo ao deserto do Real* (2003a), *Arriscar o impossível. Conversas com Žižek* (ŽIŽEK; DALY, 2006), *Problema no paraíso: do fim da história ao fim do capitalismo* (2015), *Acontecimento* (2017a), *Interrogando o Real* (2017) e *Violência* (2014a). Os textos contidos nesses escritos oferecem perspectivas sobre as questões mais relevantes em torno da tríade Ideologia, Violência e Educação.

O suporte teórico demandado pela tese também lança mão de forma objetiva de clássicos da filosofia com os quais dialogo permanentemente, grandes teóricos da educação, assim como da psicanálise. Do filósofo Hegel, tomo a *Fenomenologia do Espírito* (2012) e sigo com as análises de filósofos fundamentais para Žižek, como Alain Badiou e suas obras *O Ser e o Evento* (1988) e *São Paulo: A fundação do Universalismo* (1995). No que diz respeito ao tema do Acontecimento, também abordo pensadores como Bergson, Heidegger e Deleuze.

A retomada de Jacques Lacan e outros autores da psicanálise é permanente durante a pesquisa, tanto para tratar da questão da educação quanto em um apêndice específico para tratar dos conceitos da própria psicanálise para aqueles que desejam aprofundar ou mesmo conhecer o assunto. Assim, a literatura ligada à psicanálise está principalmente atrelada ao tema da educação, mas, a partir da chave da Fantasia e seus atravessamentos, dialogo com pensadores como Allan Miller, Christian Dunker, Wladimir Safatle, Quinet, Voltoline, Isis Freitas, Mirmila Musse e Mahud Mannoni. Entretanto, boa parte desse percurso da psicanálise é nos textos de Lacan: *Alocuções sobre o Ensino* (2003a), *Meu Ensino* (2006), muitos Seminários, e, principalmente, *A Ética da Psicanálise* (2008), *Os quatro Conceitos fundamentais da psicanálise* (1985), e *O avesso da Psicanálise* (1992).

Karl Marx é requerido também ao longo da tese como literatura fundamental, tanto na *Ideologia Alemã* (2007) quanto também n' *O Capital* (2013). Assim, a crítica ideológica ganha seu suporte no diálogo com Baruch de Spinoza, Marilena Chauí, Theodor Adorno, Horkheimer, Alfred Sohn-Rethel, Peter Sloterdijk, Herbert Marcuse, Harriet Saffioti, Chantal Mouffe, Ernest Laclau, entre outros. Em seguida, a materialização dos aparelhos ideológicos

encontra apoio em Louis Althusser em texto homônimo: *Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado* (1980), traz novos contornos com o diálogo entre Žižek e Giorgio Agamben, no texto *O que é um dispositivo?* (2009), além dos paralelismos com Hegel, Michel Foucault, Christian Laval, Antonio Severino, Dermeval Saviani e Silvio Gallo. Para tecer análises conjunturais sobre educação, trago textos da Lei Nacional de Diretrizes e Bases, assim como da reforma do Ensino Médio (Lei nº 13.415/2017), bem como sobre o programa Future-se e sobre a Base Nacional Comum Curricular (BNCC), dentre outros textos técnicos.

A literatura para tratar do tema violência não deixa de lado a discussão com Heidegger, Kierkegaard e Kant, além de textos importantes, como *Crítica da Violência - Crítica do Poder* (1986) de Walter Benjamin. O pensador Maurice Lazzarato (2012) é também chamado à discussão sobre o empresariamento de si e como a escola-empresa funciona. Para complexificar a discussão sobre violência e a questão do gênero, dialogo com pensadoras potentes como Silvia Federici, Joana Tolentino, Cinzia Arruzza, Nancy Fraser, Nísia Floresta, Sojourner Truth, Carolina Araújo, Cristiane Marinho, Máira Moreira e Mary Del Priori.

As questões educativas e filosóficas que se apresentam nesta pesquisa não advêm de especulações e devaneios, mas são fruto da materialidade, da realidade social que inflige percalços nada naturais à vida. A partir das condições que me constituíram tanto no aspecto psíquico, emocional, espiritual, quanto social, não tenho como desconsiderar o contexto do capitalismo e da biopolítica no qual estamos inseridos e que me trouxe até aqui, gerando esta tese. Por isso, apesar de muito debatidos, os temas ideologia e violência ainda obliteram as relações sociais e merecem atenção no modo como incidem sobre educação, a partir de um olhar detalhado, crítico e com entrelaçamentos que emergem da realidade para pensar em um ato de ruptura e transformação.

## 2 EDUCAÇÃO

O homem é esta noite, este nada vazio que contém tudo na simplicidade desta noite, uma riqueza de representações, de imagens infinitamente múltiplas, nenhuma das quais lhe vem precisamente ao espírito, ou que não existem como efetivamente presentes (...). É esta noite que descobrimos quando olhamos um homem nos olhos, uma noite que se torna terrível, é a noite do mundo que se avança diante de nós (HEGEL, 2012, p. 13).

Um ditado popular diz que, à noite, todos os gatos são pardos. A noite parece um universo curioso para aqueles que se cansaram do dia que ilumina e brilha estonteantemente; nela se insinua aquilo que não está evidente, o que é negativo, o abismo da escuridão, a vastidão paradoxal que assegura, também no dito popular, que a noite é uma criança. Se Hegel afirmou que o homem é a noite do mundo, há certamente nele um eclipse, tal como a lua se impõe na frente do sol, fazendo do dia, noite. Visto que ele não é um pensador fácil – tampouco a noite o é –, existe então uma coerência nesse aspecto, que é didática e instiga a gostar de Hegel, da noite, dos gatos e das crianças. Por outro lado – sim, sempre haverá outros vários lados, inúmeros –, se o homem é a noite do mundo, como apresento no trecho em destaque, Hegel deve ser a noite do dia (um eclipse solar!).

O homem é isso, Hegel aquilo, e a mulher? O que ela é? A noite da noite, o eclipse lunar, a escuridão profunda que se insinua vagando para lembrar que a humanidade não existe, nem esses conceitos totalizantes vazios, idealismos iluministas vulgares, nada disso existe, nem a mulher existe ou as ideias heteronormativas eurocentradas. Começo este capítulo com o aporte hegeliano atravessado por uma metáfora que reflete o movimento que reitero durante a pesquisa: a inversão provocante de nuances da realidade nunca estabilizadas.

Esse movimento de inversão é inspirado no filósofo esloveno através do qual guio esta pesquisa. Para quem não o conhece, explicar quem é Žižek e sua relação com educação não é tarefa simplificada, pois, como um filósofo dialético vivo, seu pensamento está em transformação e constantemente surpreende quem o lê. Todavia, caindo na possibilidade de reduzir o autor, vou tentar desenhar alguns passos do seu pensamento neste primeiro capítulo, assim como iniciar a abordagem de educação a partir dos seus pressupostos. Assim, ficará mais palatável se apropriar dos movimentos que proponho.

Escritor assíduo, Žižek está ordeiramente envolvido em novos projetos. Em tempos pandêmicos, mais do que nunca, ele fez aparições em lives, encontros e manifestos. Apesar de pessoalmente discreto, é um pensador operante no presente e demonstra isso em seus ensaios publicados em jornais e revistas de circulação mundial. Com mais de quarenta obras publicadas

em diversos idiomas, muitas dessas presentes nas referências desta pesquisa, é um autor múltiplo, amante das artes e cinema, que usa a psicanálise e o marxismo como crítica do presente, tomando esses campos de conhecimento como ferramentas de investigação, inovando em reflexões para além do óbvio. Professor titular do Instituto de Sociologia da Universidade de Liubliana e professor visitante da New School for Social Research, em Nova York, e da European Graduate School, em Saas-Fee, Suíça, ele também instituiu a Sociedade de Psicanálise Teórica de Liubliana, a qual preside, além de ser diretor internacional do Instituto de Humanidades da Birkbeck University of London.

O esloveno tem um pensamento teórico a partir de uma perspectiva dialética<sup>1</sup> recoberta tanto das diversas áreas da filosofia quanto também da literatura, uma heterogeneidade que vai fundamentalmente de Hegel (Estugarda, 1770 - Berlim, 1831), passando por Marx (Tréveris, 1818 - Londres, 1883) e Heidegger (Meßkirch, 1889 - 1976) até Lacan (Paris, 1901 - Paris, 1981), além de muitas filósofas e outros filósofos. Seu pensamento e uso de conceitos são regados por uma noção peculiar de ideologia que me faz pensar em uma boa chave de leitura para envolver os fenômenos agudos que ocupam educação. Articulações que levam Allain Badiou (Rabat - Marrocos 1937 -) a afirmar, sobre Žižek:

Žižek não somente é um grande filósofo, mas um dos quais, por fazer publicamente justiça às grandes visões que são as dele, devem e podem sobrepor à competência dialética o saber-fazer de um mágico. Porque, vejam vocês, em definitivo, ser profundo não é nada, se você não souber mostrar a profundidade lá onde ele existe e age: na superfície (BADIOU, 2016, p. 119).

A partir desse pequeno trecho de Badiou, o qual é um dos grandes interlocutores do pensamento žižekiano, observo que a posição de Žižek não é apenas teórica, mas vem à tona e se apresenta acessível e em conexão palpável com o mundo. A filosofia dele se realiza nas análises sobre os próprios pressupostos de nossa vida social, a partir de um compromisso ético-político com o universalismo emancipatório, motivo pelo qual o escolho reiteradamente como filósofo potente para educação. Exemplo desse pensamento emancipatório observo na obra *Em*

---

<sup>1</sup>“A abordagem dialética costuma ser vista como uma tentativa de situar o fenômeno-a-ser-analisado na totalidade a que pertence, encarnado em seu rico contexto histórico, e assim quebrar o feitiço da abstração fetichizadora. Essa, no entanto, é a grande armadilha que devemos evitar: para Hegel, o verdadeiro problema é o oposto – o fato de vermos muito na coisa que observamos, de sermos enfeitiçados pela riqueza de detalhes empíricos que nos impede de perceber claramente a determinação conceitual que forma o núcleo da coisa. O problema, porém, não é como apreender a riqueza das determinações, mas como abstraí-las, como restringir nosso olhar e aprender a entender somente a determinação conceitual. Nesse aspecto, a fórmula de Hegel é bastante precisa: a redução ao significativo ‘traço unário’ reduz ou restringe a efetividade à possibilidade, no exato sentido platônico em que a noção (Ideia) de uma coisa sempre tem uma dimensão deontológica e designa o que a coisa deveria se tornar para ser plenamente o que é” (ŽIŽEK, 2013, p. 248).



*defesa das Causas Perdidas* (2011a), em que ele articula a ruptura com o liberalismo e as visões da reprodução democrática sob forma representativa capitalista, processo no qual o que impede o questionamento radical do próprio capitalismo é exatamente a crença na forma democrática da luta contra o capitalismo (ŽIŽEK, 2011a). Assim, o campo econômico se configura como fundamental na luta revolucionária e o campo político como o atual lugar mais potente para a filosofia e sua respectiva interferência na educação.

Na esteira das análises sociais, a crítica à economia política de Žižek é um dos pressupostos fundamentais de seu pensamento, pois, percebendo o contexto contemporâneo marcado pela despolitização da economia, surge o fenômeno “pós-político”, que se caracteriza principalmente pela supremacia da economia sobre a dimensão política da vida, colocando a política de modo subserviente ao plano econômico, como algo a ser superado, o seu oposto é a a ultrapolítica, que aparece na politização excessiva de tudo. Dessa forma, tanto a pós-política quanto a ultrapolítica são aspectos da política despolitizada, que se reduz à condição de executora das demandas econômicas funcionando em escala global, desconsiderando povos e culturas, desmerecendo educação, trazendo prejuízos imediatos e a longo prazo e esvaziando completamente o espaço público. A exemplo disso, o que vem acontecendo em alguns países, como o Brasil, é uma política feita por *businessmen*, empresários de setores privados, seja corporações ou mídias, que vêm alçando voos no campo da política partidária, com o discurso de não serem políticos profissionais e sim gerenciadores, a preocupação desse empresariado com educação é meramente administrativa.

Žižek observa a aproximação do paradigma biopolítico às políticas identitárias, antagonismos, difusão de espiritualismo holístico, novas formas de subjetivação e fundamentalismos religiosos, que são noções que estão pouco articuladas com a desconstrução dos mecanismos pós-políticos, reduzindo fenômenos de exploração econômicos a culturalismos e discursos que são condizentes com ideologias neoliberais. Em geral, o contexto marcado pela “pós-política” apresenta a política como biopolítica, ou seja, sua função e responsabilidade são a administração da vida e da morte de grupos, povos e nações.

Trago essas questões políticas e econômicas que remontam invariavelmente ao tema ideologia que aqui se soma ao da educação, pois o exame dessas atravessa, continuamente, o pensamento de Žižek, levantando a todo momento o olhar de suspeita sobre a diversidade de temas filosóficos e lembro que a crítica não coloca o sujeito em um lugar privilegiado em relação ao conhecimento, como se a posição crítica fosse isenta dos abalos da vida social, o que facultaria à pessoa crítica, diante da realidade, a incrível competência de perceber o mecanismo

oculto que regula a visibilidade e a invisibilidade da vida social. Em resumo, ninguém está livre de ideologia, muito menos aquela que infringe os parâmetros educacionais.

O jeito de filosofar de Žižek faz com que ele tome com liberdade os elementos do cinema, da literatura e da cultura pop para fazer emergir a originalidade do seu pensamento. Como a área do audiovisual é uma de suas predileções dentre as artes, ele foi alvo e também produtor de várias produções correlacionadas, dentre elas: *Žižek! O filme* (2005), direção de Astra Taylor, *O guia pervertido do cinema* (2006), dirigido por Sophie Fiennes e apresentado pelo esloveno e *O guia pervertido da ideologia* (2012) também dirigido por Sophie Fiennes e apresentado por Žižek. O filósofo já inspirou uma instalação artística intitulada *Slavoj Žižek does not exist*, criada em 2005 pelos artistas Rudjer Kunaver e Miran Mohar. Em uma entrevista, Žižek admitiu em tom divertido ter se sentido “massacrado” pela quantidade de obras cinematográficas existentes, o que o levou a renunciar o sonho de ser artista e cineasta e a adotar a filosofia. Abandonar o cinema não foi possível, tamanho é até hoje o entusiasmo pela sétima arte que ele dialetizou em parte do seu teor filosófico. A originalidade que vejo nele também confunde bastante os acadêmicos e leitores, visto que parece vigorar a partir de uma metodologia bastante heterodoxa. Ele afirma,

Tenho uma espécie de compulsão absoluta a vulgarizar as coisas, não no sentido de simplificá-las, mas no sentido de destruir qualquer identificação patética da Coisa, razão por que gosto de saltar de repente da teoria mais elevada para o exemplo mais vil possível (ŽIŽEK; DALY, 2006, p. 59).

Lançando mão de argumentos cotidianos, considerado até irresponsável por alguns, ele traz para sua filosofia elementos complexos que ganham versatilidade a partir de histórias, piadas e ironias, o que saliento como um aspecto metodológico importante, uma vez que retira o interlocutor de um lugar cômodo. Sobre isso, o psicanalista Christian Dunker (2013, p. 41) afirmou que Žižek “está sempre desconstruindo sua própria posição, produzindo aberturas e se realocalizando em novos debates”. Como ele próprio assevera em uma entrevista: “Não se esqueça de que comigo as coisas sempre são o contrário do que parecem”<sup>2</sup>. De fato, ideias e ponderações inusitadas transbordam a vida de Žižek, mas as contradições não são menos evidentes, e ele mesmo admite e justifica: “Meu pensamento se movimenta tão rapidamente – como poderia deixar de estar repleto de contradições?”<sup>3</sup>. Para o pesquisador Wanderley,

<sup>2</sup> DUNKER, C. Slavoj Žižek e a renovação do marxismo. **Revista Cult Online**. s.d. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/slavoj-zizek-e-a-renovacao-do-marxismo/> Acesso em: 27 fev. 2023.

<sup>3</sup> Artigos publicados respectivamente na Revista Cult, edição de março de 2012, e Folha de São Paulo, edição de 22 de julho de 2011.

Resta a provocação e o gosto por proposições contraintuitivas, característicos da retórica de Žižek, são recursos cuja finalidade é desconcertar o leitor acostumado à moralidade pós-moderna e produzir algum tipo de desconforto naqueles que, a seu ver, encontram-se politicamente adormecidos ou cegamente convertidos aos cânones da correção política. Em contrapartida, em diversas ocasiões o filósofo reconheceu o seu próprio desconforto com a expectativa gerada em torno de suas reflexões, como se ele encarnasse para muitos uma figura do grande Outro que está sempre na iminência de apontar a direção a ser seguida. Nada mais distante dos seus propósitos. Se as teses de Žižek convidam a desconfiar das coordenadas sociossimbólicas do capitalismo global como destino inexorável da humanidade, daí não decorre, em geral, nenhuma proposição específica ou programa político. “Me sinto como um mágico que mostra sempre cartolas, nunca coelhos”, declarou ele em entrevista ao Financial Times (WANDERLEY, 2012, p. 49).

No que diz respeito propriamente à educação, Žižek não possui em seu escopo reflexões objetivas sobre o tema. Ao que tudo indica, ele quer evitar os efeitos da mestria em seus textos e exposições filosóficas, distanciando-se exatamente de uma identificação com o discurso de mestre e o discurso universitário, formas de discursos presentes ostensivamente no campo acadêmico.

Eu abordo educação nesta pesquisa a partir do modo como a própria psicanálise transpõe a possibilidade de educar enquanto tarefa impossível. Procuo retornar à tríade simbólico-real-imaginário<sup>4</sup>, aos antagonismos sociais e à crítica ao capitalismo que enreda educação na diversidade de setores da vida. Isto é, não há como desconsiderar educação enquanto uma construção social institucionalizada que, ao longo da história, reproduz as contradições sociais e que, portanto, pode e deve ser investigada pelo viés da crítica ideológica e da crítica da economia política, chaves de leituras permanentes na filosofia žižekiana, na psicanálise e nesta tese. Nesse sentido, já vale anunciar que uma cartografia da reflexão pedagógica se sustenta escondendo algo fundamental: a marginalidade da psicanálise em relação à educação, pois não existe uma pedagogia psicanalítica, visto que a posição da psicanálise no campo educativo, como veremos, é a de demonstrar a pedagogia enquanto discurso do mestre, o que nos propicia a atravessar a fantasia educativa. Ainda assim, mesmo diante das dificuldades e impossibilidades inerentes à educação, é sumariamente importante reiterar a educação escolarizada como lugar que precisa persistir na intenção de assegurar a aprendizagem, mesmo que nunca seja totalizante.

É necessário tensionar a visão estabilizada do que é educar, para que aqueles que estão no processo educativo se tornem os sujeitos do processo de conhecimento, construindo uma abordagem cheia de acontecimentos e que precisa estar permanentemente em transfiguração, pois nunca é completa, como também nunca somos. Exatamente aí que as ideias

---

<sup>4</sup> Acesse o apêndice para visualizar o nó borromeano

que tomo de Žižek se calcam na força do não esquematizável, pois só assim penso em alguma perspectiva de projeto de educação como possibilidade de dialetizar alternativas à nossa vida social.

Procuro então constituir uma aproximação entre educação e psicanálise, para abordar o ato educativo longe de esperanças ordinárias, uma vez que a esperança isolada pode gerar um fenômeno paralisante que deixa o sujeito à espera de que algo aconteça, sem que seja necessário mover sua posição para isso (ŽIŽEK, 2019). Portanto penso no “avesso da educação”, inspirada no avesso<sup>5</sup> da psicanálise de Lacan (1992), não porque desacredito na possibilidade de alguma formação, mas porque o avesso da dimensão de formação é o que me interessa, pois, a ideia de formação humana enquanto ideal cristalizado é a condição de diversos sofrimentos a que os sujeitos estão submetidos. Portanto, quiçá seja mais interessante começar a pensar na deformação do ato de educar, principalmente em relação às fantasias de totalidade educativa.

Tomo então uma distância cuidadosa dos modelos de Educação que indicam caminhos prontos e acabados, que se arrogam norteadores da humanidade enquanto universais abstratos. Abstenho-me de pensar em um sistema educativo sofisticado e perfeito baseado em ideais românticos da melhor educação possível, que alguns projetos de educação parecem constituir ao buscar um ideal de formação humana completa.

Abandono o ideal educativo para problematizar que tal educação se funda em uma concepção de humanidade que leva em conta a normatividade eurocentrada, branca, cisgênera e sexista. Esse conceito de humanidade que por séculos deixou de lado parte significativa da sociedade que foi chamada de periférica, sujeitos subalternizados que frequentam a escola mesmo quando parecem sentir pesarosamente que não fazem parte dela.

Se o cenário é corriqueiramente demarcado por uma moldura, aqui não é diferente. Educação, ciência, psicanálise, filosofia e crítica social transbordam reciprocamente em provocações que demonstram que a ambição educativa em organizar um ato cientificamente balizado, a partir do conhecimento erigido sobre o educante e o ato educativo, sempre falha. Mas, inexoravelmente, isso não inviabiliza um ato educativo autêntico. Esse ato se inscreve numa impossível equação entre adultas e adultos que esperam ver reproduzida no outro uma ordem que eles representam.

---

<sup>5</sup> O termo “avesso”, em francês, conserva uma homofonia explorada por Lacan: *envers* quer dizer “avesso”, e *en-vers* tem a ver com “verdade”.

Apesar disso, existe um outro sujeito que resiste a ser mero objeto dessa investida educativa que, se bem-sucedida, o anularia num nível absolutamente decisivo para sua vida. Nesse sentido, o sujeito resiste a ser educado, pois não pode sucumbir a essa imposição; necessita instalar uma tensão, uma barra, uma divisão entre aquilo que ele é e o que a sociedade faz dele, senão será interpelado de forma definitiva, o que faz com que educar seja mais uma vez impossível, e ainda bem, pois o contrário implicaria uma dessubjetivação definitivamente perigosa.

Diante disso, não posso, desde o início, desconsiderar a subjetividade e suas demandas, principalmente aquelas que exigem a própria constituição do Eu, questão que, sem dúvida, atravessa a escola e suas relações. Os sujeitos são marcados por seus desejos e preenchidos de apetites, sendo o conhecimento ou mesmo o saber somente mais um dos desejos que mobiliza o sujeito. Por isso, um suposto conhecimento organizado e objetivo, institucionalizado na escola, nunca é inteiramente possível, visto que nele estão contidos tanto os vários antagonismos presentes na sociedade (aqui a própria luta de classes) quanto às contradições e dicotomias intrínsecas aos próprios sujeitos, sejam as educadoras, educadores ou educantes. Nesse sentido, preciso afirmar que educar nunca é uma posição pacífica e totalizada de um sentido pleno e acabado.

As relações mais ordinárias do sujeito com a alteridade e com a própria estrutura escondem mediações sociolinguísticas que determinam a conduta e os processos de produção de sentido no sujeito. Mas é preciso salientar que a verdadeira relação intersubjetiva está entre o sujeito e a estrutura, e não entre o sujeito e os outros empíricos. O ato educativo se inscreve também nessas relações, relação entre um sujeito que espera ver reproduzida no outro uma ordem que ele representa; e um outro sujeito que resiste em ser objeto dessa investida educativa, que o anularia num nível absolutamente decisivo para sua vida, se bem-sucedida.

Encontro em teóricos importantes como Bernard Charlot (2005) reflexões que aproximam a discussão sobre o sujeito do desejo, a ordem simbólica e educação, permitindo alargar a investigação sobre conceitos da psicanálise que estão densamente atrelados à condição daqueles que frequentam a escola e, portanto, recebem lá elementos que atravessam a sua construção. Para Charlot, “(...) o sujeito se constrói pela apropriação de um patrimônio humano, pela mediação do outro, e tem acesso à ordem do simbólico, à da lei e à da linguagem” (CHARLOT, 2005, p. 13). E esse processo acontece no campo da educação formal, ou seja, a escola. E não só nele, mas na sociedade como um todo.

Essa linguagem de que falo aqui não é instrumento de comunicação, mas a própria teia que funda o sujeito. Do ponto de vista psicanalítico, não há liberdade nesse surgimento,

não há escolha. O sujeito não fala, mas é falado. Em termos lacanianos, o sujeito é o efeito da brecha entre a alienação e a separação do Outro. Nesse sentido, pensar em um sujeito autônomo, livre e tradicionalmente visto como a fonte de conhecimento e da ação moral e política é uma ingenuidade.

O sujeito carece de ser visto em toda a sua complexidade histórica e simbólica, ou seja, um sujeito descentrado, dependente do sistema linguístico, discursivamente constituído e posicionado na interseção entre as forças libidinais e as práticas socioculturais. Tal pensamento reforça perspectivas importantes para o campo da educação: “Educar é transmitir marcas simbólicas que possibilitem à criança usufruir um lugar de enunciação no campo da palavra e da linguagem, e a partir do qual seja possível se lançar às empresas impossíveis do desejo” (LAJONQUIÈRE, 2006 online).

Posso afirmar que o sujeito não cria seu discurso, mas é causado por ele; existe apenas por conta do discurso e da linguagem que se manifesta à medida que encontra, no substrato linguístico, um apoio que o cria e permite sua eclosão. O sujeito é um ponto de articulação entre os determinantes socioculturais e pulsionais, por isso a dimensão sociocultural não pode ser jamais abandonada, e educação contemporânea sofre as marcas desta dicotomia: sujeito livre versus sujeito descentrado, ou seja, dividido.

Portanto, o que está em jogo é pensar o ato de educar e seus saberes, não com sua autoimagem ideal, mas com o resto inapreensível que mobiliza essa idealidade. Esse resto é o real da educação forjada a partir de um projeto de humanidade nunca possível. Real da humanidade que, apesar de não comparecer fenomenicamente, pôs em marcha o processo de formação desde a antiguidade até os dias de hoje e que permanece em uma idealidade. Sigo então a falar de educar, mas sem desconsiderar o real do antagonismo, no sentido de que educação é reflexo de séculos de mazelas sociais, muitas vezes sustentadas pelos próprios sistemas educativos que ainda hoje reproduzem tais violência na escola.

Diante disso, o fundamental é pensar o avesso de um projeto educacional massificante. Nesse contexto, cada vez mais percebo que o padrão idealizado de escola é condição de sofrimento, que coage e aflige a sociedade, contribuindo inclusive para sustentar uma estrutura violenta. Consigo dizer que a Educação enquanto um projeto iluminista de sustentação de um “eu autônomo e livre” acontece somente enquanto uma formação ortopédica, cujo resultado é a construção de indivíduos isolados, moldados segundo um padrão pré-estabelecido ao qual muitas pessoas têm dificuldade de se encaixar e, por consequência, padecem mais uma vez de abuso extremo.

Ao relacionar educação e psicanálise nesta pesquisa, não tenho a esperança ingênua de educar melhor, de modo mais eficiente ou tornar a escola mais produtiva para um número maior de pessoas e assim por diante. Abordo educação exatamente por suas brechas, lacunas, impossibilidades e aberturas para o inesperado, procurando tensionar aquilo que não é evidente. Nesse aspecto, passo longe de psicanalisar o estudante ou qualquer outro agente educativo. Uso esse método para retorcê-lo o que é o ato de educar e retirá-lo do lugar comum. Assim, a partir da análise do educar como um fenômeno de tamanha complexidade, inclusive subjetiva, pretendo oferecer algumas perspectivas para atuar de forma mais articulada e, quem sabe, compor o ato no panorama político do que é educar, para conseguir manter sim a esperança, mas agora de modo acontecimental.

## 2.1 Perdidos na Paralaxe

Persisto agora na possibilidade de compreensão da posição filosófica sobre a qual Žižek ergue seu pensamento e, mesmo que tanto eu quanto o leitor fiquemos de certo modo perdidos diante de tantas possibilidades, é indispensável recuperar alguns elementos da psicanálise lacaniana e investigar o que é o materialismo dialético, para construir a relação com educação. Psicanálise e dialética são áreas com as quais o filósofo esloveno joga em uma miríade de relações, com o intuito de expor o que é a paralaxe e desenvolver seu pensamento, o que se torna também a base metodológica na qual esta pesquisa se desenvolve<sup>6</sup>.

A respeito do método, posso dizer que, com o intuito de apontar uma brecha na definição das categorias interpretativas da realidade, a retomada do materialismo dialético vem acompanhada do alerta žižekiano (2008) de se afastar de polarizações superficiais do movimento dialético e dar um passo fundamental em direção aos conceitos de tensão, lacuna, não coincidência, falta, abertura, eclosão etc. O materialismo, para o pensador, não é somente

---

<sup>6</sup> Segundo Badiou: “O que é perfeitamente lógico, pois Žižek, repetindo a repetição de Hegel por Lacan, deve colocar em cena essa repetição de maneira a qual, fazendo-a ser vista como repetição, ele a repete necessariamente de outro modo. É nesse quadro estratégico que opera o maravilhoso método de Žižek, que é o de fazer se equivaler, quanto à detenção de defasagens primordiais, materiais de aparência totalmente díspares. Entendendo-se que os disparates (a falha, a discordância, o obscuro, o mau gosto, o contraste, o inesperado, o ‘que não está no seu lugar’ (...)) é, em realidade, o ponto nodal, a balança sensível, da inteligibilidade dialética” (BADIOU, 2016, p. 119).

a afirmação da inclusão de sujeito<sup>7</sup> na realidade objetiva, mas pressupõe uma torção reflexiva por meio da qual o próprio sujeito se inclui na imagem constituída por ele mesmo, causando uma espécie de curto-circuito, uma duplicação do sujeito, a qual ao mesmo tempo cria o dentro e o fora da sua imagem, percebendo sua existência material: “O materialismo significa que a realidade que vejo nunca é ‘inteira’ – não porque grande parte dela me escapa, mas ela contém uma mancha, um ponto obscuro, que indica minha inclusão nela” (ŽIŽEK, 2008, p. 32)<sup>8</sup>.

Essa fissura e espaço não totalizante que começo a apontar é uma espécie de antinomia fundamental que retoma a dialética para entender que ser e nada são apresentados como um trânsito constante de um no outro, implicando a consideração da diferença absoluta como condição ontológica do real. Em Žižek, o caráter da contradição só pode ser notado através de uma lacuna intransponível. Por esse ângulo, a lacuna não é um obstáculo para a dialética, mas o ponto subversivo para a retomada da filosofia do materialismo dialético,

Aqui enfrentamos um paradoxo básico: enquanto muitas ciências hoje praticam espontaneamente a dialética materialista, em termos filosóficos elas oscilam entre o materialismo mecanicista e o obscurantismo idealista. Aqui, não há espaço para acomodação, não há diálogo, não há busca de aliados em tempos de dificuldade. (...) Minha questão é exatamente conceber a identidade da minha posição hegeliana-lacanianiana e a filosofia do materialismo dialético como juízo infinito hegeliano, ou seja, como identidade especulativa do mais elevado e do mais inferior como a frase da frenologia: o Espírito é um osso (ŽIŽEK, 2008, p. 15-16).

Žižek sugere, a partir do materialismo dialético, que conheçamos uma relação com o mundo nas mais diferentes posições, sabendo que o lugar que o sujeito ocupa é só mais um dentre os muitos possíveis. Essa posição materialista enquanto um sujeito inquieto, incomodado, promove uma tensão permanente com seu próprio significado diante das posturas que assume, dialetizando teoria e práticas dissonantes da realidade, atravessadas por uma lacuna que possibilita o reconhecimento da realidade como incompleta e da própria subjetividade como parte da mancha presente no campo simbólico.

---

<sup>7</sup> Na carta da autora à edição brasileira da obra *Memórias da Plantação*, Grada Kilomba traz uma reflexão que aqui nos parece também bastante pertinente: “No original inglês subject não tem gênero. No entanto, a sua tradução corrente em português é reduzida ao gênero masculino – o sujeito –, sem permitir variações no gênero feminino – a sujeita – ou nos vários gêneros LGBTTTQIA+ que seriam identificados como erros ortográficos. É importante compreender o que significa uma identidade não existir em sua própria língua, escrita ou falada, ou ser identificada como um erro. Isto revela a problemática das relações de poder e violência na língua portuguesa, e a urgência de se encontrarem novas terminologias” (KILOMBA, 2020, p. 15).

<sup>8</sup> Para Žižek: “O que assombra o sujeito é seu inacessível eu numênico, a ‘Coisa que pensa’, um objeto no qual o sujeito poderia encontrar plenamente a si mesmo. (...) No caso do eu, o impasse é acentuado: todos os outros objetos da experiência me são como fenômenos, mas, no caso do sujeito, não posso sequer obter uma experiência fenomênica de mim mesmo” (ŽIŽEK; GABRIEL, 2012, p. 191).



O materialismo surge, então, como a passagem da reflexão determinada para uma determinação reflexiva<sup>9</sup>. Consigo dizer que Žižek recupera uma importante discussão da determinação reflexiva hegeliana, aproximando-se das noções de repetição e retroatividade. A subjetividade como atividade ideal e a objetividade como atividade em si eclodem, assim, como momentos reunidos e disjuntos no mesmo ato, dimensões essas que trato aqui tanto no que retoma Hegel, quanto no que diz respeito ao conceito de ato, tema fundamental nesta pesquisa,

Há uma analogia estrutural entre essa relação entre materialismo histórico e dialético e a resposta adequadamente psicanalítica à tediosa crítica padronizada da aplicação da psicanálise aos processos socioideológicos: seria “legítimo” expandir o uso de noções originalmente aplicadas ao tratamento de indivíduos para entidades coletivas e falar de religião, por exemplo, como “neurose compulsiva coletiva”? O foco da psicanálise é outro: o Social, o campo das práticas sociais e de crenças socialmente alimentadas, não está apenas em nível diferente da experiência individual, mas é algo com o qual o indivíduo propriamente dito tem de se relacionar, que o indivíduo propriamente dito tem de experimentar como uma ordem minimamente “reificada”, externalizada. O problema, portanto, não é “como pular do nível individual para o social”; o problema é: como a ordem socio simbólica externa-impessoal de práticas institucionalizadas e crenças deveria se estruturar quando o sujeito tem de manter sua “sanidade”, seu funcionamento “normal”? (ŽIŽEK, 2008, p. 17).

Žižek vai construindo, a partir desse arcabouço, a filosofia do materialismo dialético, na qual não há verdades metafísicas nem leis determinadas; o que existe são sujeitos que necessitam reconhecer sua posição sintomática e de cisão ontológica. Tal diferença trata, na prática, da discordância e do pensamento dos excluídos, dos que não ocupam posição alguma, sendo vistos como uma tensão, diferenças, lacunas que são irreduzíveis e levam homens e mulheres a ter visões de si mesmos e do mundo nunca fechadas em si mesmas. Em suma, postura que não dispensa o antagonismo e a luta de classes. A verdade que subsiste nesse cenário é a de uma realidade incompleta e de um sujeito vazio que precisa de uma ordem simbólica para se reconhecer enquanto partícipe de algo, que precisa da sujeição para sustentar a sociedade com suas leis e regras. Assim, a partir de uma posição hegeliano-lacaniana, Žižek faz da filosofia do materialismo dialético uma estratégia político-filosófica que fundamenta sua

---

<sup>9</sup>“A determinação reflexiva é uma noção desenvolvida por Hegel em *Ciência da lógica* (Barcarolla, 2011) no quadro da dialética entre essência e aparência. Ela supõe uma conversibilidade entre objetividade e subjetividade que passa pela mediação da atividade sensível. Tal mediação permite que uma transpasse para a esfera da outra, de tal modo que interioridade subjetiva e exterioridade objetiva são enlaçadas por um intercâmbio de posições: a subjetividade objetivada reencontra-se na objetividade subjetivada. A subjetividade como atividade ideal e a objetividade como atividade real surgem assim como momentos reunidos e disjuntos no mesmo ato” (DUNKER, 2013, p. 55-56).

teoria da lacuna paralática pela reapropriação do termo do grego clássico παραλλάξ, παραλλαγή ou παράλλαξις (parállaxis), “mudança”, “mover pra lá e pra cá”<sup>10</sup>. A paralaxe, assim, “

Permite outra visão da humanidade propriamente dita, diferentemente da visão do materialismo histórico (...). Pois é, mais uma vez a relação entre materialismo histórico e materialismo dialético é de paralaxe; eles são substancialmente a mesma coisa, mudança entre um e outra é pura mudança de ponto de vista (ŽIŽEK, 2008, p. 17).

A paralaxe contribui para avaliar os desafios políticos/ontológicos da contemporaneidade e pode ser definida como o deslocamento aparente de um objeto causado pela mudança do ponto de observação, que permite uma nova linha de visão. A paralaxe advém de uma mudança espacial, como acontece nos modelos da física, configurando-se como uma alternância aparente de posição de um mesmo objeto, prismando um novo ponto de observação. A paralaxe retomada da física parece, assim, como uma dialetização das posições contrárias, de um observador que está em movimento.

Na passagem da paralaxe estelar para o âmbito filosófico, Žižek (2008) chama de paralaxe a diferença ontológica que mencionei no parágrafo anterior. A diferença ontológica aberta paralaticamente permite pensar em uma não coincidência do objeto para com ele mesmo, ou uma diferença mínima na própria identidade do objeto.

No “estruturalista” Lógica do sentido, Deleuze ressaltou como, assim que surge a ordem simbólica, passamos a lidar com a diferença mínima entre o lugar estrutural e o elemento que ocupa (preenche) esse lugar: o elemento sempre é precedido logicamente pelo lugar que ele preenche na estrutura. Tratamos aqui de duas séries (ou, antes, níveis): a estrutura formal “vazia” (significante) e a série de elementos que preenchem os lugares vazios da estrutura (significado); o paradoxo consiste no fato de que essas duas séries nunca se sobrepõem. Sempre encontramos uma entidade que é, ao mesmo tempo, um lugar vazio e desocupado em relação à estrutura e, em relação aos elementos, um objeto evasivo, de movimentos rápidos, um ocupante sem lugar (ŽIŽEK, 2008, p. 168)<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Segundo Vladimir Safatle: “O uso do termo ‘paralaxe’ está ligado ao fenômeno próprio da racionalidade ocidental, que se manifesta como ‘pontos cegos’, ‘rupturas’, ‘falhas’ em nossas formas de interpretação. A paralaxe pode ser vista como o deslocamento aparente de um objeto causado pela mudança de posição do seu observador. Esta mudança de posição traz ao observador outras possibilidades de interpretação do mesmo fenômeno, uma vez que se apresenta como uma visão renovada. Esse movimento se divide em três momentos: a paralaxe filosófica, ou científica e a política. O filósofo esloveno percebeu rapidamente que a leitura dialética de Lacan poderia lhe fornecer uma teoria do sujeito abarrotada de consequências políticas e apta a guiar práxis sociais na contemporaneidade” (SAFATLE, 2003, p. 182).

<sup>11</sup>E mais: “Estamos tratando aqui de uma entidade única e paradoxal que é ‘duplamente inscrita’, que é ao mesmo tempo excesso e falta – paradoxo delineado há muito tempo por Deleuze, em sua Lógica do sentido: assim que surge a ordem simbólica, sempre encontramos uma entidade que é ao mesmo tempo – em relação à estrutura – um lugar vazio e desocupado e – em relação aos elementos – um ocupante excessivo sem um lugar” (ŽIŽEK, 2008, p. 303).

A respeito da lacuna ou antagonismo que define a própria condição de homens e mulheres, a relação entre psicanálise e política é marcada constitutivamente por “uma cisão paraláctica, de um encontro perdido entre um ‘ainda não’ e um ‘tarde demais’: a psicanálise abre a lacuna antes do ato, enquanto a política já sutura a lacuna, introduzindo uma nova consistência” (ŽIŽEK, 2013, p. 597). Segundo Joel Birman (2018), a eficácia do ato psicanalítico para Lacan seria a constituição de um operador que pudesse cultivar a ruptura com a alienação concebida na condensação do Eu pelo outro. Desse modo, a psicanálise não é tão somente uma terapêutica, mas sim uma crítica sistemática das práticas alienantes<sup>12</sup>. De modo semelhante, para Žižek (2017a), se puder falar em cura psicanalítica, ela acaba quando o sujeito perde sua angústia e assume livremente sua própria não existência. Para ele, a psicanálise afirma que a realidade exterior a mim existe, o problema é que “eu” não existo (ŽIŽEK, 2017a). O Eu ideal é imaginário, o “pequeno outro”, imagem especular idealizada de meu eu:

O ideal do eu é simbólico, o ponto de minha identificação simbólica, o ponto no grande Outro a partir do qual eu observo (e julgo) a mim mesmo; o supereu<sup>13</sup> é real, a agência cruel e insaciável que me bombardeia com exigências impossíveis e depois zomba de minhas tentativas canhestras de satisfazê-las, a agência a cujos olhos eu me torno cada vez mais culpado, quanto mais tento recalcar meus esforços “pecaminosos” e satisfazer suas exigências (ŽIŽEK, 2010b, p. 100).

Vale a constatação de que a diferença é um movimento que também se verifica no sujeito, visto que sujeito e objeto são atravessados paralicamente de modo interpenetrante e, assim sendo, uma mudança epistemológica do ponto de vista do sujeito reflete imediatamente a transformação ontológica do objeto (ŽIŽEK, 2008). Trata-se de um movimento paralático que retoma a determinação reflexiva dialética perspectivada pela psicanálise lacaniana. Assim,

O olhar do sujeito é sempre já inscrito no objeto percebido em si, sob o disfarce de seu “ponto cego”, que está “no objeto mais que o objeto mesmo”, ponto no qual o próprio objeto devolve o olhar. “Com certeza a imagem está no meu olho, mas eu, também estou na imagem”: a primeira parte da afirmação de Lacan designa a subjetivação, a dependência da realidade para com a sua constituição subjetiva; enquanto a segunda parte traz o disfarce de uma mancha (o cisco objetivizado em seu olho) (ŽIŽEK, 2008, p. 32).

<sup>12</sup> Tema que trabalho de forma mais profunda no apêndice desta pesquisa.

<sup>13</sup> Segundo Breno Pena, “Em sua vertente de herdeiro do Édipo, como ressalta Braunstein (2007), Freud traz a ideia de um supereu proibidor que vigia e pune as ações do sujeito. É um supereu regulador dos excessos pulsionais, ao assumir a função parental de autoridade. (...) Em sua vertente de herdeiro do complexo de Édipo, diz Freud: ‘O superego é para nós o representante de todas as restrições morais, o advogado de um esforço tendente à perfeição – é, em resumo, tudo o que pudemos captar psicologicamente daquilo que é catalogado como o aspecto mais elevado da vida do homem. Como remonta à influência dos pais, educadores, etc., aprendemos mais sobre seu significado se nos voltamos para aqueles que são sua origem’” (PENA, 2011, s.p.).

Para atingir a questão, ainda preciso retomar uma lição fundamental em Hegel: o principal problema ontológico não é o da realidade, mas o da aparência. A ontologia mínima da paralaxe é a de um espaço curvo que se dobra sobre si mesmo; a constelação paralática é a da moldura (ŽIŽEK, 2008). Quer dizer, não basta mostrar o mecanismo por trás da aparência da realidade, porque o cenário no interior da moldura já adquiriu autonomia. O que quero afirmar é que não existe realidade neutra, dentro da qual ocorrem lacunas, em que molduras fecham domínios da aparência e cada mundo é já emoldurado.

De modo semelhante, se entendo o reflexo da verdade através de uma realidade fragmentada, é porque o ângulo de visão está paralisado sob uma única posição (ŽIŽEK, 2014a). A paralaxe, diferentemente do horizonte adotado por parte da tradição filosófica, não compromete a subjetividade obrigando as pessoas a tornarem-se sujeitos de sua própria história. Embora polêmico, não é esse o ponto-chave da questão, na medida em que o agente do tempo se torna responsável pelas suas próprias ações, sem a instauração de uma nova verdade. Para o filósofo,

A paralaxe não é simétrica, composta de dois pontos de vista incompatíveis do mesmo x; há uma assimetria irreduzível, entre os dois pontos de vista, uma torção reflexiva mínima. Não temos dois pontos de vista, temos um ponto de vista e o que foge a ele, e outro ponto de vista preenche o vazio do que não podemos ver no primeiro ponto de vista (ŽIŽEK, 2008, p. 47).

A paralaxe traz a tensão do universal consigo ou a diferença do horizonte ontológico com a realidade ôntica, a dessemelhança entre o Ser e a existência. Nessa perspectiva, o materialismo dialético enquanto método em Žižek incorre exatamente na proposta de uma crítica permanente do real, envolvida na posição da própria lacuna paralática. Sem dúvida, um olhar de suspeita sob a lógica de uma síntese entre os opostos, capaz de abarcar o todo. E retomando o alerta que fiz no parágrafo no qual iniciei a abordagem sobre a paralaxe, para Žižek (2013), o conceito de verdade diz respeito a uma consideração das relações de poder e de ideologia que controlam a sociedade e da posição paradoxal dos sujeitos nessas relações.

Então, mais uma vez, a relação entre o materialismo histórico e o dialético é de uma paralaxe: são substancialmente o mesmo, a mudança de um para outro é pura mudança de perspectiva. Ela introduz temas como a pulsão de morte, o núcleo “inumano” do humano, que vão além do horizonte da práxis coletiva da humanidade; desse modo, a lacuna entre o materialismo histórico e o dialético é afirmada como inerente à própria humanidade, como lacuna entre a humanidade e seu próprio excesso inumano (ŽIŽEK, 2013, p. 243-244).

Parte considerável dessa discussão está desenvolvida na obra *A visão em Parallaxe* (2008). Nela, Žižek ocupa-se em ponderar sobre diferentes tipos de parallaxe: a parallaxe ontológica e a parallaxe científica, que tratam respectivamente de nossa percepção da realidade e da explicação científica, e a parallaxe política, que discute o antagonismo<sup>14</sup> social irreduzível que retomarei ao longo desta pesquisa<sup>15</sup>.

A dimensão que Žižek cultiva entre a filosofia e a psicanálise, entre Hegel e o cinema, já foi investigada por inúmeros pensadores, dentre eles os filósofos da Escola de Frankfurt, como Adorno (Frankfurt am Main, 1903 -1969, Visp, Suíça), que tem grande apreço pela questão educativa, como vemos na obra *Educação e Emancipação* (1995). Muitos outros já fizeram o percurso de aplicar a crítica psicanalítica à sociedade, que aqui estendo à educação, mas o que torna o esloveno ainda atraente é seu modo peculiar de entender o presente, seus trejeitos que gritam no personagem que ele cultiva na cena filosófica. Ele pinça determinados usos do saber e faz isso para desviar o olhar do óbvio e forçar a retorcer a percepção da realidade. Ao mesmo tempo em que Žižek conduz o leitor através do cinema, da literatura, de piadas, de contos e de histórias um tanto duvidosas, ele usa a tradição conceitual conforme é mais conveniente para ele mesmo<sup>16</sup>. Segundo tradução de Tupinambá a respeito de uma autodescrição de Žižek,

---

<sup>14</sup> O antagonismo e a diferença suportam uma discussão dialética importante para o desenrolar da tese, que não posso aqui desconsiderar, pois traz de forma mais evidente as violências sociais que persistem a partir do problema da diferença mínima. Segundo Žižek, “(...) a oposição das lógicas, a do antagonismo e a da diferença, é o desdobramento de um termo logicamente anterior, da diferença inerente “pura”, da diferença mínima que marca a não coincidência do Um consigo mesmo. Essa não coincidência, essa “diferença pura”, pode desdobrar-se numa miríade de entidades que formam uma totalidade diferencial ou cindir-se na oposição antagonica de dois termos. E essa dualidade, mais uma vez, segue a lógica das fórmulas de sexuação de Lacan; ao contrário do que se podia esperar, a multiplicidade diferencial é masculina, ao passo que o antagonismo é feminino. A lacuna primordial, portanto, não é a oposição polar de dois princípios (masculino e feminino, claro e escuro, abertura e fechamento...), mas sim a lacuna mínima entre um elemento e ele mesmo, o Vazio de seu próprio lugar de inscrição. É a essa lacuna que Schelling visa quando distingue entre a Existência e seu Fundamento impenetrável, e é por isso que está certo ao rejeitar a acusação de dualismo: ele se mantém monista, há apenas Um, a lacuna é inerente a esse mesmo Um - não como lacuna entre seus dois aspectos opostos, mas como a lacuna entre o Um e o Vazio” (ŽIŽEK, 2008, p. 56). A questão das fórmulas de sexuação e muitos outros elementos pertinentes à psicanálise lacaniana neste parágrafo, vou abordar ao longo desta pesquisa.

<sup>15</sup> “Há toda uma série de modos de parallaxe em diferentes domínios da teoria moderna: na física quântica (dualidade entre onda e partícula); a parallaxe da neurobiologia (a percepção de que, quando olhamos o crânio detrás do rosto, não encontramos nada, ‘não há ninguém’ ali, apenas amontoados de massa cinzenta – é difícil permanecer nessa lacuna entre o significado e o Real puro); a parallaxe da diferença ontológica, da discordância entre o ôntico e ontológico-transcendental. (...) e por último, mas não menos importante, deveríamos afirmar a condição paraláctica da filosofia como tal” (ŽIŽEK, 2008, p. 18-19).

<sup>16</sup> “De fato, é interessante notar, neste sentido, como Žižek, apesar de sua importância no cenário contemporâneo, é um filósofo que não propõe nenhum conceito novo – sua filosofia é inteiramente construída a partir de releituras originais de outros filósofos. Fato que nos parece relacionar-se de forma intrínseca à própria filosofia do autor, e ao método de ‘retorno a’ que caracterizou a abordagem lacaniana da obra de Freud, nos anos 50, e que é retomado por Žižek” (LAUREANO, 2015, p. 171).

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 popular'... 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 a luz geral que banha todas as outras cores e modifica suas particularidades (TUPINAMBÁ, 2015, p. 11).

Essa conduta exige um arcabouço teórico relevante do leitor, bem como conhecimento sobre uma diversidade e aleatoriedade de assuntos que parecem ser infundáveis e devaneios que são singulares, mas nada disso é ocasional. A psicanálise e a dialética hegeliana, para Žižek (2013), redimem-se mutuamente, desvencilhando-se da forma engessada, e aparecem em uma forma inovadora, inesperada. Segundo Laureano,

Já foi apontado (Johnston, 2008) que a filosofia de Žižek pode parecer, muitas vezes, não sistemática, de maneira que Žižek aparece, na cena política e filosófica contemporânea, como um crítico cultural, lembrado por suas análises instigantes de filmes hollywoodianos, como *Matrix* ou *Batman Begins*, ou, ainda, por suas observações argutas e contraintuitivas a respeito de objetos cotidianos, como o *Kinder Ovo*, as privadas europeias ou a *Coca Cola*. De maneira que podemos falar a respeito de /certa atualização, em Žižek, do procedimento lévi-straussiano de análise de objetos triviais, cotidianos, mostrando como estes são suportes de determinações simbólicas complexas, assim como da psicopatologia da vida cotidiana, de Freud (LAUREANO, 2015, p. 170).

Lançado o alerta sobre como o autor procede em sua filosofia, não posso sequer afirmar ser um método, de modo que saliento que o grande esforço desta pesquisa é se manter o mais sistêmica possível, e, de alguma forma, trazer uma condução de pensamento que consiga desenvolver os conceitos de forma objetiva. No entanto, o passeio por determinados elementos filosóficos e seus desenvolvimentos é necessário para conseguir entender como ideologia e violência incidem sobre educação, e, por mais que eu trabalhe com uma miríade de autores, a condução do pensamento é dada por Žižek e suas retomadas de outros autores.

No início desta primeira parte, disse que “Hegel deve ser a noite do dia (um eclipse solar!)”, uma provocação poética pífia, certamente, para lembrar as dificuldades que enfrento diante das leituras hegelianas, que transformam o dia mais ensolarado em uma noite escura. Mas, como eu disse, as noites são de fato interessantes. Assim, se a filosofia de Žižek é um amplo mosaico em permanente reconfiguração, ainda assim consigo encontrar um núcleo sólido de onde emergem as questões mais vitais do pensamento žižekiano: Hegel. Trata-se da adesão fiel ao hegelianismo, que se deve em parte ao contexto de vida do pensador. Em sua terra natal, a ideologia oficial do aparato político-burocrático era composta da teoria crítica frankfurtiana, o pensamento de Heidegger e o stalinismo, concepções densas que se alinhavam ao tema da

negatividade. Žižek busca, a partir desse contexto, um Hegel autêntico, que ultrapasse o aparelhamento stalinista que sustentava a posição de assujeitamento instrumental à necessidade histórica. Com sua caminhada, passa a buscar leituras além do pós-estruturalismo (LAUREANO, 2015).

Nesse arcabouço do que interessa, Žižek retoma o materialismo dialético para fundamentar a paralaxe e justificar uma de suas propostas teóricas mais ousadas: a necessidade de um retorno a Hegel para pensar formas de intervenção política livres das ilusões utópicas do passado, visto que, na retomada da dialética hegeliana, não há a necessidade de considerar um terceiro elemento que unifique, numa síntese mais elevada, os dois polos de uma determinada oposição. “Para Hegel, o objetivo não é restabelecer a simetria e o equilíbrio dos dois princípios opostos, mas reconhecer em um polo o sintoma da falha do outro (e não vice-versa)” (ŽIŽEK, 2013,148). Isso não significa aceitar a solução que elimine o campo do universal em função da pluralidade dos particulares, que coincide com a solução neoliberal-multiculturalista. Na perspectiva da dialética, o gênero já é uma de suas espécies; a luta não é um simples antagonismo, mas a antinomia fundamental entre os particulares e o próprio gênero encarnado numa das espécies. Como diz Žižek,

A universalidade concreta é exatamente a universalidade que se inclui entre suas espécies, disfarçada de um momento singular que carece de conteúdo particular – em suma, são justamente aqueles que não têm lugar apropriado no Todo social (...) que representam a dimensão universal da sociedade que os gera (ŽIŽEK, 2013, p. 284-285).

Com a paralaxe, Žižek encontra em Hegel um passo fundamental em relação ao bloqueio epistemológico erigido por Kant na questão do conhecimento. O recurso hegeliano é a transposição da limitação epistemológica para um fato ontológico: o vazio no nosso conhecimento corresponde a um vazio no próprio ser, à incompletude ontológica da realidade<sup>17</sup> (ŽIŽEK; GABRIEL, 2012). Para Hegel, segundo Žižek (2013), a potência do sujeito consiste na capacidade de “arrancar pedaços do mundo”, retirando-o de sua realidade imediata para a entrada no universo simbólico. Sem dúvida, um gesto violento que dá relevo a um determinado aspecto do mundo e é o que faz emergir a realidade para si. Na definição de Hegel, a atividade

---

<sup>17</sup> Segundo Iasi: “Para Hegel há duas dimensões naquilo que chamamos de Real ou realidade, que nas palavras da língua portuguesa acabam se sobrepondo e se confundindo. Ao que tudo indica, em Hegel há uma distinção entre o real como efetividade dada e o real como apropriação pelo pensamento, que revela suas determinações e relações complexas, o que Marx denominaria de ‘concreto pensado’. O termo ‘efetivo’ (wirklich), que muitas vezes entre nós se traduziu como real, significa para Hegel aquilo que pode produzir um efeito. (...) o Real como concreto pensado é o esforço do conhecimento de que reprodução o real efetivo, a coisa em si, decompondo-o em suas partes e determinações até que possa se tornar concreto pensado” (IASI, 2014b, p. 183).

do espírito de dividir e desmembrar totalidades é a “energia do pensamento”, a “potência prodigiosa do negativo”, que ele chama de “o poder mais forte e espantoso do mundo”. Žižek coloca isso em termos lacanianos como “poder de perturbar a unidade do Real” em sua “inércia pré-simbólica” (ŽIŽEK, 2014b). Além da obra *O Sujeito Incômodo* (2014b) e *Menos que Nada* (2013), o que estou articulando sobre Hegel e a negatividade é desenvolvido no texto *Mitologia, loucura e riso. A subjetividade no idealismo alemão* (ŽIŽEK; GABRIEL, 2012), obras nas quais aparece o entendimento de que a inaptidão em saber aquilo que se é para além da dimensão dos fenômenos já é a própria condição de “identidade” do sujeito.

O encontro entre Žižek com Hegel é longo e remonta a Alexandre Kojève, filósofo russo que ministrava cursos sobre a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel (2012). Em seus passos iniciais, Lacan se deparou com uma teoria do desejo capaz de fornecer o fundamento para uma ciência da personalidade. Essa influência prematura da leitura de Hegel, que Kojève fornece a Lacan, deixa sem dúvidas marcas indelévels e, seguindo a trilha aberta por Kojève, a tática de Žižek é dar negatividade às formas de representação do outro. Do mesmo modo, a problemática do desejo, articulada à negatividade, está alinhada a uma longa tradição que abrange o desejo como manifestação da falta. Essa articulação não é novidade e remonta a Hegel (2012). Nela, a falta não é de um objeto específico, mas um modo de ser, o que leva Lacan a conceituar o desejo como “falta-a-ser”. Assim, esse objeto faltoso da relação sujeito-objeto é o que serve de fundamento para a entrada na ordem simbólica. De modo distinto, o sujeito como faltoso precisa “perder” algo para poder se constituir enquanto Eu, ou seja, para individuar-se através do processo de socialização, que é não-todo e falho em sua dimensão simbólica. Assim, o sujeito deve ser cindido e separado de si mesmo. Por isso, ele recorda que para o objeto “nascer do eu”, é necessária uma espécie de folha em branco ainda não nascida do eu, atravessando a noite do mundo, o que leva à loucura<sup>18</sup> como categoria filosófica.

A necessidade ontológica da “loucura” reside no fato de que não é possível passar diretamente da pura “alma animal”, imersa em seu mundo-da-vida, para a subjetividade “normal” que habita seu universo simbólico. O mediador evanescente entre as duas é o gesto louco de recolher-se da realidade, o que abre espaço para sua (re)constituição simbólica. Hegel já havia enfatizado a ambiguidade radical da afirmação “o que penso, o produto do meu pensamento, é objetivamente verdadeiro”.

<sup>18</sup> “Em uma análise mais minuciosa, torna-se claro que a ideia hegeliana de loucura oscila entre dois extremos que ficamos tentados a denominar, com referência à noção de violência de Benjamin, loucura constitutiva e loucura constituída. Há primeiro a loucura constitutiva: a “contradição” radical da própria condição humana, entre o sujeito enquanto “nada”, pontualidade evanescente, e o sujeito enquanto “todo”, horizonte de seu mundo. Há em seguida a loucura “constituída”: a fixação direta em – identificação com – uma característica particular como tentativa de resolver (ou, melhor, eliminar) a contradição. De maneira homóloga à ambiguidade da ideia lacanianiana do *objet petit a*, a loucura nomeia ao mesmo tempo a contradição ou vazio e a tentativa de resolvê-la” (ŽIŽEK, 2013, p. 196).



Eessa afirmação é uma proposição especulativa expressiva simultaneamente “inferior” – a atitude errática do louco preso em seu universo fechado em si mesmo, incapaz de se relacionar com a realidade – e o “superior”, a verdade do idealismo especulativo, a identidade do pensamento e do ser. Portanto, se nesse sentido preciso a normalidade em si é, como diz Lacan, um tipo ou subespécie de psicose – ou seja, se a diferença entre “normalidade” e loucura é inerente à loucura -, em que consiste então essa diferença entre a construção louca (paranóica) e a construção “normal” (social) da realidade? A “normalidade” em última instância, é apenas uma forma mais “mediada” de loucura? (ŽIŽEK, 2014a, p. 57).

O ponto relevante é que parece não haver subjetividade sem o recolhimento, e Hegel inverte o padrão de como é possível alcançar a “normalidade”. É aí que apropriada questão se mostra: “‘Cogito e história da loucura’, também envolve uma passagem pelo momento de loucura radical?” (ŽIŽEK, 2014b, p. 56). O lembrar a si mesmo com um momento de loucura reitera o rompimento dos vínculos do ambiente, que é seguido pela constituição de universo simbólico projetado pelo sujeito na realidade, como uma compensação à perda de nosso Real Pré-simbólico imediato. Para o filósofo esloveno,

A primeira coisa que devemos notar é que os objetos que flutuam livremente ao nosso redor, nessa “noite do mundo”, são membra disjecta, objetos parciais, objetos separados de seu Todo orgânico – não haveria aqui um estranho eco entre essa passagem e a descrição de Hegel do poder negativo do Entendimento que é capaz de abstrair um ente (um processo, uma propriedade) de seu contexto substancial e tratá-lo como se tivesse existência própria? “Mas o fato de que, separado de seu contorno, o acidental como tal – o que está vinculado, o que só é efetivo em sua conexão com outra coisa – ganhe um ser-aí próprio e uma liberdade à parte, eis aí a força portentosa do negativo”. Portanto, é como se, no cenário terrível da “noite do mundo”, encontrássemos algo como o poder do Entendimento em seu estado natural, o espírito na forma de um protoespírito – esta é talvez a definição mais precisa de horror: quando um estado superior de desenvolvimento inscreve-se violentamente no estado inferior, em seu fundamento/pressuposto, onde só pode parecer uma bagunça monstruosa, uma desintegração da ordem, uma combinação terrificante e não natural de elementos naturais (ŽIŽEK, 2013, p. 201).

Assim, o acesso à realidade se dá pela negatividade do mundo, ou seja, a realidade emerge por intermédio de uma operação simbólica, a cisão de parte do real, que quando determinada/nomeada escapa de qualquer simbolização. Nesse movimento, a maior parte daquilo que “é” permanece estranha ao espírito, como resto não capturado, o negativo. Já a parte simbolizada que se separa do universo no qual estava circunscrita originalmente ganha movimento, articulando-se a outras representações. O para si, por assim dizer, passa a ser uma faculdade arbitrária de despedaçar as imagens e de as recombinar. Žižek afirma que a negatividade da noite do mundo é pré-ontológica, no sentido de que a aparência fragmentada pelo espírito só é simbolizada posteriormente. A negatividade da noite precede a chegada do

logos, abrindo espaço para a simbolização (WANDERLEY, 2012). Por isso que, para Žižek, Hegel afirma que a interioridade do puro Eu

(...) é, inicialmente, interioridade imediata; também é preciso que ela entre na existência, se torne um objeto, se oponha a essa interioridade para ser externa; regresso ao ser. Trata-se da linguagem como faculdade para atribuir nomes. Pelo nome, o objeto, como entidade individual, nasce do Eu (ŽIŽEK, 2014b, p. 46).

O que Hegel chama de “noite do mundo” é um componente da experiência de mulheres e homens, a explicação da passagem do ambiente natural para o ambiente simbólico, a passagem da natureza para a cultura, que não acontece de forma direta:

O ponto-chave, portanto, é que a passagem da “natureza” para a “cultura” não é direta, não podemos representá-la numa narrativa evolutiva contínua: algo deve intervir entre as duas, uma espécie de “mediador evanescente”, que não é a Natureza nem a Cultura – esse Intermédio é silenciosamente pressuposto por todas as narrativas evolutivas. Não somos idealistas: esse Intermédio não é a faísca de logos conferida magicamente ao homo sapiens, permitindo-lhe criar seu ambiente simbólico virtual suplementar, mas é precisamente algo que, embora não seja mais natureza ainda não é logos, e deve ser recalcado pelo logos – o nome freudiano para esse Intermédio, obviamente, é pulsão de morte. A propósito desse Intermédio, é interessante observar que as narrativas filosóficas sobre o “nascimento do homem” são sempre levadas a pressupor um momento desse tipo na (pré)história, quando (o que virá a ser) o homem já não é mais um simples animal e, ao mesmo tempo, tampouco é ainda um “ser de linguagem”, regido pela Lei simbólica; um momento de natureza totalmente “pervertida”, “desnaturalizada”, “descarrilada”, que não é ainda cultura (ŽIŽEK, 2014a, p. 57-58).

Assim, a relação entre sujeito e objeto é calcada na inépcia dessa própria relação. A passagem relevante nesse aspecto, como enfatiza Žižek, foi Hegel ter acrescentado essa incapacidade em se autorreconhecer como “Coisa em si”, como um objeto plenamente positivo, para além das múltiplas determinações do que já é o sujeito. Foi isso que Hegel introduziu na noção de negatividade, ao afirmar que o próprio Absoluto coincide com essa atividade negativa em que o “si” do sujeito ou do objeto é sempre atravessado por um antagonismo fundamental<sup>19</sup>. A contradição que Žižek toma de Hegel está intimamente ligada ao problema do antagonismo, assunto reiteradas vezes acessado pelo esloveno no que tange ao conhecimento possível, pois,

A “coincidência dos opostos”, portanto, não tem absolutamente nada a ver com “luta/harmonia eterna” de forças opostas, o constituinte de toda cosmologia pagã. Em uma dada sociedade, certas características, atitudes e normas da vida não são percebidas como ideologicamente marcadas, mas surgem como “naturais”, como

<sup>19</sup> “(...) O que assombra o sujeito é seu inacessível eu numênico, a ‘Coisa que pensa’, um objeto no qual o sujeito poderia encontrar plenamente a si mesmo (...) No caso do eu, o impasse é acentuado: todos os outros objetos da experiência me são como fenômenos, mas, no caso do sujeito, não posso sequer obter uma experiência fenomênica de mim mesmo” (ŽIŽEK; GABRIEL, 2012, p. 191).

parte de um modo de vida não ideológico, baseado no senso comum. A “ideologia” é reservada então para aquelas posições postas de maneira explícita (“marcadas” no sentido semiótico), que se destacam desse pano de fundo ou se opõem a ele (como o fervor religioso extremo, a dedicação a uma orientação política etc.). O aspecto hegeliano aqui é essa neutralização de certas características em um pano de fundo espontaneamente aceito como ideologia em sua forma mais pura (e mais eficaz). Por conseguinte, temos um verdadeiro caso de “coincidência dos opostos”: a efetivação de uma noção (ideologia, nesse caso) em sua forma mais pura coincide com (ou, mais precisamente, surge como) seu oposto (como não ideologia). E, *mutatis mutandi*, o mesmo vale para a violência: a violência sociossimbólica em sua forma mais pura surge como seu oposto, como a espontaneidade do ambiente que habitamos, tão neutro quanto o ar que respiramos<sup>20</sup> (ŽIŽEK, 2013, p. 155).

O antagonismo entre as “positividades” que constituem uma coisa e o lugar vazio correspondente ao seu nome é o que as unifica. Ao mesmo tempo, o próprio antagonismo é que responde à pergunta metafísica por excelência: o que é uma Coisa enquanto ela mesma? Isto é, qual a essência de um ente? Portanto, a essência da Coisa é o seu próprio antagonismo, a divisão entre o lugar vazio de seu nome e a multiplicidade de atributos positivos<sup>21</sup>. Trata-se da má assimilação da condição de possibilidade como um obstáculo que impede a nossa própria realização. Entendo que a negatividade em Hegel possui exatamente os traços comuns com a conexão hegeliana da loucura, caracterizada pela fuga do mundo, o fechamento da alma sobre si e pelo corte com a realidade exterior para conseguir vir a ser. A noite do mundo identifica-se com o que Hegel chamava trabalho do negativo, enunciado que não possui caráter depreciativo, já que a constituição da realidade depende precisamente da atividade do espírito de negatizar o mundo. Para Laureano,

A “negação da negação”, corresponderia ao movimento de suprassunção (*Aufhebung*)<sup>22</sup> da oposição entre o sujeito e o outro, no qual a experiência da negatividade é, ao mesmo tempo, abolida e conservada: abolida enquanto alienação, mas conservada enquanto potência subjetiva de negação, de produção (LAUREANO, 2018, p. 106).

Exatamente sob a matriz da negação da negação hegeliana, segundo Žižek (2013), que não é uma perda e sua recuperação, mas a passagem de um estado A para um estado B, que

---

<sup>20</sup> E ainda “O que esse último exemplo mostra com clareza é que, na ‘negação da negação’ hegeliana, o nível muda: primeiro, a negação muda diretamente o conteúdo dentro do mesmo horizonte, ao passo que na negação da negação, “nada realmente muda”, o horizonte é simplesmente virado ao contrário, de modo que ‘o mesmo’ conteúdo surge como seu oposto” (ŽIŽEK, 2013, p. 155).

<sup>21</sup> A crítica do transcendentalismo kantiano por Hegel implica uma radicalização de forma a tornar o sujeito vazio e o objeto dividido, o que corresponde, na leitura de Žižek, a uma das definições possíveis do conceito de objeto a, em Lacan.

<sup>22</sup>Suprassumir ou suprassumido envolve uma passagem de estado. Segundo Távora: “Aqui há que lembrar a dupla significação de nosso termo alemão *Aufheben*. Por *Aufheben* entendemos primeiramente a mesma coisa que [revogar], [negar], e conseqüentemente dizemos, por exemplo, uma lei, uma disposição, são revogadas” (HEGEL, apud TÁVORA, 1994, p. 51-52).

a negação primeira se dá em relação à posição, mas permanece ainda em seus limites simbólicos; a segunda negação nega o espaço simbólico e sua negação imediata<sup>23</sup>. Ela assinala o deslocamento da atividade teleológica pois, por não ser um retorno, a negação da negação não constitui um processo de identidade; a primeira negação corresponde no movimento do sujeito contra a Substância social e a negação da negação, para Žižek, é a vingança da substância. “A negação da negação é a própria matriz lógica do fracasso necessário do projeto do sujeito – ou seja, uma negação sem sua negação autorreferente seria, precisamente, a realização bem-sucedida da atividade teleológica do sujeito” (ŽIŽEK, 2014b, p. 95).

O feito de Hegel, portanto, foi combinar de uma forma sem precedentes, o caráter ontologicamente constitutivo da atividade do sujeito com o viés patológico irreduzível do sujeito: quando esses dois traços são pensados em conjuntos, concebidos como codependentes, obtemos o registro do viés patológico constitutivo da própria “realidade” (ŽIŽEK, 2014a, p. 96).

Esse é o acontecimento-Hegel, em que não há realidade anterior à atividade do sujeito, lição retirada a duras penas do idealismo transcendental kantiano, mas que, tampouco, fez com que Hegel elevasse o sujeito a um agente universal neutro que constrói a realidade, pois a subjetividade é inerentemente tendenciosa, limitada, distorcida e desequilibrada do todo.

O importante aqui, para Žižek (2013), é lembrar o modo cuidadoso com que Hegel rompe com a *aufklärung*, onde o sujeito não é a luz da razão, e tal como a noite do mundo, que citei no início, agora é negatividade. O ponto de aparições fantasmáticas e objetos parciais estão por aí, mas podem desaparecer a qualquer momento. A noite do mundo para Hegel é pré-ontológica no sentido de que é ordem simbólica, logos, e emerge em uma introspecção do puro si. Isso leva Žižek a afirmar que “O espírito enquanto luz da Razão e espírito enquanto fantasma obscuro, é crucial: o espírito ou a Razão, por uma necessidade estrutural é para sempre perseguido pelas aparições obscenas de seu próprio espírito” (ŽIŽEK, 2013, p. 200).

A partir dos conceitos que percorri até aqui, é possível começar a delinear como o esloveno procede em seu pensamento. Um método paralítico, baseado no materialismo

---

<sup>23</sup>“Aqui, é crucial a lacuna entre a morte ‘real’ negada do sistema e sua morte ‘simbólica’: o sistema tem de morrer duas vezes. Na única vez que Marx utiliza a expressão ‘negação da negação’ em O capital, a respeito da ‘expropriação dos expropriados’ no socialismo, ele tem em mente, precisamente, esse processo em duas etapas. O ponto de partida é o estado em que produtores detêm seus próprios meios de produção: numa primeira etapa, o processo de expropriação tem lugar no marco da propriedade privada dos meios de produção, o que significa que a expropriação da qual padece a maior corresponde à apropriação, à concentração da propriedade dos meios de produção numa pequena classe (de capitalistas); na segunda etapa, esses expropriados são expropriados quando é abolida a forma de propriedade privada... o que interessa aqui é que, aos olhos de Marx, o capitalismo em si, em sua própria noção, é concebido como um ponto de passagem entre dois pontos de passagem mais estáveis” (ŽIŽEK, 2014b, p. 92).

dialético, repleto de brechas, lacunas, lapsos, torções e tantas outras formas de desestabilizar que podem fazer com que o leitor desavisado encontre em seu texto muitas digressões que parecem aleatórias, desnecessárias, culturalistas ou perspectivistas.

Preciso lembrar que isso faz parte do estilo de Žižek, e tal desenvolvimento compõe exatamente o movimento de deslocamento e inversão que o autor propõe, enquanto uma estilística cujo alvo é colocar em xeque as certezas, bem como desarticular seguranças falsamente embasadas nesses modelos estáveis<sup>24</sup>. Por conta desses inúmeros recursos e referenciais, é impossível delimitar o campo do pensamento de Žižek em prol de um sistema linear e homogêneo de pensamento, o que traz consequências para essa tese, que tento amenizar para continuarmos compreendendo a ideia de educação permeada por um ato transformador.

## 2.2 O avesso da educação

Apresentei, logo no primeiro tópico, uma perspectiva de educação enquanto um projeto nunca totalmente possível, mas também salientei que não é por isso que o abandonarei. A ideia então é abordar educação de forma a estabelecer algumas conexões freudianas e também com Lacan, particularmente no *Seminário XVII* (LACAN, 1992), a fim de encontrar elementos que possibilitem considerar os processos que tensionam educação, o ensino e o saber a partir do próprio discurso. O esforço se concentra em entender o ato educativo e a ignorância em relação ao outro que se instala na relação entre educadora/o e educanda/o, permeando o destino da aprendizagem que passa por múltiplos riscos e impossibilidades.

Freud advertiu sobre a inexatidão das artes de governar, ensinar e analisar, lhes atribuindo tarefas impossíveis<sup>25</sup> (FREUD, 1976). Pois apesar de fazerem parte das diferentes maneiras de constituição do tecido social, esses ofícios recorrentemente fracassam e não têm

---

<sup>24</sup> Com essa configuração de filosofar, inventou a fórmula mais propícia de ser alvo de ferrenhas críticas, e em certos aspectos considero que os críticos têm razão. Segundo Facó, “Por esse ângulo, é inteiramente lícito que concedamos um crédito de confiança aos críticos de Žižek, diante dessa (con) fusão teórica, realmente não é nada fácil alcançar o cerne de seu pensamento, quanto mais desenvolver qualquer análise mais profunda a seu respeito. Mas e se, por outro lado, por trás desse mosaico de superfície, residir uma estrutura compacta e monocromática que só uma leitura atenta e persistente pode revelar? É assim que todo comentador e estudioso de Žižek deve proceder: não simplesmente em se deixar fascinar pelo espetáculo grandiloquente de sua habilidade retórica, mas ir em busca do nó sintomático de seu pensamento, daquilo que Freud chamou de *Widerholungswang*, a compulsão à repetição. O fato é que Žižek, como todo grande pensador, possui um núcleo duro, uma base monossilábica e repetitiva que ecoa em toda extensão de seu pensamento, aquela ideia insistente e obsessiva que condensa a exuberante variação discursiva na monotonia de um tema único” (FACÓ, 2015, p. 12).

<sup>25</sup> Em *Análise terminável e interminável*, Freud reafirma a impossibilidade dos ofícios, acrescentando-lhes uma referência à análise: “Parece, entretanto, que a análise seja a terceira dessas profissões ‘impossíveis’, sobre as quais se pode de saída ter certeza de um sucesso insuficiente. As duas outras conhecidas há muito mais tempo são educar e governar” (FREUD, 1976, p. 282).

nenhuma garantia de efetividade. Nesse sentido, é possível a dura constatação cotidiana de que não se educa tudo e nem se cura de tudo. O pensador austríaco também afirmava que é preciso proteger a psicanálise da religião e da medicina (FREUD, 1976). Diante disso, penso também em que aspecto a psicanálise pode oferecer uma espécie de proteção à educação, principalmente quando a escola é ameaçada tanto pela religião quanto pela ciência enquanto saberes acabados e dogmáticos, que se fundamentam no discurso universitário e de mestria. Se assim for, se a própria educação precisa ser protegida da ciência, a psicanálise precisa abdicar também de oferecer à educação alguma metodologia ou procedimento científico, rigoroso e fechado, na medida em que, ao me distanciar desses projetos idealistas, positivos e acabados, fica mais propício o enlace educativo enquanto lugar de um acontecimento menos esquemático e mais avesso à educação deformadora. Por isso que me aproximo do avesso, tal como Lacan fez com a psicanálise no Seminário XVII. Segundo Musse,

Vale destacar que não é por acaso que este seminário recebe o nome “*O avesso da psicanálise*”. Em maio de 1968, eclodia, na França, o movimento político e social iniciado por estudantes, colocando em xeque valores estabelecidos e as instituições de poder. Ainda na representação desse momento histórico, a capa deste Seminário remete a uma das cenas emblemáticas desse movimento. Nela se vê um jovem com sorriso maroto diante de um soldado. Este momento tornou-se marco para as reflexões de Lacan sobre o ensino, nesse mesmo ano em que ele foi convidado a dirigir o Departamento de Psicanálise da então Universidade Experimental de Vincennes. A criação dessa nova universidade foi também fruto do movimento estudantil de Maio de 1968 e palco dos futuros seminários de Lacan. Além de brotarem desse momento histórico, as reflexões de Lacan sobre o ensino permitiram-lhe também avançar nas questões que envolvem a transmissão da psicanálise. No começo de 1968 e de 1969, ele proferiu três conferências, compiladas mais tarde no livro denominado *Meu ensino*. Retomando naquela ocasião o caminho percorrido por ele e qual ponto de chegada gostaria de atingir com a transmissão da psicanálise, mas sem deixar de dialogar com a filosofia e a ciência, Lacan orienta todas as suas conferências da época para um retorno a Freud e ao conceito fundante da psicanálise, a saber, o “sujeito inconsciente”. Quanto à sua própria concepção a respeito do ensino da psicanálise, ele afirma: “Não, não faço de forma alguma um ensino. Meu discurso não é um ensino, tenta-se fazer dele um ensino, isso é uma tolice, não chegaremos a nada por aí”. Sua provocação é, como sempre, radical. Como aquilo que se ensina não é um ensino? (MUSSE, 2021, online).

O filósofo e psicanalista Jacques Alain Miller (2007) lembra que, além do ensino, também há o estabelecimento de uma relação com o saber, e trabalha com o que é o “saber” a partir da diferenciação entre “transmissão” e “ensino”, uma vez que o único saber possível é aquele do inconsciente que pode ser até transmitido, mas não ensinado. Quer dizer, aquele que ensina precisa estar advertido de que no “saber” há um furo que estabelece um “não saber” e o ensino só pode ter lugar caso haja articulação entre “saber” e o “não saber”. Dito isso, parece que “não saber” é condição para ensinar, principalmente tendo em vista que aquele que aprende

deve aprender primeiramente que seu “saber” nunca é completo, então o anseio pelo saber é o que movimenta sua condição de aprendizagem nunca acabada.

Se há algo que a psicanálise deveria forçar-nos a sustentar tenazmente, é que o desejo de saber não tem qualquer relação com o saber – a menos, é claro, que nos contentemos com a mera palavra lúbrica da transgressão. Distinção radical, que tem suas consequências últimas do ponto de vista da pedagogia – o que conduz ao saber não é o desejo de saber. O que conduz ao saber é – se me permitirem justificar em um prazo mais ou menos longo – o discurso da histérica (LACAN, 1992, p. 21).

Ainda sobre o saber, Lacan reestrutura, no texto *Televisão* (2003b), a pergunta de Kant “O que posso saber?”<sup>26</sup> da seguinte forma: “Há um saber que existe no inconsciente, mas que só pode ser articulado no discurso. O que se pode dizer do real que nos chega através desse discurso?” (LACAN, 2003b, p. 535). A partir daí, com relação ao saber, posso extrair três apontamentos que já anunciei anteriormente, de que só é possível saber aquilo que está estruturado pela linguagem; o inconsciente é estruturado como linguagem e, portanto, o saber é suposto como sujeito do inconsciente.

A outra pergunta kantiana “O que devo fazer?” é tomada por Lacan a partir da prática da psicanálise: Pergunta que retorna pra mim – O que faço? (...) extrair de minha prática a ética do bem-dizer; só pergunta ‘que fazer?’ aquele cujo desejo se apaga (LACAN, 2003b). Não se trata de uma pergunta pessoal, mas da ética do bem-dizer. Lacan demarca a terceira pergunta kantiana “Que me é dado esperar?”, partindo da posição subjetiva inversa “De onde você espera?”. Nessa formulação, fala-se não mais do lugar daquele que transmite, mas do espaço do sujeito frente a seu inconsciente, isto é, da posição de analisante. “Esperar elucidar o inconsciente de que você é sujeito. Mas apenas daqueles que o desejo esteja decidido. Espere-se, assim, algo do inconsciente, um sujeito do suposto saber cujo desejo por ele se torna o motor de sua busca” (MUSSE, 2021, online).

Um ato educativo se refere então à inscrição das marcas que atuam na passagem da pura satisfação de pulsões e desejos para a difícil demarcação de um universo simbólico, no qual passam a coexistir para a/o educante com a lei. Essa passagem é representada pela palavra do Outro, introduzindo no sujeito as marcas da civilização. Parece que o ato educativo se refere às operações de transmissão de um saber, de um desejo, de transformação no próprio estatuto do sujeito.

---

<sup>26</sup> Na *Crítica da Razão Pura* (2001), Kant elabora três perguntas fundamentais: “O que posso saber?” – e, para responder a isso, ele escreve a própria *Crítica da Razão Pura* –, “O que devo fazer?” – e, para responder, escreve a *Crítica da Razão prática* (1989) – e “O Que me é dado esperar?” – para respondê-la, escreve a *Crítica da Faculdade do Juízo* (1995).

Posso entender a subjetividade como um ponto de articulação entre os determinantes socioculturais e pulsionais, por isso, a dimensão sociocultural não pode ser jamais abandonada, e educação contemporânea sofre as marcas desta dicotomia: sujeito livre versus sujeito descentrado, ou seja, dividido. Assim, não deixo de considerar como educação se insere nesse meio campo ao reforçar ou desencorajar pulsões e cultura. Lembro que a relação intersubjetiva está entre o sujeito e a estrutura, e não entre o sujeito e os outros empíricos. Essa se torna uma das questões fundamentais com relação à educação, pois o ato educativo se inscreve nessas relações, báscula entre sujeitos que esperam ver reproduzida nas/os outras/os uma ordem que representam, e outro que resiste em ser objeto dessa investida educativa. Para o pensador brasileiro Voltolini,

O educar tem a ver com a transmissão de um traço simbólico de filiação, de uma marca que permite a um sujeito, primeiro, se erigir como sujeito, o que é diferente, portanto, da limitada configuração biológica com a qual precariamente nasceu (hominização). Depois, diferenciar-se do outro que lhe rendeu os primeiros meios de entrada no mundo (singularização). E, por último, encontrar seu lugar no meio de outros com os quais terá que administrar sua diferença (socialização) (VOLTOLINI, 2011, p. 50).

Nesse contexto, não pode haver ingenuidade a serviço de um rompimento do mal-estar na educação, pelo contrário, compartilha-se a noção freudiana de que o mal-estar é a condição de criar cultura e civilização<sup>27</sup>, quesito no qual o psicanalista e educador Voltolini é categórico ao afirmar que, caso o projeto educacional ambicione, de algum modo, esgotar a tensão entre sujeito e cultura, fatalmente irá fracassar (VOLTOLINI, 2011). Sem a cultura e, por conseguinte, sem educação, restaria somente a barbárie, o gozo absoluto e destruidor. Entretanto, há um resquício que escapa aos movimentos civilizatórios e direciona as possibilidades do mais-gozar a serviço da cultura e da educação que permite uma tensão interessante:

É na etapa em que ocorreu de se definir que é impossível demonstrar-se como verdadeiro o registro de uma articulação simbólica que o real se situa, que o real se define como o impossível. Eis o que pode servir-nos para medir nosso amor pela verdade - e também o que pode nos fazer tocar de perto por que governar, educar, analisar também, e - por que não? - fazer desejar, para completar com uma definição o que caberia ao discurso da histórica, são operações que, falando propriamente, são impossíveis. (LACAN, 1992, p. 164-165).

---

<sup>27</sup> “Em Freud, processo educativo e processo civilizatório aparecem como sinônimos. E ele destaca que, antes de criar um determinado tipo de homem, é na própria hominização que a educação encontra sua tarefa mais determinante. Toda vez que avança na discussão sobre o processo civilizatório, Freud extrai consequências imediatas para a educação” (VOLTOLINI, 2011, p. 35).



O processo educativo envolve um conflito fundador de sua própria realidade, e, na perspectiva que venho atravessando até aqui, o ato de educar na sociedade capitalista acontece através de uma modulação e transmissão do saber vinculado a alguns discursos de dominação.

Segundo Rech,

cabe observar que também o “ato educativo”, operado pela subjetividade, implica: a) a dimensão da linguagem em termos da enunciação e dos enunciados; b) a dimensão do “real impossível” e traumático – que atravessa a dimensão da libido e que, enfim, reveste o desejo de modo entrelaçado com a transmissão do saber; c) a atividade pulsional e do corpo e sua imbricação com o objeto causa do desejo, ou seja, o objeto a; e d) a dimensão da falta no sujeito dividido, com suas cisões internas” (RECH, 2012, p. 132).

Educar é, mais uma vez, um empreendimento fadado ao fracasso, uma vez que não é possível garantir que o significante para aquele que fala tenha o mesmo significado para quem escuta; algo sempre foge, sendo, portanto, impossível avaliar a eficácia do ensino, como já tinha alertado Freud. Entretanto, a improbabilidade no enlaçamento, no ato educativo, é o motor de sua possibilidade, pois, se de um lado, o resultado da incompletude do discurso deixa algo escapar, de outro, somente por isso é possível movimentar o desejo em direção ao enlaçamento com o mundo. No seminário XVII (LACAN, 1992), encontro matemas discursivos para entender esse laço social<sup>28</sup> e seu sentido impossível, aquilo que, para Lacan, escapa ao saber e dialoga com a ausência de eficácia do ensino. A relação de parentesco entre a prática do educar, do psicanalisar e do governar instituída por Freud retorna de forma singular em Lacan, que procurou dar destaque à questão da formação e da instituição analítica, com suas fórmulas e matemas. Segundo Voltolini,

Os incidentes particulares que o levaram a ser renegado pela Sociedade Psicanalítica de Paris (IPA), fundada por Freud, motivaram-no a responder criticamente a essa instituição, inclusive repensando como deve ser uma instituição para a psicanálise (governar) e como deve ser uma formação que produza um analista (educar). A presença em sua obra de termos como escola, ensino, transmissão, discurso universitário, análise didática (ainda que se refira ao termo “didática” para dele se afastar), além de propostas como a criação de cartéis e de seminários, não deixa dúvida de que, nesse autor, ainda que não de forma explícita, como em Freud, o tema do educar adquire uma importância capital. E o fato de a questão da formação dos psicanalistas aparecer sempre imbricada à da instituição que a viabiliza também constitui um importante indício da inexorável relação, do ponto de vista de Lacan,

<sup>28</sup> “O seminário *O avesso da psicanálise* foi ministrado por Jacques Lacan, na *Universidade do Panthéon*, em 1969-1970, e ficou conhecido como *Seminário 17*. O objetivo de Lacan foi retomar o estatuto do sujeito dividido, tomando a psicanálise pelo avesso - pois o ‘avesso é assonante com a verdade’ (LACAN, 1992, p. 53) – e propor uma nova forma de entender o estabelecimento do laço social entre os sujeitos, no qual há uma articulação inovadora entre o campo da linguagem e o campo do gozo. A partir dessa articulação, Lacan nos propõe pensar a experiência analítica como experiência de discurso. E é o discurso, afirma Lacan, que faz laço. (...) Os laços sociais são tecidos e estruturados pela linguagem e, portanto, denominados *discursos*” (Carolina COELHO, 2006, p. 107).

entre os registros do governar, do educar e do psicanalisar. Decerto que teríamos de reconhecer certas nuances particulares, pois não se trata aqui do processo de introduzir uma criança no mundo, e sim da formação de adultos que formulam o desejo de se tornarem analistas. Contudo, a preocupação de Lacan de evitar a formação do que considerava um “analista-tipo”, ou seja, uma caricatura mal-acabada, produto de uma identificação maciça a um mestre – o que considerava típico da instituição oficial de psicanálise, a IPA –, reflete a mesma preocupação de todo bom educador: formar sem conformar (VONTOLINI, 2011, p. 48).

O inconsciente está estruturado como linguagem, e sua manifestação nunca é inteira, só se dá sob forma discursiva. Isso revela que um sujeito atravessado pela linguagem somente o é na condição de ser amarrado no laço com o outro, e a forma pela qual os sujeitos tecem e estruturam seus laços define a própria noção lacaniana de discurso.

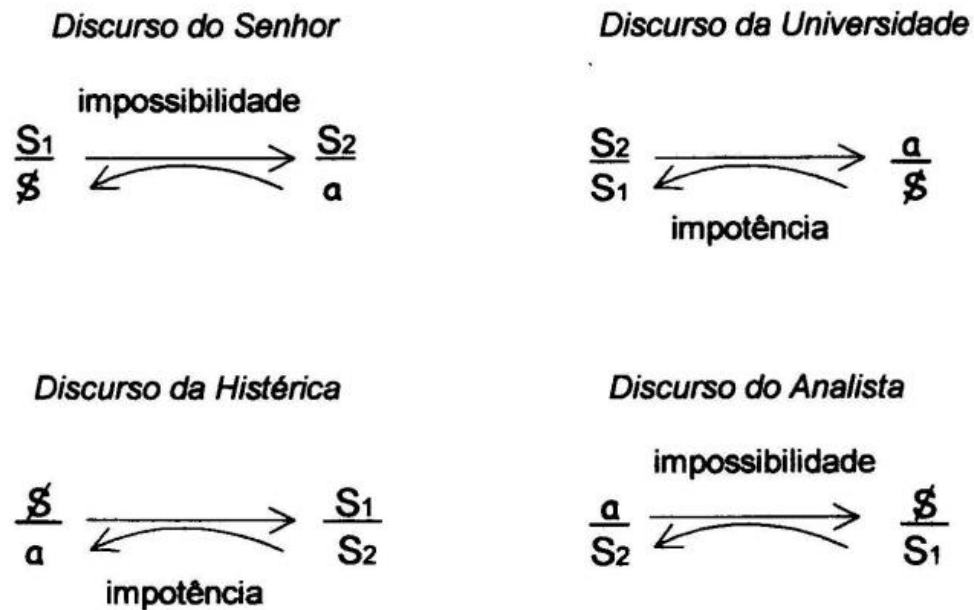
Por isso, quando menciono discurso enquanto fala encadeada de um sujeito (professora) que outro sujeito (estudante) escuta, por exemplo, não se trata aqui de “comunicação”, mas uma escolha entre possíveis falas, seguindo diretrizes que os envolvidos se esforçam para manter. O discurso não começa quando alguém diz algo, mas muito antes, com a própria demanda, assim não só a pergunta determina a resposta, mas toda fala é já uma resposta. Paradoxalmente, a demanda só se completa com a fala. Então, fala e demanda se determinam retroativamente. O discurso é a norma do que cabe e o que não toca no ouvido do Outro, revelando o que pode ou não ser dito pelo falante. O discurso depende da palavra, mas não se reduz a ela, pois sem as palavras o discurso também pode subsistir em relações fundamentais que não poderiam se manter sem a linguagem (LACAN, 1992).

Quando remeto ao campo educativo, a questão se torna ainda mais intrigante ao recordar os termos que cotidianamente se utilizam para referir aos partícipes desse processo: alunos, no latim “aqueles que não têm luz”; *infans*, do qual se origina a palavra “infância”, indicando “aquele que não fala”; os termos “menino” ou “menina”, que provêm do radical latino “menos”. Assim, uma parte dos que frequentam a escola é denominada de modo que precisa de lacunas a serem de alguma forma preenchidas, pois lhe falta algo. Lacan então pensa as posições discursivas instituídas pela fala, através de relações estruturais constituídas pelas posições relativas entre quatro significantes: discurso do mestre (senhor); discurso universitário; discurso do analista; discurso da histérica<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> “Dizer a dominante quer dizer exatamente aquilo com que formalmente designo, para distingui-las, cada uma das estruturas desses discursos, denominando-as diferenciadamente como discurso do universitário, do mestre, da histérica e do analista, segundo as diversas posições desses termos radicais” (LACAN, 1992, p. 41). Em outro momento, Lacan reforça a mutação sofrida no discurso do mestre, que adquire um “estilo capital”. No entanto, somente em 1972, numa conferência em Milão, o quinto discurso é matematizado com o nome de Discurso do Capitalista.

Figura 1 - Os quatro discursos



FONTE: O Seminário Livro 17 (1969-1970).

Fonte: Baldino e Cabral (1997).

Esses quatro discursos, que Lacan desenvolve na forma dos matemas dispostos acima, compõem-se de quatro lugares fixos: o agente (aquele que diz, que domina o laço social), o outro (ao qual o discurso se dirige), a produção (o efeito do discurso, o que resta) e a verdade (a sustentação do que é dito). Circulam, a partir desses lugares fixos, quatro elementos estruturantes do discurso: significante 1, significante 2, objeto a (causa de desejo e mais de gozar) e sujeito barrado (o vir a ser do sujeito). Desse movimento discursivo resultam os quatro discursos. Consistem na disposição ordenada das letras que constituem uma cadeia falada: S1, S2, S, a; em lugares fixos: o agente, a verdade, o outro e a produção, sendo que a estrutura do discurso é definida a partir da dominância do termo escrito no lugar de agente. As setas são indicativas da circulação entre os termos do matema.

Adentrar a ordem dos discursos possibilita entender o aspecto da impossibilidade dos ofícios descritos por Freud e assumidos por Lacan, e, por outro lado, há a renúncia do gozo, exatamente o que causa um furo do não saber e que movimenta o sujeito em busca de um saber. Em sua abordagem dos quatro discursos, o psicanalista francês insere uma barra entre o lugar fixo da produção e da verdade, inscrevendo desse modo a impossibilidade. Por esse motivo, a verdade não pode ser dita em sua totalidade. Os discursos do mestre, da histórica e da universidade visam, cada um a seu modo, tamponar o saber, oferecendo uma solução para o real que escapa à lógica deles. Ao entrar na lógica discursiva, o sujeito renuncia a uma parte de

gozo, mas há um resto que permanece e não cessa de deixar de se inscrever. Cada um desses discursos situa o lugar que o sujeito ocupa no laço social, revelando sua posição subjetiva em relação àqueles lugares fixos citados. Estabelecendo pequenas analogias com educação, vou exatamente investigar cada um desses discursos.

O discurso do mestre: governar é impossível. A impossibilidade coloca-se entre o agente (mestre/senhor)<sup>30</sup> e o saber, indicando que este também age no ato “de governar aquilo que não se domina”, “(...) de mandar no saber” (LACAN, 1992, p. 445). A aula vai começar e a professora ou professor entra em sala e diz seu nome. Segundo os pesquisadores Baldino e Tânia Cabral,

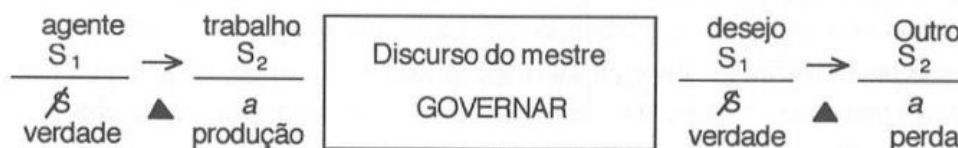
Antes da apresentação desnecessária do professor, acima aludida sua figura é um significante puro, sem significado, ou melhor, é um significante cujo significado recai sobre si mesmo: é preciso que esteja ali alguém que os alunos possam acreditar ser professor, para que o jogo comece. Nesse momento, o professor não é mais que essa marca necessária, cercada pelas insígnias da instituição: púlpito, tablado, quadro negro e giz. Ainda não é o sujeito do processo que ocorrer. O sinete do rei é o exemplo mais singelo de um tal significante primeiro. Sua marca nada significa; entretanto, sem ela sobre o lacre, nenhum documento é legítimo e nenhuma ordem é obedecida. Esse significante-mestre é o  $S_1$ . Quando o professor entra, alguns alunos se sentam. Outros continuam as brincadeiras que, a partir desse momento, tem sabor de desafio, um teste de resistência da paciência do mestre. (...) É, pois, pelo investimento de um saber, precisamente de um saber-fazer, que, nesse momento inaugural, os alunos fazem do mestre um significante sem significado em nome do qual demandam a instalação de um certo discurso. O significante do saber é o  $S_2$ . Desde que se apresenta, sabe-se que o professor terá obtido uma autorização institucional para exercer esta função, sabe-se também que a autorização se baseia em um certificado ou diploma que atesta o sucesso da promoção escolar. Melhor que ninguém, os alunos conhecem os caminhos da promoção nessa escola e sabem que nela, via de regra, passa-se sem apreender o que os programas anunciam. Para funcionar como significante-mestre, é preciso que o professor, ao contrário, não saiba que é esse passar-sem-aprender que ele está ali para reproduzir. O aluno sabe muitas coisas, sabe, principalmente, como passar. Porém, o que ele saber melhor ainda, é que o professor quer, embora este não o saiba. O aluno sabe que, o que o professor quer é que o jogo continue, que as coisas funcionem. O professor não sabe que é isso que quer; para estar ali precisa embriagar-se com sua ideal de sacerdote do ensino (BALDINO; CABRAL, 1997, p. 6).

Em linhas gerais o aluno renuncia à aprendizagem para manter o jogo da escola; o saber produzido no caderno cheio de anotações e repetições feitas na escola é seu gozo perdido, produzido, mas não gozado; repete, mas não aprende. Aí encontra o estereótipo do ensino tradicional, no qual a/o professora/o manda repetir, decorar, reproduzir e depois se saberá por que, mas essa não é só a matriz discursiva do professor, e sim de todo discurso de mestria e de poder.

---

<sup>30</sup> A dimensão da dialética entre senhor e escravo foi abordada por Hegel na obra *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2012) e é o aporte teórico lacaniano.

Figura 2 - Discurso do mestre



Fonte: Baldino e Cabral (1997).

O  $S_1$  está como figura de professora, de senhor, de rainha, de ditador; é o significante mestre e nada lhe é anterior, porém seu poder não é a força física ou uma habilidade que faça alguém obedecer. As alunas ou alunos fazem dele o que ele é, pelo exercício das funções de obediência à lei. O  $S_2$  comparece no lugar que constitui o campo da Lei, o significante do saber. O sujeito castrado é  $S$  barrado e o  $a$  é o objeto causa do desejo. Nesse matema discursivo, a/o professora/o esconde sua falta constitutiva sob sua autoridade, embora seja educador/a apesar dessa falta. A aluna ou aluno se estabelece pelo gozo de “passar de ano”.

A flecha define o impossível. O triângulo indica a barreira separando os signos que figuram nos denominadores. Dessa forma, para Lacan (1992), o Eu responde enunciando um saber que contém como verdade o significante mestre que corresponde ao Eu do mestre, um Eu idêntico a si mesmo. No laço educativo assim configurado, a educanda ou educando mobiliza o seu entendimento, mas colocado como lugar do objeto. Enfim, educante “trabalha” como mero reprodutor do saber anunciado imperativamente como um saber verdadeiro e sem brechas. A isso Lacan chama “desejo-da-mãe”, já que a mãe seria o primeiro Outro a que a criança tem acesso na sua experiência de satisfação. Caso esse vínculo seja comprometido, todo processo de socialização fica comprometido,

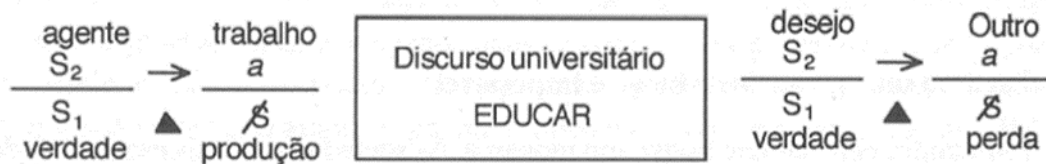
Toda pretensão de mestria educativa esbarra nesse fato de estrutura, suportado, como desenvolverá Lacan com densidade ao longo de toda a sua obra, na própria estrutura da linguagem. Em todo ato de fala há uma dupla emissão: aquela que tem a ver com o que queremos emitir e aquela que transmitimos à revelia de nossa vontade, mas que igualmente influi na comunicação com o outro e é ponto decisivo na questão educativa. Lacan dirá que se trata aqui do simbólico, e nele fará repousar a leitura do assassinato do pai, para além da busca insana de sua prova histórica, que devemos considerar como sendo essa estrutura prévia, a priori de toda experiência, e que a condiciona. Em suma, qualquer intenção de mestria é impossível simplesmente porque falamos, e em nossa fala estamos referidos sempre a uma outra cena que nos condicionou e condiciona, e que fala através de nós (VOLTOLINI, 2006, p. 26).

Dessa forma, no discurso do Mestre, o agente, na condição de detentor do saber, convoca o outro (estudante) como escravo, exigindo que trabalhe muito e lhe entregue o fruto do seu suor, isto é, que o satisfaça. É o discurso por excelência da constituição do sujeito, pois

trata de manter-se alienado ao outro como condição de subjetivação, supondo no Mestre o saber sobre si. Pelo lado do Mestre, é o outro que detém seu gozo, pois sabe como fazê-lo gozar. Assim, o Senhor – a mãe, o professor, a governante, o pai – depende do Escravo – o filho, a aluna, o súdito, a atriz. É também reconhecido como discurso do inconsciente, já que o sujeito de que se trata é cindido. No discurso do Mestre, o agente funciona como Outro para o agenciado, embora o Mestre reconheça a impossibilidade de tudo saber. O efeito de imposição desse Outro barrado sobre o outro é o de ser marcado pela castração, pela falta. A posição do saber é a suposição do fracasso de todo saber. O Mestre é castrado e, por isso, dirige-se ao outro pedindo que lhe dê o que não tem.

Para Lacan, o discurso do Mestre é despido pelo discurso Universitário, que torna a alcançar a verdade impossível. O mestre contemporâneo é aquele que não é posto, que em seu lugar está o próprio saber “Não pensem que o mestre está sempre aí. O que permanece é o mandamento, o imperativo categórico ‘continua a saber’” (LACAN, 1992, p. 99). No discurso universitário, educar é impotente, pois recobre o real pela instância do gozo, enseja, de forma fracassada, apagar o singular do sujeito.

Figura 3 - Discurso universitário



Fonte: Baldino e Cabral (1997).

Como o quadro acima indica, na posição de agente encontra-se o saber científico e não mais o Mestre, pois entre o saber e o objeto reside a impotência de educar pelo comando do saber, isto é, o sujeito acredita dominar o saber. A autoridade magistral (o Mestre) é o fundamento que precisa ser recalçado, para dar lugar a tudo que o saber comporta, colocando  $S_2$  na posição de agente. Assim, o/a educador/a surge como prestigiador/a do saber e se apresenta, de preferência, como cientista ou pesquisador/a. Ao colocar o saber na posição de Senhor, dirige-se ao outro como pequeno ser, como mero objeto que, espantado com a avalanche de conhecimento, divide-se produzindo o dito “sujeito da ciência”, dela excluído.

Na escola, se observo a/o educante em seu cotidiano, verei que não é o discurso de mestre que norteia seu saber, mas os significantes giram no matema lacaniano e agora encontro o  $S_1$  no seu lugar de discurso a partir da posição de verdade, isto é, sua autoridade é fundamento

que precisa ser recalcado para que o saber  $S_2$  possa exercer sua posição de agente. Ao olhar para a instituição educativa, nessa posição o/a professor/a é o que se apresenta como cientista, pesquisador/a e tem o esforço para sua autoridade como uma imposição burocrática. O saber é apresentado de forma concatenada, obedecendo à ordem e à organização lógica, seguindo a formalidade e necessidades performáticas das disciplinas, colocando-se, com determinado distanciamento, no suposto lugar neutro.

Por isso que o discurso universitário é aquele em que, na condição de agente, o saber despersonalizado está como saber absoluto, ocupando o lugar de um saber sem falhas, totalizante, colonizador do real; convida o outro a permanecer numa condição de assujeitamento e alienação absolutos. Assim, ao submeter-se a esse imperativo categórico de continuar a saber sempre mais, toda questão em direção à verdade será silenciada. No discurso universitário, exige-se que a professora ou professor “constitua o sujeito da ciência com sua própria pele” (LACAN, 1992, p. 99). Esse sujeito, em sua produção, não pode, de maneira alguma, perceber-se como senhor do saber. É comum ver textos acadêmicos que não podem ser escritos em primeira pessoa, pois o discurso deve ser impessoal. O sujeito afanizado (sem fala) é por excelência o excluído pela ciência, já que sua verdade subjetiva é substituída pelo imperativo de um saber-tudo.

Isso quer dizer que o discurso universitário (o da ciência) promove a introdução de um novo recalçamento, pois altera o laço social e produz efeitos na educação, já que o conhecimento assume o lugar de ordem e passa a ser um saber construído por uma linguagem imperativa, sem brechas e furos, com o significante mestre passando ao lugar da verdade. Assim, esse saber, embora se mostre como unívoco e sem representante direto, é sustentado pelas educadoras e educadores<sup>31</sup>.

Voltando à especificidade do último diagrama, se, como sabemos, o desejo é sempre desejo do Outro, então é preciso ir buscá-lo à direita da flecha, onde o Outro exerce a demanda ocupada pelo *objeto a* que esconde a falha do Outro. O desejo que move o  $S_2$  em sua função de saber é causado por esse objeto e constrói a sua fantasia a partir do semblante que apresenta: *astudante*<sup>32</sup>. O *astudante* é o que efetivamente trabalha produzindo alguma coisa. Para Lacan, a repetição é irmã do gozo, e, em analogia, pode-se ver na sala de aula, que a/o

---

<sup>31</sup> Em um significante assim posto como mestre, não há espaço para a verdade inconsciente, de modo que somente o Eu, colado ao registro do Imaginário e projetado pelo Eu ideal narcísico e principalmente pelo Ideal do Eu, pode responder a esse significante, porém sob a forma de ocultação ou obstrução das fissuras que emergem, sem cessar, desde o inconsciente para dentro deste edifício imaginário-simbólico do conhecimento que, contudo, insiste em apresentar-se sem furos.

<sup>32</sup> Uma bricolagem entre *objeto a* e estudante. “O *objeto a* é o que são todos vocês, na medida em que estão aqui enfileirados” (LACAN, 1991, p. 170).

aluna/o quer primeiro ouvir o/a professor/a para depois executar; primeiro estuda, depois faz os exercícios. Nesse aspecto, o discurso universitário se exprime em uma repetição licenciosa que o/a educador/a também reproduz. Assim, relativamente a tudo de que a ciência se ocupa, deve ocupar uma condição de objeto e exigir que o sujeito dividido não tenha outra condição a não ser a de excluído. A condição para que educação deslize para o discurso Universitário é de que a ciência ocupe o lugar do Mestre, dessubjetivando tanto o/a educador/a quanto a educanda e educando.

Segundo Alain Miller (2000), pode-se esperar a produção do saber a partir do discurso da ciência (universitário), mas não é o que ocorre, já que a pedagogia, ao separar o saber do mais-de-gozar, permite ao saber vencer o gozo. Quando educação cola o discurso Universitário, significa que o sujeito em sua verdade desaparece em prol do todo-saber sem furos. Segundo Rosa Maria Mariotto,

Como resultado dessa exclusão subjetiva, vemos que alguns educadores, diante do saber que a ciência produz e oferece – por meio dos estagiários das universidades com seus treinamentos e capacitações –, acabam por fazer uso de sua própria “intuição”, pois, por mais que depositem crédito nesse saber, dele desconfiam já que não o entendem. Outros, porém, acabam por “rezar pela cartilha” integralmente e tratam de velar o que quer que escape aos parâmetros científicos. Se uns respondem ao discurso Universitário, histericizando-o – quanto mais saber se produzir mais se desconfia disso, pois isso não responde à “verdadeira” questão (do desejo) –, outros, porém, deixam-se tomar como instrumentos do saber científico e mantêm a prevalência desse discurso. Mas, cada resposta dada por essa ciência é insuficiente para saciar o desejo do dito corpo docente, ou melhor, doente do saber. O professor é substituído pelo saber<sup>33</sup> (MARIOTTO, 2017, p. 43).

O discurso do analista retoma a impossibilidade da cura. Advertido de que a verdade apenas pode ser dita pela metade, o analista visa à construção de um saber singular, que só pode ser produzido a partir do inconsciente. Quando o saber emerge da enunciação em forma de enigma,

(...) é o único [discurso] a demonstrar que há um impossível nas relações, fundamentalmente o que sustenta o discurso em seu denominador, onde o saber (S2) ocupa o lugar da verdade através de um “salto” pela barreira do impossível. O efeito do discurso do analista como um saber em forma de enigma se caracteriza por pretender ser mais da ordem da enunciação do que do enunciado: “(...) não esperem, portanto, de meu discurso nada mais subversivo do que não pretender solução” (MUSSE, 2021, online).

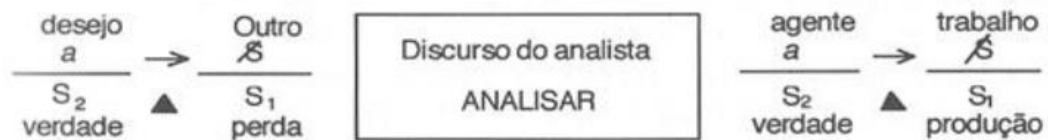
---

<sup>33</sup> Para Voltolini (2011, p. 33), “A psicanálise insiste em mostrar as armadilhas que um saber do tipo universitário (tendente à generalização e supressor da particularidade), em que pese sua inegável utilidade, pode conter, sobretudo quando o supomos automaticamente transformável em saber fazer”.



Sendo assim, segundo Lacan (1992), o discurso analítico é o único que não se coloca no lugar da mestria e não tem como função a dominação, o que permite afirmar que seu avesso constituiria o discurso do Mestre. O analista é aquele que ocupa o lugar de agente, porém, não o faz nem na condição de mestria ou por meio de seu saber suposto. O agente do discurso aqui é o resto, ou seja, o objeto perdido, causa do desejo que, fazendo funcionar seu saber como verdade, dirige-se ao outro, esse sim na condição de sujeito, e exige dele a produção de seu próprio saber, de seu próprio S1. Tanto para o agente quanto para agenciado, o Outro é despersonalizado e submetido à barra que evidencia o impossível, como demonstra o diagrama abaixo:

Figura 4 - Discurso do analista



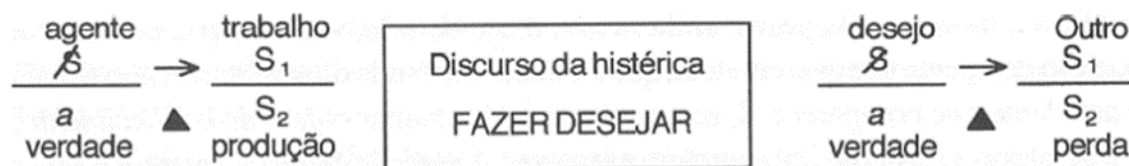
Fonte: Baldino e Cabral (1997).

Na escola, a professora passa alguns exercícios para que os alunos façam em aula, marca a prova, e, na posição de agente, vê-se o objeto a. Sendo assim, não é mais o *astudante* que está aí, mas sim o objeto do conhecimento na forma de uma tarefa,

A verdade desse momento é o saber organizado que, agora, não deve aparecer como tal, mas, sim, sob forma de uma intimidade do aluno com o objeto de conhecimento. É preciso que o exercício não seja, como costuma se dizer, mera aplicação de fórmula, para que não se recaia no discurso de mestre. É preciso inserir uma peninha, para que o aluno tenha de ir buscar os elementos necessários à solução na história de seu saber, na teoria, S<sub>2</sub>, que agora comparece como fundação recalçada (BALDINO; CABRAL 1997, p. 13).

No discurso histórico, a impotência do sujeito consiste em tentar dominar o significante mestre, apontando para a inconsistência do saber no outro, já que o mais-gozar coloca-se no lugar da verdade. O discurso da histórica é entendido como aquele que efetivamente produz um saber. Na condição de agente, encontra-se o sujeito cindido, que dirige ao outro um apelo: que esse saiba o que lhe causa angústia e sofrimento, buscando algo que o alivie. Observe o diagrama:

Figura 5 - Discurso da histórica



Fonte: Baldino e Cabral (1997).

Assim, o saber é produzido, porém, é um saber que fica afastado daquele que o produziu, pois se trata do saber sobre a verdade, a castração do Outro. Dessa forma, esse discurso interroga o saber da mestria, pois trata-se de um saber que sucumbe ao recalque, mas que pode ter outros destinos, pois,

Antes de se submeter à prova, o aluno foi mandado para casa para estudar a matéria. Na véspera, porque ficou estudando a teri-a, descobriu que não teria tempo de fazer os exercícios. A prova é na manhã seguinte. À meia-noite ele está cansado. Nesse momento a tal prova nada significa, nem perante a disciplina, nem perante o curso, nem perante a profissão. É só mais uma prova. É um puro S<sub>1</sub> que impõe sobre ele a demanda do Outro. A Verdade recalçada é que ele precisa passar, precisa de nota. É na posição da verdade que está seu objeto a. Como sujeito castrado, agora na posição de agentes, antes de dormir, ele produz o saber-fazer S<sub>2</sub>, que vai no lugar da perda: jurar que da próxima vez se dará mais tempo para decorar a matéria e vai preparar a cola... É assim que funciona, no aparelho do ensino tradicional vigente o análogo ao discurso da histórica (BALDINO; CABRAL, 1997, p. 14).

Na Educação tradicional vigente, o que se vê corriqueiramente são os alunos considerados bons irem em busca do sentido, da verdade que o discurso histórico esconde. Por aí entram no discurso do objeto produzindo o S<sub>2</sub>, enquanto o objeto produz o mestre S<sub>1</sub>, a autoridade magistral do aparelho escolar. Se o discurso da histórica é aquele que produz o saber, pode-se aproximá-lo do que é próprio da ciência, como lugar de fabricação de saberes, no qual o dito sujeito cientista não conta muito em suas pesquisas ou descobertas. Isto é, mesmo que um saber seja produzido, o que fica como não sabido é a causa do desejo na posição de verdade. Aqui tem-se aquele (outro) que é convocado pelo agente na condição de Outro, porém cada tentativa de sustentar essa potência sucumbe ao fracasso.

É ainda relevante mencionar que o discurso capitalista que não adentrei profundamente pode ser entendido como uma modalidade do discurso de mestre, que não promove laço social, mas que propõe ao indivíduo a independência do gozo. Tal discurso é um desejo de morte, um desejo de nada desejar além dos objetos de seu próprio gozo. É o discurso do neoliberalismo, onde o entendimento de que o saber possa se constituir uma totalidade é imanente ao político como tal, pois, como destacou Lacan, “a ideia imaginária do todo tal como

é dada pelo corpo – como baseada na boa forma da satisfação, naquilo que, indo aos extremos, faz esfera –, foi sempre utilizada na política, pelo partido da pregação política” (LACAN, 1992, p. 29). Sendo da ordem de um saber fechado, a política opera o apagamento do sujeito, o qual retorna como real não simbolizado.

É exatamente a partir do discurso de mestre que os significantes giram para a esquerda em direção ao universitário e a grande questão que fica no laço social que inclui educação é: terá outro jeito de educar que não implique a segregação? Penso que há sim algumas saídas fora dessa ordem da mestria. A partir das percepções sobre os discursos, pode-se observar que, nos laços estabelecidos entre educação, a ciência, os/as educadores/as e as/os educandas/os, o discurso faz giro; nunca permanece numa única modalidade discursiva. Mesmo que gire, o que se produz aí é um tipo de marasmo gozante, já que em nenhum desses movimentos o sujeito efetivamente está próximo de sua verdade.

Por isso, a necessidade de reintroduzir o discurso do analista como um discurso potente para educação, pois, nesse caso, o outro é quem será reconhecido pelo agente como sujeito cindido e, ao convidá-lo a falar, aposta que possa construir seus significantes, aproximar-se do saber que ele detém, mas lhe era desconhecido. É nessa medida que a psicanálise pode introduzir algo interessante no trabalho com educação, já que, ao não responder literalmente ao desejo insaciável de saber mais e mais, o discurso da/o analista convoca os sujeitos da educação a falar mais sobre isso que “deixa a desejar”, permitindo que esse siga os rastros que seus significantes recalçados deixaram na construção de um saber sobre si mais legítimo.

Nesse quesito é que o/a próprio/a educador/a pode dialogar com o saber científico que chega por “atacado” aos espaços educacionais. Por último, a relação que se dá entre a e educandas/os oferta um pouco à docência o lugar que, ao longo dos tempos, se vê excluído, a saber, o de Mestre. Se suspeito que os dispositivos discursivos da atualidade, sociedade civil, escola e até a família perderam sua plasticidade subjetiva e não mais conseguem operar com o não calculável, o não experimentável e o não dizível, uma proposta que vise oferecer condições de trabalho na educação precisa estar em tensão com esses argumentos. Com isso, pode-se retirar o caráter científico dos espaços escolares para então subjetivá-los, sob a evidência de que constituir um lugar educacional exige um lugar para o não saber.

Lacan deixa evidente que apenas um quarto de giro separa as posições do mestre, do universitário e do psicanalista, que retomam, de certo modo, respectivamente, as posições do governar, do educar e do psicanalisar, e acrescenta uma quarta posição que, como visto, constitui o discurso da histórica, o impossível que se faz desejar. As primeiras tentações que

um analista encontra para desviar-se de seu ato clínico advêm justamente da posição de educar e da atitude de governar seu paciente. Ora,

No artigo “A direção do tratamento e os princípios de seu poder”, Lacan indicará o vício através do qual essas duas posições reaparecem no cenário do trabalho analítico: quando o analista pretende conduzir o analisando e não o tratamento, ele governa; e quando pretende que o analisando se identifique com o sintoma de seu analista, ele educa. O fio da navalha que distingue seu ato passa por uma difícil posição de conduzir o tratamento para que o analisando se identifique com o próprio sintoma. Em ambos os casos, seja com relação ao educar ou ao governar, Lacan não faz senão retomar a ideia freudiana de que o que distingue esses dois registros do analítico é sua relação com a sugestão. Haveria no registro analítico uma recusa em se valer do poder atribuído pela transferência para conduzir o sujeito em direção a qualquer ideal, sendo recomendado antes que o uso dessa transferência – inevitável, posto que ela se instala a partir do analisando na cena da análise, e desejável, porquanto uma vez instalada permite o acesso ao seu inconsciente – vise à destituição do poder sobre o outro. A análise seria a única instituição que almeja extinguir-se em seu final, e a transferência, inicialmente um veículo de poder, deveria ser usada como instrumento para a destituição deste. Já no educar, assim como no governar, o trabalho dependeria do uso desse poder para viabilizar seus processos (VOLTOLINI, 2011, p. 46).

De acordo com isso, penso que a educadora ou educador não precisa colocar na pessoa, como faria com uma tábula rasa, as informações e conteúdo de forma bancária, mas sim propiciando, em uma analogia quase socrática à maiêutica, a emergência das marcas que já constituem em si mesmas o que é essa subjetividade. A educadora ou educador que considera que só é possível erguer as bases para a constituição de sujeitos emancipados quando o próprio sujeito tiver construído seu destino sobre os alicerces de seu desejo, portanto, aproxima-se de educação que não é ingênua e menos violenta. E assim, mesmo esse educante cindido subjetivamente, ignorante da condição de sua constituição, poderá, através de educação que tensiona, obter instrumentos necessários para colocar seu desejo a serviço da transformação acontecimental.

### **2.3 Acontecimento**

Transformações, paralaxe e dialética se assemelham e antagonizam para compor um cenário heterogêneo e assim analisar educação do nosso tempo, de forma nunca pronta e acabada. Ao passo que tensionei perceber como essa educação sobrevém, também penso ser importante tocar em como acontecem essas transformações e como elas afetam educação, o que de fato as modifica e se há algo que posso fazer acontecer nelas, visando a um ato educativo acontecimental.

Na medida em que tudo parece mudar o tempo todo, ao olhar mais atentamente, com facilidade percebo que essas alterações e mudanças são apenas superficiais e até tediosas, como se as coisas mudassem para que de fato possam permanecer exatamente as mesmas. No paradoxo diametralmente oposto, se há uma ruptura de fato significativa, uma clivagem radical que cause uma mudança, não consigo refletir quanto ao passado ou ir em frente como se nada tivesse acontecido, pois, tudo muda e, mesmo que continue insistindo em fazer as mesmas coisas, elas adquirem um sentido totalmente diferente. Nesse aspecto, o conceito de acontecimento/evento é fundamental para a reconfiguração das coordenadas que emolduram a realidade. Em uma imagem inaugural, posso dizer que o acontecimento consiste em uma guinada no modo de ver as coisas, no sentido de que não só as coisas mudam, mas justamente que em um acontecimento o que se modifica é o parâmetro pelo qual avalio os fatos da mudança. Žižek afirma,

No capitalismo, em que as coisas precisam mudar o tempo todo para continuarem sendo as mesmas, o verdadeiro acontecimento seria transformar o próprio princípio da mudança. Essa noção de acontecimento que não pode ser reduzido a uma simples mudança foi desenvolvida por Alain Badiou: uma contingência (um encontro ou ocorrência contingente) que se converte em necessidade, ou seja, origina um princípio universal exigindo fidelidade trabalho duro em favor da nova ordem (ŽIŽEK, 2017b, p. 165-166).

Essa primeira aproximação de definição que começo a delinear entende o acontecimento/evento como um reenquadramento e o define como “efeito que parece exceder suas causas – e o espaço de um acontecimento é aquele que é aberto pela brecha que separa o efeito das causas” (ŽIŽEK, 2017b, p. 9). Traz como exemplo três acontecimentos filosóficos: Platão, Descartes e Hegel, que seriam os pensadores que instauraram loucuras no seio da filosofia, enquanto os outros são tentativas inócuas de controlar tais loucuras. Tais filosofias espelham acontecimentos na psicanálise: o real, o simbólico e o imaginário. Esse prisma se abala o confronto anulativo do acontecimento e só assim pode se delinear o que mais interessa para nós: o acontecimento político (ŽIŽEK, 2017b).

Tal paradigma remete a desdobramentos que oscilam entre as abordagens transcendentais e a ontológica ou ôntica<sup>34</sup>, lembrando aquelas perguntas fundamentais: por que algo acontece? As coisas estão conectadas em vínculos causais? O que ocorre está sustentado em amarrações de razão suficiente? Ou uma mudança é a transformação da realidade

---

<sup>34</sup> “A abordagem transcendental alcançou apogeu com o filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976), enquanto a ontológica parece hoje ter sido sequestrada pelas ciências naturais – esperamos que a resposta à nossa pergunta sobre a origem do universo venha da cosmologia quântica, das ciências do cérebro e do evolucionismo” (ŽIŽEK, 2017b, p. 10).

em si? A partir dessas perguntas que retomam a própria passagem da realidade substancial às formas diferentes de acontecimento, pode-se também começar a pensar algumas das principais características definidoras da própria ciência moderna. Não é à toa que a física quântica postula, segundo Žižek (2017b), como realidade última, não alguns elementos primordiais, mas sim um tipo de série de oscilações que levam diversos filósofos a tensionar o tema do evento/acontecimento.

Não admira então que os três filósofos contemporâneos – Heidegger, Deleuze e Badiou – mobilizem três noções do Evento: em Heidegger, é o Evento como desvelamento temporal de uma configuração do Ser; em Deleuze, é o Evento como o devir puro dessubstancializado do Sentido; em Badiou, é o Evento em relação ao qual se funda um processo Verdade. Para os três, o Evento é irreduzível à ordem do ser (no sentido de realidade positiva), ao conjunto de suas (pre)condições materiais. Para Heidegger, o Evento é o principal horizonte de pensamento e não faz sentido tentar pensar “por trás” dele e tematizar o processo que o gerou – tal tentativa se iguala à descrição ôntica do horizonte ontológico; para Deleuze, não se pode reduzir o surgimento de uma nova forma artística (cinema noir, neorealismo italiano etc.) a suas circunstâncias históricas nem explicá-lo nesses termos; para Badiou, um Evento-Verdade é totalmente heterogêneo com relação à ordem do Ser (realidade positiva). Embora, nos três casos, o Evento represente a historicidade propriamente dita (a explosão do Novo) contra o historicismo, é claro que as diferenças entre os três filósofos são fundamentais (ŽIŽEK, 2008, p. 224).

As divergências e antagonismos sobre tal conceito compõem exatamente o quadro da mudança possível para a abordagem do problema e apontam para uma saída fora do paradigma historicista tradicional, levando a considerações de uma solução de modo acontecimental. Isso quer dizer que, para que algo possa realmente acontecer, preciso renunciar ao mito de um Grande Despertar, de que algo incrível vá milagrosamente sobrevir<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> Mais detalhadamente: “Para Heidegger, o Evento nada tem que ver com processos ônticos; ele designa o “evento” de um novo desvelamento temporal do Ser, o surgimento de um ‘mundo’ novo (como horizonte de sentido dentro do qual aparecem todos os entes). Deleuze é um vitalista que insiste na imanência absoluta do Evento à ordem do Ser, concebendo o Evento como o Todo-Uno das diferenças proliferantes da Vida. Badiou, ao contrário, afirma o ‘dualismo’ radical entre o Evento e a ordem do ser. É aqui, nesse terreno, que devemos localizar a luta atual entre idealismo e materialismo: o idealismo postula um Evento ideal que não pode ser explicado em termos de suas (pre)condições materiais, enquanto a aposta materialista é que podemos chegar “por trás” do evento e explorar como o Evento explode da lacuna na/da ordem do Ser. O primeiro a formular essa tarefa foi Schelling, que, nos fragmentos de seu *Weltalter*, delineou o território escuro da ‘pré história do Logos’, do que teve de ocorrer na proto-realidade pré-ontológica para que a abertura do Logos e a temporalidade pudessem acontecer. Com relação a Heidegger, deveríamos arriscar um passo atrás do Evento, nomeando/delineando o corte, a convulsão/contração aterrorizante que permite qualquer descoberta ontológica. O problema com Heidegger não é apenas (como argumenta John Caputo que ele desdenha a dor ôntica em relação à essência ontológica, mas que ele desdenha a própria dor (pré) ontológica do Real (‘castração simbólica’). Em contraste com Heidegger, tanto Deleuze quanto Badiou realizam o mesmo gesto filosófico paradoxal de defesa, como materialistas, da autonomia da ordem ‘imaterial’ do Evento. Como materialista, e para ser completamente materialista, Badiou concentra-se no topos idealista por excelência: como pode o animal humano abandonar sua animalidade e pôr a vida a serviço de uma Verdade transcendente” (ŽIŽEK, 2008, p. 224 - 225).

Adentrar um acontecimento é uma ação envolta em um processo dialético, pois o acontecimento de agora começou com alguma noção que, no seu curso, passa por uma metamorfose profunda que não é só uma acomodação, mas uma redefinição nunca acabada. A ideia que se coloca em processo e se determina por sua concretização é aquela que incide em uma recomposição da dimensão universal substancial em uma nova universalidade concreta. Em outras palavras, o acontecimento está em fluxo permanente, furando a linearidade temporal, estabelecendo circuitos que fazem escoar inúmeras multiplicidades. Para mais uma vez tensionar a questão, Žižek retoma os conceitos para os filósofos Deleuze (Paris, 1925 - 1995 Paris) e Badiou,

Para Deleuze o Evento é de fato o Um cosmológico pré-kantiano e gera uma multitude, razão pela qual é absolutamente imanente à realidade; já o Evento badiouiano é uma ruptura na ordem do ser (realidade fenomenal constituída transcendentemente), a intrusão de uma ordem (“numenal”) radicalmente heterogênea, de modo que estamos claramente em um espaço (pós-)kantiano (ŽIŽEK, 2013, p. 34).

Apesar de *O Ser e o Evento* (BADIOU, 1988) ser a obra fundamental na qual Badiou, esse grande interlocutor do tema do evento, trata do assunto, na obra *São Paulo: Fundação do Universalismo* (1995), o filósofo traz uma perspectiva sobre o sujeito e a cisão entre Ser e Evento, agora a partir dos textos paulinos. De forma sintética, para Badiou (1995), a ruptura e a mudança ocorrem através da afirmação da vida e há, desse modo, em Paulo, duas divisões: em primeiro lugar, a cisão entre o “eu” consciente e o desejo transgressor da Lei; e outra separação, mais radical, entre o domínio do Ser, que engloba a Lei e o desejo, e de outro lado, o Evento, o qual marca o caminho do amor e de um novo começo. O novo começo eventual em Badiou é a ressurreição de Cristo, a qual surge fora do poder da morte e não por sua negação. Žižek assente com Badiou em vários pontos, e, a partir dele, entende de modo diverso que a subversão imanente à relação entre desejo e Lei é impulsionada exatamente de modo inverso pela morte, o gesto negativo de retirada, o qual precede o gesto positivo de identificação com um novo começo (em linguagem lacaniana, com um novo significante-mestre).

Aqui o que importa em relação ao acontecimento, para Žižek (2014b), é o potencial produtivo da morte, visto que ela rompe com relações estabelecidas em função de valores e sentidos constituídos com base em um ponto de partida estrutural. O esloveno insiste exatamente na importância da morte de Cristo e lembra que “(...) o nome atribuído por Freud

ao vazio é pulsão de morte”.<sup>36</sup> Desse modo, ao tratar do evento, pode-se entender que “(...) o verdadeiro milagre, como diz Hegel, é o do pensamento universal, sendo preciso São Paulo para realizá-lo, ou seja, para traduzir o idiossincrático Evento-Cristo na forma do pensamento universal” (ŽIŽEK 2014a, p. 159). O pensador Veliq ajuda a entender esse contraponto de forma bastante didática, quando afirma:

Na morte de Deus, portanto, o que se revela já é a sua ressurreição enquanto conteúdo verdadeiro e absoluto. A morte de Deus é entendida como sendo não apenas o momento da negação, todavia, ao mesmo tempo, o momento da negação da negação em um movimento simultâneo. A morte de Deus seria o fim e a sua ressurreição se daria apenas como um ato de fé da comunidade. Longe, portanto, de ser um “evento fundador”, como quer Badiou, a morte e a ressurreição seriam encaradas como a entrada do mundo em um momento no qual a morte de Deus deixa um vazio e abre a possibilidade para um novo materialismo, pautado por aquilo que Žižek nomeará, em outros trabalhos, como “menos que nada”, i.e, uma aposta ontológica no vazio que tem no Cristianismo o início para um ateísmo de fato materialista (VELIQ, 2021, p. 340).

Žižek percebe, no cristianismo, no marxismo e até na psicanálise, a mesma necessidade de repetição a partir de certos fracassos, que aqui estendo para educação. Como visto anteriormente, o estudante sempre repete, e professores também, nos ciclos de ensino-aprendizagem. E nesse aspecto, repetir não é a fraqueza do que se busca novamente, mas sim a necessidade de retornar ao passado para concretizar algo em um acontecimento que não é uma fórmula fácil.

Isso nos leva a mais uma hipótese: necessariamente, o Evento falha da primeira vez, de modo que a verdadeira fidelidade só é possível na forma de ressurreição, como uma defesa contra o ‘revisonismo’. Quando surge um novo ensinamento, do cristianismo ao marxismo ou à psicanálise, primeiro há confusão, cegueira a respeito do verdadeiro alcance de seu ato, as heresias são tentativas de elucidar essa confusão com a retradução do novo ensinamento para as coordenadas antigas, e é só contra esse pano de fundo que se pode formular o âmagô do novo ensinamento (ŽIŽEK, 2011a, p. 385)<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> É fundamental lembrar que Freud não conecta a pulsão de morte somente à morte do organismo vivo e a compulsão à repetição, mas experiências inquietantes ou de estranhamento (*Umheimlich*) que acentuam a sua força transformadora. Lacan (2005), por sua vez, conecta o estranhamento freudiano à angústia.

<sup>37</sup> Ainda sobre o mesmo ponto: “Em Cuba, as próprias renúncias são sentidas/impostas como prova da autenticidade do Evento revolucionário – o que em psicanálise é chamado de lógica da castração. Toda a identidade político-ideológica se baseia na fidelidade à castração (afinal, o Líder se chama Fidel Castro!): a contrapartida do Evento é uma inércia crescente do ser e da vida sociais: um país congelado no tempo, com velhos edifícios decadentes. Não que o Evento revolucionário tenha sido “traído” pelo estabelecimento termidoriano de uma nova ordem; a própria insistência no Evento levou à imobilização no plano do ser social positivo. As casas decadentes são a prova da fidelidade ao Evento” (ŽIŽEK, 2003a, p. 22).



As respostas propriamente žižekianas sobre o que é o evento/acontecimento estão em diálogo com Badiou, Deleuze, Heidegger e Benjamin, mas, como podemos supor, seus apontamentos mais definitivos se encontram em Hegel e Lacan, já que, para alcançar o que é o acontecimento/evento, ele lança mão do conceito de retroatividade. A retroatividade considera o conjunto de razões passadas, razões essas que nunca são inteiramente dadas, completas e suficientes, já que são reativadas continuamente por serem seu próprio efeito o tempo todo. A principal implicação filosófica da retroatividade é solapar o princípio de razão suficiente para explicar a relação de causa e efeito, que só é válida na condição de causalidade linear, em que o passado determina de forma fechada o futuro, o que não é suficiente no caso de um acontecimento. Por isso, Žižek prefere decretar a reversão materialista de Marx através de Hegel, e para isso ele parte da noção de passado puro,

Partirei da noção de Gilles Deleuze de um passado puro: não o passado para o qual as coisas presentes passam, mas um passado absoluto, “em que todos os eventos, inclusive aqueles que naufragaram sem deixar rastros, são armazenados e lembrados como seu desaparecer”, um passado virtual que já contém as coisas que ainda são presentes (um presente pode ser tornar passado porque, de certa maneira, ele já é, ele pode se perceber como parte do passado – “o que fazemos agora é (terá sido) história”). “É pelo elemento puro do passado, como passado em geral, como passado a priori, que tal antigo presente é produtivo e que o atual presente reflete”. Isso significa que o passado puro envolve uma noção totalmente determinista do universo no qual tudo que está para acontecer (por vir), todo desdobramento espaço temporal atual, já faz parte de uma rede virtual imemorial/atemporal? Não, é por uma razão muito precisa: porque “o passado puro tem de ser todo o passado, mas também tem de ser passível de mudança por meio da ocorrência de todo presente novo” (ŽIŽEK, 2013, p. 48).

A questão é de fato tão complexa quanto parece, pois, para Deleuze, a liberdade não é questão de liberdade humana, mas de liberação do humano, relacionando-se com o que há de inumano no humano e seu além, no sentido de ir fundo no fluxo criativo da vida; por outro lado, o passado puro eterno que determina reflexivamente é também sujeito à mudança retroativa.

Somos, portanto, simultaneamente menos livres e mais livres do que pensamos: somos inteiramente passivos, determinados pelo passado e dependentes dele, mas temos liberdade para definir o escopo dessa determinação, para (sobre)determinar o passado que nos determinará. Aqui, Deleuze está surpreendentemente perto de Kant, para quem somos determinados pelas causas, porém determinamos (podemos determinar) retroativamente quais causas nos determinam: nós, sujeitos, somos passivamente afetados por motivações e objetos patológicos; mas de maneira reflexiva, temos o poder mínimo de aceitar (ou rejeitar) sermos afetados dessa maneira, ou seja, determinamos retroativamente as causas que podem nos determinar ou, pelo menos, o modo dessa determinação linear. A “liberdade”, portanto, é inerentemente retroativa: em sua forma mais elementar, não é um simples ato que, do nada, inicia

uma nova ligação causal, mas é, ao contrário, um ato retroativo de determinação da ligação ou sequência de necessidades que nos determinará (ŽIŽEK, 2013, p. 53).

Na vida hodierna, sigo os fluxos fantasmáticos da identidade. Em um acontecimento, ocorre o paradoxo de um movimento que retroativamente muda as coordenadas virtuais do ser e seu agente; assim, não muda só a atualidade do seu mundo, mas move também seu submundo<sup>38</sup>. Sendo, portanto, a retroatividade um gesto que reconstitui inclusive o ato autêntico em si, pois, “enquanto o passado puro é a condição necessária para nossos atos, nossos atos só criam uma nova realidade atual, mas também mudam retroativamente essa mesma condição” (ŽIŽEK, 2013, p. 55). É preciso então evitar uma leitura teleológica das ações como se efetivassem um destino virtual,

Esse talvez tenha sido o resultado derradeiro da singularidade da encarnação de Cristo: ela é um ato que muda radicalmente nosso destino. Antes de Cristo, éramos determinados pelo Destino, aprisionados no ciclo do pecado e do castigo; mas o apagamento de nossos pecados passados, representado por Cristo, significa precisamente que seu sacrifício muda nosso passado virtual e assim nos liberta. Quando Deleuze escreve que “minha ferida existia antes de mim, nasci para encarná-la”, essa variação sobre o tema do gato de Cheshire e seu sorriso, de Alice no país das maravilhas (o gato nasceu para encarnar o sorriso), não estaria fornecendo uma fórmula perfeita para o sacrifício de Cristo – Cristo nasceu para encarnar sua ferida, para ser crucificado? (ŽIŽEK, 2013, p. 55).

Pensar no surgimento de uma novidade que muda as possibilidades passadas, ou seja, modifica o valor das proposições modais sobre o passado, modificando retroativamente o passado, foi algo investigado pela primeira vez por Henri Bergson (Paris, 1859 - 1941 Paris),

Aqui, a modalidade do rompimento entre o antes e o depois é fundamental: antes de deflagrada, a guerra parecia a Bergson “ao mesmo tempo provável é impossível: uma ideia complexa e contraditória que persistiu até a data final” depois, ela se tornou de repente real e possível, e o paradoxo reside nessa aparência retroativa de probabilidade: Nunca pretendi que se pudesse inserir a realidade no passado e assim trabalhar no tempo em sentido contrário. Entretanto, pode-se sem dúvida inserir ali o possível, ou melhor, a cada momento o possível insere-se ali. Na medida em que a realidade nova e imprevisível cria a si mesma, sua imagem se reflete atrás de si mesma no passado indefinido: essa nova realidade encontra a si o tempo todo como se tivesse sido possível; mas é somente no momento exato de seu surgimento real que começa

---

<sup>38</sup> Segundo Žižek e em seguida citação de Deleuze: “Como se relacionam o virtual e o atual? ‘As coisas atuais expressam Ideias, mas não são causadas por elas’. A noção de causalidade é limitada à interação de processos e coisas atuais; por outro lado, essa interação também causa os entes virtuais (sentido, Ideias): Deleuze não é idealista, Sentido para ele é sempre uma sombra ineficaz estéril que acompanha as coisas atuais. O que isso significa é que, para Deleuze, gênese (transcendental) e causalidade são coisas totalmente opostas: elas se dão em diferentes níveis. ‘As coisas atuais têm uma identidade, ao contrário das virtuais, que são puras variações. Para que expresse algo, uma coisa atual tem de mudar – tornar-se algo diferente –, ao passo que a coisa virtual expressa não muda – o que muda é apenas sua relação com outras coisas virtuais, outras intensidades e Ideias’” (ŽIŽEK, 2013, p. 57).

sempre ter sido, e é por isso que digo que sua possibilidade, que não precede a realidade, a terá precedido assim que essa realidade surgir (ŽIŽEK, 2008, p. 273).

Percebo assim a limitação da noção da linearidade temporal, pois sempre há possibilidades múltiplas e, logo que uma se realiza, outras são canceladas e múltiplas ativadas. o que parece indispensável é o conceito de retroatividade que deixa em aberto as próprias possibilidades<sup>39</sup>. A dimensão importante, com relação ao problema da aparente contradição entre determinismo e liberdade, envolve a retroatividade na medida que inverte o lugar-comum existencialista. Pois, segundo Žižek (2013), conforme me envolvo no processo histórico atual, percebo-o como cheio de possibilidades e os sujeitos como agentes livres para escolher entre elas. Porém, do ponto de vista passado, o mesmo processo parece inteiramente determinado e necessário, sem eclodir alternativas; ao contrário, a retroatividade mostra que são os agentes envolvidos que se percebem como presos num destino, apenas reagindo a ele, enquanto, retroativamente, do ponto de vista da observação atual, posso discernir alternativas ao passado, possibilidades de os eventos tomarem caminhos diferentes a partir de um ato autêntico. Disso decorre a importância da retroatividade para o acontecimento, visto que

Hegel tinha plena consciência de que a reconciliação não alivia o verdadeiro sofrimento e os antagonismos – sua afirmação no prefácio do *Filosofia do direito* é que deveríamos “reconhecer a rosa na cruz do presente”; ou, nos termos de Marx, na reconciliação não mudamos a realidade externa para que corresponda a uma Ideia, mas reconhecemos essa Ideia como a “verdade” interna da realidade miserável em si. A acusação de Marx de que, em vez de transformar a realidade, Hegel apenas propõe uma nova interpretação dela, não capta de certo modo o sentido exato da questão – é como bater em uma porta aberta, pois, para Hegel, para passarmos da alienação para a reconciliação, não devemos mudar a realidade, mas o modo como a percebemos e nos relacionamos com ela (ŽIŽEK, 2013, p. 42).

Assim, “a consciência de que um ato retroativamente cria suas condições de possibilidade não deve nos fazer temer o acolhimento daquilo de que, antes do ato, aparece apenas como impossível” (ŽIŽEK, 2013, p. 188). Ao trazer a psicanálise enquanto uma crítica social, vejo a estrutura circular do acontecimento e sua capacidade em definir retroativamente causas e razões, repercutindo numa noção não linear da teoria histórica, que parece ser aqui um

---

<sup>39</sup> “A ‘liberdade’ não é simplesmente o oposto de necessidade causal determinística: como sabia Kant, ela significa um modo específico de causalidade, a autodeterminação do agente. De fato, há um tipo de antinomia kantiana da liberdade: se um ato é totalmente determinado pelas causas precedentes, é claro que ele não é livre; se, contudo, depende da pura contingência que corta momentaneamente a cadeia causal completa, ele tampouco é livre. A única maneira de resolver essa antinomia é introduzir um segundo nível de causalidade reflexiva: sou determinado por causas (sejam motivações, sejam causas naturais, brutas e diretas), e o espaço de liberdade não é uma lacuna mágica nessa cadeia causal de primeiro nível e sim minha capacidade de escolher/determinar de modo retroativo quais causas irão me determinar. A ‘ética’, em seu aspecto mais elementar, representa a coragem de aceitar essa responsabilidade” (ŽIŽEK, 2008, p. 274 - 275).

terreno fértil e não ingênuo para contribuições no que tange à abordagem de fenômenos educativos.

(...) um Evento não curva o espaço do Ser por meio de sua inscrição nele; ao contrário, um Evento nada mais é que essa curvatura do espaço do Ser. “Tudo que existe” é o interstício, a não autoco incidência do Ser, isto é, o não fechamento ontológico da ordem do Ser. Portanto, a “diferença mínima” que sustenta a lacuna paraláctica é a diferença por conta da qual a “mesma” série de ocorrências reais, que, aos olhos do observador neutro, apenas faz parte da realidade ordinária, seja, aos olhos do participante engajado, inscrições de fidelidade a um Evento (ŽIŽEK, 2008, p. 227).

O ato autêntico acontecimental, que remeto como princípio, é uma noção oriunda da psicanálise enquanto ética aplicada ao campo sociopolítico e reflete além do paradigma analítico. O sujeito não se reduz à ordem do significante; há algo nele muito além do campo do simbólico – que insistentemente não se encaixa em representações identitárias – ou do campo do Real. Esse é um ato que Žižek retoma, uma categoria propiciando um significante não estabilizante de uma inovação harmônica, exatamente “potência criadora” que recusa reiteradamente as coordenadas simbólicas alienantes. A partir dos diálogos com Badiou, Lacan e as análises do cristianismo, como vimos na perspectiva materialista de Žižek, o ato é criacionista, mas não renuncia à retroação. O que significa que o resultado do ato não pode ser inscrito como possibilidade antes de irromper em sua própria cena.

O ato autêntico é o ato que não se deixa capturar por nenhuma ordem particular ou rede resolvida, mas efetiva a universalização da norma que vem ao mundo por um ato traumático, nos termos de Badiou, da fidelidade ao evento. Para Žižek, “O Ato acontece numa emergência em que alguém tem de assumir o risco e agir sem legitimação, engajando-se numa espécie de aposta pascaliana de que o ato em si há de criar as condições para sua própria legitimação “democrática retroativa” (2003a, p. 176). Privado do efeito performativo da proclamação reiterada da verdade do evento, o ato perde o seu poder de aniquilar o texto dominante para criar o novo texto (ou, em termos lacanianos, um novo significante mestre). O que importa é que, uma vez materializado o ato, deve ser retroativamente considerado. Por isso, Žižek caracteriza o ato como “irrupção do impossível” ou “milagre” a ser comemorado com entusiasmo,

Um Ato sempre envolve um risco radical, o que Derrida, seguindo os passos de Kierkegaard, chamou de loucura de uma decisão: é um passo no desconhecido, sem garantias quanto ao resultado final – por quê? Porque um Ato altera retroativamente as próprias coordenadas em que interfere. Essa falta de garantia é o que os críticos não podem suportar: querem um Ato sem risco – não sem riscos empíricos, mas sem o

“risco transcendental” muito mais radical, em que o Ato não apenas falhe, mas fracasse radicalmente (ŽIŽEK, 2003a, p. 175).

Aceitar que o grande Outro não existe é o único meio de se “alcançar a maioria” e abandonar a posição confortável de imaginar que outros decidirão por nós. Daí o elogio ao salto no escuro kierkegaardiano<sup>40</sup>, que exorta o engajamento em lutas concretas. A valorização do aspecto disruptivo do ato para com a identificação com o sintoma aponta um caminho interessante, pois é na impossibilidade do ato ético que se pode contestar os entusiastas do “melhor dos mundos possíveis” e aqui da “melhor educação possível”. Um ato ético autêntico envolve um conflito fundador de sua própria realidade. Como destaca Žižek,

Este ato não só está enraizado em suas condições contingentes, como são essas mesmas condições que fazem dele um ato: o mesmo gesto, realizado num momento errado – cedo ou tarde demais – não é mais um ato. Aqui o paradoxo propriamente dialético é que aquilo que torna o ato “incondicional” é sua própria contingência: se o ato foi necessário, isso significa que foi totalmente determinado pelas condições, e pode ser deduzido a partir delas (como versão ótima a que se chegou pelo raciocínio estratégico (...)). O vínculo entre a situação e o ato político, portanto, é claro: longe de determinado pela situação (ou de intervir nela a partir de um exterior misterioso), os atos são possíveis em razão do não fechamento ontológico, da incoerência, das lacunas de uma situação (ŽIŽEK, 2011a, p. 311).

É importante que esse ato se articule fora de uma ordem institucional pré-estabelecida, produzindo exatamente as próprias condições de ser concebido. Esse é o caminho de um ato autêntico, um ato político, um ato que tem exatamente a força do impossível para existir em uma política real onde se diz que ela é impossível.

A diferença fundamental entre a política emancipatória radical e as explosões de violência impotente consiste no fato de um gesto político autêntico ser ativo, impor e instaurar uma visão, ao passo que as explosões de violência impotente são fundamentalmente reativas, a reação a uma intrusão incômoda (ŽIŽEK, 2014a, p. 164).

Ao dissecar a estrutura do ato ético, saliento seu aspecto disruptivo, isto é, os efeitos de ruptura com dada formação imaginária, o atravessamento da fantasia que o ato produz, assim dispondo o próprio conteúdo do ato ao segundo plano, sobre cuja importância ele afirma que se trata de operar uma disjunção entre o Bem e o domínio do ato ético (ŽIŽEK, 2014b).

---

<sup>40</sup> “Kierkegaard afirma que os princípios supremos não podem ser provados diretamente, mas só indiretamente (negativamente). Esta concepção me é importante para o ‘salto’ e para provar que a coisa mais elevada só pode ser alcançada como limite. É a categoria do salto que vai determinar o limite da razão e a incomensurabilidade do Incondicionado ou do Paradoxo Absoluto: o Deus Homem” (ALMEIDA; REDYSON, 2010, p. 110).

Envolta no que é acontecimento e porque quero aqui entendê-lo, aponto algo importante do ponto de vista ético e a que Žižek chama atenção, quando há tentativa de desacontecimentalização. A perigosa anulação de um acontecimento pode ocorrer diante do experimento de sua normalização, processo que se dá através da massificação reprodutiva, quando um evento com potencial para desestruturar a normalidade se força cotidiano. De modo enganoso, o acontecimento é repetido como farsa e reproduzido por diversos meios, tendo em vista apagar violência que o evento causa no tempo em que se dá.

Assim, ocorrem as atitudes monótonas de resignação, em que nada acontece além da anemia dos prazeres artificiais que contribuem para a desacontecimentalização. A Coca-Cola sem açúcar, o café sem cafeína, o cigarro sem nicotina e o sexo sem contato aproximam a lógica obsessiva que evita o acontecimento, preferindo os paraísos artificiais. Trata-se de sujeitos que elegem não arriscar e passam a viver sem dor, em total segurança, assépticos e apáticos, em uma busca cínica por uma vida totalmente confortável, porém indolor, indiferente e letárgica. Sendo administrados por comportamento desse tipo, os sujeitos evidenciam que a subjetividade contemporânea não é tanto aquela que não consegue gozar, mas, aquela cuja capacidade de desejar encontra-se submetida à lógica do mais-gozar<sup>41</sup>, ou mesmo ao domínio biopolítico. É urgente então reapropriar o evento/acontecimento através do ato.

Nos termos de Kant, como vimos, sou determinado por causas, mas posso (determinar) retroativamente quais causas irão me determinar; nós, sujeitos, somos afetados passivamente por motivações e objetos patológicos; mas, de maneira reflexiva, nós mesmos temos o poder mínimo de aceitar (ou rejeitar) sermos assim afetados, ou seja, nós determinamos retroativamente as causas que podem nos determinar ou, ao menos, o modo dessa determinação linear. A “liberdade”, portanto, é inerentemente retroativa: em seu aspecto mais elementar, não é simplesmente um ato livre que, vindo do nada, inicia um novo vínculo causal, mas sim um ato retroativo de endossar qual vínculo/sequência de necessidades me determinará. Aqui, devemos adicionar a Espinosa uma torção hegeliana: a liberdade não é simplesmente “necessidade reconhecida/conhecida”, mas necessidade reconhecida/assumida, a necessidade constituída/realizada por meio desse reconhecimento. Portanto, esse excesso do efeito sobre suas causas também significa que o efeito é, retroativamente, a causa de sua causa; esse circuito temporal é a estrutura mínima da vida. No nível da realidade, há apenas corpos que interagem; a “vida propriamente dita” surge no nível minimamente “ideal”, como evento imaterial que constitui a forma de unidade do corpo vivo como o “mesmo” no mudar incessante de seus componentes materiais (ŽIŽEK, 2008, p. 276).

A partir da dimensão materialista dialética que remeto em Žižek, o ato é, ao mesmo tempo, singular e universal. O ato conjuga a desestabilização consoante à psicanálise lacaniana e à perspectiva hegeliana, nas quais intencionalidade pode ser universalizada. A singularidade

---

<sup>41</sup> Em breve retomarei exatamente a lógica obsessiva do mais-gozar.

do ato acontecimental concerne ao caráter inédito e irrepitível, cuja imprevisibilidade estabelece retroativamente as regras de sua possibilidade. O ato autêntico, de fato o que mais interessa aqui, sobrevém como gesto que dissolve formações imaginárias, quebrando a linearidade da razão suficiente e suprassumindo o determinismo em direção a possibilidades relevantes no campo educativo. Como posso perceber, a dimensão de apreensão do que é a realidade, como ela acontece e como intervir nela, não cabe neste capítulo, ou mesmo é um anseio fadado ao fracasso, caso queira ser esgotado. Procuo pensar então sobre o acontecimento que impliquei até aqui de forma a tensionar uma série de relações que se ligam, mesmo que tangencialmente, à dinâmica de conhecer as condições e possibilidades da realidade.

Enveredar por esse percurso longo e sinuoso que retoma a teoria do conhecimento, epistemologia e outros campos dos saberes, diz respeito tanto à dimensão do que é o conhecimento/saber quanto ao próprio ponto do que é possível ensinar sobre essa realidade. E à medida que o ensinar alarga-se e compõe o campo educativo, seja o comunitário ou institucional, percebo que há algo que margeia a relação entre o possível e o impossível do ato educativo tomado em seu avesso, como demonstrei. Pois se educar pode ser um ato como possibilidade transformadora da realidade, um acontecimento, devo recordar que o ato de educar é essa ação interminável, que leva em conta o cenário dinâmico que sofre os abalos e antagonismos do campo social, que é permanentemente enredado na dimensão psíquica, o que é em si mesmo violento. É diante dessas questões iniciais que percebo educação como um cenário fértil para o debate tanto sobre ideologia quanto violência, exato ponto que transpassa educação.

De acordo com isso, o processo de educar é permanente e se mobiliza através de um ato autêntico da educadora ou educador, que tem um compromisso de estabelecer as possibilidades e as obrigações de incitar ao conhecimento, o que não é tarefa nada fácil, pois encontra entraves econômicos e sociais, desencadeia dispositivos múltiplos, inclusive para que o sujeito tenha autonomia sobre sua aprendizagem e vida, reconhecendo até suas impossibilidades. Isso implica, mais uma vez, uma tensão que incorre no atravessamento à fantasia.

Na mesma medida, também é preciso reconhecer a fragilidade e limitação da modificação social decorrente de um sistema de educação imerso no sistema capitalista contemporâneo, visto que tal modelo educativo não pode demover os sujeitos do nível ideológico, como apresentarei nos outros capítulos, com os filósofos Marx e Althusser, com quem Žižek assente em diversos aspectos.

### 3 IDEOLOGIA

“Os poetas, que não sabem o que dizem, como é bem sabido, sempre dizem, no entanto, as coisas antes dos outros” (LACAN, 1995, p. 12).

Ideologia, em sua concepção mais clássica, situa-se entre o transparente e o opaco, o material e o imaterial, o possível e o impossível, e até parece estar presente naquilo que aponta além de uma saída dualista. Ideologia opera uma articulação importante que atinge tudo e todos, e em todo lugar, e por isso opera também na educação. Esse primeiro apontamento, no entanto, parece lugar comum entre os pensadores e estudiosos da área. Diante de um tema tão explorado, cabe questionar como então construir uma perspectiva que permita atravessar o óbvio e sair de uma discussão já desgastada sobre ideologia.

A contenda sobre o tema ao longo da história foi e ainda é, na contemporaneidade, uma preocupação legitimamente filosófica, por isso tantos pensadores e educadores se debruçaram sobre esse tema. Tecer um resgate ao longo dos tempos que reflita sobre ideologia é certamente um trabalho grandioso, feito por alguns pesquisadores como Terry Eagleton (Salford, 1941) em sua obra *Ideologia* (1997) e Marilena Chauí (São Paulo, 1941), em sua obra *A ideologia das competências* (2014) dentre outros, mas não é o intento da presente pesquisa. Tampouco, cabe fazer um resgate conceitual ou lexical do termo, ou mesmo uma história que remonte a essas perspectivas. O que pretendo é conceber como determinada perspectiva ideológica é fundante da conduta de vida em sociedade, mobilizando desejos e atingindo de forma refinada a constituição da subjetividade. Para isso, proponho desenvolver, a partir de Žižek, uma modalidade de crítica que pretende discernir a tendenciosidade não reconhecida, através de suas rupturas, lacunas e lapsos, apontando para o além do sintoma.

O que o pensador esloveno propõe é que, em vez de avaliar diretamente a adequação ou a veracidade das diferentes noções de ideologia, o mais importante é a multiplicidade de determinações do que ela é, o que funciona como um indicador de diferentes posições da questão, demonstrando já aí que ideologia opera em um jogo que ofusca a sua própria definição. Desse modo, não consigo renunciar ao caráter tópico do pensamento, ou seja, como um pensamento se inscreve no próprio objeto, ou mesmo como a moldura é parte do conteúdo. Nesses termos é que me refiro a uma leitura de ideologia atravessada pela psicanálise lacaniana e a uma transposição histórico-dialética hegeliana do problema para sua própria solução. Essa forma de proceder pode ser detectada em algumas das obras de Žižek, como *Visão em Parallaxe*



(2008) e *Menos que nada* (2013). No entanto, é mais no *Mapa da Ideologia* (1996), obra organizada pelo filósofo, que vejo uma inflexão interessante, quando ele afirma que

A ideologia pode designar qualquer coisa, desde uma atitude contemplativa que desconhece sua dependência em relação à realidade social, até um conjunto de crenças voltado para a ação; desde o meio essencial em que os indivíduos vivenciam suas relações com a estrutura social até as ideias falsas que legitimam um poder político dominante. Ela parece surgir exatamente quando tentamos evitá-la e deixa de aparecer onde claramente se esperaria que existisse. Quando um processo é denunciado como “ideológico por excelência”, pode-se ter certeza de que seu inverso não é menos ideológico (ŽIŽEK, 1996, p. 09).

Um ponto de partida interessante é perceber que a própria crítica ideológica implica uma espécie de lugar privilegiado, como se a crítica fosse isenta dos abalos da vida social, o que facultaria a essa pessoa crítica, diante da realidade, a incrível competência de perceber o mecanismo oculto que regula a visibilidade e a invisibilidade social. Essa imagem de oferecer uma crítica à ideologia de um ponto de vista supostamente neutro, já não é, em si, ideológica? Se tomo por base que ideologia perpassa as categorias mais importantes tanto da materialidade quanto dos próprios conceitos, então o olhar e pensamentos estariam, antes de tudo, impregnados por aspectos ideológicos sem nem ao menos me dar conta.

Precisamente esse olhar traz uma lição: desvincular o conceito de ideologia de uma problemática representativista. Em sua forma mais sofisticada, ela não está ligada à ilusão, uma representação distorcida do seu conteúdo social, mas tem seu estatuto de verdade em uma estrutura ficcional. Para Lacan, a verdade tem estrutura de ficção (LACAN, 1982). Ou seja, quando construo uma falsa imagem de mim e me represento em determinado espaço social, por exemplo, como as redes sociais atualmente, as emoções que finjo e emulo como parte do personagem não são simplesmente falsas. As pessoas estão inclusive cientes dessa ficção de si, o que faz, paradoxalmente, a frase de Lacan ganhar sentido, pois o status ficcional da verdade, em certos casos, permite delinear sua falsidade. Vejo a falsidade nas entrelinhas de diversas relações cotidianas e mesmo assim continuo nesse jogo, pois os indivíduos que não se deixam apanhar pelas ficções simbólicas cotidianas e continuam uma busca cega pela verdade são os que mais se enganam e não conseguem captar as informações principais das relações sociais. As relações são construídas desde os jogos e simulações de falsas imagens que permeiam a escola e as brincadeiras na primeira infância, e, nesse sentido, a ficção é que estrutura a nossa realidade, pois sem emulação não existiria campo social.

Não se pode assim desconsiderar que os antagonismos sociais são inúmeros e obliteram a realidade. Persistir apenas na análise pontual de cada um desses antagonismos e

verdades pode levar a um relativismo, o que suspenderia o valor cognitivo inerente ao termo ideologia, transformando-o numa mera expressão das condições sociais. O que quero encontrar é o fundamento ideológico que emoldura e ao mesmo tempo se inscreve nas próprias relações sociais. Nessa lógica, junto com Žižek faço uma abordagem sincrônica na qual três eixos da multiplicidade de conceitos associados à ideologia se interpenetram paralaticamente: 1) Ideologia como complexo de ideias; 2) Ideologia em sua materialidade-externalização; 3) Ideologia no cerne da própria “realidade” social (ŽIŽEK, 1996).

Esses três momentos são dialeticamente pensados enquanto investigação possível, grosso modo articulados na tríade hegeliana. Em si/Para si/Em si e Para si. “A ideologia em si”, ao traçar apontamentos importantes para uma crítica contemporânea, se afasta de um projeto ingênuo. O momento “ideologia para si” envolve a perspectiva dos Aparelhos Ideológicos e demais dispositivos semelhantes na materialização efetiva de ideologia. E “ideologia em si e para si”, na qual se tensiona uma perspectiva que enreda a fantasia, leva à percepção de como ideologia opera na complexidade do desejo. Para evitar equívocos, convém insistir que essa linha de sucessão não tem nenhuma progressão hierárquica, com remoção ou eliminação do modo precedente. Não implica nenhuma obsolescência ou irrelevância do nível de um momento para o outro no que diz respeito à ideologia.

Žižek recorre a Hegel para tratar ideologia para além de um conceito simplista, pois a abertura do real traz a lição imprescindível de que não é preciso buscá-la além da ordem social, posto que o arcabouço ideológico aparece em episódios do dia a dia e nas demandas cotidianas. Todavia, ideologia sustenta, exatamente no nível da fantasia, a abertura do real se interpondo na realidade. Reiterando esse movimento, no “em si” está contida a noção imanente de ideologia como doutrina. O passo seguinte, que vai do “em si” ao “para si”, coloca-a em sua alteridade-externalização, momento dialetizado de modo inovador pela noção althusseriana de Aparelhos Ideológicos de Estado (AIE). Essa efetivação prática de ideologia também encontra sua realização nos dispositivos e noutras formas de articulação mecânica, inclusive no que tange à realidade em sua forma eficiente enquanto agências práticas cotidianas que podem culminar em exercícios totalitários. E ideologia “em si e para si” é o campo fugidio de ideologia espontânea, que, a propósito, posso até questionar se devo chamar de ideológico, a exemplo de Marx, que nunca chamou *fetichismo da mercadoria* de ideologia. Nesse sentido, a desintegração e autodispersão do conceito de ideologia são percebidas na medida em que deixam de ser um mecanismo homogêneo garantidor da reprodução social. Segundo Rech,

Para funcionar, não basta que a ideologia apareça como uma rede simbólica alienante amparada em aparelhos ideológicos, mas é necessário que ela também obtenha êxito em termos de interpelação subjetiva, mediante a incidência da fantasia inconsciente dos indivíduos sob a força aglutinadora da crença – via práticas apoiadas nos “objetos sublimes da ideologia”. Porém, a ideologia não é apenas uma ilusão que preenche a lacuna de uma impossibilidade intrínseca, ela também funciona como uma forma de regular certa distância do encontro com o Real, com a Coisa. A ideologia sustenta, no nível da fantasia, o que procura evitar no nível da realidade (RECH, 2013, p. 105).

Žižek subverte ideologia, pois, para ele (1996), a abertura do real traz a lição imprescindível de que não é preciso buscá-la além da ordem social. Isto é, o absoluto hegeliano que já é inerente à ordem temporal, habitual, corresponde à fissura dentro dessa própria ordem, que está à nossa disposição, mas a qual tem que superar a distância que se imprimiu entre ele e nós. Uma lição fundamental que apresentei no capítulo anterior, da filosofia de Žižek com relação ao problema de ideologia, é não ter mais por base a transcendência, de modo que passo a entender que o que está para além da realidade imediatamente é imanente, fenomênico, e, portanto, possível de ser acessado e contorcido ideologia em si mesma. Tema esse que abordo a seguir.

### 3.1 Ideologia em si

Um trabalhador da Alemanha oriental consegue um emprego na Sibéria. Sabendo que todas as cartas serão lidas pelos sensores, ele combina com os amigos: “vamos estabelecer um código: se a carta que vocês receberem estiver escrita em tinta azul comum, é verdadeira, se estiver escrita em tinta vermelha, é falsa”. Depois de um mês, seus amigos receberam a primeira carta, escrita em azul. Tudo está maravilhoso aqui. As lojas estão cheias, a comida é abundante, os apartamentos são amplos e bem aquecidos, os cinemas exibem filmes ocidentais, há muitas garotas querendo ter um caso, a única coisa que eu não consigo obter é tinta vermelha. Para Žižek, esta anedota condensa as dificuldades subliminares de discutir as ideologias que estabelecem os sujeitos na sociedade. Um “sujeito” é alguém que adere a regras e ideias que governam a linguagem, a comunicação e a troca (“a ordem simbólica”) sem estar completamente consciente delas (KUL-WANT, 2012, p. 19).

A partir dessa ilustração trazida por Christopher Kul Want, autor da obra *Entendendo S. Žižek* (2012), percebo que estamos todos imersos em ideologia, mergulhados de tal forma que não há como dimensionar até onde ela nos toca, processo vislumbrado por muitos pensadores ao longo dos tempos. Por exemplo, encontro em Espinosa (Amsterdã, 1632 -1677) importantes indícios de uma reflexão ainda não denominada, mas bastante próxima do que posteriormente se apreende como ideologia:

Julgam [os filósofos] assim agir divinamente e elevar-se ao pedestal da sabedoria, prodigalizando toda espécie de louvores a uma natureza humana que em parte alguma existe. Concebem os homens, efetivamente, não tais como são, mas como eles

próprios gostariam que fossem. Daí, por consequência, que quase todos, em vez de uma ética, hajam escrito uma sátira e não tenham sobre política vistas que possam ser postas em prática, devendo a política, tal como a concebem, ser tomada por quimera, ou como respeitando ao domínio da utopia ou da idade de ouro, isto é, a um tempo em que nenhuma instituição era necessária (ESPINOSA, 1973, p. 313).

A reflexão espinosana coloca o problema de ideias que se descolam da existência material e se tornam o foco da atenção filosófica. A partir de tais concepções infundadas, desenvolve-se uma ética que não pode ir além de uma sátira, posto que é irreal, ou seja, uma quimera, ou pior, uma utopia. Esse comportamento, para Espinosa faz o ser humano retroagir em seu modo de ser, uma vez que suas ações não têm fundamento na racionalidade, mas naquilo que pensa ser a realidade, ou seja, mera superstição.

Essa reflexão, que já é em si mesma uma crítica, se desdobra na filosofia moderna. Ideologia como uma teoria da origem das ideias remete a Destutt de Tracy (Paris 1754 - Paris 1836), mas, segundo Althusser (1980), foi Marx que, na *Ideologia Alemã* (2007), ao retomar o termo e dialogando com Hegel, atribuiu a ele uma nova e revigorada ponderação, pois o entendeu como sistema das ideias, das representações que dominam o espírito da pessoa ou de um grupo social.

Segundo Žižek (1996), ideologia “em si” carrega a noção imanente de doutrina, conjunto de ideias, crenças e conceitos, e parece estar determinada a convencer por uma veracidade, quando, porém, serve a determinado subterfúgio de poder. Uma matriz ideológica é rotineiramente construída de forma aparentemente desconectada de sua condição material, contudo, persiste em regular aquilo que há de mais sutil e básico na vida, até os grandes ideais que dominam e motivam as massas.

Ao aproximar essa perspectiva do contexto brasileiro, vejo uma multidão que canta junto com o poeta do rock popular nacional: “Ideologia, eu quero uma para viver”. Ideologia (CAZUZA, 1988), além de música, é também título do álbum que a abriga, e a capa do disco traz símbolos e valores diferentes, provocando uma reflexão sobre o estado da situação política e cultural do Brasil na década de 1980<sup>42</sup>. Em uma breve análise da música, percebo a expressão da confusão e vazio da sociedade, pessoas dessubjetivadas que clamam por caminhos para viver.

Diametralmente, se ainda é pertinente apresentar uma crítica à ideologia, também cabe questionar: tecer uma crítica à ideologia permite alcançar uma perspectiva pós-ideológica? No mundo atual, no qual é difícil considerar alternativas ao capitalismo, é mais fácil imaginar

---

<sup>42</sup> Agenor de Miranda Araújo Neto, Cazuzza, nasceu no Rio de Janeiro e viveu entre 1958 -1990. Foi compositor, poeta e letrista brasileiro.

o “fim do mundo” do que uma pequena mudança nos modos de produção (ŽIŽEK, 1996). Assim, recorro que o capitalismo se assenta em uma matriz ideológica que regula a vida de tal forma que sei bem que ideologia é factível, mas enquanto mudança do ponto de vista prático, insondável.

Como então oferecer uma perspectiva ideológica que permita atravessar o evidente em direção a uma leitura mais interessante e possível, levando em consideração que não é crível garantir uma postura que ultrapasse ideologia, colocando a pessoa no lugar privilegiado da crítica, já que é preciso assumir que não há lugar fora do campo ideológico, não restando perspectiva pós-ideológica? Por isso, é preciso evitar a fascinante saída de tirar o véu que encobre a realidade, ou metáforas singelas para o desmascaramento do que é supostamente ideológico.

A consciência ingênua, a exemplo do que pensa o liberal (que decerto também é perverso), entende ideologia como algo que precisa ser desvelado e apontado por uma crítica que seria teoricamente capaz de desmascará-la. O objetivo de tal processo é levar ao reconhecimento das condições efetivas da realidade, onde o caso distorcido pela ideologia se dissolveria. Se o processo desvelador do mundo, pelo qual ideologia ingênua procede, fosse algo possível, só seria como uma paródia, tipo a do desenho animado “Scooby-Doo”<sup>43</sup>, no qual, ao desmascarar o fantasma que assombrava Salsicha e diferentes personagens, e tirar a sua fantasia, seguidamente encontraria outra máscara por baixo, e depois outra e assim sucessivamente.

Ainda assim, de um ponto de vista mesmo que ingênuo, persiste a pergunta: se não é possível sair de ideologia, como lidar com ela? Persisto no propósito de investigar como ideologia se constitui fundamentalmente e como ela opera determinados modelos de subjugo e dominação das consciências e quem sabe até inconsciências. Levando em conta que ela se sofisticou e abarca a sociedade, pretender ultrapassá-la de modo inocente é adentrar ainda mais em seu circuito ideológico. Desemaranhar esse domínio que ideologia constitui e no qual atua não é tarefa fácil, mas permite ver algumas das cordas que um suposto Tintoretto articula para manipular a realidade em que vivemos. Sem dúvida, ver além reenquadra um plano tangível que é de certa forma atravessar a obviedade fantasmática que pretendo prisma.

Embora perceba ideologia prontamente vivida e obviamente distorcida e ilusória, ela emerge na sociedade com seu poder imanente, a partir da divisão do trabalho e, por

---

<sup>43</sup> Scooby-Doo, criado em 1969, é uma franquia de mídia americana criada por Joe Ruby e Ken Spears, e conduzida pela produtora Hanna-Barbera.

consequente, da cisão das classes. Marx reitera, na obra *A Ideologia Alemã* (1998), que as ideias que não têm relação alguma com a materialidade perdem seu caráter imediato e são elaboradas a fim de servir e legitimar as relações de dominação. Esse é o modo clássico de como ideologia opera. Nessa acepção, quem sofre várias formas de alienação age de forma pré-determinada. Desconhece que em sua ação há algo de estranho a ela mesma, em uma relação que só reproduz aquilo que foi condicionado a fazer como se fosse algo natural.

Para entender melhor, convém retomar um pouco mais a obra *A Ideologia Alemã*, na qual Marx e Engels justificam que a luta de classes se intensifica quando é preciso não só dispor de meios materiais, mas também de trabalho espiritual. Esses trabalhadores espirituais, como sacerdotes, intelectuais, escritores e os conceitos e ideias desse tipo de trabalho, “terão uma forma tanto mais geral e abrangente quanto mais a classe dominante precisar apresentar seus interesses como os interesses de todos os membros da sociedade” (MARX; ENGELS, 2007, p. 48). O desenvolvimento dessas relações e das forças produtivas também condicionam individualmente a sua produção de ideias. A propósito, Marx e Engels definem que:

A produção de ideias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material entre os homens, com a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens ainda aparece, aqui, como emanção direta de seu comportamento material. O mesmo vale para a produção espiritual tal como ela se apresenta na linguagem política, das leis, da moral, da religião, da metafísica, etc. de um povo. Os homens são os produtores de suas representações, de suas ideias e assim por diante, mas os homens reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde até chegar às suas formas mais desenvolvidas. A consciência [Bewusstsein] não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente [bewusste sein], e o ser dos homens é o seu processo de vida real. Se, em toda ideologia, os homens e seus relações aparecem de cabeça para baixo como numa câmara escura, este fenômeno resulta do seu processo histórico de vida, da mesma forma como a inversão dos objetos resulta de seu processo de vida imediatamente físico. Totalmente ao contrário da filosofia alemã, que desce do céu à terra, aqui se eleva da terra ao céu. Quer dizer, não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí chegar ao homem de carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também seus reflexos e ecos desse processo de vida (MARX; ENGELS, 2007, p. 93-94).

O filósofo alemão recusou-se a considerar o fetichismo da mercadoria como ideologia, pois encontra sua realização no Estado e, como também afirma Engels (Barmen, 1820 - Londres 1895), o Estado é uma força ideológica por excelência. Já no Livro 1 de *O Capital*, na seção I, no primeiro capítulo que trata da Mercadoria, Marx enfrenta uma preciosa distinção entre o valor e a forma de valor que particularmente interessa, pois antevê a teoria da quantidade de trabalho socialmente necessária, a teoria do trabalho simples e do trabalho

complexo, a teoria das necessidades sociais, a teoria da composição orgânica do capital para a assimilação do “fetichismo da mercadoria” e seu segredo.

Marx ofereceu, a partir do fetichismo da mercadoria, uma chave de leitura fundamentalmente importante na investigação de ideologia para a filosofia e educação contemporânea<sup>44</sup>. Como aludi, reitero que, para ele, o fetichismo da mercadoria não é ideologia, mas entendo que é precisamente essa categoria que constitui a própria realidade que aparece ideologizada. Žižek transpõe para o conceito de ideologia o que Marx considerou como fetichismo da mercadoria, daí a nossa necessidade premente de retornar Marx para conceber como ideologia opera na forma mais elementar.

Aqui não se trata, como para Marx, de penetrar o cerne oculto da mercadoria para determinar o seu valor pela quantidade de trabalho, mas exatamente explicar por que o trabalho assumiu a forma do valor de uma mercadoria, por que afinal o trabalho afirma o seu caráter social na forma-mercadoria de seu produto. A questão central é evitar o fascínio precisamente fetichista do “conteúdo” supostamente oculto por trás da forma da mercadoria: “O ‘segredo’ a ser revelado pela análise não é o conteúdo oculto pela forma, mas, ao contrário, o ‘segredo’ dessa própria forma” (ŽIŽEK, 1996, p. 297).

Para tal articulação, é preciso eliminar a aparência de que o valor de uma mercadoria depende do acaso, ou seja, uma mera interação entre oferta e procura, ou qualquer outra ocasionalidade. É premente conceber o “sentido” oculto por trás da forma-mercadoria. Marx (2013) explica que o “segredo” pode ser revelado ao determinar a magnitude do valor pelo tempo de trabalho. Mas tal segredo não altera em nada a maneira como as determinações do valor ocorrem, porque o desmascaramento do segredo por si só não basta. Isso, inclusive a economia burguesa clássica (Adam Smith e David Ricardo) já haviam feito, apesar de só se interessarem pelo conteúdo oculto da mercadoria – o trabalho – e não propriamente o segredo próprio da forma-mercadoria.

A determinação da grandeza de valor por meio do tempo de trabalho é, portanto, um segredo que se esconde sob os movimentos manifestos dos valores relativos às mercadorias. Sua descoberta elimina dos produtos do trabalho a aparência da determinação meramente contingente das grandezas de valor, mas não elimina em absoluto sua forma reificada (*sachlich*) (MARX, 2013). Apesar da explicação correta do “segredo da magnitude do valor”, a mercadoria permanece para os economistas políticos clássicos com um mistério oculto em sua

---

<sup>44</sup> Para conhecer mais sobre o tema, indico o texto *Educação e Ensino na obra de Marx e Engels* (LOMBARDI, 2011).

forma. Isso porque eles nunca se perguntaram, tal como Marx o fez, por que o conteúdo da mercadoria assumiu tal forma. Por que o trabalho se expressa num valor? Por que a mensuração do trabalho por sua duração expressa-se na magnitude do valor do produto? Responder a essas perguntas a partir da análise marxiana da forma-mercadoria oferece o percurso para a investigação de fenômenos que vão além da questão econômica; é um caminho precioso para entender como ideologia em si é constituída a partir exatamente do fetiche da mercadoria. Segundo Marx,

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 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, existente à margem dos produtores. É por meio desse quiproquó que os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sensíveis-suprassensíveis ou sociais. (...) Já a forma-mercadoria e a relação de valor dos produtos do trabalho em que ela se representa não tem, ao contrário, absolutamente nada a ver com sua natureza física e com as relações materiais [dinglichen] que dela resultam. É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Desse modo, para encontrarmos uma analogia, temos de nos refugiar na região nebulosa do mundo religioso. Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, como figuras independentes que travam relação umas com as outras e com os homens. Assim se apresentam, no mundo das mercadorias, os produtos da mão humana. A isso eu chamo de fetichismo, que se cola aos produtos do trabalho tão logo eles são produzidos como mercadorias e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias. Esse caráter fetichista do mundo das mercadorias surge, como a análise anterior já mostrou, do caráter social peculiar do trabalho que produz mercadorias (MARX, 2013, p. 206-207).

Concordando com Marx, o valor de uma certa mercadoria é composto de uma rede de relações sociais historicamente construídas, mas assume erroneamente uma propriedade “natural”. O desconhecimento do efeito estrutural é um aspecto fundamental do fetichismo, pois o fetiche encobre a rede de relações entre os elementos que aparecem como uma propriedade imediata que compõe essa rede. Nesse aspecto, em uma primeira aproximação, o fetichismo da mercadoria é uma relação social definida entre as pessoas, que assume a forma fantasiosa de uma relação entre coisas (MARX, 2013)<sup>45</sup>. Assim, para Marx,

Os homens não relacionam entre si seus produtos do trabalho como valores por considerarem essas coisas meros invólucros materiais de trabalho humano de mesmo

---

<sup>45</sup> Para Žižek, a respeito do fetiche da mercadoria: “Tal desconhecimento tanto pode ocorrer numa ‘relação entre coisas’ quanto numa ‘relação entre homens’ - Marx o afirma explicitamente a propósito da simples forma da expressão do valor. A mercadoria A só pode expressar seu valor em referência a uma outra mercadoria, B, que assim se torna seu equivalente: na relação de valor, a forma natural da mercadoria B (seu valor de uso, suas propriedades naturais empíricas positivas) funciona como uma forma de valor da mercadoria A; em outras palavras, o corpo de B transforma-se para A, no espelho desse valor” (ŽIŽEK, 1996, p. 308).



tipo. Ao contrário. Porque equiparam entre si seus produtos de diferentes tipos na troca, como valores, eles equiparam entre si seus diferentes trabalhos como trabalho humano. Eles não sabem disso, mas o fazem. Por isso, na testa do valor não está escrito o que ele é. O valor converte, antes, todo produto do trabalho num hieróglifo social. Mais tarde, os homens tentam decifrar o sentido desse hieróglifo, desvelar o segredo de seu próprio produto social, pois a determinação dos objetos de uso como valores é seu produto social tanto quanto a linguagem. A descoberta científica tardia de que os produtos do trabalho, como valores, são meras expressões materiais do trabalho humano despendido em sua produção fez época na história do desenvolvimento da humanidade, mas de modo algum elimina a aparência objetiva do caráter social do trabalho. O que é válido apenas para essa forma particular de produção, a produção de mercadorias – isto é, o fato de que o caráter especificamente social dos trabalhos privados, independentes entre si, consiste em sua igualdade como trabalho humano e assume a forma do caráter de valor dos produtos do trabalho –, continua a aparecer, para aqueles que se encontram no interior das relações de produção das mercadorias, como algo definitivo, mesmo depois daquela descoberta, do mesmo modo como a decomposição científica do ar em seus elementos deixou intacta a forma do ar como forma física corpórea (MARX, 2013, p. 208-209).

Nesse sentido, acontecem a subordinação formal e a subordinação real do processo de produção do capital: a subordinação formal precede a real, o que quer dizer que primeiro o capital subordina o processo de produção tal como este é e só depois modifica as forças produtivas, moldando-o de modo a criar correspondência. Desse modo, é a forma da relação de produção que impulsiona o desenvolvimento das forças produtivas, ou seja, o seu conteúdo. Tal processo não é livre de interferências; como posso supor, ele articula uma matriz de desenvolvimento que é também ideológica. Žižek procura, com a atualização de Marx, um deslocamento radical e necessário do edifício teórico marxista, cavando uma rachadura bem no cerne do materialismo histórico.

A problemática ao redor de ideologia levou-nos ao caráter incompleto. Alguma coisa tem de ser excluída para que o campo social se constitua. Por isso, o diálogo com Marx e autores da teoria crítica traz importantes reflexões sobre o tema quando aborda o inconsciente da forma mercadoria. É nesse exato sentido que Marx pode ser considerado o “inventor do sintoma”, ao pensar e descrever a mercadoria como a representação da negação interna do princípio universal da equivalência das trocas. Desse modo, a falaciosa universalidade da mercadoria é revelada pelo sintoma e afirmada pelo fetiche<sup>46</sup>.

Portanto, não se trata apenas de revelar a falsa aparência de ideologia, tampouco de interpretar um sonho do burguês revelando seu segredo oculto, mas de mostrar o segredo da própria forma assumida no trabalho de produção do sonho. Os fetichistas não são sonhadores perdidos em seu mundo particular, são totalmente “realistas”, capazes de aceitar o modo como

---

<sup>46</sup> Em um dos próximos tópicos abordarei essa problemática que se insere em uma das formas de abordar a questão de ideologia: o sintoma. A partir dessa contradição implicada no fato de que, ao vender “livremente” sua força de trabalho, imediatamente o trabalhador perde sua liberdade.

as coisas são porque, ao se agarrar ao fetiche, conseguem suavizar o impacto total da realidade. Assim, o dinheiro, para Marx (2013), é um fetiche: finjo ser uma mulher ou homem utilitário e racional, consciente de como são as coisas, mas personifico minha crença desautorizada no fetiche-dinheiro; às vezes, a fronteira entre eles é quase imperceptível e um objeto pode funcionar como sintoma de um desejo reprimido e quase ao mesmo tempo de fetiche.

Existe uma espécie de fascinação de autores de diversas áreas de conhecimento na análise marxista da forma-mercadoria, e tal atração vai muito além do campo da economia política, propiciando uma matriz diferente de ideologia. A fascinação acontece porque, quem estuda o assunto percebe, ao adentrá-lo em profundidade, que à forma-mercadoria é facultado ver “o algo a mais” das diversas configurações de inversão fetichista, e a partir daí começa a admitir uma espécie de universalização da forma-mercadoria.

Segundo Žižek, tal análise foi articulada pelo filósofo, ligado à escola de Frankfurt, Alfred Sohn-Rethel (Neuilly-sur-Seine, 1899-1990). Tomando a apreciação deste, pretendo investigar o status ontogenosiológico do ato de abstração que opera o processo efetivo da troca de mercadorias, pois, a partir da visão da cadeia de significantes das trocas, é possível uma viragem na abstração real da própria forma-mercadoria, que passa a ser o suporte do conhecimento científico-objetivo-universal.

Para entender essa articulação de maneira nítida, segundo Sohn-Rethel (1978), é preciso retomar o sujeito kantiano, a rede de categorias transcendentais que constitui o arcabouço do conhecimento científico em analogia com a própria análise da forma-mercadoria. O método científico pressupõe um aparato de noções através do qual capta a natureza, e tal aparato está presente na realidade social tanto quanto está em ação no próprio ato da troca da mercadoria. Žižek procura deixar nítida essa relação retomando Marx e o clássico tema da inversão especulativa da relação entre Universal e Particular, tema muito salutar neste trabalho, uma vez que essa mesma inversão causa fenômenos violentos. Ora,

O Universal é apenas uma propriedade de objetos particulares que realmente existem, mas, quando somos vítimas do fetichismo da mercadoria, é como se o conteúdo concreto de uma mercadoria (seu valor de uso) fosse uma expressão de sua universalidade abstrata (seu valor de troca) – o Universal abstrato, o Valor, aparece como uma Substância real, que se encarna sucessivamente numa série de objetos concretos. Essa é a tese marxista básica: o mundo efetivo das mercadorias já se porta como um sujeito-substância hegeliano, como um Universal que passa por uma série de encarnações particulares. Marx fala da “metafísica da mercadoria”, da “religião da vida cotidiana”. As raízes do idealismo especulativo filosófico encontram-se na realidade social do mundo das mercadorias; e esse mundo que se comporta “idealisticamente” – ou, como diz Marx no primeiro capítulo da primeira edição de O capital: “a inversão mediante a qual o que é sensível e concreto conta apenas como uma forma fenomênica do que é abstrato e universal, ao contrário do verdadeiro estado de coisas, em que o abstrato e o universal importam apenas como um do concreto,

essa inversão é cada expressão do valor, é característica da expressão do valor e é essa inversão que, ao mesmo tempo, torna tão difícil compreender essa expressão” (ŽIŽEK, 1996, p. 315).

Tomando essa noção por base, a relação que Sohn-Rethel estabelece é que o sujeito, esteio da rede de categorias a priori, confronta-se com um fato inquietante: ele existe sem conteúdo! Quer dizer, a gênese do sujeito e suas categorias a priori contém um escândalo fundamental, segundo Sohn-Rethel (1978), um processo patológico e absurdo, o fato de não ter conteúdo. Em analogia, o mesmo acontece com as trocas efetivas, pois o objeto-mercadoria não contém “valor”, no sentido de que possui o conjunto de propriedades que determinou seu “valor de uso”.

Como assinalou Sohn-Rethel, sua natureza é a de um postulado subentendido pelo ato efetivo da troca – em outras palavras, o de um certo “como se” se sujeita a trocas físicas e materiais, como se ela estivesse excluída do ciclo natural da geração e da deterioração, embora, no nível de sua “consciência”, eles “saibam muito bem” que isso não acontece (ŽIŽEK, 1996, p. 303).

Para entender esse postulado, posso pensar na materialidade do dinheiro. Sei que o dinheiro sofre efeitos de uso e que seu corpo material se modifica, entretanto, na efetividade social do mercado, trato-o como se fosse uma substância que não padece da efetividade do tempo, como se fosse imaterial, contrastando com a natureza. O dinheiro é um exemplo dessa matéria sublime, de um indestrutível imutável, de uma inversão fetichista paradoxal; ele resulta na ideia tal qual o sujeito transcendental kantiano, de que a abstração da troca não é o pensamento, mas tem a forma do pensamento<sup>47</sup>.

Assim, a “abstração real” nada tem a ver com o nível da “realidade”, não sendo, portanto, abstração do pensamento, como um processo que ocorre no interior do sujeito pensante. A questão é que esse “interior”, a abstração do ato de troca é externa, descentrada. Sendo assim, durante a troca, as pessoas agem como solipsistas práticas, desconhecedores da função sociossintética da troca. Caso de fato fizessem a “abstração real”, a troca não seria possível. Tal desconhecimento acarreta a divisão da consciência em prática e teórica que desconhece a relação, reduzindo-a a um encontro casual. Para Sohn-Rethel,

---

<sup>47</sup> “Tocamos aí num problema não solucionado por Marx, o do caráter material do dinheiro: não da matéria empírica e material de que o dinheiro é feito, mas do material sublime, daquele outro corpo “indestrutível e imutável” que persiste para além da degradação do corpo físico - esse outro corpo do dinheiro é como o cadáver da vítima sádica, que suporta todas as torturas e sobrevive com sua beleza imaculada.” (ŽIŽEK, 1996, p 303).

Ao falar do caráter abstrato da troca, devemos ter cuidado de não aplicar esse termo à consciência dos agentes da troca. Eles estão supostamente ocupados com o uso das mercadorias que veem, mas ocupados apenas em imaginação. É o ato da troca, e somente o ato, que é abstrato (...) O caráter abstrato desse ato não pode ser notado quando acontece, porque a consciência dos seus agentes está tomada pela negociação e pela aparência empírica das coisas, que se refere a seu uso. Dir-se-ia que o caráter abstrato de seu ato está além do reconhecimento dos atores porque a própria consciência deles interfere. Se o caráter abstrato lhes cativasse a mente, seu ato deixaria de ser uma troca e a abstração não surgiria (SOHN-RETHELp. 26 -27).

Nesse sentido, o desconhecimento da realidade é parte de sua própria essência, e a efetividade do processo de troca é uma realidade que só é possível na medida em que os indivíduos não estão cientes de sua lógica. Caso desvendasse o verdadeiro funcionamento da realidade, ela se dissolveria. Por isso, o fetiche da mercadoria ganha a forma inconsciente, já que é a configuração do pensamento cujo status ontológico não é o pensamento, mas forma de pensamento externa ao pensamento: “uma Outra Cena, externa ao pensamento, mediante a qual a forma do pensamento já é articulada de antemão” (ŽIŽEK, 1996, p. 305). Sohn-Rethel fez da inversão fetichista da mercadoria a base para Žižek pensar uma dimensão fundamentalmente ideológica: aquela em que a própria realidade precisa ser concebida como ideológica, dimensão mais radical de ideologia que constitui a própria subjetividade e o próprio ser,

Ideológica é uma realidade social cuja própria existência implica o não conhecimento da sua essência por parte de seus participantes, ou seja, a efetividade social cuja própria reprodução implica que os indivíduos “não sabem o que fazem”. Ideológica não é a falsa consciência de um ser (social), mas esse próprio ser, na medida em que ele é sustentado pela falsa consciência (ŽIŽEK, 1996, p. 306).

Na medida que o próprio ser é determinado por uma ideologia, que a formação da subjetividade é interpelada pelo seu chamamento, diferentes fenômenos se impõem desde sua ordem inconsciente, que se materializam em sintoma, e Marx mais uma vez foi muito preciso em apontar como esse processo ocorre. A análise do texto de Marx, com a aproximação de Lacan, direciona aqui a uma leitura sintomal do problema de ideologia, pensamento esse articulado por Žižek que frisa exatamente, como já está presente em Marx, uma análise fundamental do problema ideológico para além de uma mera questão de ideias.

Tendo em mente os aspectos mencionados do fetichismo da mercadoria, a análise marxista da forma mercadoria e de como a sociedade capitalista se desenvolve, preciso dar um passo atrás e ir em direção ao momento histórico em que ainda era predominante a produção natural, para analisar melhor como chegamos ao estágio vigente de ideologia. Quando a produção ainda era feita pelos próprios proprietários dos meios de produção, os quais trabalhavam e vendiam ou trocavam seus produtos, não deveria haver exploração; a troca no

mercado era feita com equivalentes, a mercadoria recebia como pagamento o seu pleno valor. Porém, quando a mercadoria atinge seu caráter universal, ou seja, à medida que a produção de mercadoria para troca prevalece em uma sociedade, eclode um novo tipo paradoxal de mercadoria: a força de trabalho. Agora os trabalhadores não vendem mais seus produtos, mas são obrigados a vender sua força de trabalho. Assim, a troca de equivalentes é transformada em sua própria negação, vira exploração e apropriação de mais-valia. Žižek nos alerta de que essa negação é interna à troca de equivalentes,

A força de trabalho não é “explorada” no sentido de seu pleno valor não ser remunerado; em princípio, pelo menos, a troca entre o trabalho e capital é plenamente equivalente e equitativa. O problema é que a força do trabalho é uma mercadoria peculiar, cujo uso – o trabalho em si – produz uma certa mais-valia, e esse excedente que ultrapassa o valor da própria força de trabalho é apropriado pelo capitalista (ŽIŽEK, 1996, p. 306).

A troca equivalente e equitativa é um Universal ideológico, porque está em referência a uma troca paradoxal particular, a força de trabalho por seus salários. Para Marx, em termos žižekianos, o socialismo utópico e por sua vez errôneo acredita na possibilidade de eliminar esse universal ideológico, ou seja, a crença de que é possível uma sociedade em que os trabalhadores, mesmo produzindo para o mercado, sejam os proprietários dos meios de produção e, portanto, não sejam explorados. Segundo o autor esloveno, “o desenvolvimento ‘quantitativo’ em si, a universalização da produção de mercadorias, promove uma nova ‘qualidade’: a emergência de um troca equivalente de mercadorias; em outras palavras, ela acarreta um sintoma” (ŽIŽEK, 1996, p. 307). No que diz respeito às relações sociais, o sintoma se sobressai e emerge aparentemente das contradições internas que o capitalismo não expõe<sup>48</sup>,

Nada força ninguém a gozar, senão o supereu. O supereu é imperativo do gozo – Goza! (LACAN, 1985, p. II). Embora *jouissance* possa ser traduzido como gozo, tradutores de Lacan frequentemente deixam a palavra em francês para tornar palpável seu caráter excessivo, propriamente traumático: não estamos lidando com prazeres simples, mas com uma intrusão violenta que traz mais dor do que prazer. É assim que geralmente percebemos o supereu freudiano, a agência ética cruel e sádica que nos bombardeia com exigências impossíveis e depois observa alegremente nosso fracasso em satisfazê-las. Não espanta, portanto, que Lacan postulasse uma equação entre gozo e supereu: gozar não é uma maneira de seguir nossas tendências espontâneas, é antes algo que fazemos como um tipo de dever ético estranho e distorcido (ŽIŽEK, 2010b, p. 99).

---

<sup>48</sup> Marx apontou isso muito bem quando critica Hegel com relação à sociedade como totalidade racional, pois caso tentemos conceber a ordem social como uma totalidade racional, não podemos deixar de fora seu elemento paradoxal, tal lógica subverte seu princípio racional dessa totalidade, e expõe seu sintoma. “Para Marx, esse elemento “irracional” da sociedade é, é claro, o proletariado, “a desrazão da própria razão” (Marx), o ponto em que a Razão incorporada na ordem social vigente depara com sua desrazão” (ŽIŽEK, 1996, p. 308).

A questão fundamental e intrigante é que nas sociedades em que predomina a produção para o mercado, não sou capaz de dizer que acontece com a pessoa o mesmo que acontece com as mercadorias: pois as relações se dão entre sujeitos que se supõem livres e que seguem um contrato de igualdade perante si, indivíduos determinados por seus interesses egoístas e utilitaristas, estando entre si livres de qualquer aura mística. Nada além do lema do liberalismo político econômico. Nesse sentido, as relações entre pessoas são desfetichizadas, enquanto nas sociedades pré-capitalistas tais relações eram fetichizadas em torno da escravidão, da servidão, e as mercadorias não sofriam o fetiche. O que ocorre então no capitalismo é o recuo do fetiche da relação servil (senhor - escravo) com o deslocamento da “relação entre homens” para a emergência do fetiche na “relação entre coisas”. Para Žižek,

O lugar do fetichismo apenas se desloca das relações intersubjetivas para as relações “entre coisas”: as relações sociais cruciais, as de produção, deixam de ser imediatamente transparentes, como o eram sob a forma das relações interpessoais de dominação e servidão (do senhor com seus servos, e assim por diante); elas se disfarçam – para usar a formulação precisa de Marx – “sob a forma de relações sociais entre coisas, entre os produtos do trabalho”. Por isso, é preciso buscar a descoberta do sintoma na maneira como Marx concebeu a passagem do feudalismo para o capitalismo. Com o estabelecimento da sociedade burguesa, as relações de dominação foram recalçadas: formalmente parecemos estar lidando com sujeitos livres, cujas relações interpessoais estão isentas de qualquer fetichismo; a verdade recalçada – a da persistência da dominação e da servidão – emerge num sintoma que subverte a aparência ideológica de igualdade, liberdade e assim por diante (ŽIŽEK, 1996, p. 310).

Esse é o sintoma fundamental apontado por Marx: o burguês nunca superou o fim da servidão e a histeria da conversão se mostra evidente no capitalismo. Posso expor tal lógica com relação à liberdade retomada enquanto o Universal ideológico, que é falso na medida que inclui um caso específico que rompe com a unidade. Ao vender sua força de trabalho livremente no mercado, o trabalhador perde sua liberdade efetiva. Assim, entendo que o conteúdo real dessa livre ação de venda, na verdade, é a escravização do trabalhador ao capital, fechando o ciclo das “liberdades burguesas”.

Ao lembrar que objeto pode funcionar como sintoma de um desejo reprimido e quase ao mesmo tempo de fetiche, deve-se ater ao fato de que, em ambos os casos, o papel estrutural é o mesmo: se esse elemento excepcional for perturbado, todo o sistema desmorona. Para Žižek (2011b), não só o universo falso do sujeito desmorona se for forçado a se confrontar com o significado do sintoma, como o oposto também é verdade, isto é, a aceitação “racional” do modo como são as coisas também se dissolve quando o fetiche é retirado. Assim, em termos ingenuamente hermenêuticos, quando o sujeito diz ‘liberdade e igualdade’, ele quer dizer na

verdade ‘liberdade de comércio e igualdade perante a lei’. O conteúdo explícito “bom”, com liberdade e igualdade, encobre o conteúdo implícito “mau”, os privilégios e exclusões de classe, dentre outros. Assim, a estrutura das mistificações ideológicas é a dupla sintoma e fetiche, e as limitações implícitas são os sintomas do igualitarismo liberal<sup>49</sup>. De certo modo, foi a liberdade formal burguesa que desenvolveu o processo de demanda e práticas políticas materiais, do sindicalismo até o feminismo<sup>50</sup>, então é preciso resistir à tentação ideológica cínica de reduzir essas demandas à ilusão que oculta uma realidade diferente, pois,

(...) quando o eu torna-se demasiado estreito e rígido, e exclui as tendências (“irracionais”) que não se encaixam em sua (auto)imagem, essas tendências voltam disfarçadas de sintomas neuróticos. Por exemplo, quando um homem tolhe sua “sombra” feminina (anima), excluindo-a de sua identidade, ela volta para assombrá-lo na forma de figuras femininas obscenas e monstruosas, nas quais ele é incapaz de se reconhecer e que ele vivencia como intrusões alheias brutais. O objetivo da terapia, portanto, não é eliminar esses sintomas, mas integrá-los em um Si-mesmo mais amplo, que transcende os estreitos confins do eu. Os sintomas representam forças que não são más e destrutivas em si: o que as torna más e destrutivas é a falsa perspectiva do eu, ou, como diria Hegel, o mal reside no próprio olhar que vê o mal em toda parte. Desse modo, quando o eu é assombrado pelos sintomas neuróticos, a tarefa do terapeuta é fazer o paciente ver que seu eu faz parte do problema, e não que é sua solução: o paciente deve mudar sua perspectiva e reconhecer em seus sintomas a expressão violenta da parte renegada dele mesmo. A verdadeira doença é a do próprio eu, e os sintomas neuróticos são tentativas desesperadas de cura, de restabelecer o equilíbrio perturbado pela estrutura estreita do eu que excluiu partes cruciais do conteúdo do Si-mesmo (ŽIŽEK, 2013 p. 145).

A mentira ideológica que estrutura a percepção burguesa da realidade é ameaçada por sintomas mais graves, como “retornos do recalcado”, ou seja, rasgos no tecido da mentira ideológica, enquanto o fetiche é efetivamente um tipo de avesso do sintoma. Essa é a exceção que perturba a superfície da falsa aparência, o ponto em que a Outra Cena reprimida irrompe, remonta ao fetiche enquanto a personificação da mentira que permite sustentar uma verdade insuportável.

Ideologia é cínica na atualidade, visto que a burguesia não teme a crítica que desvela seu funcionamento, pois aprendeu a rir de si mesma, permitindo expor o seu paradoxo e

---

<sup>49</sup> “Essa assimetria tem consequências muito importantes para um processo ideológico-crítico de desmistificação: em relação ao igualitarismo liberal, não basta trazer de volta a velha questão marxista da lacuna entre a aparência ideológica da forma universal legal e os interesses particulares que efetivamente a sustentam, muito comum entre os críticos politicamente corretos da esquerda” (ŽIŽEK, 2011b, p. 64).

<sup>50</sup> Para SAFFIOTI: “Rigorosamente, não existe um só feminismo, pois há diferenças de bandeiras levantadas, de ênfase posta numa ou noutra reivindicação, de estratégias de luta. Tais distinções decorrem do enfoque político dado por cada grupo ou movimento feminista a questão feminina. E há diferenças apreciáveis entre os vários feminismos. Embora a tendência majoritária seja a de respeitar os homens, que são considerados frutos da educação que receberam, e de lutar pela conscientização de homens e mulheres sobre a necessidade de se criarem condições nas quais ambas as categorias de sexo possam receber igual tratamento, a palavra feminismo ainda tem hoje uma conotação negativa, pejorativa”. (1987, p. 93).

continuar funcionando como sempre. Retomando a clássica frase de Marx, *sie wissen das nicht, aber sie tun es* (“disso eles não sabem, mas fazem”), passando pelo pensamento de Sloterdijk, Žižek apresenta sua releitura: “eles sabem que, em sua atividade, estão seguindo uma ilusão, mas fazem-na assim mesmo” (ŽIŽEK, 1996, p. 316).

A frase original de Marx remete à forma-mercadoria que já mostrei em pontos anteriores, mas também aproxima do conceito de ideologia como algo que não consigo identificar dentro da estrutura social. Marx ironicamente parafraseia a imagem de Cristo na cruz: “perdoa, eles não sabem o que fazem”<sup>51</sup>. À vista disso, é possível que ideologia oficial da sociedade seja o espiritualismo cristão, mas seu cerne não é nada mais que a idolatria ao dinheiro. O relevante em Marx é que não há espírito sem fantasmas dos espíritos, não há espiritualidade pura sem o espectro obscuro da matéria espiritualizada. Ideologia aparente conserva, em seu pano de fundo, uma miríade ideológica muito menos evidente e muito mais ameaçadora, aquela que preserva o núcleo pré-ideológico do capitalismo, que consiste no fato de não existir realidade sem o espectro, sem o fetichismo de que o círculo da realidade do capitalismo só pode ser fechado mediante um estranho suplemento espectral que eclode como sintoma.

Essa ideologia aparente implica uma espécie de ingenuidade característica: o desconhecimento de seus pressupostos, de suas condições efetivas, a divergência entre a realidade social e a falsa consciência dela. Assim, supostamente, essa consciência ingênua pode ser submetida a um processo crítico. Quer dizer, através da consciência a ser devolvida ao comando de suas ações, a pessoa poderia ser recuperada de seu estranhamento. Todavia, o que Sloterdijk (Karlsruhe, 1947-) aponta é o cinismo da afirmação “eles não sabem o que fazem”, embebida na perversidade acarretada pelo próprio sintoma, tal qual o burguês, que não tem nada de ingênuo, pois sabe que sua ideia de Liberdade encobre uma forma de exploração, todavia continua a advogar e seguir essa ideia de Liberdade. Para depreender melhor essa versão de ideologia como um postulado cínico contemporâneo, preciso adentrar um pouco mais o pensamento de Sloterdijk.

Peter Sloterdijk, em sua obra *Crítica da Razão Cínica* (1983), expõe uma tese interessante que subverte a ordem ideológica como um desconhecimento da realidade social e

---

<sup>51</sup> “Perdoa-lhes, Pai, porque não sabem o que fazem!” (LC, 23:34).



a intrusão como falsa consciência esclarecida<sup>52</sup>. O cinismo, que na antiguidade era impactante, individual e periférico, como no caso de Diógenes (Sínopo, 413-323 a.C) que dava as costas às contingências e valores das instituições da sociedade, era o símbolo da autopreservação. Hoje o cinismo se transformou em algo difuso e universal, em que a atitude cínica contemporânea é aquela que mantém a distância entre a máscara ideológica e a realidade social e que, apesar disso, continua a insistir na máscara. A razão cínica não é ingênua, é o paradoxo da falsa consciência esclarecida, pois, “sabe-se muito bem da falsidade, tem-se plena ciência de um determinado interesse oculto por trás de uma universalidade ideológica, mas ainda assim não se renuncia a ela” (ŽIŽEK, 1996, p. 313). Nesse caso, o clássico método crítico de ideologia não funciona contra os cínicos, porque eles sabem que agem dominados por ideologia, mas não abdicam de agir assim; são cômicos de que sua atitude é dominada por uma dimensão perversa<sup>53</sup>.

Ideologia cínica procede como se o sujeito pudesse, com um golpe de vista mais acurado, dissolver uma teoria da conspiração que ela mesmo criou para se beneficiar. Por exemplo, no caso de uma pandemia, o primeiro país a se infectar seria também o primeiro a se recuperar e lucrar economicamente com o fenômeno, tanto porque os outros países passam pela fase de crise da doença, e com isso tem sua economia devastada, quanto esse primeiro país a se recuperar pode vender suas tecnologias para enfrentar o vírus. Então, tal qual o momento de virada final de um filme, o enigma é resolvido: esse país foi o criador do vírus! Tal fenômeno é apontado a tempo de culpabilizar o país pela crise mundial que afeta a maior economia do mundo e, dessa maneira, justificar perseguir o país onde a doença foi primária. A pandemia da Covid-19 é a realidade e, para Žižek (2020, online), mais que isso,

é impossível conter a pandemia viral sem atacar também a pandemia da pobreza. Como? A princípio, não há muito mistério: dispomos dos meios necessários para reorganizar adequadamente o sistema de saúde e assim por diante. No entanto, para

---

<sup>52</sup> “escolher tal formulação significa aparentemente desferir um golpe contra a tradição do Esclarecimento. A frase mesmo é um cinismo em estado cristalino. Contudo, ela manifesta uma pretensão objetiva de validação; o ensaio em questão desenvolve o teor dessa pretensão e sua necessidade. É lógico que se trata de um paradoxo, pois como é que uma consciência esclarecida poderia ser ao mesmo tempo falsa? É disso que se trata aqui” (SLOTTERDIJK, 2012, p.34).

<sup>53</sup> Para Sloterdijk: “O mal-estar na cultura adotou uma nova qualidade: agora se manifesta como um cinismo universal e difuso. Diante dele, a crítica tradicional da ideologia fica sem saber o que fazer e não vê onde haveria um lugar para a consciência cinicamente lúcida como o caminho para o esclarecimento. O esgotamento da crítica da ideologia tem nela sua base real. Essa crítica seguiu sendo mais ingênua que a consciência que queria desmascarar. Em sua bem-intencionada racionalidade não participou das mudanças da consciência moderna para um realismo multifacetário e astuto. A série de formas da falsa consciência que teve lugar até agora – mentira, erro, ideologia – está incompleta. A mentalidade atual obriga acrescentar uma quarta estrutura: o fenômeno cínico. Falar de cinismo significa tentar penetrar no antigo edifício da crítica da ideologia através de um novo acesso” (SLOTTERDIJK, 2003. p. 37).

citar a frase final do “Elogio ao comunismo”, de Brecht, presente na sua peça A mãe: “Er ist das Einfache, das schwer zu machen ist [É o simples, que é difícil de fazer]”. Há muitos obstáculos que fazem com que esse simples seja tão difícil de realizar (sobretudo a ordem capitalista global), mas quero aqui focar em um obstáculo ideológico – ideológico no sentido das posturas, preconceitos e fantasias semi-conscientes, mesmo inconscientes, que regulam as nossas vidas também (e especialmente) em tempos de crise. Ou seja, trata-se de pensar uma teoria psicanalítica da ideologia<sup>54</sup>.

Uma situação como essa, que pensa um quadro de modo cínico, encobre fenômenos muito menos evidentes, com características muito mais profundas. Nesse cenário, só há como únicos vencedores as grandes corporações capitalistas, que lucram com o dilaceramento de muitas vidas<sup>55</sup>, mas, acima de tudo, afirmam estar colaborando para preservar a dignidade das pessoas, com seus programas assistencialistas. Também é possível ver o caso dos bancos, que afirmam estar, no momento da crise, diminuindo suas taxas de juros e investindo em programas de crédito para microempresários e até no financiamento da educação. São cínicos ao ponto de usar a pandemia para lucrar e afirmar que tal procedimento é legítimo, pois é assegurado pela lei do livre mercado e concorrência, e que ainda fazem o “favor” de cobrar taxas menores, que na realidade ainda persistem absurdamente grandes.

Posso dizer o mesmo sobre o patamar cínico de grupos educacionais que, em meio à crise pandêmica, dizem se preocupar com a continuidade da oferta de conhecimento para a comunidade estudantil, enquanto não querem de modo algum que as famílias questionem o pagamento de um serviço que não tem condições de ser oferecido. Parte considerável dos estudantes das escolas públicas não têm acesso residencial à internet. Assim, as corporações escolares fingem que ensinam, a comunidade finge que acredita e as alunas e alunos fingem que estudam remotamente.

No exemplo acima, é possível ver que, na medida em que a atitude cínica avança na sociedade burguesa, torna-se inútil, segundo Sloterdijk (2012), apontar o que há de ideológico nessa atitude, porque essas pessoas sabem muito bem o que fazem e o fazem assim mesmo. A razão cínica leva em conta o distanciamento que precisa ter da realidade para imprimir aquilo que faz. Colocado o problema, conforme Sloterdijk, o *kynicism* é a representação da rejeição à cultura oficial, a rejeição através da ironia e do sarcasmo. Nesse sentido, cabe confrontar as expressões patéticas do sistema de ideias oficial dominante com a

---

<sup>54</sup> Disponível em <https://blogdaboitempo.com.br/2020/07/20/zizek-a-dialetica-paralisada-da-pandemia/> acessado em janeiro de 2022.

<sup>55</sup>No Brasil, até novembro de 2022 foram confirmados mais de 35 milhões de casos de SARS-COVID 19, dos quais 689.442 óbitos foram confirmados nos dados oficiais do painel interativo do Sistema Único de Saúde. Dados disponíveis em <https://covid.saude.gov.br/> acessado em novembro de 2022.

banalidade cotidiana e expô-las ao ridículo. Esse modelo ideológico é mais pragmático, no sentido em que subverte a proposição oficial, confrontando-a com a sua enunciação. Em referência ao “não sabem o que fazem”, o que importa é mais o que fazem do que o que sabem. O cínico leva em conta seu interesse particular que está por trás da universalidade ideológica e encontra razões para manter a máscara e justificar suas ações. Para Žižek,

Esse cinismo não é uma postura direta de imoralidade; mais parece a própria moral posta a serviço da imoralidade – o modelo da sabedoria cínica é conceber a probidade e a integridade como uma forma suprema de desonestidade, a moral como uma forma suprema de depravação, e a verdade como a forma mais eficaz da mentira. Esse cinismo, portanto, é uma espécie de perversão de “negação da negação” da ideologia oficial (ŽIŽEK, 1996, p. 346).

Aí está seu paradoxo: lei e transgressão caminham lado a lado e desvelar tal conduta não desqualifica os paradoxos dos discursos, pois a ação é legítima. No cinismo, a autoironia faz parte do discurso e internaliza qualquer tipo de crítica. O indivíduo cínico, afirma Žižek, vive da discordância entre princípios proclamados e a prática desses. O cinismo, nesse aspecto, não é somente um problema moral, mas um padrão de racionalidade que conhece os pressupostos ocultos pelo universal ideológico da ação, porém as pessoas que agem cinicamente não encontraram razão para ajustar a sua conduta.

Enfrento aqui mais um problema, que consiste na discordância entre o que as pessoas efetivamente fazem e o que pensam estar fazendo. Ideologia está no fato de os indivíduos não saberem o que estão fazendo; o que eles não sabem é que sua própria realidade social, sua atividade, é guiada por uma ilusão, pela inversão fetichista de que falei antes, com o inconsciente da forma-mercadoria. O que fica desconsiderado é a ilusão que estrutura a realidade social. E assim preciso, mais uma vez, reformular a frase de Marx, visto que os cínicos sabem muito bem como as coisas são, mas continuam a agir como se não soubessem. O que não sabem é que o que eles pensam que sabem é uma ilusão, e essa ilusão desconsiderada é o que Žižek chama de fantasia ideológica.

Se nosso conceito de ideologia continuar a ser o conceito clássico, no qual a ilusão é situada no saber, a sociedade de hoje deverá afigurar-se pós-ideológica: a ideologia vigente é do cinismo; as pessoas já não acreditam na verdade ideológica; não levam a sério as proposições ideológicas. O nível fundamental da ideologia, entretanto, não é de uma ilusão que mascara o verdadeiro estado de coisas, mas de uma fantasia (inconsciente) que estrutura nossa própria realidade social. E nesse nível, é claro, estamos longe de ser uma sociedade pós-ideológica. A distância cínica é apenas um modo – um de muitos modos – de nos cegarmos para o poder estruturador da fantasia ideológica: mesmo que não levemos as coisas a sério, mesmo que mantenhamos uma distância irônica, continuaremos a fazê-la. É desse ponto de vista que podemos explicar a fórmula da razão cínica proposta por Sloterdijk: “eles sabem muito bem o que estão fazendo, mas fazem assim mesmo.” Se a ilusão estivesse do lado do saber,

a postura cínica seria realmente pós-ideológica, simplesmente uma postura sem ilusões: “eles sabem o que estão fazendo e o fazem”. Mas se o lugar da ilusão está na realidade do próprio fazer, essa fórmula pode ser lida de uma forma totalmente diferente: “eles sabem que, em sua atividade, estão seguindo uma ilusão, mas fazem-na assim mesmo” (ŽIŽEK, 1996, p. 316).

Žižek reconhece a postura cínica como um dos muitos modos de a ideologia se sofisticar, criando formas de persistir atuante. Por isso, mais que nunca, a postura não pode ser pós-ideológica, pois legitima o surgimento de ideologia como seu oposto, como não ideologia, o que depende de uma mudança no modo predominante de ideologia: em nossa época supostamente “pós-ideológica”, a ideologia funciona cada vez mais de modo fetichista, ao contrário do modo sintomal tradicional.

Evidente que a análise do que é a ideologia não pode renunciar às contribuições do que entendo como concepções críticas à ideologia, e os filósofos da Teoria Crítica têm muito a acrescentar nesse sentido. A escola de Frankfurt usou a crítica da economia política desde Marx como base da crítica à ideologia, apesar de a crítica à razão instrumental operada por Adorno e Horkheimer ter ficado longe do sentido do que entendo aqui como ideologia.

Os pensadores da dialética negativa deixaram reflexões pertinentes sobre a ideologia na obra *Temas Básicos em Sociologia* (ADORNO; HORKHEIMER, 1973), na qual, para Horkheimer e Adorno, a ideologia, estritamente falando, é um sistema que reivindica a verdade; uma mentira vivenciada como verdade que pretende ser levada a sério (ŽIŽEK, 1996). Por isso que o regime totalitário não tem pretensão de ser levado a sério nem por seus autores; seu status é apenas meio de manipulação, puramente instrumental, e sua dominação é assegurada não pelo valor de verdade, mas pela violência extraideológica e pela promessa de lucro<sup>56</sup>. Então, a partir de uma determinada aceção de ideologia, o totalitarismo não é uma ideologia, já que não se pretende como verdade nem por ele mesmo. Ele só legitima seus atos pela força que é extraideológica.

Tanto é que não basta ver a realidade social “como realmente é”, mas a questão principal é ver como a própria realidade não pode se reproduzir sem essa mistificação. A distorção ideológica está inscrita na própria essência do real. Nas críticas mais sofisticadas à ideologia, então não se trata somente de ver o mundo em sua versão nua e crua, mas de assumir

---

<sup>56</sup> Segundo Adorno: “No chamado “patrimônio intelectual” do nazismo não se refletem as formas do espírito objetivo, dado que foi constituído em resultado de manipulações e como instrumento de poder, do qual ninguém, nem mesmo os seus porta-vozes, pensavam seriamente que merecesse crédito ou fosse levado a sério. Havia aí sempre uma insinuação de recursos à força bruta: tenta fazer uso da tua razão e não tardarás a ver o que acontece; é claro, o absurdo da tese proposta servia para medir o que ainda era possível fazer para que o ouvinte engolisse, ao mesmo tempo que se lhe insinua, atrás do fraseado vazio, o timbre da ameaça ou a promessa de uma parte do saque.” (HORKHEIMER; ADORNO, 1973, p. 199)

que a própria realidade não se reproduz sem a mistificação ideológica. “A máscara não esconde simplesmente o verdadeiro estado de coisas; a distorção ideológica está inscrita em sua própria essência” (ŽIŽEK, 1996, p. 312)<sup>57</sup>.

A crítica que Adorno traz à ideologia avança para além daquela ensejada por Marx, que retomei anteriormente, da qual Žižek faz uso. Para o filósofo de Frankfurt, a crítica de ideologia como confronto ideológico enquanto verdade só é possível na medida em que ideologia contém um elemento de racionalidade, como acontece com as ideias de liberalismo, individualismo, identidade entre o espírito e a realidade. Porém, ao investigar a ideologia totalitária do nacional-socialismo e investir em sua análise crítica, o resultado seria um desapontamento com sua ingenuidade (ADORNO; HORKHEIMER, 1973), uma vez que usa mecanismos como identificação e tantos outros elementos da psicologia social mais simples a favor da dominação. Para Žižek (1996), as formas políticas totalitárias são a expressão encarnada da servidão voluntária, o momento em que o desejo se mostra como desejo de alienação, e não somente como desejo alienado.

No sentido específico, retomando Hegel, Adorno e Horkheimer afirmam que a crítica ideológica é negação determinada, confronto de entidades espirituais com sua realização, e pressupõe a distinção do verdadeiro e do falso no juízo de valores, assim como a pretensão de verdade no objeto da crítica (ADORNO; HORKHEIMER, 1973). Desse modo, deixam evidente que a crítica ideológica não pode cair em relativismos, pois não se reduz a refutar teses que só se pretendem como ficções do pensamento, sem possuir uma autonomia e consistência interna<sup>58</sup>. É muito mais relevante investigar os agentes ideológicos e suas configurações psicológicas e ao que querem se referir, bem como quais disposições desejam incutir nas pessoas com suas especulações, que são inteiramente distintas do que se apresenta nas declarações oficiais,

Mais importante do que o simples fato de enfatizar a atividade dos meios de comunicação de massa será a sua análise crítico-ideológica, tanto mais que o reconhecimento tácito concedido a essa atividade da investigação descritiva constitui

---

<sup>57</sup> Para Žižek, “A fórmula de um regime que ‘apenas imagina que acredita em si mesmo’ capta muito bem a anulação do poder performativo (“eficiência simbólica”) da ideologia dominante; de fato, ela não serve mais de estrutura fundamental do laço social. E hoje, podemos perguntar, não estamos na mesma situação? Os pregadores e praticantes da democracia liberal nos dias atuais também não “imaginam que acreditam em si mesmos”, em seus pronunciamentos? Na verdade, seria mais apropriado descrever o cinismo contemporâneo como representação da inversão exata da fórmula de Marx: hoje, apenas imaginamos que não “acreditamos de verdade” em nossa ideologia; apesar dessa distância imaginária, continuamos a praticá-la. Acreditamos bem mais do que imaginamos acreditar, e não bem menos. Benjamin, portanto, foi mesmo profético ao observar que “tudo depende de como se acredita na crença que se tem” (ŽIŽEK, 2011b, p. 16 e 17).

<sup>58</sup> Marcia Tiburi, (2015) filósofa brasileira, desenvolve essa perspectiva de modo interessante na sua obra: *Como conversar com um fascista*.

também um elemento de ideologia. O estudo concreto do conteúdo ideológico é tanto mais urgente quando se pensa na inconcebível violência que os seus veículos exercem sobre o espírito dos homens (ADORNO; HORKHEIMER, 1973, p. 201).

Ao realizar uma crítica de ideologia em termos adornianos, é preciso levar em conta que um produto espiritual surge de um processo social como algo autônomo e, nesse contexto, é dotado de legitimidade enquanto processo. No entanto, a partir da noção de autonomia espiritual há, por conseguinte, “uma consciência que é algo mais que a simples marca deixada pelo que é, e que trata de penetrá-lo” (ADORNO; HORKHEIMER, 1973, p. 200). Quando se separa desse processo social é, portanto, inverdade. Adorno e Horkheimer observam, ainda, que em sua época a marca ideológica é caracterizada pela falta dessa autonomia. Para eles,

Com a crise da sociedade burguesa, também o conceito tradicional de ideologia parece ter perdido o seu objeto. O mundo dos produtos espirituais desintegra-se, por um lado, na verdade crítica, que se despe do elemento de aparência, mas é esotérica e alheia às ligações sociais imediatamente aparentes e, por outro lado, na administração planejada do que, em dado momento, constitui a ideologia. Se esta herança da ideologia for entendida como totalidade dos produtos espirituais que hoje enchem, em grande parte, a consciência dos homens, então essa totalidade manifestar-se-á, sobretudo, como um conjunto de objetos confeccionados para atrair as massas em sua condição de consumidoras e, se é possível, para adaptar e fixar o seu estado de consciência e não tanto como espírito autônomo inconsciente das próprias implicações societárias (ADORNO; HORKHEIMER, 1973, p. 200)<sup>59</sup>.

Se a determinação das realidades ideológicas pressupõe a construção teórica de uma ideologia, então, inversamente e em igual medida, a definição de ideologia depende do que efetivamente atua como produto ideológico. Diante dos casos catastróficos que ocorrem nas estruturas da sociedade, o mundo do espírito adquiriu um caráter efêmero, pálido e impotente.

Pelo discutido até aqui, afirmo que a ideologia “em si” é um conjunto de modelos de comportamentos adequados às condições vigentes que levam os indivíduos a adaptar-se e submeter-se às condições de vida que lhes são impostas. Mulheres e homens sentem-se peças de um jogo e ficam tranquilos, mas, exatamente porque a ideologia já não garante coisa alguma,

---

<sup>59</sup> Adorno alerta que ideologia contemporânea é “o estado de conscientização e de não conscientização das massas como espírito objetivo, e não os mesquinhos produtos que imitam esse estado e o repetem, para pior, com a finalidade de assegurar a sua reprodução. (...) A sociedade atual, erroneamente acusada de excessiva complexidade, tornou-se demasiado transparente” (ADORNO e HORKHEIMER, 1973, p. 193).

adaptam-se a essa mentira, e, ao mesmo tempo, enxergam através dela. A ideologia já não é mais um envoltório, mas a própria imagem do mundo<sup>60</sup>.

Para usar termos marxistas tradicionais, a tarefa ideológica dominante na contemporaneidade é impor uma narrativa que atribua a culpa da crise social de vários países não ao sistema capitalista global como tal, mas a desvios secundários e contingentes, como a regulamentação jurídica excessivamente permissiva e a corrupção das grandes instituições financeiras, por exemplo. Para Žižek (2011a), do mesmo modo ocorreu na época do socialismo real, quando os ideólogos pró-socialistas tentaram salvar o socialismo, afirmando que o fracasso das “democracias populares” vinha de uma versão não autêntica de socialismo e não da ideia como tal, de modo que os regimes socialistas reais precisavam de reformas radicais e não de abolição. Ironicamente, posso observar que os ideólogos que zombaram da defesa crítica do socialismo, chamando-a de ilusória, e insistiram na necessidade de lançar a culpa na própria ideia, recorrem amplamente à mesma linha de defesa: não é o capitalismo como tal que está falido, apenas a sua prática que foi distorcida. A questão fundamental é que essas narrativas não buscam despertar de um sonho ideológico, mas permitem exatamente continuar sonhando com um mundo, apesar das crises que estão lado a lado de nossas vidas cotidianas.

Nesse sentido, a crítica à ideologia em si ainda é pertinente e não pode ser desconsiderada, mas também sabemos que Marx é um pensador pré-freudiano e pré-einsteiniano, anterior à teoria da relatividade e à mecânica quântica, o que fez com que seu pensamento não encontrasse ainda a complexidade do mundo contemporâneo que foi afetado pela crise da subjetividade. Por isso, Žižek procede com a pretensão de retirar do autor do *Capital* o que ele pode oferecer à politização da psicanálise e todo seu contingente da economia política.

---

<sup>60</sup> Para Žižek: “É isso que Hegel quer dizer em sua afirmação de que, “para a individualidade, [é] tanto seu rosto quanto sua máscara que pode retirar”: na lacuna entre aparência (máscara) e minha verdadeira atitude interior, a verdade pode ser ou minha atitude interior ou minha máscara. Isso quer dizer que as emoções que represento por meio da máscara (a falsa persona) que adoto podem estranhamente ser mais autênticas e verdadeiras do que aquilo que realmente sinto em mim mesmo. Quando construo uma falsa imagem de mim mesmo, que me substitui em uma comunidade virtual da qual participo (na interação sexual virtual, por exemplo, os homens tímidos muitas vezes assumem na tela a persona de uma mulher atraente e promíscua), as emoções que sinto e finjo como parte da minha persona na tela não são simplesmente falsas: embora (o que penso que seja) meu verdadeiro si não as sinta, elas são, de certa forma, “verdadeiras”. Por exemplo, e se eu for, bem no fundo, um sádico pervertido, que sonha em espancar outros homens e violentar mulheres; na interação que tenho com as outras pessoas na vida real, não tenho permissão para representar esse verdadeiro si, por isso adoto uma persona mais modesta e educada – nesse caso, meu verdadeiro si não seria muito mais próximo daquele que adoto como persona fictícia na tela do computador, enquanto o si das interações que tenho na vida real é uma máscara que esconde a violência do meu verdadeiro si?” (ŽIŽEK, 2013 p. 199)

Como alertei sobre educação, também não se trata de “psicanalisar” a política, mas justamente vislumbrar o modo como reconhecer uma ideologia em ação é denunciar outra ideologia, pois não existe ideologia espontânea. “A ideologia sempre será um gesto de denúncia que aponta como ingênua uma outra posição ideológica” (ŽIŽEK, 2017, p. 67). Está em jogo a experiência política, e não se pretende a vicissitude de dizer que está atravessando a fantasia no campo político, mas de perceber que uma das grandes lições da psicanálise é que, mesmo na política, é necessário se aproximar do quadro fantasmático, ou seja, reconhecer a aparição espectral nas relações sociopolíticas e contorcê-las sem a expectativa de com isso demover os sujeitos de suas ilusões. Exatamente nesse propósito sigo para os próximos tópicos.

### 3.2 Ideologia para si na educação

O quadro educacional, socioeconômico, político e cultural, desde os anos de 1980, apesar de todas as mudanças a que se propôs, não se colocou na condição pós-ideológica. Na verdade, foram aperfeiçoados mecanismos de coerção econômica e de coação da norma legal, que mobilizam e materializam crenças que são tacitamente ideológicas que repercutem na educação. Por isso, vou abordar como a existência material das ideologias acontece nas práticas, rituais, instituições, dispositivos, agenciamentos e disciplinas que se consolidam na ideologia em sua alteridade-externalização. Para isso, a literatura principal avança pela obra *Ideologia e Aparelhos ideológicos de Estado*, de Louis Althusser (1980).

Para Althusser (1980), é de extrema importância desenvolver uma teoria das ideias, lembrando que, qualquer que seja, ela repousa sobre a história das formações sociais e suas consequências. Entretanto, ele alerta para o fato de não ser possível uma teoria das ideologias em geral. As múltiplas ideologias só podem ser abordadas em suas particularidades, já que têm, a partir das relações regionais e de classes, uma história própria<sup>61</sup>. Em cada circunstância concreta, ideologia opera de modo diferente, demandando a impossibilidade prática de se pensar em uma “teoria das ideologias”, no sentido de uma sintetização histórica. Esses AIE<sup>62</sup> não são a realização de ideologia em geral, nem sequer a realização sem conflitos de ideologia da classe dominante.

---

<sup>61</sup> Para uma leitura mais profunda sobre Ideologia em Althusser, recomendo o texto *Ideologia e educação na perspectiva de Louis Althusser* (FOFANO; RECH, 2021a).

<sup>62</sup> Assim como faz Althusser, utilizaremos a partir de agora a sigla AIE para nos referir a Aparelho Ideológico de Estado.



A tese que Althusser sustenta estabelece a noção de ideologia que se distancia da teoria marxiana e dialoga com Freud, na medida em que se alinha com a proposição segundo a qual o inconsciente é eterno, isto é, não tem história. “Ser eterno, não quer dizer transcendente a toda história, mas omnipresente, trans histórico, portanto, imutável na sua forma ao longo da história” (ALTHUSSER, 1980, p. 75). Se ideologia, em geral, não tem história, consigo entender que ela atua na base estrutural da sociedade de modo infinito e universal. Ao pensar que os objetos representados pela ideologia são uma ilusão, sou obrigada a admitir que de alguma forma eles fazem alusão à realidade. Portanto, bastaria interpretar essa ilusão para encontrar, sob a sua representação, a realidade do mundo material (Débora FOFANO; RECH, 2021).

Uma miríade de pensadores se aproximou ou distanciou do conceito de aparelho, de modo muito diferenciado. Assim, podem ser destacados: o conceito de dispositivo, amparado no pensamento de Foucault (2008) e Agamben (2009); a positividade, em Hegel (1975); e a noção de “grande Outro”, em Lacan (1992). Esses filósofos procuraram investigar, de modo muito distinto, os mecanismos pelos quais a sociedade ganha uma determinada forma de manipulação arquitetada por meio de equipagens, agenciamentos, mecanismos, aparatos e outras tecnologias que operem as formas de coerção, subjetivação alienante e dessubjetivação (FOFANO; RECH, 2021).

Para Žižek (1996), a contrapartida foucaultiana aos aparelhos de Althusser são os processos disciplinares que se materializam no “micropoder” e inscrevem diretamente no corpo, contornando ideologia, daí justamente o motivo de Foucault nunca ter usado o termo ideologia<sup>63</sup>. Segundo Agamben (2009), o dispositivo é um termo técnico decisivo no pensamento de Foucault, e pode ser visto como um conjunto heterogêneo, linguístico e não linguístico, que inclui virtualmente qualquer coisa no mesmo título: discursos, instituições, edifícios, medidas policiais, proposições filosóficas etc. Ele tem uma função estratégica concreta e se inscreve numa relação de poder e saber. “O dispositivo é a matriz da governamentalidade: é aquilo por meio do qual se realiza a pura atividade de governo sem

---

<sup>63</sup> Ainda segundo Žižek: “Esse abandono da problemática da ideologia acarreta uma deficiência fatal na teoria de Foucault. Ele nunca se cansa de repetir o quanto o poder se constitui de “baixo para cima”, não emanando de um topo único: essa própria imagem de um “topo” (o monarca ou outra encarnação da soberania) emerge como um efeito secundário da pluralidade de micro práticas, da rede complexa de suas inter relações. Entretanto, quando forçado a exhibir o mecanismo concreto dessa emergência, Foucault recorre à retórica da complexidade, extremamente suspeita, evocando a intrincada rede de vínculos laterais, à esquerda e à direita, acima e abaixo... um exemplo claro de remendo, já que nunca se pode chegar ao poder dessa maneira, o abismo que separa os micros processos e o espectro do poder continua intransponível. A vantagem de Althusser em relação a Foucault parece evidente. Althusser procede exatamente no sentido inverso - desde o começo, concebe esses micropoderes como partes dos Aparelhos Ideológicos de Estado.” (ŽIŽEK, 1996. p. 18 e 19).

nenhum fundamento no ser. Por isso, os dispositivos devem sempre implicar um processo de subjetivação, isto é, devem produzir o seu sujeito” (AGAMBEN, 2009, p. 38). Já sobre a governamentalidade, de acordo com Isis Freitas,

O curso de Michel Foucault intitulado *Segurança, território, população*, proferido no Collège de France em 1977-1978, tem por marca fundamental o desenvolvimento de uma genealogia da governamentalidade moderna. No referido curso são apresentadas três formas de poder: o modelo do Estado territorial de soberania (o poder baseado na teoria da soberania, que é vinculada a uma forma de poder que se exerce sobre a terra e os produtos da terra, muito mais do que sobre os corpos e sobre o que eles fazem); o poder disciplinar (sociedade disciplinar, os dispositivos visam, através de uma série de práticas e de discursos, de saberes e de exercícios à criação de corpos dóceis, que se aplicam ao corpo por meio das técnicas de vigilância e de instituições punitivas) e o biopoder (estado de população contemporâneo - que captura a vida em sentido massificante e totalizante) (FREITAS, 2016, p. 62).

O conceito de “autotranscendência da sociedade”, que é o dispositivo, foi tomado de Foucault, mas também demanda a noção hegeliana de “positividade” como ordem social substancial imposta ao sujeito e experimentada como destino externo e não como parte orgânica em si. A positividade é o nome dado por Hegel ao elemento histórico, com suas regras, ritos e instituições impostas ao indivíduo de modo exterior a ele, mas que se torna interna no sistema de crenças e sentimentos. O jovem Hegel, no texto *A positividade da religião cristã* (1971), investiga os motivos de a religião cristã ter se tornado autoritária, forjando, inclusive, uma aceitação política da escravidão, pois a pessoa aceitava a autoridade externa na legalidade e na heteronomia. É exatamente em exemplos históricos como esses que a positividade exprime um caráter de coação, de não liberdade, de heteronomia, contrária à razão, segundo o filósofo alemão (FOFANO; RECH, 2021).

Jean Hyppolite, pensador que teve forte influência sobre Foucault e a filosofia francesa, ensinou Foucault a desenvolver posteriormente o conceito de dispositivo, ora tomado por Agamben. Para Hyppolite (1971), o conceito de positividade na *Introdução à Filosofia da História de Hegel* tem seu lugar na oposição entre “religião natural” e “religião positiva”, na qual a religião natural seria aquela próxima à natureza e não institucionalizada; a positiva, enquanto histórica, compreende o conjunto de crenças, regras e rituais que são impostos ao indivíduo pela exterioridade. Assim, essa religião positiva implicaria, segundo o próprio Hegel (1971), em sentimentos que são impressos na alma por meio de coerção e comportamentos que são resultados de relação de comando e obediência. Nesse caminho, a positividade funciona como uma articulação de manipulação ideológica ancorada na crença.

As intenções de Hegel (1971) e Foucault (2008) são evidentemente distintas, uma vez que Hegel busca reconciliar os domínios da religião e da razão e desvendar a positividade,

enquanto Foucault investiga os modos concretos pelos quais os dispositivos agem nas relações e jogos de poder. Foucault se recusou a trabalhar com categorias gerais, ou universais, mas também admito, com Agamben, que os dispositivos são precisamente a estratégia foucaultiana, não para falar de medidas de segurança isolada, de tecnologias de poder específicas, mas, sim, para remeter a um conjunto de práticas e mecanismos que constituem de modo urgente e imediato a subjetivação.

Para Agamben (2009), a noção de dispositivo tem origem na teologia da Providência Divina e se liga à *oikonomia* grega, implicando a relação de Deus com o mundo e até o modo como Deus administra seu reino. Ele evidencia como um dispositivo é minimamente sagrado, e assim que um ser vivente é capturado por um dispositivo, ele é desapropriado de sua própria identidade enquanto sujeito. No entanto, os dispositivos, ao longo do tempo, vêm se remodelando, e esse mecanismo, conforme Agamben (2009), passa a funcionar de modo múltiplo, como no caso das novas tecnologias. Os dispositivos tecnológicos, como celulares, tablets e aplicativos usados para todo tipo de finalidade, promovem a subjetivação, fazendo uso de inteligência artificial, para colher dados e os adequar às individualidades. Mas, ao mesmo tempo, dessubjetivam, pois massificam as performances e docilizam corpos e mentes, sob o jugo da tecnologia, fazendo dos sujeitos massa amorfa, ou verdadeiros zumbis fantasmáticos, sem autenticidade, esvaziados enquanto sujeitos, resultando em um “sujeito espectral”. Nessas circunstâncias, os dispositivos dessubjetivam sem produzir uma nova subjetividade,

Daqui surge o eclipse da política, que pressupunha sujeitos e identidades reais (o movimento operário, a burguesia etc.), e o triunfo da *oikonomia*, isto é, de uma pura atividade de governo que visa somente à sua própria reprodução. Direita e esquerda, que se alternam hoje na gestão do poder, têm por isso bem pouco o que fazer com o contexto político do qual os termos provêm e nomeia simplesmente os dois pólos – aquele que aposta sem escrúpulos na dessubjetivação e aquele que gostaria, ao contrário, de recobri-la com a máscara hipócrita do bom cidadão democrático – de uma mesma máquina governamental (AGAMBEN, 2009, p. 48-49).

Essa leitura de Agamben (2009) apresenta a noção de que, entre os seres vivos e os dispositivos, há os sujeitos. Ou melhor, o que entendo como sujeitos é o resultado do “corpo a corpo entre os vivos e os dispositivos” (AGAMBEN, 2009, p. 41). Por isso que, contemporaneamente, o indivíduo pode ser o lugar de múltiplos processos de subjetivação. O que Agamben afirma é bastante semelhante à afirmação de Althusser: “a ideologia interpela indivíduos em sujeitos” (ALTHUSSER, 1980) através de um aparelho. Essa interpelação do indivíduo como sujeito é a compreensão do indivíduo interpelado como um sujeito (livre), para que ele possa obedecer livremente às ordens daquele que formula sua sujeição, a fim de que tal

sujeição seja aceita (livremente). Assim, esse sujeito passa a fazer os gestos e as ações de sua sujeição sozinho (de livre e espontânea vontade). Processo esse que acontece também na escola, como demonstrarei. Essa noção de sujeito remete a uma versão não ingênua da noção de sujeito e seu imbricamento com a ideologia. Conforme Žižek,

Foucault, Althusser e Lacan insistem na ambiguidade crucial do termo “sujeito” (como agente livre e sujeitado do poder) – o sujeito enquanto agente livre surge por sua sujeição ao dispositivo/AIE/“grande Outro”. Como afirma Agamben, a “dessubjetivação” e a subjetivação são dois lados da mesma moeda: é a própria dessubjetivação de um ser vivente, sua subjetivação a um dispositivo, que o subjetiva (ŽIŽEK, 2013, p. 619).

Paradoxalmente, na atualidade, a sofisticação desse processo, com a intensificação da administração e regulação da vida, faz com que os dispositivos não gerem mais a interpelação do indivíduo em sujeito. Agamben (2009) chama a atenção para o fato de que, à medida que o cidadão é dessubjetivado, ele não se pergunta sobre os dispositivos hegemônicos da democracia contemporânea, ou seja, o sujeito burguês foi desapropriado dessa definição, ele não sabe o que é democracia. Tal demanda impõe violências sistematicamente constituídas, pois os dispositivos são de tal forma articulados que os cidadãos têm suas vidas controladas até nos mais íntimos detalhes, e assim a própria passividade desses cidadãos coloca em suspensão a eficácia performativa desses dispositivos, fazendo essa máquina “girar em falso” e transformar-se, segundo Žižek (2011b), em “uma autoparódia que não serve para nada”:

Na medida em que a economia seja considerada a esfera da não ideologia, esse admirável mundo novo de mercadorização global se considera pós-ideológico. É claro que o aparelho ideológico de Estado ainda existe, e mais do que nunca; entretanto, como vimos, uma vez que, em sua autopercepção, a ideologia se localize em sujeitos, em contraste com os indivíduos pré-ideológicos, essa hegemonia da esfera econômica só pode parecer ausência de ideologia. Isso não significa que a ideologia apenas reflita diretamente a economia como sua base real; continuamos totalmente dentro da esfera do aparelho ideológico de Estado, a economia funciona aqui como modelo ideológico, de modo que temos toda a razão em dizer que a economia funciona aqui como aparelho ideológico de Estado – ao contrário da vida econômica real, que definitivamente não segue o modelo idealizado do mercado liberal (ŽIŽEK, 2011b, p. 12).

O campo econômico concerne equivocadamente à esfera da não ideologia, ao ponto de os economistas se considerarem pós-ideológicos, pois, em sua autopercepção, pensam ter superado a ideologia. Tal qual aqueles que se consideram fora de ideologia, parte deles sustenta o pensamento economicista a partir de um viés ultraliberal. Esse predomínio da esfera econômica pode parecer ausência de ideologia, mas, agora, contrariamente, a economia (mais do que nunca) serve como modelo ideológico. “Assim, temos toda a razão de dizer que, aqui, a

economia funciona como AIE, ao contrário da vida econômica ‘real’, que definitivamente não segue o modelo idealizado pelo mercado liberal” (ŽIŽEK, 2013, p. 301). Nesse aspecto, para Althusser, segundo Žižek (2013), os indivíduos são seres viventes sobre os quais age o dispositivo/AIE, impondo-lhes uma série de práticas, ao passo que o sujeito não é uma categoria do ser vivente, da substância, mas, sim, o resultado das capturas desses seres viventes em um dispositivo/AIE.

Durante o período pré-capitalista, existia um AIE dominante: a Igreja, que, segundo Althusser (1980), concentrava não só as funções religiosas, mas também escolares e culturais. Por isso que, do século XVI ao século XVIII, principalmente com a Reforma Protestante, a luta ideológica foi anticlerical e antirreligiosa. A Revolução Francesa também colaborou para o ataque à Igreja enquanto AIE e modificou o funcionamento do aparelho de Estado, ao propiciar a passagem do poder da aristocracia feudal para a burguesia capitalista-comercial. Dessa maneira, foi quebrado um determinado tipo de aparelho repressivo de Estado que foi substituído por outros (FOFANO; RECH, 2021). O desenrolar da luta de classes durante o século XIX levou a aristocracia fundiária e a burguesia industrial a ocupar as funções que outrora eram exclusivas da Igreja, e o lugar encontrado para consolidar e estruturar esse poder foi a Escola. Sobremaneira, a função que era realizada pelo duo Igreja-Família foi substituída pelo duo Escola-Família. “O AIE que foi colocado em posição dominante nas formações capitalistas maduras, após uma violenta luta de classes política e ideológica contra o antigo aparelho Ideológico de Estado dominante, é o Aparelho Ideológico escolar” (ALTHUSSER, 1980, p. 60).

As relações de exploração e dominação capitalistas são resultantes da incidência de todos os tipos de AIE em seu conjunto, mas a escola desempenha papel dominante, segundo Althusser (1980), embora paradoxalmente nem sempre se dê a essa dominação muita atenção, pois atua, como toda ideologia, de modo silencioso. A escola, de modo opaco, é a base da aprendizagem disseminada pela ideologia; é nela onde se colocam todas as crianças de classes sociais distintas durante os anos mais vulneráveis da infância, e ensinam-lhes ideologia de forma massiva. Isso acontece através dos saberes práticos, como línguas, cálculos, história, ciências, literatura, ou simplesmente empurrando ideologia dominante em seu estado mais puro: moral, instrução cívica e doutrinação político-religiosa (ALTHUSSER, 1980).

Como se trata de um aparelho que dispõe durante muito tempo de audiência obrigatória de parte considerável da sociedade, através das crianças, a ideologia predominante chega à família como um todo. A escola domina de forma magistral as crianças, pois tem de cinco a seis dias por semana de presença na vida delas. Um pouco maiores, adolescentes se

jogam no mundo do trabalho, tornando-se mão de obra barata. Outra parte, mais reduzida, de juventude escolarizável, continua no sistema educativo para assumir postos da pequena burguesia (FOFANO; RECH, 2021). E, assim, uma parte consideravelmente pequena de jovens consegue empregos razoáveis, enquanto a maioria cai no semiemprego, ou, ainda, como hoje, no desemprego<sup>64</sup>.

Ideologia que a escola dissimula, de modo naturalizado e palatável, reproduz o regime capitalista. É através das aprendizagens de saberes práticos disseminados em aulas que é inculcada, de forma massiva. Nesse processo, enquanto uma ideologia que representa a Escola como um meio neutro desprovido de ideologia, essa escola dissimula exatamente a ideologia que se diz não ideológica. Na escola burguesa, que funciona como AIE, as/os mestres, supostamente respeitosos da consciência e da liberdade das crianças que lhes são confiadas pelas famílias, fazem ascender as/os discentes à liberdade, à moralidade e à responsabilidade de adultos pelo seu próprio exemplo, pelos conhecimentos, pela literatura e pelas suas virtudes, mas todo esse discurso da escola reproduz somente as relações de produção com base em uma formação social capitalista.

As professoras e professores colaboram de tal forma com essa sistemática – e estão tão submersos na ideologia quanto qualquer outro ser vivente – que não colocam em dúvida o funcionamento da escola. Sem se dar conta de tal processo, os/as educadores/as contribuem pelo seu empenho em manter a representação ideológica da Escola que a torna natural, indispensável, útil e benfeitora, tanto quanto a Igreja o fazia anteriormente. O AIE escolar coopta as/os docentes e, por meio da representação ideológica, a escola se descola de sua construção histórico-material feita pelas mulheres e homens, e aparece como qualquer outro fenômeno ideológico, inclusive para as/os professores/as. No entanto, Althusser faz a seguinte reflexão:

Peço desculpas aos professores que, em condições terríveis, tentam voltar-se contra a ideologia, contra o sistema e contra as práticas em que este os encerra, as armas que podem encontrar na história e no saber que ensinam. Em certa medida são heróis. Mas são raros, e quantos (a maioria) não têm sequer um vislumbre de dúvida quanto ao trabalho que o sistema (que os ultrapassa e esmaga) os obriga a fazer, pior, dedicam-

---

<sup>64</sup> A propósito como destaca Althusser, Cada massa que fica pelo caminho está praticamente recheada da ideologia que convém ao papel que ela deve desempenhar na sociedade de classes: papel de explorado (com consciência profissional, moral, cívica, nacional e apolítica altamente desenvolvida); papel de agente da exploração (saber mandar e falar aos operários: as relações humanas), de agentes da repressão (saber mandar e ser obedecido sem discussão ou saber manejar a demagogia retórica dos dirigentes políticos), ou profissionais da ideologia (que saibam tratar as consciências como respeito, isto é, com o desprezo, a chantagem a demagogia que convém, acomodados às sutilezas da Moral, da Virtude, da Transcendência, da Nação, do papel da França no mundo, etc) (ALTHUSSER, 1980, p. 66).

se inteiramente e com toda a consciência à realização deste trabalho (ALTHUSSER, 1980, p. 67-68).

A profunda crise que o sistema escolar e familiar sofre adquire um sentido político ao considerar que a escola constitui o AIE dominante, “aparelho que desempenha um papel determinante na reprodução das relações de produção de um modo de produção ameaçado na sua existência pela luta de classes mundial” (ALTHUSSER, 1980, p. 68). Ou seja, a escola ensina a reproduzir o modo operante do capitalismo que está em luta de classe permanente. Conforme reproduz a luta de classes, a escola e a família estão, em si, em crise, pois não funcionam plenamente com vistas à emancipação, mas simplesmente para a reprodução das relações de produção capitalistas.

A escola participa de modo determinante do processo de consolidação do sujeito. No domínio em que a interpelação do indivíduo em sujeito acontece através de ideologia, a escola coaduna e participa enquanto aparelho para a articulação e implementação desse processo, ainda mais quando a escola do século XXI adotou as performances empresariais e o modelo de reprodução econômica neoliberal. O poder do aparelho escolar se potencializa operando em consonância com a ordem econômica vigente, na qual a economia também é ideológica. Para Žižek,

Na educação, assistimos ao desmantelamento gradual do aparelho ideológico do Estado da escola burguesa clássica: o sistema escolar é cada vez menos uma rede compulsória elevada acima do mercado e organizada diretamente pelo Estado, portadora de valores esclarecidos (*liberté, égalité y fraternité*) e, em nome da fórmula sagrada de “menor custo, maior eficiência”, vem sendo cada vez mais tomado por várias formas de PPP (parceria público-privada) (ŽIŽEK, 2011a, p. 10).

Na contemporaneidade, a escola passou a ser uma empresa e, como qualquer outra corporação econômica, visa ao *mais valor*. O compromisso, portanto, é com o mercado e não com a concepção de sujeitos livres. Sob esse prisma, visa à formação de empreendedores que se desumanizam e dessubjetivam<sup>65</sup>. Os jovens hoje, como Althusser já apontou no passado, passam a ter compromisso com a exploração, a precarização e a exclusão social, pois é isto em o que AIE escolar/econômico se transformou. Prolifera uma era de escolas voltadas inteiramente para atender o mercado mundial, de acordo com os interesses de grandes corporações econômicas. Esses são os valores da escola que podem ser chamados de neoliberais, quando os valores econômicos estão acima do bem coletivo, entendendo educação como um bem privado,

---

<sup>65</sup> Nos próximos capítulos abordaremos a questão do empresariamento de si mesmo como uma forma de violência.

(...) não é a sociedade que garante o direito à cultura a seus membros; são os indivíduos que devem capitalizar recursos privados cujo rendimento futuro será garantido pela sociedade. Essa privatização é um fenômeno que atinge tanto o sentido do saber e as instituições que supostamente transmitem os valores e os conhecimentos quanto o próprio vínculo social. À afirmação da plena autonomia dos indivíduos sem amarras, salvo as que eles próprios reconhecem por vontade própria, correspondem instituições que parecem não ter outra razão de ser que não seja servir a interesses particulares (LAVAL, 2019, p. 16).

No Brasil, a síntese do aparelho escolar com o econômico se mostra ainda mais evidente quando, durante o governo iniciado em 2019, aplicaram-se reformas educacionais, cada vez mais subservientes à dominação do aparelho econômico ultraliberal internacional. De acordo com Laval (2019), o sistema de educação no Brasil é muito mais “neoliberalizado” do que muitos sistemas europeus. A reforma do ensino médio, Lei nº 13.415, implementada em fevereiro de 2017, prolifera a perspectiva da escola como AIE, associada ao modelo do empresariamento das relações, assim como a aplicação do projeto “Future-se” no ensino superior, que ainda não foi regulamentado. A apresentação que o Ministério da Educação faz em seu site traz informações apontam para o gerenciamento mercadológico ao qual as universidades devem se submeter:

**1. O que é o Future-se?** O Future-se busca o fortalecimento da autonomia administrativa, financeira e da gestão das universidades e institutos federais. Essas ações serão desenvolvidas por meio de parcerias com organizações sociais. O programa se divide em três eixos. **2. Quais são os três eixos? Gestão, Governança e Empreendedorismo.** Promover a sustentabilidade financeira, ao estabelecer limite de gasto com pessoal nas universidades e institutos — hoje, em média, 85% do orçamento das instituições são destinados para isso; estabelecer requisitos de transparência, auditoria externa e “compliance”; criar ranking das instituições com prêmio para as mais eficientes nos gastos; gestão imobiliária: estimular o uso de imóveis da União e arrecadar por meio de contratos de cessão de uso, concessão, fundo de investimento e parcerias público-privadas (PPPs); propiciar os meios para que departamentos de universidades/institutos arrecadem recursos próprios, estimulando o compartilhamento de conhecimento e experiências entre eles; autorizar “naming rights” (ter o nome de empresas/patrocinadores e patronos na instituição) nos campi e em edifícios, o que possibilitaria a manutenção e modernização dos equipamentos com apoio do setor privado. **Pesquisa e Inovação** instalar centros de pesquisa e inovação, bem como parques tecnológicos; assegurar ambiente de negócios favorável à criação e consolidação de startups, ou seja, de empresas com base tecnológica; aproximar as instituições das empresas, para facilitar o acesso a recursos privados de quem tiver ideias de pesquisa e desenvolvimento; premiar os principais projetos inovadores, com destaque para universidades e institutos que tiverem melhor desempenho, respeitada as condições iniciais e especificidades de cada um. **Internacionalização:** estimular intercâmbio de estudantes e professores, com foco na pesquisa aplicada; revalidação de títulos e diplomas estrangeiros por instituições públicas e privadas com alto desempenho, de acordo com critérios do MEC; facilitar o acesso e a promoção de disciplinas em plataformas online; firmar parcerias com instituições privadas para promover publicações de periódicos fora do país;



possibilitar bolsas para estudantes brasileiros com alto desempenho acadêmico e atlético em instituições estrangeiras (BRASIL, 2019, online, grifo nosso)<sup>66</sup>.

Não cabe aqui tecer uma exposição delongada sobre o *Future-se*, mas se vê contemplado o incentivo a investimentos privados nas universidades públicas, o que, em longo prazo, visa restringir o acesso a elas àqueles que dispõem de vasto recurso financeiro, consolidando o processo de privatização da universidade. O discurso empreendedor e tecnicista chega com força à universidade para fomentar a formação de profissionais voltados exclusivamente para o mercado de trabalho, desconsiderando o investimento em pesquisa e desenvolvimento científico que não esteja imediatamente ligado ao interesse do capital. Pesquisas de longo prazo não são consideradas dentro da lógica produtivista. Essa forma de proceder, segundo o entendimento do governo à época (2018), ataca de modo contundente as ciências humanas e sociais, como aquelas que não contribuem com – inclusive, atrapalham – o processo de desenvolvimento econômico, causando dispêndio à sociedade e, portanto, devendo ser eliminadas.

A reforma do ensino médio (Lei nº 13.415/2017) também atende aos interesses de um aparelho ideológico que impõe a instância econômica acima da escolar, pois acaba com a obrigatoriedade das múltiplas disciplinas regulares que conhecemos, tornando somente língua portuguesa, matemática e língua inglesa componentes curriculares regulares obrigatórios durante os três anos dessa etapa de ensino. Abre-se, nesse sentido, um espaço para áreas de conhecimento genéricas (Ciências Humanas e Sociais aplicadas e suas tecnologias, Ciências da Natureza e suas tecnologias, Linguagens e Códigos e Matemáticas e suas tecnologias), nas quais podem atuar profissionais de “notório saber”. Segundo a Lei, o notório saber é constituído por “Profissionais com notório saber reconhecido pelos respectivos sistemas de ensino, para ministrar conteúdos de áreas afins à formação ou experiência profissional, atestados por titulação específica ou prática de ensino em unidades educacionais” (Lei 13.415, Art. 5º, parágrafo IV). No ano de 2022 tornou-se obrigatório por força da mesma lei os *itinerários formativos*<sup>67</sup> que na realidade do chão da escola rebaixou o nível de informação e conhecimento

<sup>66</sup> MEC. Disponível em: <http://www.mec.gov.br/future-se>. Acesso em: 29 de setembro de 2019.

<sup>67</sup> “Os itinerários formativos são o conjunto de disciplinas, projetos, oficinas, núcleos de estudo, entre outras situações de trabalho, que os estudantes poderão escolher no ensino médio. Os itinerários formativos podem se aprofundar nos conhecimentos de uma área do conhecimento (Matemáticas e suas Tecnologias, Linguagens e suas Tecnologias, Ciências da Natureza e suas Tecnologias e Ciências Humanas e Sociais Aplicadas) e da formação técnica e profissional (FTP) ou mesmo nos conhecimentos de duas ou mais áreas e da FTP. As redes de ensino terão autonomia para definir quais os itinerários formativos irão ofertar, considerando um processo que envolva a participação de toda a comunidade escolar”. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/publicacoes-para-professores/30000-uncategorised/40361-novo-ensino-medio-duvidas#:~:text=E%20o%20que%20s%C3%A3o%20os,poder%C3%A3o%20escolher%20no%20ensino%20m%C3%A9dio> Acesso em: 05 mai. 2023.

à que os estudantes estão sujeitos, uma vez que sequer os professores conseguiram ter a compreensão plena do que se trata tal referencial.

O aumento da permanência do estudante na escola mediante a ampliação da carga horária do ensino contempla a chamada educação integral, o que em tese parece ser interessante do ponto de vista da consolidação do conhecimento e assistência social, mas não leva em conta a estrutura das escolas, as diferenças regionais ou mesmo a vida cotidiana do jovem trabalhador em idade escolar, fazendo com que essa seja uma reforma que atende principalmente o interesse da classe dominante.

Segundo a Lei, “a carga horária mínima anual deverá ser ampliada de forma progressiva, no ensino médio, para mil e quatrocentas horas, devendo os sistemas de ensino oferecer, no prazo máximo de cinco anos, pelo menos mil horas anuais de carga horária, a partir de 02 de março de 2017” (Lei 13.415, §1º). Em vista da lei, o ensino médio na sua totalidade chegará a 4.200 horas ou mais, das quais 1.800 serão de Base Nacional Comum Curricular (BNCC) e o restante, 2.400 ou mais, de conteúdo diversificado. Tal modelamento de horas faz com que as/os estudantes recebam mais conteúdos de formação diversificada do que daquilo que é conteúdo básico geral para o ensino. Nesse contexto, a formação básica voltada para a crítica, emancipação e problematização fica extremamente dilacerada, pois contará com pouquíssimas horas.

Tais mudanças não levam em consideração as diversas demandas da média de 80% dos jovens brasileiros estudantes da rede pública, preconizando que a totalidade dos estudantes concorra a exames para o acesso ao ensino superior, enquanto apenas as famílias que podem pagar escolas particulares, nas quais seus filhos serão treinados para o ENEM (Exame Nacional do Ensino Médio, cuja nota é requisito para acesso ao ensino superior), serão aquelas cujos filhos terão acesso à educação nas melhores universidades.

Para as escolas públicas, onde está a maior parte da juventude empobrecida, profissionais de “notório saber” podem dar aulas para a formação de mão de obra técnica, que, na conjuntura da reforma trabalhista<sup>68</sup>, é inteiramente precarizada. Para completar esse contexto desolador, para as muitas jovens trabalhadoras que não têm tempo ou condições de ir à escola, o ensino a distância é oferecido, mas só como meio de falsear o ensino, já que as condições estruturais não são ofertadas. Educação ofertada àqueles que mais precisam de formação para

---

<sup>68</sup> Lei nº 13.467, de 13 de julho de 2017. Para uma análise profunda indico o Dossiê (2023): Reflexões e enfrentamentos: A Filosofia na conjuntura educacional da BNCC e do Novo Ensino Médio.

superar sua condição de exploração faz com que permaneçam propositalmente aprisionados na mesma condição.

Daí o falseamento ideológico do ensino, já que, apesar de as mentes articularem um discurso de melhoria das competências e habilidades, o que pretendem parece ser que as alunas e alunos cercados por dispositivos de controle e coerção tenham acesso às plataformas de ensino mediante o acesso a computador e internet, mas esse grupo discente não tem acesso a essas ferramentas. Trata-se de métodos tecnológicos dessubjetivantes, que usam dispositivos e aparelhos de enquadramento que esvaziam as possibilidades reais de interação e conhecimento transformador, portanto, impedindo a possibilidade de mudança das condições de vida, a não ser em casos excepcionais em que serão usados pelas mentes que pensam educação como exemplos de meritocracia, fortalecendo a ideia perversa de “empresariamento de si”, que retomarei na parte seguinte desta tese. Ainda referente ao debate sobre estudos domiciliares, este ganha espaço dentro das famílias tradicionais arrebanhadas pelas igrejas neopentecostais que defendem essa modalidade de ensino, levantando a bandeira de um liberalismo conservador, diante dos interesses da pauta moral que defendem.

Ainda incidem sobre educação básica os dispositivos dos grandes conglomerados e grupos educacionais, com suas editoras e sistemas de ensino prontos para vender seu material educacional. Laval (2019) afirma que o Brasil foi um dos primeiros países do mundo a chegar ao que ele chama de “capitalismo escolar e universitário”. O domínio massivo de empresas gigantes cotadas na bolsa de valores, como o grupo Króton, Estácio, Anhanguera, SAS, dentre outras, com mais de 1,5 milhão de estudantes, expõe como educação é tratada, principalmente no Brasil. “O neoliberalismo escolar resultou na verdadeira guerra entre classes para entrar nas ‘boas escolas’ de um sistema escolar e universitário cada vez mais hierarquizado e desigual” (LAVAL, 2019, p. 13)<sup>69</sup>.

Em pouco tempo, vai se ver a oferta de profissionais de educação tanto a distância quanto em serviços terceirizados para escolas e famílias, aplicando, assim, a lógica empresarial do lucro e da competitividade. Nesse contexto, emergem as aulas de baixa qualidade para as alunas e alunos da rede pública, e um novo modelo de educação domiciliar para a classe abastada, baseado na cobrança de altos valores por serviços prestados individualmente a esses estudantes com acesso financeiro.

---

<sup>69</sup> O novo Ensino Médio vem sendo implementado por plataformas educacionais montadas por financiamento e bancos internacionais em cooperação com institutos de educação alinhados com a lógica do mercado financeiro, observe o site do novo ensino médio (Nosso Ensino Médio ([nossoensinomedio.org.br](http://nossoensinomedio.org.br)))(que tem como mantenedor o banco Itaú.

Outro grande pensador, Severino (Rio Claro, 1941), traz reflexões importantes sobre o tema de ideologia relacionada à educação. Segundo ele, o modo operante em que ela se encontra é atualmente de perfil assumidamente neoliberal. Caracterizada “com expressões no plano cultural, com sua exacerbação do individualismo, do produtivismo, do consumismo, da indústria cultural, da mercadorização até mesmo dos bens simbólicos, não instaura nenhuma pós-modernidade” (SEVERINO, 2000, p. 66).

Quer dizer, a forma como nossa sociedade se organiza e, portanto, constrói o processo educativo, está embebida nos processos ideológicos que o capitalismo impõe desde a modernidade. Para o autor brasileiro, não se chega à pós-modernidade, pois, na sociedade, ainda se aprofunda a maturação das premissas e promessas da própria modernidade. “Nada mais moderno do que esta tecnicização, viabilizada pela revolução informacional. Finalmente, a modernidade está realizando as promessas embutidas em seu projeto civilizatório. Nada mais moderno do que o individualismo egoísta dos dias de hoje” (SEVERINO, 2000, p. 66).

É preciso não perder de vista a historicidade da existência, que fica encoberta pelo refinado processo ideológico de que o fim das utopias do progresso humano possa significar igualmente o fim da história (SEVERINO, 2000). E o contexto histórico latino-americano é marcado pela exclusão de seus direitos. Assim, é necessário observar com bravura que a atual situação do Brasil no séc. XXI desmente a ideia de que já se teria encontrado o caminho certo para a construção de uma sociedade amadurecida, justa e democrática. Para Severino,

O processo de modernização pelo qual passou e continua passando o continente está acontecendo a um preço muito alto. A organização econômica, de lastro capitalista, sob um clima político de mandonismo interno das elites nacionais e da dominação externa dos grupos internacionais, impõe uma configuração socioeconômica na qual as condições de vida da imensa maioria da população continuam extremamente precárias. Na verdade, o aclamado processo de globalização da economia parece universalizar as vantagens do capital produtivo e as desvantagens do trabalho assalariado. Dada essa situação, o conhecimento, em geral, e a educação, em particular, são interpelados com relação a seu papel histórico. (...) O quadro da realidade social e educacional do Brasil mostra bem o quanto a existência histórica dos brasileiros está longe de atingir um patamar mínimo de qualidade. Mostra também o quanto é ainda grave o déficit educacional em termos quantitativos e qualitativos e como é ainda grande o desafio para os gestores da educação no Brasil. Exigem-se deles uma avaliação mais crítica da situação real da nossa sociedade e uma maior vigilância diante do mavioso canto das sereias do neoliberalismo (SEVERINO, 2000, p. 66-71).

Ao que tudo indica e se pode perceber até agora, educação não é a alavanca que possibilita a transformação da sociedade, pois está ainda sob as demandas da formação econômica capitalista, como alertou Althusser. A escola é um aparelho ideológico, e agora, como Žižek salientou, aliada ao aparelho econômico. Althusser foi classificado como

estruturalista por fazer análises do funcionamento básico de ideologia como um sistema que envolve quatro instâncias: 1) a interpelação dos indivíduos concretos enquanto sujeitos; 2) a sujeição desses indivíduos ao Sujeito; 3) o reconhecimento mútuo entre os sujeitos e o Sujeito; o reconhecimento dos sujeitos entre si; e finalmente o reconhecimento do sujeito por si mesmo; 4) e a garantia absoluta de que tudo é realmente assim, e sob a condição de que os sujeitos reconheçam o que são e se comportem como tal, tudo correrá bem: amém – assim seja. (ALTHUSSER, 1980).

Tal análise traz implícita a dimensão de que a interpelação ideológica e a sua conexão com os AIE, em especial a escolar, não podem renunciar à fórmula lacaniana da fantasia. Ou seja, mais uma vez, esse curto-circuito, essa lacuna entre esses dois fenômenos tão fundamentais à implementação de ideologia, tem como pedra de toque o espaço em que a fantasia se apresenta. Althusser (1980) apontou esse espaço lateralmente quando desenvolveu a tese de que “a ideologia é uma representação da relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência”. Porém, isso por si só não explica como tal fenômeno se manifesta materialmente, por se tratar de uma explicação baseada em idealismos. Então, ele aponta a interpelação como ponto de conexão para a instrumentalização dos AIE que estão em relação dialética com a própria interpelação. O que Althusser não contava, conforme Žižek, é que aí ainda restava um espaço não explicado onde a fantasia atua,

Essa é a dimensão desconsiderada na explicação althusseriana da interpelação: antes de ser captado na identificação, no reconhecimento/desconhecimento simbólico, o sujeito (\$) é captado pelo Outro através de um paradoxal objeto-causa do desejo em meio a isso, (a), mediante o segredo supostamente oculto no Outro: \$ $\hat{a}$  - a fórmula lacaniana da fantasia. Que significa, mais exatamente, dizer que a fantasia ideológica estrutura a própria realidade? Expliquemos isso partindo da tese lacaniana fundamental de que, na oposição entre sonho e a realidade, a fantasia fica do lado da realidade: ela é, como certa vez disse Lacan, o suporte que dá coerência ao que chamamos “realidade” (ŽIŽEK, 1996, p. 323).

Por isso que já no início desta exposição afirmei que ideologia não é uma ilusão, muito menos uma ilusão do tipo onírica. Ideologia é uma construção da fantasia que serve de esteio à realidade. Uma ilusão no sentido de que estrutura as relações sociais reais e efetivas, e que mascara o insuportável núcleo do real e impossível. Sua função, nesse aspecto, não é fornecer um escape, mas a própria realidade como fuga do núcleo real traumático. Retomando aqui a posição de Althusser, cabe apontar para aquilo que nela é o mais relevante,

Toda ideologia representa, na sua deformação necessariamente imaginária, não as relações de produção existentes, mas, antes de mais nada, a relação imaginária dos indivíduos com as relações de produção e com as relações que delas derivam. Na

ideologia, o que é representado não é o sistema das relações reais que governam a existência dos indivíduos, mas a relação imaginária destes indivíduos com as relações reais em que vivem (ALTHUSSER, 1980, p. 82).

E, para Žižek (1996), a fantasia é pensada dentro de ideologia, pois é tanto aquilo que encobre as inconsistências dentro da ordem simbólica quanto aquilo que permite a interpelação ideológica na nossa época aparentemente pós-ideológica. Sempre há um buraco entre o discurso público e seu suporte fantasmático.

Ao contrário de ser uma fraqueza secundária, ou sinal de imperfeição do poder, essa cisão é constitutiva de seu exercício. O fato é que não existe realidade sem o espectro de que seu círculo só pode ser fechado por meio de um suplemento espectral estranho (FOFANO; RECH, 2021).

Outra limitação em Althusser é questionar, no caso da crítica contundente aos aparelhos de Estado, aos aparelhos repressivos e ideológicos, e a todos os aparelhos em geral e sua derrocada: então como organizar a sociedade? A perspectiva que o autor fornece coloca em xeque todas as formas de organização institucional e a formatação das relações econômicas, sem trazer alguma perspectiva ou apontamento do que fazer caso se acabe com os aparelhos. Permanece em sua leitura uma atitude niilista. No cenário apresentado por Althusser, como fica a organização do corpo social e político da sociedade? Como se dá o laço social? Sem as instituições que são todas repressivas e ideológicas, como organizar educação? Se não há superação do aparelho, ele é criticado, bem como a escola e todas as instituições, de maneira muito justa e profícua. Mas, como então se organiza educação? Precisa de organização? Educação? Todo esse aparato só está a serviço da escola burguesa? Todas essas questões ficam em aberto nas leituras de Althusser. Alguns anos depois, determinados autores vão respondê-las, como Bourdieu no caso da educação, e outros pensadores sobre ideologia em geral, mas propriamente em Althusser não se encontram respostas.

Para Žižek (2010b), em contraste com Althusser, Lacan se posiciona a favor de uma ética que vai além da dimensão humanizada e que coloque o sujeito de frente com o que há de inumano, quer dizer, um compromisso ético que enfrenta a monstruosidade latente de ser. Assim, considero importante retomar aspectos relacionados à psicanálise, pois é possível exprimir uma densa articulação com os saberes já emoldurados sobre ideologia e envolver a dimensão paraláctica sobre a qual ideologia se constrói e atua.

### 3.3 Atravessar a fantasia

Žižek percebeu os limites do modelo de transformação social baseado somente no esclarecimento. Apontar o sintoma, o cinismo, a mistificação, o aparelhamento, os dispositivos, aí incluída a escola e muitas outras formas de doutrinação com suas respectivas formas de ideologia, não é suficiente para que os sujeitos se demovam de ideologia. Daí a necessidade de não renunciar a uma perspectiva hegeliana-lacanianana, pois, para a investigação de ideologia, é preciso levar em conta que o núcleo sólido não simbolizável da realidade é encoberto por uma fantasia ideológica fundamental.

Em uma analogia com uma situação da clínica psicanalítica, em que a recuperação de representações esquecidas pode não demover o sujeito de sua posição de alienação, posso dizer o mesmo de ideologia e quiçá do cenário educativo, pois apontar os erros da trajetória educativa não faz a situação da educação melhorar. Uma das principais tarefas da psicanálise em sua perspectiva ética é privar o sujeito da própria fantasia fundamental que regula a sua realidade, para promover quem sabe um despertar não somente do sono, mas do feitiço da fantasia de quando o sujeito está acordado. Paradoxalmente, essa é uma tarefa nunca totalizante, pois é impossível privar totalmente o sujeito de sua fantasia fundamental. A tentativa aqui então é semelhante, fazer os envolvidos no processo educativo atravessarem a fantasia de educação totalizante.

Na teoria de ideologia, seja aquela oriunda de Marx ou Althusser, persiste uma deficiência na interpelação, pois essas teorias, ao se limitarem à parte da dimensão do desejo, visam apreender a eficácia de uma ideologia exclusivamente pelos mecanismos da identificação imaginária e simbólica. Nesse sentido, desconsideram que, além da interpelação, existe a fantasia, a falta no Outro, a pulsão que vibra em torno de um insustentável mais-gozar. Decorrente disso, para além de uma leitura sintomal, o que tensiono é o derradeiro suporte do efeito ideológico, ou seja, o modo como a rede ideológica prende a todas e todos, a partir do núcleo fora do sentido pré-ideológico do gozo. Quero extrair o gozo além do campo da significação, mas ao mesmo tempo no interior desse campo, e explicar como uma ideologia implica, manipula e, principalmente, produz um gozo pré-ideológico estruturado na fantasia.

Então, assim como Žižek retoma Lacan para deslocar o exame ideológico de sua estratégia tradicional de desmascaramento e conscientização, para afirmar que ideologia funciona pela articulação da fantasia, vou buscar como a fantasia ideológica é um cenário que

permite ocultar o antagonismo<sup>70</sup> sobre o qual se funda o campo educativo. O que articulei com Žižek como ideologia “em si e para si” pode ser definido como uma fantasia, que é condição do modo de ver e agir no mundo, permeando a totalidade da vida e as relações sociais, sem, entretanto, haver algo ou uma realidade a ser revelada por trás dessa ideologia. Esse conceito de ideologia apresenta o caráter dialético, acrescido de um discurso inconsciente que estrutura a percepção de mundo e se exterioriza no modo de agir.

Pensar educação e ideologia na perspectiva psicanalítica é assumir uma modalidade de crítica ao materialismo naturalista ou neuronal, ou qualquer espécie de fisiologismo da psique. Por isso, a abordagem que uso é aquela que se dobra sobre si mesma, (filosofia do materialismo dialético), ou seja, a de um materialismo aplicado aos fatos, incluindo aí os fatos mentais. A ideia de uma articulação entre o “em si” e o “para si” de ideologia reelabora o outro do aspecto fenomenológico e estruturalista que pretendo não exatamente superar, mas encontrar na dimensão que não vai em direção ao absoluto, e sim à lacuna, fissura, rachadura que há na totalidade, no furo dessa totalidade. Pretendo apontar que, ao abordar Lacan adequadamente, é possível elaborar uma teoria de ideologia inteiramente baseada nele, pois,

O argumento central de Lacan é que para a realidade social se estabelecer – por realidade social quero dizer ordem social, realidade simbólica social –, algo tem de ser primordialmente reprimido. Algo não pode ser simbolizado, e a aparição espectral surge para preencher a lacuna do que não pode ser simbolizado. Repetindo, então, o espectro não esconde a realidade social, mas o que deve ser primordialmente reprimido para que a realidade social possa surgir. Acredito que a noção lacaniana de Real como uma rocha que resiste à simbolização é extremamente útil para uma noção não ingênua de ideologia (ŽIŽEK, 2017a, p. 86-87).

Tal ideologia que evita os artifícios comuns da falsa consciência leva em consideração que existe uma ficção simbólica que, ao tentar remediar o seu próprio fracasso em lidar com algum antagonismo social fundamental e oculto, retorna na forma de aparições espectrais, sendo isso o que Lacan chamou de impasse simbólico. Esse “beco sem saída” em que o sujeito se encontra no processo de simbolização é o exato espaço de atuação de ideologia que Žižek encontra na teoria lacaniana. Para ele, na contemporaneidade, é preciso dar conta de que

a realidade em si nunca está plenamente construída, e isso é o que as fantasias espectrais ideológicas tentam mascarar. Não há uma realidade positiva, mas

---

<sup>70</sup> “O antagonismo, em seu aspecto mais radical, não é a oposição ou incomensurabilidade dos Dois, mas um esforço ou articulação da inconsistência do Um, de seu deferimento com respeito a si mesmo” (ŽIŽEK, 2013, p. 459).



precisamente o fato de que o que costumamos chamar na sociologia de “construção social da realidade” sempre fracassa (ŽIŽEK, 2017a, p. 87).

No apêndice desta tese eu explico que o desejo nunca se adequa aos objetos e outros empíricos, dinâmica que se relaciona à entrada do sujeito no campo da linguagem. Ou seja, a própria socialização do desejo, que assume a ordem social, se dá a partir de um vínculo que oferece ao sujeito a entrada nessa ordem social. Ideologia hodierna atua exatamente interpelando esse movimento, agindo sobre o desejo, portanto, atua no cerne da constituição do sujeito, mobilizando seus desejos.

Quando Lacan diz (1999) que o derradeiro esteio do que chamo “realidade” é a fantasia, isso não tem a ver com a realidade ser apenas um sonho ou ser apenas uma ilusão. A tese lacaniana afirma que o esteio do que se convencionou chamar de “realidade” é a fantasia, mas existe um núcleo sólido, um resíduo que persiste e que não pode reduzir-se a um jogo universal da especulação ilusória. Porém, o único ponto em que sujeito se aproxima desse núcleo sólido do que é o real ocorre no sonho. Aqui, Žižek (1996) afirma uma lição extraordinária: se o que experimento como realidade é estruturado pela fantasia, ela serve como uma defesa do real cru, de forma que a própria realidade funciona como uma fuga do encontro com o “real”:

Na oposição entre sonho e realidade, a fantasia está do lado da realidade, e é em sonhos que nos defrontamos com o real traumático – não é que os sonhos sejam para aqueles que não conseguem suportar a realidade, a própria realidade é para aqueles que não conseguem suportar (o real que se anuncia em) seus sonhos (ŽIŽEK, 2010b, p. 73).

A realidade não é nada a não ser a consciência do sonho, e somente nele o sujeito se aproxima da estrutura da fantasia que determina sua atividade, o seu modo de agir. Só nesse ponto que toca uma realidade que não é fundada na ideologia. De fato, não sou nada a não ser a consciência desse sonho. Dito de outro modo: é somente no sonho que me aproximo da estrutura de fantasia que determina minha atividade, o modo de agir na realidade. Diante dos argumentos de Lacan, o olhar ideológico deixa de ser um olhar parcial: ideologia designa, antes, a totalidade empenhada em apagar os vestígios de sua própria impossibilidade (ŽIŽEK, 1996). Algo semelhante se dá com o sonho ideológico, com a determinação de ideologia como uma construção de estilo onírico que impede de ver a verdadeira situação da realidade como tal. Em vão tento sair do sonho ideológico, abrindo os olhos e procurando ver a realidade tal como ela é, jogando fora os “óculos ideológicos”, mas a única maneira de romper com o poder do sonho ideológico é confrontar o desejo que se anuncia nesse sonho, atravessando-o.

Essa ilusão ideológica, segundo Žižek (1996), não permite, mais uma vez, uma postura pós-ideológica, pois se a ilusão estivesse do lado do saber, a postura cínica seria realmente pós-ideológica, simplesmente uma postura sem ilusões, mas, como o lugar da ilusão está na realidade do próprio fazer, a fórmula “eles não sabem o que fazem” pode ser lida de uma maneira inversamente diferente, no sentido que o sujeito sabe que em sua atividade está seguindo uma ilusão, mas o faz mesmo assim.

O funcionamento da crença se dá segundo o mesmo aspecto da ilusão, pois a crença não é um estado interno e mental, mas é sim materializada na atividade social efetiva, oferecendo suporte à fantasia que ampara a realidade social. A crença é externa, se materializa em um dispositivo automatizado, tal qual as rodas tibetanas que rezam pelo sujeito, ou mesmo no catolicismo em que, com o rosário à mão, contando as continhas, as pessoas seguem a ladainha ao mesmo tempo que fazem suas atividades rotineiras. A atividade pode ser a mais obscena, mas a rigor a reza persiste. Tal problema da crença já foi abordado por Pascal e Althusser:

A externalidade da máquina simbólica (autômato), portanto, não é simplesmente externa: é, ao mesmo tempo, o lugar em que o destino de nossas crenças internas, mais sinceras e íntimas, é encenado e decidido de antemão. Quando nos sujeitamos à máquina do ritual religioso, já acreditamos sem saber; nossa crença já se materializa no ritual externo; em outras palavras, já acreditamos inconscientemente, pois é a partir desse caráter externo da máquina simbólica que podemos explicar o status do inconsciente como radicalmente externo – o de uma letra morta (ŽIŽEK, 1996, p. 321).

Mas esse processo de internalização, desde Pascal e passando por Althusser, nunca tem pleno sucesso; deixa um resíduo, um resto de irracionalidade, algo não simbolizável, o que permite a implementação de ideologia. A primeira coisa a especificar nesse caso é que o “Ajoelha-te e crerás!”, de Pascal (1999), tem uma espécie de causalidade autorreferente: “Ajoelhe-te e crerás que ajoelhaste porque creste”. Nesse caso, o funcionamento ideológico desloca a crença para o sujeito do suposto crer, de modo que a lógica implícita é: “Ajoelha-te e, com isso, farás com que outro alguém creia!”. Para Žižek, essa afirmação é literal, ao ponto de inverter a lógica de Pascal,

“Crês demais, diretamente demais? Achas tua crença opressiva demais em seu imediatismo cru? Então ajoelha-te, age como se cresses, e *livrar-te-ás da tua crença* - não terás mais de crer, tua crença já existirá objetificada no ato de orar!”. Ou seja: e se alguém se ajoelha e reza não tanto para recuperar a própria crença, mas, ao contrário, para *livrar-se* da própria crença, de sua proximidade excessiva, para conseguir o alívio de uma distância mínima? Crer – crer diretamente, sem a mediação

externalizante do ritual – é um fardo pesado, opressor, traumático que, com a prática ritual, se tem a chance de transferir para o Outro (ŽIŽEK, 2008, p. 461).

Esse é o funcionamento de ideologia no espaço que normatiza o processo em que a crença é transposta para o Outro. O que não posso desconsiderar nesse caso é o fantasma, o resto espectral que sobra desse processo, que retorna, por exemplo, no caso dos fundamentalismos como o espectro “eles realmente creem”. Nesse sentido, é necessário mais uma vez retomar a tarefa ética de Lacan, o verdadeiro despertar “não somente do sono, mas do feitiço da fantasia que controla ainda mais quando estamos acordados” (ŽIŽEK, 2010b, p.76).

A fantasia então é tanto aquilo que encobre as inconsistências dentro da ordem simbólica, quanto é o próprio anteparo para ocultar as inconsistências dessa ordem. “A fantasia funciona como uma ‘significação absoluta’, constitui o conjunto pelo qual percebemos o mundo como consistente e dotado de sentido” (ŽIŽEK, 1992, p. 120). E isso não é algo distante e teórico. O comentário de Žižek com relação à pandemia ilustra o problema:

As fantasias fornecem a moldura daquilo que experimentamos como realidade – a epidemia da covid-19 como fato da nossa realidade social é, portanto, também uma mistura do real e das fantasias: todo o arcabouço a partir do qual nós a percebemos e reagimos à pandemia é sustentado por diferentes fantasias (sobre a natureza do próprio vírus, sobre as causas de seu impacto social e assim por diante). O próprio fato de que a covid-19 quase parou o mundo em um momento no qual muito mais pessoas vinham morrendo de poluição, fome etc. já fornece um claro indício dessa dimensão fantasmática. Temos a tendência de esquecer que há pessoas – refugiados, pessoas presas em meio a uma guerra civil – para as quais a epidemia da covid-19 representa uma preocupação menor, desprezível (ŽIŽEK, 2020, online).

O que experimento por realidade é estruturado pela fantasia e ela é, inclusive, como disse, o que me protege do Real, pois a realidade funciona como anteparo ao real. Na oposição entre sonho e realidade, a fantasia está do lado da realidade, pois é no sonho que encontro com o Real. Não existe realidade sem a fantasia, de modo que o círculo da realidade só pode ser fechado por meio de um suplemento espectral estranho. Por isso que, segundo Žižek (1996), esse Real é a parte da realidade que permanece não simbolizada, retornando na forma de aparições espectrais.

A retomada da fantasia em Lacan é feita por Žižek exatamente para traçar o sustentáculo da noção de ideologia, pois permite estruturar o desejo frente ao enigma do desejo do Outro e frente às próprias demandas sociais. Ela também completa a incoerência e incompletude encontradas na vida política e social diante dos antagonismos e dificuldades em preencher a lacuna no fracasso da simbolização. Encobre o caráter enigmático da instauração de determinadas regras da sociedade. Existe, nesse sentido, como aludido, o impasse dialético

da própria constituição do sujeito, uma dialética do reconhecimento, um desejo que é determinado pela ordem simbólica, aparecendo aí os polos opostos da fantasia. A ideia de fantasia apresenta um caso dialético de *coincidentia oppositorum*: essa diferença na fantasia é expressa na álgebra lacaniana como a ficção simbólica e espectro fantasmático, respectivamente, fantasia<sub>1</sub> e fantasia<sub>2</sub> (ŽIŽEK, 1996).

De um lado, tenho a fantasia em seu aspecto beatífico, o sonho de um estado sem perturbações; de outro, a fantasia aparece como inveja – tudo que irrita no Outro, as imagens que assombram. Essas duas fantasias são a frente e o verso da mesma moeda, pois são a efetividade da ficção simbólica que é a condição da aparição espectral. A compreensão de Žižek coaduna com a lacaniana a respeito da realidade não ser a “própria coisa”. Ela é já simbolizada, constituída, estruturada por meio de mecanismos simbólicos.

A questão é que a simbolização sempre falha, nunca recuperando plenamente o “real”, deixando uma dívida não resolvida, e o ponto fundamental para a ideologia é que esse real retorna na forma de aparições espectrais. Ficção simbólica e espectro fantasmático são diferentes na medida em que

Não devemos confundir ‘espectro’ com ‘ficção simbólica’, como fato de a própria realidade ter estrutura de ficção por ser construída simbolicamente (ou ‘socialmente’ como dizem alguns sociólogos); as ideias de espectro e ficção são codependentes em sua própria incompatibilidade (são complementares no sentido da mecânica quântica). Dito de maneira simples, a realidade nunca é ‘ela mesma’; ela só se apresenta por meio de uma simbolização falha e incompleta, e as aparições espectrais surgem nessa lacuna que separa para sempre a realidade do real, e é por causa dessa lacuna que realidade tem o caráter de ficção (simbólica): o espectro dá corpo ao que escapa a realidade (ŽIŽEK, 2017a, p. 259).

Ideologia ingênua parece assumir que é fácil retificar a parcialidade das percepções subjetivas e afirmar a verdade, como se pudesse ter a visão da realidade sem as distorções. O que Lacan aponta e Žižek aprofunda é que se desconsidera por completo o real do antagonismo social, o núcleo traumático não simbolizável que encontra sua expressão nas próprias deformidades da realidade, nos deslocamentos que a fantasia transforma. A própria distorção ou dissimulação é reveladora, “o que surge por meio das distorções da representação precisa da realidade é o real, isto é, o trauma em torno do qual se estrutura a realidade social” (ŽIŽEK, 2017a, p. 261)<sup>71</sup>.

---

<sup>71</sup> A partir de uma ótica do materialismo dialético, Žižek aponta como os espectros metafísicos aparecem a partir dos antagonismos da vida real. Isso não significa reduzir à dimensão metafísica a realidade física ordinária, mas exatamente reduzir o espaço entre a materialidade e uma outra realidade à diferença mínima, a lacuna imanente entre a realidade e seu próprio vazio. “Isto é, discernir o vazio que separa a realidade material de si mesma, que a torna ‘não toda’” (ŽIŽEK, 2008, p. 499).

A sociedade persiste por essa espécie de clivagem antagônica que não pode ser integrada à ordem simbólica. O que entra em jogo nesse processo, mais uma vez, é a fantasia de construir uma sociedade que exista em coesão, que seja organicamente fechada e educada. “A sociedade como um corpo constituído é a fantasia ideológica fundamental” (ŽIŽEK, 1992, p. 123). E é isso o que se ensina nas escolas reiteradas vezes, que a sociedade existe e pode ser compreendida completamente através de fenômenos científicos. Nesse sentido, a noção de fantasia social é necessária ao conceito de antagonismo; é a maneira como a clivagem é mascarada. Em termos sociopolíticos, Žižek aplica o conceito de “órgão sem corpo”, uma vez que ele se opõe à noção corporativista do corpo social como um todo orgânico e integrado.

O sujeito não é correlato de uma coisa (ou, mais precisamente, de um corpo): a pessoa habita em um corpo, ao passo que o sujeito é o correlato de um objeto (parcial), um órgão sem corpo. Contra a ideia consagrada de pessoa-coisa como totalidade do mundo vivido a partir da qual o par sujeito-objeto é inferido, deveríamos insistir no par sujeito-objeto (em lacanês, \$-a, sujeito barrado acoplado ao “objeto a”) enquanto primordial – o par pessoa-coisa é sua “domesticação” secundária. O que se perde nessa passagem do sujeito-objeto para a pessoa-coisa é a relação torcida da fita de *Möbius*: “pessoas” e “coisas” fazem parte da mesma realidade, ao passo que o objeto é o equivalente impossível do próprio sujeito. Atingimos o objeto quando percorremos até o fim o lado do sujeito (sua representação significante) na fita de Möbius e chegamos ao outro lado do mesmo ponto de onde partimos. Portanto, deveríamos rejeitar o tema da personalidade como uma unidade corpo-alma ou um Todo orgânico que é desmembrado no processo de reificação e alienação: o sujeito surge da pessoa como produto da redução violenta do corpo da pessoa a um objeto parcial (ŽIŽEK, 2013, p. 233)<sup>72</sup>.

Ernesto Laclau (Buenos Aires, 1935 - Sevilha, 2014) e Chantal Mouffe (Charleroi, Bélgica, 1943 - ) abordou essa questão de forma bastante apropriada, pois ele conceituou o “antagonismo social” como aquele que não reduz a realidade à linguagem. O campo sociossimbólico é estruturado em torno da impossibilidade traumática, da fissura que não pode ser simbolizada. A tese de Laclau e Mouffe (2015) é que a “sociedade não existe”, o Social é apenas um campo inconsciente, marcado por esse antagonismo, e isso implica que todo processo de identificação de uma identidade sociossimbólica fixa é fracassado. Assim, mais uma vez, a fantasia ideológica vem mascarar essa inconsistência, que é sustentada dentro da educação formal escolarizada e da vida em geral. Por meio da aparente distância de ideologia,

---

<sup>72</sup> Ainda: “Devemos ter em mente que a ideia freudiana de ‘objeto parcial’ não é a de um elemento ou constituinte do corpo, mas um órgão que resiste à sua inclusão no Todo de um corpo. Esse objeto, que é correlato do sujeito, é o substituto do sujeito dentro da ordem da objetividade: é o proverbial ‘pedaço de carne’, aquela parte do sujeito que o sujeito tem de renunciar para se descobrir como sujeito. Não era isso que Marx visava quando escreveu sobre o advento da consciência de classe do proletariado? A subjetividade proletária só surge quando o trabalhador é reduzido a um equivalente em dinheiro, vendendo a mercadoria ‘força de trabalho’ no mercado” (ŽIŽEK, 2013, p. 233).

que a própria ideologia captura, há uma lacuna entre o discurso manifesto e seu apoio fantasmático. O sujeito em seu confronto com o antagonismo encontra o lugar vazio da estrutura, a dimensão traumática do social que nunca se expõe sem falhas. Ao elevar essa dimensão do antagonismo à sua radicalidade, Žižek inverte a relação,

Não é o inimigo externo que me impede de atingir minha identidade comigo mesmo, mas cada identidade já é em si bloqueada, marcada por uma impossibilidade, e o inimigo externo é apenas o pequeno pedaço, o resto da realidade sobre a qual “projetamos” ou “exteriorizamos” essa impossibilidade intrínseca e imanente (...) Podemos dizer que justamente no momento em que conseguimos vencer o inimigo na luta antagônica na realidade social, nós experimentamos o antagonismo na sua dimensão mais radical, como uma auto coibição: longe de nos permitir realizar nossa plena identidade conosco, o momento da vitória é nossa perda maior (ŽIŽEK, 2017a, p. 266-267).

Reconhecer esse processo é perpassar a fantasia social, é se perder dentro dos antagonismos e espectros fantasmáticos para, em um movimento paralítico, descortinar o véu que nada esconde. Desse modo, é importante aludir, mais uma vez, à ética psicanalítica de Lacan, pois não ceder ao desejo, não ceder a esse encontro com a fantasia fundamental, da qual não posso me aproximar obscenamente, coincide com o momento de fechamento do processo analítico, uma vez que o desejo do Outro assume a forma do desejo do analista, e o analisando foge do abismo por meio da transferência.

Ao identificar o lugar em que o antagonismo social aparece na superfície da sociedade, deixando evidente que a sociedade não funciona, que o mecanismo social é falho, é que se expõe a rede ideológica. A travessia da fantasia faz reconhecer os traços antagônicos que são frutos do nosso próprio sistema social e que educação formal reitera permanentemente. O atravessamento dessa fantasia social se faz por meio da própria fantasia e implica uma renúncia radical a toda riqueza de desejos baseados em cenários meramente fantasmáticos, em sentido de dar suporte às relações sociais, logo ideológicas:

“Atravessar a fantasia” não significa sair da realidade, mas fazê-la “vacilar”, aceitar seu não-Todo inconsistente. A noção de fantasia como uma espécie de tela ilusória que torna indistinta nossa relação com os objetos parciais parece corresponder perfeitamente ao senso comum a respeito do que os psicanalistas deveriam fazer: é claro que deveriam nos libertar das amarras das fantasias idiossincráticas, possibilitando nosso confronto com a realidade como ela é. É isso precisamente que Lacan não tem em mente – o que ele visa é exatamente o oposto. Em nossa experiência diária, estamos imersos na “realidade” (estruturada ou apoiada pela fantasia), mas essa imersão é perturbada por sintomas que atestam o fato de que outro nível reprimido de nossa psique resiste à imersão. Portanto, “atavessar a fantasia” significa paradoxalmente *identificar-se plenamente com a fantasia* – com a fantasia que estrutura o excesso que resiste a nossa imersão na realidade cotidiana (ŽIŽEK, 2013, p. 402).

Os antagonismos sociais mais profundos e devastadores são sustentados e perpetuados pela educação e os excessos atribuídos à nossa própria verdade ocidental. Identificar-se com esses problemas significa reconhecer os excessos de nossa sociedade, e, mesmo os reconhecendo, não é possível dissolver os vínculos afetivos do sujeito ao objeto causa do desejo, seus suportes fantasmáticos e espectrais em sua totalidade. De todo modo, permaneço na rede da fantasia ideológica.

A relação com a travessia da fantasia social como forma de ideologia é correlata também à identificação com o sintoma apontado por Marx. Quando identifico o lugar em que o antagonismo social imanente assume uma forma positiva e aparece na superfície da sociedade, a travessia da fantasia faz reconhecer então que os traços antagônicos são frutos do nosso próprio sistema social, os excessos atribuídos à nossa própria verdade. Mas em outro sentido, o que acontece com o desejo depois de ter “atravessado” a fantasia? “No além da fantasia, só encontramos a pulsão e sua pulsação em torno do *sinthomen* – a travessia da fantasia, portanto tem uma estreita correlação com a identificação de um *sinthomen*” (ŽIŽEK, 1992, p. 121). Identificar-se com o sintoma significa reconhecer os excessos nos desvios do curso das coisas.

A travessia da fantasia pode implicar uma modificação do valor do “objeto a”, mas nunca insinua abandoná-lo inteiramente. Do mesmo modo, dá-se a impossibilidade de superação ideológica. Na medida em que, se por um lado, o “objeto a” serve de fundamento para a entrada na ordem simbólica, por outro é algo que o sujeito deve “perder” para poder se constituir enquanto Eu, ou seja, para individuar-se através do processo de socialização, e esse é não todo; é falho em sua dimensão simbólica. Isso não significa ir para além do que a fantasia encobre, encontrando do outro lado uma totalidade homogênea. Trata-se de nos identificar plenamente com ela, com seu núcleo vazio.

O atravessamento da fantasia, em sentido específico, é propiciar a *Aufhebung* hegeliana, permear entre o vazio formal da estrutura simbólica e sua objetificação, pois não há outra forma de entrada no real a não ser pela fantasia: atravessa-se a fantasia através da própria fantasia. Essa é a forma possível de descobrir sem nunca superar as inconsistências da ordem socio-simbólica e, portanto, de se aproximar de forma menos espectral de ideologia.

Nesse sentido, atravessar a fantasia educativa diz respeito ao seu avesso, quer dizer, à subjetivação em torno de uma educação não ingênua, que expõe o real do antagonismo, as lógicas discursivas e suas implicações impossíveis, que fazem parte do processo educativo. Procurando explorar as fissuras presentes na tríade simbólico-real-imaginário, penetrar na fantasia educativa implica ainda ir a fundo no arcabouço da educação, transpor a compreensão totalizante da Educação como um sistema acabado e homogêneo, para realizar educação fora

do velho paradigma educacional enquanto apenas uma fantasia social burguesa. Educação derivada desse ideal iluminista de formação perfeita e acabada não existe, como tudo que abordei ao enredar educação e psicanálise.

Assim, não se trata apenas de entender os efeitos violentos que se veem na educação, como sintomas mórbidos da sociedade adoentada por ideologias perversas, mas atravessar essa fantasia totalizante de um ideal de educação, de forma a conseguir fazer dela um acontecimento impetuosamente potente para a modificação do seu estatuto. É preciso pensar na possibilidade radical de revolucionar educação por meio de um ato de violência criadora, conforme indica a pensadora francesa Maud Mannoni (1923, Courtrai - 1998, Paris).

Na medida em que Lacan se esforçou para driblar os efeitos de mestria embutidos em toda instituição, repercutiu a ideia de que os grupos precisam se dissolver de tempos em tempos, para evitar o efeito de cola e identificação. Isso parece estar no horizonte que anima a ideia de *Instituição Explodida*, para que se evitem exatamente esses artifícios ideológicos da experiência cotidiana que demove educação em torno dos discursos de mestria e universitário. Pode-se enxergar, na instituição explodida, um passo importante para que educação não reproduza os velhos artifícios ideológicos e o jogo do subjugo intelectual, ou seja, uma forma de atravessar a fantasia educacional pela própria fantasia, através de um ato educativo radicalmente criativo.

A pensadora Maud Mannoni usou psicanálise, a partir de Lacan, para uma crítica dos problemas políticos e ideológicos envolvidos nas instituições em geral. Em 1973 ela publicou o livro *Educação Impossível*, alguns anos após a fundação do experimento *Bonneuil-sur-Marne* em 1969, considerada uma proposta inovadora na educação. Segundo Laércia Fontenele,

O “estouro da instituição” consistiria na instauração de uma dialética que representaria uma abertura a partir de dentro da instituição a um mundo exterior, criando “brechas de todos os gêneros”, possibilitando que loucos (ou crianças) possam gozar de um lugar de recolhimento, um retiro, ao mesmo tempo em que preservar uma vida fora da instituição. Ou seja, Maud Mannoni pensa ao mesmo tempo numa crítica radical às instituições, mas se recusa a cair no engodo perverso de uma situação em que tudo seria permitido, fechando os olhos para as demandas de tantos sujeitos excluídos em nossa sociedade por ter um lugar para viver (FONTENELE, 2015, p. 117).

Maud Mannoni (1988) alerta para a origem do posicionamento do poder ideológico institucional escolar e médico, pois, segundo ela, “(...) ambas decididas a realizar uma missão civilizadora e (...) colonizadora”. E tece uma crítica pormenorizada de como as instituições unidas “(...) desenvolveram ao absurdo aquilo a que é legítimo chamar um ‘abuso de poder’,



fundado numa perversão do saber” (MANNONI, 1988, p. 18). Assim, de maneira objetiva e paradoxal, “a ordem que cuida” passou a promover também a “violência” em nome da adaptação (MANNONI, 1971).

Maud Mannoni pensa a partir daí uma crítica radical às instituições e à escola tradicional, mas se recusa a cair na cilada da falta de acesso ao conhecimento, fechando os olhos para as demandas de tantos sujeitos excluídos em nossa sociedade, por não terem um lugar para viver. Sobrevém uma proposta em favor de um lugar que exista como uma instituição instrumentalizada, mas que, ao mesmo tempo, se preserve do perigo de se tornar totalitária. Assim, ela retoma a noção que define como “instituição estourada”, para construir uma crítica ao peso da rotina administrativa que tende a criar uma situação que torna impossível toda dialética. Para Raquel Mesquita,

Ao retratar o impossível da educação, critica intensamente a pedagogia e a psiquiatria em suas respectivas propostas de reeducação e de medicalização da educação. Na década de 1970, a autora chega a denunciar a educação como pervertida, uma vez que, em nome de um ideal de adaptação e ajustamento, segrega a criança na condição de objeto de um saber ideológico e mítico, mascarado de científico. (...) A autora critica a educação em todas as suas vertentes: familiar, escolar, hospitalar, política e científica. Segundo Mannoni, “a coerção está no âmago de toda a educação, seja ela liberal ou autoritária (...). Debate-se o conservadorismo de um sistema cujo efeito é produzir crianças embrutecidas, débeis ou psicóticas”. Ela enfatiza que neste “sistema, o aluno, paradoxalmente, é impedido de aprender”. A autora também critica como a psicanálise tem sido utilizada pela pedagogia e pela psiquiatria de uma forma exclusivamente normativa (MESQUITA, 2017, p. 37-38).

Ao preservar os sujeitos da institucionalização, o estouro da instituição permite sua própria negação, o que a torna aberta para funcionar a partir de critérios novos, quando a institucionalização de uma rotina passa a ameaçar a liberdade de ser e viver. Nesse tipo de lugar, abusa-se de tudo o que pode advir de insólito, do inesperado e do fantástico, até daquele inumano no humano que mencionei. Então, no lugar de oferecer permanência, a explosão estrutural da instituição oferta aberturas para o exterior. A autora repercute um lugar de recolhimento que dialoga com uma parte de fora, com um externo, através de um trabalho ou projeto para além da instituição,

Portanto, em vez de oferecer permanência, a estrutura da instituição oferece, sobre uma base de permanência, aberturas para o exterior, brechas de todos os gêneros (por exemplo, estadas fora da instituição). O que sobra: um lugar de recolhimento, um retiro; mas o essencial da vida desenrola-se em outra parte – num trabalho ou num projeto no exterior. Mediante essa oscilação de um lugar ao outro, poderá emergir um sujeito que se interroga sobre o que quer (MANNONI, 1988, p. 79-80).

Sua posição leva a um questionamento: como pensar numa instituição que, por definição, é um lugar de rotina, mas que seja ao mesmo tempo um espaço de abertura à palavra livre, “fora do peso das convenções e interdições sociais”? (MANNONI, 1988, p. 76). Para Maud Mannoni, “um lugar institucional não deve servir à aplicação de uma teoria ou uma ideologia. Neste caso são sempre os pacientes que pagam o pato. Não se pode utilizar um paciente para demonstrar a certeza de uma doutrina” (MANNONI, 1990, p. 109).

Pensar nessa relação educativa baseada na ideia de estouro das instituições pode encaminhar para um ato educativo potente que menciono desde o princípio e que leva em conta o atravessamento da fantasia educacional. Se, como afirma Žižek, “uma ideologia logra pleno êxito quando até os fatos que à primeira vista a contradizem começam a funcionar como argumentos a seu favor” (ŽIŽEK, 1996, p. 326), descortinar esse processo e retirar seu lugar de ingenuidade está intimamente ligado à ideia de educação que não só dê forma ao sujeito, mas exatamente que permita que ele alcance seu advento no campo da palavra e do desejo, como parece ser o que Mannoni traz.

Um dos caminhos fundamentais para conseguir um acontecimento no campo educativo é então educação comprometida com a noção de sujeito descentrado. A formalização daquilo que muitas educadoras e educadores fazem, no entanto, sem saber: fazer as/os educantes tomar posse de sua prática social. Como há de se supor, essa transformação não é algo dado, e não se pode somente esperar por ela. Todo acontecimento demanda a organicidade de um ato, como até aqui, um ato ético comprometido com uma revolução permanente e de fato audaciosa, mas que não renuncia a fundamentos. Por isso, vou continuar investigando fenômenos que interferem nesses processos, como os diversos tipos de violências que se enfrentam decorrentes dos mecanismos ideológicos supostamente neutros, para assim atravessar a fantasia ideológica educativa através de um ato violento emancipatório, pois toda transformação radical e profunda, tal qual educação merece, é violenta.

## 4 VIOLÊNCIA

“Sobre A Violência

A corrente impetuosa é chamada de violenta  
mas o leito do rio que a contém  
ninguém chama de violento.

A tempestade que faz dobrar as bétulas  
é tida como violenta  
e a tempestade que faz dobrar  
os dorsos dos operários na rua?”

(Bertolt Brecht, 2000).

No capítulo anterior, arrisquei atravessar a fantasia pela própria fantasia e, para isso, me detive em Lacan. Entretanto, Žižek recorda algo interessante que aprendeu com o pensador francês, alguma coisa como: se o “bom mestre” é aquele que permite que o discípulo o supere, nem tanto no sentido de chegar mais longe, mas de não ver mais no mestre a medida da condição ideal, é aí que está o exato e necessário efeito de superação,

Lacan expôs as ilusões em que se baseiam tanto a realidade capitalista quanto suas falsas transgressões, mas o resultado é que estamos condenados à dominação – o Mestre é o ingrediente constitutivo da própria ordem simbólica, por isso as tentativas de superar a dominação só geram novas figuras do Mestre. A grande tarefa daqueles que estão dispostos a passar por Lacan é, portanto, articular o espaço para uma revolta que não será recapturada por uma ou outra versão do discurso do mestre (ŽIŽEK, 2013, p. 28).

Ultrapassar a mestria é crucial em um percurso que leva alguém a se autorizar enquanto analista. Aqui, não se é analista, mas educadora, filósofa, pensadora, professora e até artista. Contudo, será que se pode estender tal superação da dominação principalmente à educação e pensar que só se pode atravessar alguém, seja Lacan ou Žižek, através deles mesmos? Aqui, só atravessando os mestres é que alcanço algo tão interessante quanto a violência? Por isso começo um reposicionamento, tanto de Žižek quanto Lacan, para demover os efeitos da mestria que pretendo driblar, a fim de uma abordagem acontecimental em relação à violência em que estamos todas e todos imersos. Derradeiramente, é impreterível atravessar a fantasia educativa.

Nesse último e derradeiro capítulo, o que retomo para ganhar fôlego é exatamente a precaução, nunca totalmente possível, ao discurso de mestre como mecanismo de capitulação

simbólica. Não se encontram caminhos prontos sobre como lidar com a violência. Destinos e recomendações de como agir para educar com menos violência só reforçariam a posição de mestre. É preciso reposicionar a questão, levando em consideração que, se sou efeito e causa iminente dos processos que violentam e com os quais violentamos, não há como pensar que esta pesquisa não inclua por si só uma violência que lhe constituiu e constitui enquanto seu espaço perturbador. Violência encontra-se de distintas formas por todas as partes e dela também pode-se retomar as forças para fazer algo até ficar diferente. Só atravesso violência através dela mesma.

No início do segundo capítulo, quando comecei a averiguar o que é ideologia, parti de alguns apontamentos que parecem ser aqui também interessantes para guiar a reflexão sobre a violência. Considerando que tal discussão sobre a violência, ao longo da história, foi e ainda é, na contemporaneidade, uma preocupação legitimamente filosófica, por isso tantos pensadores se debruçaram sobre esse tema. Fazer um resgate que reflita sobre violência é sem dúvida um trabalho grandioso, feito por alguns pesquisadores como Hannah Arendt (2009), Byung-Chul Han (2016), Étienne Balibar (2002), dentre outros, mas não é o intento da presente pesquisa. Tampouco, cabe tecer um resgate conceitual ou lexical do termo, ou mesmo uma história que remonte ao tema. O que pretendo, no que tange à violência, é entender como ela existe nas relações sociais e está colorida pelas tintas de ideologia, com seus antagonismos, dominâncias e a própria fantasia ideológica, emergindo como resultado das incoerências e impossibilidades provocadas pela própria ideologia, perpetuando um ciclo de intimidação na educação que pretendo deter e imbricar.

Ao tratar de violência, sempre trago como pano de fundo subjacente o arcabouço de psicanálise, de ideologia, visto que ela opera e se impõe de forma degradante, mas, antes de tudo, é resultado. Então, é preciso desviar o olhar de violências mais aparentes, daquelas que diariamente encontro na sociedade, que remete ao terrorismo, feminicídios, atos criminosos, holocaustos e tudo de mais vil, para expô-la exatamente onde ela parece não estar, onde ela age mais profundamente e da forma mais cruel de todas, simbólica e estruturalmente, pois essas formas sustentam a perpetuação de violência explícita que mata e assola.

Sem dúvida, nenhum dos fenômenos mais aparentes perde importância, inclusive muitos deles chamam a atenção de milhares de indivíduos de forma fascinante, sendo explorados pela indústria cultural, armamentista, farmacêutica, dentre outras. Entretanto, é preciso perseguir aquilo que ampara violência em sua concepção mais anterior e como isso a faz sobressair de modo tão diverso, de forma a se manifestar na educação. Entretanto, não

interessa a esta pesquisa e nem a Žižek fazer um estudo das suas tipologias, mas antes abordá-la de modo tangencial, já que,

Há razões para mirarmos obliquamente a violência. A premissa subjacente de que parto é a de que há algo intrinsecamente mistificador numa consideração direta: a alta potência do horror diante dos atos violentos e a empatia com as vítimas funcionam inexoravelmente como um engodo que nos impede de pensar. Uma abordagem conceitual desapaixonada da tipologia da violência deve, por definição, ignorar o seu impacto traumático. Apesar disso, em certo sentido uma análise fria da violência reproduz o seu horror e dele participa. É necessário distinguir, ainda, entre verdade (factual) e veracidade: o que torna verídico o testemunho de uma mulher estuprada (ou de qualquer outra narração de um trauma) é a sua incoerência factual, sua confusão, sua informalidade. Se a vítima fosse capaz de descrever a sua experiência dolorosa e humilhante de maneira clara, apresentando todos os dados sob uma forma consistente, essa clareza poderia levar-nos a suspeitar de sua veracidade. Aqui, o problema é parte da solução: as deficiências factuais do relato do sujeito traumatizado quanto a sua experiência confirmam a veracidade do testemunho, uma vez que indicam que o conteúdo descrito “contaminou” o modo de sua descrição. (...) A única abordagem adequada do tema de que trata este livro, portanto, será aquela que nos permita elaborar variações sobre a violência mantida uma distância respeitosa em relação às vítimas (ŽIŽEK, 2014a, p. 18 - 19).

É exatamente este paradoxo que me conduz: buscar o fundamento sim, mas nunca de maneira asséptica, visto que isso não é possível. Então, a forma admissível é perseguir violência sorrateiramente e, assim, pensar nas estruturas simbólicas que a sustentam e perpetuam, retirando-a de um plano da complexidade intangível, oferecendo-lhe uma percepção que consiga implicar as ações em sociedades que historicamente se consolidaram de forma violenta, inclusive as violências manifestas no campo educativo. Na obra *Violência* (2014a), Žižek investiga reflexões laterais sobre o tema, expondo os diversos tipos e implicações que violência vem reiteradamente perpetuando. E dá um alerta no livro *Menos que nada* (2013) mas que muito interessa aqui também: “Este livro rejeita essa espiritualização da revolta e permanece fiel à ideia original de Badiou de um projeto emancipatório radical que ultrapasse Lacan” (ŽIŽEK, 2013, p. 29).

A violência apresenta, para Žižek (2014b), três dimensões – a simbólica, a objetiva (ou sistêmica) e a subjetiva – que apenas sob o prisma de um corte epistemológico e analítico podem ser abordadas de modo separado. As dimensões cruciais e decisivas da violência são a simbólica (relacionada à estrutura da linguagem) e a sistêmica (relacionada ao cerne das coordenadas sistêmicas e histórico-sociais das formações econômico-sociais, políticas e culturais). Ambas, de modo imbricado, pré-definem o leque de escolhas econômicas, políticas e culturais disponíveis aos sujeitos. Por fim, temos a violência subjetiva, que é aquela que aparece de modo explícito, mas que não pode ser abordada de modo consequente sem sua inter-relação com as duas outras dimensões da violência, quais sejam, a simbólica e a sistêmica (RECH, 2016a, p. 59).

Nessa lógica, com Žižek, proponho uma abordagem sincrônica a partir de três eixos da multiplicidade de dimensões associadas à violência que se entrelaçam paralacticamente: 1) violência simbólica; 2) violência sistêmica; 3) violência subjetiva. Só assim será possível assimilar o que é violência criadora, enlaçamento do que persegui até aqui, articulação dialética que retoma o acontecimento, o avesso de educação, de ideologia, até chegar à violência de um ato revolucionário criativo em relação à educação.

#### 4.1 Violência simbólica

Violência simbólica é abertamente ligada à linguagem, sendo, portanto, peça imperativa que apoia dispositivos normativos, culturais, midiáticos, burocrático-institucionais e tecnológicos de controle ideológico-político. Por consequência, atinge e se manifesta na educação, sobretudo ao levar em consideração o que apresentei no tópico sobre o Avesso da Educação. Tendo também como arcabouço o que discuti sobre ideologia, entende-se que violência simbólica social, em sua forma pura, se manifesta exatamente em sua espontaneidade. Para Žižek:

Vivemos numa sociedade em que existe uma espécie de identidade especulativa hegeliana dos opostos. Certos traços, atitudes e normas de vida deixaram de ser percebidos como ideologicamente marcados. Parecem ser neutras, não ideológicas e naturais questões de senso comum. Chamamos ideologia àquilo que não se inscreve nesse pano de fundo: o zelo religioso extremo ou a dedicação a uma orientação política particular. Em termos hegelianos, o importante aqui seria o fato de que é precisamente a neutralização de certos traços num pano de fundo espontaneamente admitido o que marca a nossa ideologia em seu grau mais puro e eficaz. A dialética “coincidência dos contrários” consiste no seguinte: a atualização de uma ideia ou de uma ideologia em seu grau mais puro coincide com ou, mais precisamente, manifesta-se como o seu contrário – como não ideologia. Mutatis mutandis, o mesmo vale para a violência. A violência simbólica social na sua forma mais pura manifesta-se como o seu contrário, como a espontaneidade do meio que habitamos, do ar que respiramos (ŽIŽEK, 2014a, p. 41).

Há uma violência “simbólica” encarnada na linguagem e em suas formas, naquilo que Heidegger chamava de “nossa casa do ser” (HEIDEGGER, 2012). Como mostrarei adiante, a crueldade não está em ação apenas nos casos evidentes de provocação e de relações de dominação social que as formas de discurso habituais reproduzem: há uma forma ainda mais fundamental de violência que pertencem à linguagem enquanto tal, à imposição de um certo universo de sentido (ŽIŽEK, 2011b). E essa, sem dúvida, é um tipo de violência muito perigosa. Sloterdijk afirma, por exemplo, que “mais comunicação significa em um primeiro momento, acima de tudo, mais conflito” (2006, p. 84), e, desse modo, a atitude mútua se completa com a

ideia de não ficarmos nos caminhos uns dos outros, mantendo uma distância segura onde nos sentimos confortáveis.

Como abordo no apêndice, o Eu é o outro e o próximo é originalmente um instrumento traumático, algo que perturba, e, quando chega perto demais, pode desencadear uma reação agressiva. Nesse processo, umas das coisas que a alienação significa é que a distância faz parte do próprio tecido social e, ainda que se viva necessariamente próximo um do outro, o estado normal é ignorá-lo; é por isso que uma certa dose de alienação convém para uma coexistência pacífica entre as pessoas, porque é essa distância que propicia conviver com os antagonismos sociais.

Quando me aproximo demais e tensiono o outro, explode uma série de símbolos, imagens e atitudes, ainda mais quando se trata de interpor séries de elementos que abrangem diferentes dimensões culturais, materiais, imperialistas e tantas outras. Assim, mesmo com todas essas dificuldades, falar é o fundamento e a própria estrutura de mulheres e homens que, ao socializarem através da palavra, renunciam primordialmente à violência, pois, se procuro debater e trocar convicções e palavras, mesmo quando isso ocorre de modo agressivo, pressuponho a alteridade e a inter-relação, então a entrada na linguagem é, em um certo nível, a renúncia de uma certa violência original. Nesse sentido, se a linguagem pressupõe a renúncia de violência, aquela, portanto, não pode ser a mediadora de conflitos, posto que tem como pressuposto essa renúncia.

Certamente que há algum nível de violência na linguagem, mas esse lhe é muito anterior, ou seja, anterior à própria fala. Trata-se de violência que é intrínseca ao processo de simbolização, pois a simbolização é algo em si violento, uma vez que a linguagem simplifica a coisa designada, reduzindo-a a um simples traço; destrói sua unidade orgânica, tratando suas partes como se fossem autônomas, inserindo a coisa num campo de significação que lhe é exterior. A dimensão propriamente violenta da linguagem se dá na medida em que ela é a própria teia fundante do sujeito, e nesse surgimento não há liberdade, não há escolha, o sujeito não fala, mas é falado; é o efeito da brecha entre a alienação e a separação do Outro. Dessa forma, o sujeito é totalmente imbricado no sistema linguístico que o constitui discursivamente e o posiciona na intersecção entre as forças libidinais e as práticas socioculturais. O sujeito não cria o discurso, mas é causado por ele; existe por conta do discurso e da linguagem que se manifesta à medida que encontra no substrato linguístico um apoio que o cria e permite sua eclosão, sendo, portanto, o ponto de articulação entre os determinantes socioculturais e pulsionais (LACAN, 1998)

O modo como o discurso constitui o próprio núcleo da identidade, através inclusive do processo de interpelação, e a ideia núcleo como um abismo insondável que a barreira da linguagem impõe constituem de fato um paradoxo. Ora, se a linguagem é a casa do ser e, ao mesmo tempo é o que barra o sujeito, pois não fala, mas é falado, é exatamente nesse espaço, nessa cisão ou brecha que o sujeito é separado do abismo que é o outro. Isso se dá ao mesmo tempo em que abre esse abismo para separar esse além que possibilita o discurso. O que acolchoa e traz alguma amarração a esse campo sociossimbólico, segundo Lacan, é o conceito de Significante-Mestre (ŽIŽEK, 1992). A comunicação humana, em sua dimensão fundamental e constitutiva, não é um espaço de intersubjetividade equilibrada, um sítio pleno e acabado onde é possível pensar a relação com o outro de forma segura, pois a comunicação não é simétrica. Ou, ainda sobre violência simbólica, no dizer de Rech,

Ela envolve os significantes mestres e os significantes do saber, que se exprimem via sujeito da enunciação inconsciente, os quais, porém, incidem sobre a conformação de um determinado universo de significado que, ademais, é socialmente construído e, sob este aspecto, relacionado ao sujeito do enunciado (RECH, 2014, p. 20).

O que Lacan indica com seu discurso do Mestre é que cada espaço de discurso concreto se funda numa impossibilidade violenta de um Significante-Mestre que é *stricto sensu* irracional. Há um caráter assimétrico da intersubjetividade, já que a reciprocidade não é equilibrada no encontro com o outro. “A aparência de *égalité* é sempre discursivamente sustentada por um eixo assimétrico de senhor ou mestre versus histórico etc. Como é evidente, essa perspectiva se vê oposta à abordagem ideológica predominante de violência que a entende como ‘espontânea’” (ŽIŽEK, 2014a, p. 60). Essa suposta espontaneidade de violência é apenas ideológica e se sustenta na aparência empírica de que a luta e a agressão fazem parte da vida, o que leva à consideração superficial de que violência pode ser considerada boa ou má. Entretanto, sob um olhar um pouco mais cuidadoso, violência nunca é simples; tem fundamento na composição simbólica do próprio sujeito, fazendo parte inclusive de sua constituição, pois o desejo exige muito mais que o necessário.

Quando percebemos algo como um ato de violência, sua definição enquanto tal é orientado por um critério que pressupõe o que seria a situação não violenta “normal” – ao passo que a forma mais alta de violência é justamente a imposição desse critério por referência ao qual certas situações passam a ser percebidas como “violentas”. É por isso que a própria linguagem, o meio por excelência da não violência e do reconhecimento mútuo, implica uma violência incondicional. Em outras palavras, é a própria linguagem que impele o nosso desejo para além dos limites convenientes, transformando-o num “desejo que comporta o infinito”, elevando-o a um impulso absoluto que nunca poderá ser satisfeito (ŽIŽEK, 2014b, p. 62).



É a linguagem a própria causadora de cisão. É por conta da incompletude do sujeito e da linguagem que posso morar na mesma casa e não conseguir dizer nada ao outro; estou próxima fisicamente, mas simbolicamente em um mundo completamente diferente. A agressão verbal não é então só uma distorção, mas um recurso de violência humana, porque se constitui no excesso, no desejo que nunca será plenamente realizado. Falo, escrevo e não consigo expressar. Ouço e não poderei entender, porque não existe uma totalidade fechada e resoluta. Assim como quando me deparo com algo na realidade com o que não me conformo, protesto não exatamente contra essa realidade, mas muitas vezes contra uma situação real que ganha horizonte através da linguagem. A realidade em sua existência não é exatamente intolerável, mas sim a linguagem e sua simbolização que a tornam insuportável<sup>73</sup>.

O processo de simbolização tradicionalmente passa pelo “essenciar” das coisas; essa “essência” se refere ao núcleo estável que garante a identidade de uma coisa e, portanto, consigo dizê-la. “Há uma violência fundamental nessa capacidade “essenciadora” da linguagem: nosso mundo é uma distorção parcial, ele perde sua equilibrada inocência, uma cor parcial dá o tom ao Todo” (ŽIŽEK, 2013, p. 325).

Essa criação de essências, segundo Heidegger (2012), é o trabalho da linguagem. Conceber a essência então depende do desvelamento epocal do ser que acontece através da linguagem. Lembro que as alterações da nossa maneira de ser e sentir que foram historicamente desenroladas são sustentadas pela linguagem; é assim que existe violência fundamental nessa capacidade de essenciar. É a linguagem que dá sentido, conduzindo diferentes tons hegemônicos, o que é algo que em si também é político. Existe então uma ligação de violência ontológica com o conteúdo da social, na medida em que o “ser” é um ser sociossimbólico, e quando tratado em suas nuances, diferenças e até preconceitos impostos, isso o afeta no âmbito de sua identidade, pois ideologias dominantes possuem uma eficácia performativa. Não se trata de uma interpretação daquilo que as pessoas são, mas de uma interpretação que determina o próprio ser e existência social dos sujeitos interpretados. A essência dos sujeitos é construída por essa linguagem que os falam,

---

<sup>73</sup> “Sendo assim, tal violência opera realizando um distanciamento entre o indivíduo, de um lado, e a materialidade e efetividade do mundo, de outro. Dessa maneira, o significante, a partir do simbólico, é o responsável por estruturar a realidade para o sujeito, fazendo surgir a diferença entre realidade e real. Entretanto, para Lacan (2016, p. 28), a realidade é fundamentada na fantasia, a qual, por sua vez, tem a função de dar acomodação ao desejo. Isso porque o sujeito, dentro da cadeia do significante, é privado da ordem do real, isto é, de toda a materialidade do mundo, de forma que a fantasia, a partir do suporte que emprega ao desejo, garante a estrutura mínima para que o sujeito não caia no vazio de um real sem simbolização” (ANHAIA; FONSECA, 2020, p. 120)

A “prisão da linguagem” (título de um dos primeiros livros de Fredric Jameson sobre o estruturalismo), também é, portanto, uma casa de torturas: todos os fenômenos psicopatológicos descritos por Freud, desde os sintomas de conversão inscritos no corpo até os colapsos psicóticos, são cicatrizes dessa tortura permanente, sinais de uma lacuna original e irremediável entre o sujeito e a linguagem, sinais de que o homem jamais estará em casa em sua própria casa. (...) É também por isso que, para fazer a verdade falar, não basta suspender a intervenção ativa do sujeito e deixar a linguagem falar por si – como disse Elfriede Jelinek com extraordinária clareza: “A linguagem deve ser torturada para dizer a verdade”. A linguagem deve ser torcida, desnaturalizada, estendida, condensada, cortada e reunificada, posta para funcionar contra si própria (ŽIŽEK, 2013, p. 505).

Ao longo de toda sua obra, Lacan reconstrói o tema heideggeriano da linguagem, pois ela não é criação, mas sim a pessoa que mora nela, e a psicanálise precisaria ser a ciência da linguagem habitada pelo ser, uma vez que, para a perspectiva freudiana, o sujeito é preso e torturado pela linguagem (LACAN, 1988). As psicopatologias apresentadas por Freud são cicatrizes dessa tortura, pois o sujeito não se sente em casa em seu próprio lar. Diante disso, que barbaridade é mais brutal para mulheres e homens do que essa violência simbólica?<sup>74</sup> E mesmo diante dessa violência, não é possível emergir como sujeito sem ela, ora, sendo forma de violência que me acomete ao longo da vida e se soma à dimensão simbólica que é fundante do próprio sujeito, nesse sentido estou condenada ao mundo violento, um horizonte hermenêutico de finitude.

Cada mundo é sustentado pela linguagem, e cada linguagem “falada” sustenta um mundo – é isso que Heidegger visava com sua tese sobre a linguagem como “morada do ser” –, com efeito não seria essa a nossa ideologia espontânea? Existe uma realidade complexa e infinitamente diferenciada que nós, indivíduos e comunidades incorporados a ela, sempre experimentamos da perspectiva particular e finita do nosso mundo histórico (ŽIŽEK, 2013, p. 511-512).

As saídas para lidar com tal violência não são muito variáveis, e a única maneira de articular é dentro da linguagem, pensando na linguagem contra a linguagem. Torturar a própria linguagem, transformando-a em artes diversas talvez seja um caminho, abertura que não está pronta, mas precisa ser criativamente ativada de modo paradoxal. E assim percebo a aparente contradição entre o modo como o discurso constitui o núcleo da identidade do sujeito versus a

---

<sup>74</sup> “A lacuna que separa Lacan de Heidegger é discernível precisamente por sua proximidade, pelo fato de que, para designar a função simbólica em seu aspecto mais elementar, Lacan ainda usa o termo heideggeriano “ser”: no ser humano, os desejos perdem sua amarra na biologia, são operativos apenas enquanto inscritos no horizonte do Ser que é sustentado pela linguagem. No entanto, para que essa transposição da realidade biológica imediata do corpo para o espaço simbólico da linguagem aconteça, ela tem de deixar uma marca de tortura no corpo na forma de mutilação. Portanto, não basta dizer que “o Verbo se fez carne”: devemos acrescentar que, para que o Verbo se inscreva na carne, uma parte da carne – a proverbial libra de carne de Shylock – tem de ser sacrificada. Como não há harmonia preestabelecida entre Verbo e carne, é somente por esse sacrifício que a carne se torna receptiva para o Verbo” (ŽIŽEK, 2013, p. 507).

ideia desse núcleo como um abismo insondável para além da “barreira da linguagem”. Essa barra que me separa do abismo de outro sujeito é simultaneamente aquilo que abre e mantém esse abismo, do mesmo modo é o próprio obstáculo que me separa do além, sendo aquilo que cria a sua imagem<sup>75</sup>.

Violência simbólica expressa na linguagem é aquela que marca constitutivamente o sujeito e sua relação consigo mesmo, com a estrutura, com o mundo, com o outro, de modo tão paradoxal que, se talvez lhe faltasse tal marca, sua constituição seria outra que não sei calcular. Por isso, apesar de brutal, não há como fugir dessa violência ou querer apagá-la, ou dizer-lhe que seja, sobretudo, ruim.

Se violência simbólica está encarnada na linguagem, naquilo que Heidegger chamou de “nossa casa do ser”, então tal pensamento direciona também para a imposição de um determinado universo de sentido, a instauração da ordem e da lei. Nessa perspectiva, a retomada do filósofo alemão Walter Benjamin (Berlim, 1892 - Portbou, 1940) e de seus textos *Crítica da Violência - Crítica do Poder* (1986) e *Tese Sobre o conceito de História* (1987) é fundamental para problematizar as interações menos evidentes sobre violência<sup>76</sup>.

Benjamin percebe o caráter violento do direito e das leis do Estado moderno, e concebe a característica do poder como meio puro, ou seja, como “poder divino”, que suspende a lei opressora sobre o povo, garantindo a existência da vida fora do direito formal. O “poder divino” rompe com o contínuo, aniquilando o tecido da história prévia que é a dos vencedores, carregada de barbárie. Cabe a aniquilação do poder mítico, diante da sua identificação com o sistema jurídico. Assim, trata-se de abrir um novo espaço para um poder puro e imediato. Para Benjamin (1986, p. 175), “Se a existência do poder, enquanto poder puro e imediato, é garantida, também além do direito, fica provada a possibilidade do poder revolucionário, termo pelo qual deve ser designada a mais alta manifestação do poder puro, por parte do homem”.

Benjamin concebe um “poder divino” puro, fora do direito, poder que é princípio para uma ação anônima, apresentando uma afinidade com o ato revolucionário que rompe com

---

<sup>75</sup>“Esse excesso da *jouissance* que resiste à simbolização (logos) é a razão pela qual, em suas duas últimas décadas de ensinamento, Lacan insiste (às vezes de maneira quase patética) que se considera antifilósofo, alguém que se rebelou contra a filosofia: a filosofia é ontologia, sua premissa básica é – como disse Parmênides, o primeiro filósofo – “pensar e ser são o mesmo”, há um acordo mútuo entre pensamento (logos como razão ou fala) e ser. Até (e inclusive) Heidegger, o Ser que a filosofia tinha em mente era sempre o ser cuja morada era a linguagem, o ser sustentado pela linguagem, o ser cujo horizonte era aberto pela linguagem; ou, como disse Wittgenstein: os limites da minha linguagem são os limites do meu mundo. Contra essa premissa ontológica da filosofia, Lacan concentra-se no Real da *jouissance* como algo que, longe de ser simplesmente externo à linguagem (é antes “ex-timo” com relação a ela), resiste à simbolização, continua sendo um núcleo estranho dentro dela, e aparece como ruptura, corte, lacuna, inconsistência ou impossibilidade” (ŽIŽEK, 2013, p. 508-509).

<sup>76</sup> Sobre o tema, ler o artigo: Žižek e Benjamin: inteirações críticas sobre a violência (Débora FOFANO; FACÓ; RECH, 2020).

o *status quo* e com o estado de exceção do poder soberano, na medida em que se encontra atravessado por uma determinada ideia de justiça. O alemão também chama nossa atenção para o fato de o “poder divino” ser encontrado para além da tradição religiosa, em uma outra forma sagrada, o poder educativo. Esse poder, o educativo, que aqui muito nos interessa, tem sua forma perfeita distante do direito e não é somente uma forma que remete a milagres, mas está instaurada naqueles momentos de execução não sangrenta, que golpeia e absolve a culpa, pois, logo, em sua instauração, o “poder divino” educa (FOFANO; FACÓ; RECH, 2020).

Tal qual um mandamento, do tipo “não matarás”, esse poder não existe como base para a execução de um julgamento, mas é uma diretriz de ação para as pessoas ou comunidades. Nesse sentido, o “poder divino” é educativo. Sou capaz de pensar em uma resolução não violenta de conflitos nesse caso como um princípio possível na medida em que, mesmo através de pressupostos subjetivos, as relações particulares articulam acordos não violentos, quando Leis espontâneas e afetivas são parte de uma postura que prescinde de contratos institucionalizados. É dessa maneira que a normatização que o direito exige desafia o caráter mais fundamental da justiça.

Žižek retoma o “poder divino” em Benjamin, entendido como “violência divina”, que representa as intrusões brutais de uma justiça para além da lei (ŽIŽEK, 2014a). Conecta-o também com o texto *Tese Sobre o conceito de História* (1987), de Benjamin, que versa sobre o *Angelus Novus*, quadro de Paul Klee. Žižek convida a pensar sobre os destroços da injustiça que o Anjo de Klee vê, e para restabelecer o equilíbrio, o anjo contra-ataca, vingando-se do impacto do progresso. “Não poderia toda a história da humanidade ser vista como uma normalização crescente da injustiça, trazendo consigo o sofrimento de milhões de seres humanos sem nome e sem rosto?” (ŽIŽEK, 2014a, p. 142.) Essas injustiças não podem ter sido esquecidas, elas se acumulam, e em determinado momento explodem em uma retaliação brutal e devastadora.

Assim, Žižek se esforça em argumentar que o “poder/violência divina” de Benjamin nada tem a ver com terrorismo, ou qualquer fundamentalismo religioso que pretende agir em nome de Deus. O esforço em decidir o que é “violência divina” tomou o tempo de vários intérpretes de Benjamin, e tomando como exemplo as palavras de Engels sobre o que é ditadura do proletariado (a própria comuna de Paris), Žižek afirma, a propósito da “violência divina”,

Olhai para o Terror revolucionário de 1792-1794. Tal foi a violência divina. (E a série poderia continuar: o Terror Vermelho de 1919). Isso para dizer que talvez devêssemos identificar sem receio a violência divina com fenômenos históricos positivamente existentes, evitando assim qualquer mistificação obscurantista (...) Lembremos o pânico que se apoderou do Rio de Janeiro quando massas de favelados desceram do

morro para as regiões ricas da cidade e começaram a saquear e a incendiar supermercados. Isso era de fato a violência divina (ŽIŽEK, 2014a, p. 154-157).

Fica o alerta de que “violência divina” não é a origem ilegal reprimida da ordem legal, mas se distingue da soberania do Estado enquanto excesso que funda a lei e da explosão anárquica. “Violência divina”, para Žižek, seguindo os passos de Benjamin, precisa ser um acontecimento no sentido do adágio latino *vox Populi, vox dei*, sendo, portanto, uma aceção da decisão da solidão soberana. E solidão, porque escapa ao domínio do grande Outro. Para Žižek,

A dimensão teológica sem a qual, para Benjamin, a revolução não pode vencer é a própria dimensão do excesso da pulsão, da sua “demasia”. É a violência mítica que exige sacrifício e mantém o seu poder sobre a vida nua – ao passo que a violência divina é não sacrificial e expiatória (ŽIŽEK, 2014a, p. 155).

O domínio de violência divina pura é o domínio da soberania, onde matar não é nem uma patologia pessoal ou um crime; não é estético, ético ou religioso. “Violência divina”, para Žižek (2014a), se assemelha a um dispositivo biopolítico, como no caso do *Homini Sacer*. Quem é aniquilado pela “violência divina” é o culpado, e, assim, ela purifica o culpado não da culpa, mas da lei, já que a lei é dos vivos e não do excesso sobre a vida, que é mais do que simples vida. “Violência divina”, nesse sentido, para Žižek, é uma expressão da pulsão, do excesso de vida que fere a vida nua que é regulada pela lei. “Assim, longe de ser uma excentricidade, a ampliação da noção de violência se baseia numa compreensão teórica fundamental – e é a limitação da violência nesse aspecto físico diretamente visível que, longe de ser ‘normal’, se baseia numa distorção ideológica” (ŽIŽEK, 2015, p. 238).

Segundo Žižek (2014a), a conclusão de Benjamin é que violência revolucionária é possível nesses termos, pois esse é o nome que deve ser dado à mais alta manifestação de violência. Tal “violência divina” de Benjamin, para Žižek, está na ordem do acontecimento, de modo que o mesmo ato que para um determinado observador não passa de uma explosão violenta, pode ser divino para os que dele participam. O risco de interpretar e assumir violência como divina parte do sujeito: “‘a violência divina’ é o trabalho do amor no sujeito” (ŽIŽEK, 2014a, p. 158). Sob esse prisma, é que o “poder divino” benjaminiano instaura a noção de que uma intervenção revolucionária atualiza e redime as tentativas falhas em busca da liberdade e da justiça. Desse modo, posso insistir que Žižek retoma violência mítica para chamar a atenção para violência fundamental que sustenta o funcionamento normal do Estado enquanto violência simbólica, que instaura: “A lei é a lei”. Já para violência que sustenta toda tentativa de solapar

o Estado, ele contrapõe “violência divina”, tema fundamental para pensar um ato de violência criadora e revolucionária.

#### 4.2 Violência objetiva e sistêmica

A dimensão simbólica possui força de agir e seu poder reside na capacidade de, através de sofisticados mecanismos ideológicos, como o poder mítico, opacizar a luta de classes e os antagonismos produzidos por suas fantasmagorias que permeiam o meio educativo. Assim, por mais que não tenha uma materialidade palpável, violência simbólica age transformando a realidade social, desestabilizando, neutralizando e até retirando a legitimidade e o efeito político da própria luta de classes contemporânea, que permanece interdita e não avança enquanto luta, bem como seu efeito se transpõe de modo sistemático,

Em uma dada sociedade, certas características, atitudes e normas da vida não são percebidas como ideologicamente marcadas, mas surgem como “naturais”, como parte de um modo de vida não ideológico, baseado no senso comum. A “ideologia” é reservada então para aquelas posições postas de maneira explícita (“marcadas” no sentido semiótico), que se destacam desse pano de fundo ou se opõem a ele (como o fervor religioso extremo, a dedicação a uma orientação política etc.). O aspecto hegeliano aqui é essa neutralização de certas características em um pano de fundo espontaneamente aceito como ideologia em sua forma mais pura (e mais eficaz). Por conseguinte, temos um verdadeiro caso de “coincidência dos opostos”: a efetivação de uma noção (ideologia, nesse caso) em sua forma mais pura coincide com (ou, mais precisamente, surge como) seu oposto (como não ideologia). E, *mutatis mutandi*, o mesmo vale para a violência: a violência sociossimbólica em sua forma mais pura surge como seu oposto, como a espontaneidade do ambiente que habitamos, tão neutro quanto o ar que respiramos (ŽIŽEK, 2013, p. 155).

Ideologicamente sustentada a partir dos elementos paradigmáticos, nessa ligação com o universo sociossimbólico, violência sistêmica consiste “nas consequências muitas vezes catastróficas do funcionamento homogêneo dos nossos sistemas econômico e político” (ŽIŽEK, 2009, p. 18). Nesse plano intangível em que reside a ira profunda e sistêmica do capitalismo, ela não é atribuída a indivíduos concretos e suas más intenções, mas é puramente anônima, não é identificável. Isso não impede seus resultados evidentes, como regiões degradadas ecologicamente, com miséria, fome, educação precarizada, brutalidades explícitas, mas que em seus balanços econômicos apresentam situação sólida e de crescimento; o que importa é a situação do capital.

Violência sistêmica é objetiva porque é aparentemente menos visível do que violência simbólica, mas se apresenta de maneira contundente nas suas complexas configurações. Ela é estrutural, como um estado de normalidade das coisas; sofreu processo de naturalização, então é menos percebida e por isso mais exercida. Por estar diluída no estado

conjuntural das relações sociais, violência objetiva é menos identificada mesmo em seu plano micropolítico. Para que isso ocorra, artifícios ideológicos são utilizados, criando aparência de normalidade e a consequente aceitação de um estado de tormento que adoce a sociedade desde seu âmago, gerando ainda os mais diversos tipos de violência que atingem as pessoas subjetivamente.

À medida que violência é objetiva e impessoal, operando de forma massificada e atingindo a todos sem distinção, alcança as pessoas de acordo com fatores sociais e o quão adaptadas ao sistema estão. A estrutura violenta ideológica interpela o indivíduo em seu desejo e no modo como articula o seu ressentimento em relação aos outros, operando de tal forma que faz eclodir sintomas que se manifestam em atrocidades explícitas. Desse modo, violência assume uma forma peculiar e sofisticada com o capitalismo contemporâneo, pois o destino de camadas da população pode ser definido pela dança especulativa do capital, totalmente indiferente quanto ao seu impacto na realidade social. Na educação, essas contradições se mostram evidentes quando a burocracia se instaura, trazendo análises de dados positivos sobre os estudantes, enquanto esses de fato não conseguem nem chegar à escola, por falta de transporte escolar.

Nesse ponto, violência sistêmica se instaura de forma tão intensa que transforma a política, restando a administração da vida, ou seja, a pós-política. Impõe-se um estilo de vida próprio do neoliberalismo, que é apresentado como parte de uma conversão mística, individualista, representado por uma figura emblemática como o “coach quântico”. Caso exista algo mais ideológico, deve estar lado a lado de afirmações identitárias deslocadas e capturadas pelo aparelho neoliberal.

É nesse ponto que violência toca a política, a biopolítica e a pós-política<sup>77</sup>. A política propriamente deve se opor ao que Žižek chama de pós-política, onde o que resta é apenas a administração da vida, chegando ao nível zero da política. E aí só há uma única maneira de introduzir paixão no campo social administrado e biodirigido para, assim, mobilizar homens e mulheres: é pelo medo, enquanto afeto político estrutural da sociabilidade capitalista que é utilizado para manter a sociedade sob seu controle sem ter que necessariamente recorrer ao uso da força coercitiva para tanto. Articula-se, então, o medo da criminalidade, imigração, depravação, catástrofes etc., e se instaura a liderança de uma multidão paranoica que se deixa

---

<sup>77</sup> Tomando por base o filósofo Agamben e o conceito de *Homo Sacer*, Žižek define o que é essa biopolítica pós-política: “é uma política que afirma deixar para trás os velhos combates ideológicos para se centrar, na gestão e na administração especializadas, enquanto a ‘biopolítica’ designa como seu objetivo principal a regulação da segurança e do bem-estar das vidas humanas” (ŽIŽEK, 2014a, p. 45).

conduzir pelas ideias de tolerância e benevolência aparente e tantos outros conceitos que apaziguam o problema de violência. Não há visão de mundo capitalista global nem civilização capitalista propriamente dita; a lição é justamente que o capitalismo pode se acomodar a todas as civilizações, da cristã à hindu ou à budista, pois, “O capitalismo é um sistema que não tem pretensões filosóficas, não está em busca da felicidade. A única coisa que diz é: ‘Ora, isso funciona. E, para quem quer viver melhor, é preferível usar esse mecanismo, porque funciona. O único critério é a eficiência’” (ŽIŽEK, 2011a, p. 40).

A dimensão global do capitalismo só pode ser formulada no nível da verdade-sem-significado, como o “Real” do mecanismo global de mercado. Por exemplo, o capitalismo que está surgindo como hegemônico na crise atual é um ecocapitalismo socialmente responsável. Apesar de admitir que, no passado e no presente, o sistema de livre mercado foi superexplorador, com consequências catastróficas, essa nova versão afirma que o sujeito tem uma orientação consciente de que a capacidade produtiva do capitalismo também pode servir às metas ecológicas, à luta contra a pobreza e a outros fins úteis. Em geral, essa versão é apresentada como parte de uma mudança ampla rumo a um paradigma integrativo-espiritual e pós-materialista.

Desse modo, o novo lugar de responsabilidade global pode fazer o capitalismo funcionar como um instrumento eficiente para o bem comum. Diante de apelos tão “razoáveis”, há quem encontre nesse discurso um eficiente fundamento. Nesse aspecto, vejo o dispositivo ideológico básico do capitalismo, chamado “razão instrumental”, “exploração tecnológica”, “ganância individualista”. Esse capitalismo é fetiche também, separado das condições socioeconômicas concretas, relações de produção concebidas como vida autônoma ou atitude “existencial”, que deve e pode ser superada por uma nova postura mais “espiritual”, conservando intactas essas mesmas relações capitalistas.

Assim, não basta apenas dizer que existe uma realidade desigual, cujas determinações produzem a base material e violência concreta. É preciso investigar como ela tem uma mediação entre a realidade objetiva e essa realidade subjetivada nas consciências dos indivíduos, realidade que faz parte de certa época e que determina em larga medida o modo de homens e mulheres agirem entre si (IASI, 2014). Desde o liberalismo em sua origem, são utilizados conceitos caros como democracia, liberdade, tolerância e direitos humanos para justificar a aceitação do próprio sistema que violenta.

A exploração econômica manobra os indivíduos desde sua origem social, mobilizando conceitos importantes para encobrir o estado de violência, de forma a pacificar e conciliar as relações opressivas. Hoje em dia, a solução pós-política dá a tônica: tolerância como



prescrição. Deve-se aceitar miséria, condutas fascistas, misoginia e preconceitos de todo tipo; sou conduzida pelo discurso do respeito à diferença, abrindo aí brechas para a instauração de despotismos que usam fantasias coloridas. A cortina de ferro da guerra fria que era dura, latente, visível, foi convertida em uma cortina de veludo que é muito mais singela, ornamental e palatável; sobre ela pairam conceitos como democracia, tolerância e direitos humanos, que são entendidos e aplicados como um substituto pós-político, ou seja, um recurso ideológico que impede a elaboração de um projeto de transformação social radical, fazendo com que

As diferenças políticas – diferenças condicionadas pela desigualdade política ou pela exploração econômica – são naturalizadas e neutralizadas em diferenças “culturais”, ou seja, em diferentes “modos de vida” que são algo dado, inultrapassável. Tais diferenças e modos de vida podem apenas ser “tolerados” (ŽIŽEK, 2014b, p. 115).

Desfila em muitos lugares uma marcha da tolerância a partir de ideologia cínica. O indivíduo liberal nunca suportou o outro, apenas articula o discurso da tolerância como método para pacificar relações, tamanha é sua indiferença. Além das consequências psíquicas que esse comportamento acarreta a nível individual, o problema social estrutural se torna ainda maior, pois ampara uma rede de relações falseadas por sujeitos fragilizados. Enquanto isso, o discurso homogêneo de liberdade e tolerância pauta transformações pontuais e reduz a estrutura complexa geral à sua mínima diferença antagônica.

Para exemplificar a questão: para o cidadão mediano que detesta a violência, faz seu protesto pacífico e vai para casa com a sensação de dever cumprido, de ter feito algo que melhora a sociedade, mudando-a de forma justa e igualitária, está tudo certo. Em um ritmo quase carnavalesco, ele anda pelas ruas como se ocupasse o mundo e se sente um sujeito de direitos, sustentado na liberdade de expressão, protesto, direito de ir e vir etc. Entrementes, mesmo a mais legítima luta contra o racismo, a misoginia, a LGBTfobia, discriminação direcionada a sexualidades não heteronormativas ou qualquer forma de preconceito é um problema irrelevante do ponto de vista do capital. Aliás, pode até contribuir para a acumulação capitalista.

Sob um olhar mais atento, percebo que essas manifestações foram incorporadas à lógica do mercado, não sendo raro ouvir empresários dos mais diversos setores que os protestos são parte constitutiva do jogo político, que fazem parte do Estado democrático de direito. Tais protestos pacíficos, que pedem licença para acontecer, são exatamente o que o sistema espera. Sua ação não resulta em nenhuma mudança concreta sobre o sistema violento de poder; são manifestações que não têm qualquer impacto sobre a conjuntura econômica, não provocam

mudanças estruturais. Elas podem trazer vitórias pontuais que atendam demandas imediatas, algo legítimo, mas isso é suficiente? Pouco tempo depois, o repasse da merenda escolar continua precarizado, o salário dos professores defasado, a estrutura das escolas públicas deprimentes.

Alguns paradigmas ainda se impõem: a propriedade e a liberdade de expressão aparecem como bens supremos. Em nome disso, o liberal justifica falar todo despautério, do que desrespeita a constituição até o que ofende minorias, execra religiões e promove perseguições. O multiculturalismo liberal implica um fenômeno ideológico por excelência, que pode ser entendido como a culturalização da política, cenário no qual a diversidade dos problemas político-sociais é reduzida ao problema da intolerância, garantindo que esse conceito siga cotidianamente sobrepujando outros no campo sociossimbólico, tais como desigualdade e injustiça, partes constituintes de violência. O fundamento sistêmico dessa culturalização é o fracasso da política, nos termos daquela pós-política típica dos liberais que, ao defenderem seus direitos, tendem a impor aos outros sua própria visão de direito/mundo.

E esse modo de operar a liberdade acaba influenciando todo modo de vida ocidental, uma vez que traz a máscara da livre escolha, que funciona como um gesto formal de consentimento à própria opressão e exploração. O alvo de Žižek nesse tipo de abordagem é, mais uma vez, a crítica ao multiculturalismo norte-americano e ao pós-marxismo inglês, que se amparam nas políticas identitárias, ou seja, da particularidade, seja étnica, sexual, nacional etc. Essas estratégias desconhecem a universalidade pressuposta pela noção de classe, redundando em uma política despolitizada.

O autor esloveno se opõe firmemente à tese de uma sociedade baseada em uma política fundamentada no direito das minorias não indexadas ao modo de produção. Chama a atenção para a importância da desmaterialização da produção, quer dizer, não há um declínio da propriedade, que justificaria o abandono da identidade fundada na classe social, mas a própria produção baseia-se crescentemente na imaterialidade das fórmulas.

Žižek, dessa forma, tem também uma recusa ao que ele chama de arquepolítica, ou seja, a diluição da política sistemática e sua substituição por outras categorias formalmente tão violentas quanto qualquer força coercitiva. Vê-se essas forças ligadas a representantes comunitários, principalmente à igreja e ao exército, ou mesmo à ideia de adesão à empresa, como se verifica em algumas sociedades orientais, ou a algumas instituições da sociedade civil. A ideia permanece a mesma ao pensar na lógica do “empresariamento de si” e de que tudo faz parte de um mundo corporativo, como acontece em escolas ou mesmo como as associações psicanalíticas. A arquepolítica se torna aí uma forma de terror administrado, cujos emblemas

podem ser Deus, o Analista ou o Partido. É o contrário da ultrapolítica. Teóricos do relativismo moral e do niilismo ético e, nesse sentido, Žižek utilizam argumentos marxistas taticamente contra outras concepções de política e não como um sistema teórico ao qual convergem. Desse modo, a política propriamente dita (*proper politics*), que é a acepção de política que ele defende, deve ver o antagonismo como real.

Quando se trata do outro, liberais se deparam com o limite da tolerância multicultural que eles próprios pregam como princípio, caindo por terra a autorrecriação e o esforço médio de alteridade. Há aqui a aterrorizante perspectiva de uma sociedade regulada por um pacto entre os fundamentalistas de todo tipo e os pregadores do politicamente correto, da tolerância desenfreada e do respeito, fazendo com que parte significativa da sociedade fique imobilizada pela preocupação em não ferir o Outro, por pior e mais terrível que seja esse outro. Žižek afirma que o horizonte supremo da ética é não respeitar a ilusão do Outro (2006, p. 152).

Consolida-se, desse modo, uma prática que difunde o discurso da tolerância enquanto derivado do princípio do multiculturalismo, o que se aplica como uma artimanha para que o sujeito possa suportar o modo como o outro goza, ou que parece gozar mais do que esse sujeito, rejeitando, portanto, o outro de modo perverso. Por isso que esse determinado nível de respeito é superficial, e a estratégia apropriada para lidar com essas circunstâncias não é respeitar a fantasia do outro.

Não se trata evidentemente de promover a intolerância irrestrita; muito pelo contrário, não se deve promover o apagamento do Outro, seja social enquanto campo de uma cultura ou mesmo individualmente. Antes, é preciso olhar o outro de fato, em um esforço de alcançá-lo e, se for preciso, discordar dele e deixar isso evidente<sup>78</sup>. Promover a tolerância cínica é o problema, uma vez que tenho diversas situações que não devem e nem podem ser toleradas. A tolerância irrestrita apazigua a luta de classes, ou seja, há o apagamento e invisibilização de embates importantes pela cortina de veludo cínica da tolerância.

---

<sup>78</sup> Para o pesquisador Alexandre Wanderley: “Žižek vê na vitimização do sujeito contemporâneo uma característica marcante da ‘subjetividade ultranarcisista’. Ele destaca a intolerância ao outro, tomado como inimigo que deve ser mantido à distância, como um dos corolários da vitimologia. A seu ver, o temor do encontro com o outro é cada vez mais patente, e a tal ponto que a recomendação cristã de ‘amar o próximo’ parece ter sido substituída pelo ditame de ‘temer o próximo’. Quando o próximo é imediatamente percebido como uma ameaça, todo o ato e enunciado são potencialmente interpretados como ofensa. Algo que pode ser discernido, por exemplo, nas questões relacionadas ao assédio sexual. Ele argumenta que, salvo nos casos de agressão, todo encontro humano implica algum nível tolerável de violência. Para Žižek, o simples fato de se declarar paixão à outra pessoa tem algo de violento, no sentido de ser perturbador. Os exageros da cultura do combate ao assédio sexual ensejam uma espécie de ‘erotismo privado de tensão erótica’. Caminhamos para a normatização de regras sobre como ‘seduzir de modo politicamente correto’, o que para ele é uma contradição em termos. A ‘economia do medo’ que rege as relações humanas contemporâneas confirmaria o paradoxo de que as sociedades permissivas tornaram-se sociedades extremamente reguladas” (WANDERLEY, 2012, p. 161).

Para um Estado violento sistematicamente intolerante, posso fazer pequenas escolhas, reinventando-me completamente, com a condição de que essas escolhas não perturbem seriamente o equilíbrio social e ideológico do sistema (ŽIŽEK, 2012). Pode-se mudar, mas de fato garantindo que nada mude.

Uma das questões mais centrais nessa discussão é como ideologia, de forma sofisticada, encobre e estende a lógica da competição de mercado a todas as áreas da vida, fazendo com que demandas importantes como saúde, educação e tantas outras sejam percebidas como investimentos feitos pelo indivíduo com seu próprio esforço individual, de acordo com seu capital. Nesse quesito, o maior trunfo do capitalismo contemporâneo ocorre quando ele faz o trabalhador tolerar de forma pacífica a própria exploração (agora o trabalhador é chamado de colaborador, parceiro, porque “trabalhador” é ultrapassado!), então ele é convencido a ser seu próprio capitalista, o “empresário de si mesmo”, que decide quando investir em seu futuro, pagando esse investimento mediante a contração de dívidas por sua livre escolha.

Žižek (2015) se inspira na análise feita por Lazzarato (2012) sobre o capitalismo global, em que a dívida funciona através de toda uma gama de práticas na qual o trabalhador não é mais uma força de trabalho, mas sim um capitalista pessoal dotado de bons e maus investimentos. Essa lógica do “empresariamento de si mesmo” transforma também lutas coletivas em pautas individualistas, restando nelas apenas objetos de fetiche.

Fenômenos semelhantes acontecem com demandas importantes como o feminismo, veganismo, ambientalismo<sup>79</sup> e tantas outras que se deslocam de suas pautas fundamentais coletivas e inter-relacionadas e são reificadas. Evidentemente, elas perdem seu objeto na medida em que demandas levantadas por determinados grupos e causas são importantes, mas sem articulação com a rede intrincada de exploração econômica sustentada pela violência sistêmica, correm sérios riscos de fortalecer a própria estrutura de poder que as explora e violenta.

Fortalecida pelos discursos da tolerância enquanto categoria ideológica, a luta legítima de determinados setores fica reduzida a um debate em torno de reconhecimento de direitos pontuais e burocratizados ou da mera aceitação superficial das diferenças, deixando em segundo plano o ponto que deveria ser atacado: a exploração econômica sistemática e violenta. Nesse sentido, tem de haver a recusa da substituição de violência sistemática por outras

---

<sup>79</sup> Para Žižek: “Tomemos o exemplo da ecologia: políticas radicais de emancipação não devem visar nem ao completo controle da natureza nem à humilde aceitação, pela humanidade, do domínio da Mãe Terra. Ao contrário, a natureza deveria ser exposta em toda a sua catastrófica contingência e indeterminação e as consequências imprevisíveis da ação humana deveriam ser totalmente assumidas” (ŽIŽEK, 2013, p. 102).

categorias formalmente tão brutais quanto qualquer força coercitiva, forças que podem estar ligadas à ideia de adesão à empresa, à pejotização<sup>80</sup> e à lógica do MEI<sup>81</sup>, pois, não importa onde, o preceito é “vestir a camisa”. A ideia permanece a mesma ao se pensar na lógica do empresariamento de si e na noção segundo a qual tudo é parte de um mundo corporativo e empresarial. Por isso que hoje, para manter sua legitimidade, o sistema neoliberal constrói uma narrativa que funciona até para os trabalhadores e os pobres, como no caso da uberização<sup>82</sup>, fenômeno crescente e globalizado que, nos últimos anos, vem multiplicando seus tentáculos sobre a área educativa. No Brasil, diversos institutos educacionais financiados por bancos vêm ganhando espaço, assim como o crescimento da oferta de ensino domiciliar sem nenhuma regulamentação específica.

Como o Estado é da burguesia, por mais que ele favoreça o proletariado em algum momento histórico de reorganização do sistema geral da exploração da classe trabalhadora, não há como, pela sua forma política, não ocorrer a retomada da aplicação de medidas que visem ampliar a acumulação de capital. Até mesmo o Estado de bem-estar social democrático do bloco europeu ocidental, para rivalizar com o Estado de bem-estar social do bloco comunista, não só foi ampliado como em certa medida estabeleceu direitos à classe trabalhadora nunca conquistados. Entretanto, isso só ocorreu por um cálculo meticuloso das concessões aos trabalhadores e aos pobres, diante da séria ameaça de uma alternativa, de um modo de produção diferente que prometia conceder aos trabalhadores seus direitos de fato.

É com essa ideia de “empresário de si mesmo” que o neoliberalismo demonstra uma mudança na governança crucial do ponto de vista da violência, pois se afasta da relativa passividade e compartimentalização dos regimes disciplinares, como a própria escola, e passa a atuar no nível do ambiente em que mulheres e homens tomam suas decisões aparentemente de forma autônoma. O “empresariamento de si” realoca os riscos da empresa e do Estado agora para o nível individual, por meio da individualização da política social e paulatina privatização da proteção social. A seguridade social não é mais um direito, mas é condicionada a indivíduos cujo comportamento é validado e avaliado; os salários e pensões não aumentam, mas as pessoas têm acesso ao crédito e são empurradas para as previdências privadas; não têm moradia, mas têm acesso a crédito mediante hipoteca; não têm educação, mas crédito estudantil; não têm

---

<sup>80</sup> Pessoas físicas são tratadas com regime de pessoa jurídica através não mais do CPF (Cadastro de Pessoa Física), mas sim por seu CNPJ (Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica).

<sup>81</sup> O Microempreendedor Individual é uma figura jurídica, no Brasil, que trabalha por conta própria e que se legaliza como pequeno empresário.

<sup>82</sup> Uberização é um neologismo que descreve a mercantilização total de uma atividade econômica baseada em serviços. Assenta-se no processo de transformação do trabalho, pelo qual os trabalhadores fazem uso de bens privados — como um carro — para oferecer serviços por meio de uma plataforma digital.

segurança pública, mas seguros privados dos mais diversos tipos. O conjunto de substitutos pós-políticos “resume-se a gerenciar sua empregabilidade, suas dívidas, a queda do seu salário e a renda e a redução dos serviços sociais de acordo com a empresa e as normas da concorrência” (LAZZARATO, 2012, p.239).

Nesse contexto, surge um tipo de subjetividade característica do sujeito endividado que trabalha para produzir aquilo que foi capaz de prometer: pagar as dívidas e assumir a culpa por esse endividamento. Esses sujeitos são constantemente expostos à inspeção, avaliações de crédito, entrevistas para receber benefício ou empréstimos, sendo assim compelidos não apenas a mostrar que são capazes de pagar dívidas, mas também de ter as atitudes certas e assumir a culpa por sua falta de dinheiro. Para Žižek,

Um conjunto particular de temporalidade é associado ao endividamento: para ser capaz de pagar (lembrar-se de sua promessa), a pessoa deve tornar seu comportamento previsível, regular e calculado. Isso não apenas milita contra qualquer revolta futura, com sua inevitável destruição da capacidade de retribuição; também implica uma eliminação da memória de rebeliões e atos de resistência coletiva do passado que interromperam o curso normal do tempo e levaram a comportamentos imprevisíveis. (...) o “empresário de si mesmo” que deve é mais ativo que os sujeitos aos modos de governança anteriores, mais punitivos; entretanto, privado da capacidade de governar seu tempo, ou de avaliar seus próprios comportamentos, sua capacidade de ação é estritamente reduzida (ŽIŽEK, 2015, p. 55).

O capitalismo global contemporâneo leva a relação devedor/credor ao extremo e ao mesmo tempo à solapa, pois, a dívida se torna o excesso, entrando no domínio da obscenidade. Quando o crédito é concedido, a dívida é o meio de dominação e controle. A própria ideia contemporânea de direitos humanos arrolada pelos pressupostos da tolerância leva ainda a retomar o problema da universalidade capitalista, pois são princípios que fazem parte do repertório ideológico dos homens brancos ocidentais, para os quais foi concedida a liberdade de trocar livremente no mercado, de explorar negros e mulheres e com isso exercer sua dominação.

Žižek, no texto intitulado *Contra os Direitos Humanos* (2010a), se apresenta como opositor a esse tipo específico de Direitos Humanos defendido por europeus e norte-americanos e que se baseiam na defesa de direitos “para os que pertencem a mim independente de minha profissão, sexo, cidadania, religião, identidade étnica etc.” (ŽIŽEK, 2010a, p 13 e 14.). Essa aplicação dos Direitos Humanos acontece à revelia de qualquer prática cotidiana que envolve o direito de ter alimentação, moradia e saúde de qualidade, educação ou qualquer outra categoria fundamental da vida, ou mesmo a própria vida. Para abarcar como violência se insere de forma tão incrustada na sistemática da vida, é preciso perguntar sobre como, por exemplo,

os direitos humanos podem se dizer uma categoria universal e do que se trata essa abstração que aparece de modo até evidente, mas que tem um conteúdo,

os direitos humanos universais são, com efeito, o direito dos homens brancos proprietários a trocar livremente no mercado, explorar trabalhadores e mulheres, e exercer dominação política. Esta identificação do conteúdo particular que hegemoniza a forma universal é, contudo, somente a metade da história. Sua outra metade crucial consiste em fazer uma questão suplementar ainda mais difícil: aquela sobre a emergência da própria forma de universalidade. Como – em que condições históricas específicas – a universalidade abstrata se tornou um “fato da vida (social)”? Em que condições os indivíduos se experimentam a si mesmos enquanto sujeitos de direitos humanos universais? ŽIŽEK, 2010a, p 26).

Posso mais uma vez encontrar um caminho para pensar a questão através de Marx e seu relevante conceito de fetichismo da mercadoria. Nele, Marx compartilha a noção hegeliana sobre o modo como a universalidade só se torna “para-si” quando os indivíduos deixam de se sentir plenamente identificados no núcleo do seu ser e com a sua situação particular. Esses indivíduos experimentam uma condição de desligamento, ou seja, a existência concreta e efetiva da universalidade produz um indivíduo sem lugar próprio, produzindo um paradoxo: a universalidade só se torna “para si” nos indivíduos que não têm um lugar nela. Esse é o problema da universalidade abstrata, que na sua existência contemporânea produz truçência, pois no mito liberal padrão a universalidade dos direitos humanos traz a paz.

Nesse ponto, pelo menos, Marx estava certo em criticar Hegel, pois nesse aspecto era mais hegeliano que o próprio Hegel – como é sabido, este é o ponto de partida da análise marxiana: o “proletariado” designa tal elemento “irracional” da totalidade social “racional”, sua incontável “parte de nenhuma parte”, o elemento sistematicamente gerado por ela e, ao mesmo tempo, nega os direitos básicos que definem essa totalidade; como tal, o proletariado representa a dimensão da universalidade, pois sua emancipação só é possível na/pela emancipação universal. De certo modo, todo ato é proletário: “Só existe um sintoma social: todo indivíduo é efetivamente proletário, ou seja, não dispõe de um discurso pelo qual possa estabelecer um elo social. O ato só pode surgir da posição “proletária” de ser destituído de um discurso (de ocupar o lugar da “parte de nenhuma parte” dentro do corpo social existente) (ŽIŽEK, 2013, p. 286).

A ideia disseminada é que os direitos humanos trazem as condições de coexistência pacífica entre as multiplicidades culturais; porém, do ponto de vista do colonizado, a universalidade é falsa, é uma intrusão violenta de uma cultura estranha que dissolve raízes particulares. Assim, o filósofo esloveno sugere que,

De uma perspectiva propriamente dialética, deveríamos lutar por (ou melhor, endossar a necessidade de) uma abordagem que fosse o exato inverso: a ferida em si é libertadora – ou melhor, contém em si um potencial libertador –, de modo que, embora sem dúvida devemos problematizar o conteúdo positivo da universalidade imposta (o

conteúdo particular que ela secretamente privilegia), devemos defender plenamente o aspecto libertador (para nossa identidade particular) da ferida em si (ŽIŽEK, 2015, p. 197).

A ideia sobre a ferida do colonialismo é a de que esta só pode ser curada pela lança de quem a produziu, ou seja, a desintegração das formas tradicionais abre o espaço para a libertação<sup>83</sup>. Quer dizer, não é somente a lacuna ideológica entre aparência da forma universal e o interesse particular, mas a forma nunca é uma “mera” forma, ela deixa sinais na materialidade concreta da vida social. Por isso, devo resistir à tentação de reduzir essas diferenças e lacunas a simples ilusões que escondem uma realidade efetiva, pois o momento-chave da luta política em sua autenticidade, sua ruptura, ocorre quando uma dimensão propriamente universal “explode a partir de um contexto particular, tornando-se ‘para-si’ e sendo diretamente experimentada como universal” (ŽIŽEK, 2014a, p. 123)<sup>84</sup>.

Consigo afirmar que a universalidade-para-si não existe fora ou acima de seu contexto particular, mas que se inscreve exatamente em seu interior. Nesse sentido, os argumentos culturalistas falham, pois, no interior de cada cultura, os indivíduos também sofrem, então não é suficiente dizer que determinada cultura deve ser tolerada, porque enquanto isso o capitalismo opera na lógica da universalidade e não mais enraizado em uma cultura ou

---

<sup>83</sup>“A crítica pós-colonial ‘radical’ do liberalismo continua assim a se formular em um nível tipicamente marxista de denúncia da falsa universalidade, demonstrando como uma posição que se apresenta a si própria como universal e neutra privilegia de fato uma certa cultura (heterossexual, masculina, cristã). Mas precisamente, essa posição inscreve-se numa posição antiessencialista tipicamente pós-moderna, uma espécie de versão política da noção de Foucault de um sexo engendrado pela multiplicidade das práticas sexuais: aqui o ‘homem’, o portador dos direitos humanos, é engendrado por um conjunto de práticas políticas que materializam a cidadania. Os direitos humanos como uma falsa universalidade ideológica que mascara e legitima a política concreta do imperialismo e da dominação das intervenções militares e do neocolonialismo ocidentais. A questão que se põe é a seguinte: será isto suficiente para constituir uma crítica?” (ŽIŽEK, 2014, p. 120-121).

<sup>84</sup>“(…) a ‘liberdade formal’ do burguês põe em movimento todo um processo de exigências políticas ‘materiais’ e práticas que vão do sindicalismo ao feminismo. Rancière sublinha justificadamente a ambiguidade radical da ideia marxista do hiato existente entre a democracia formal com o seu discurso dos direitos do homem e da liberdade política, por um lado, e a realidade econômica da exploração e da dominação, por outro. Tal hiato entre a aparência de liberdade-igualdade e a realidade social das diferenças econômicas e culturais pode ser interpretado de dois modos: ou do modo sintomático habitual, em cuja os termos os direitos universais, a igualdade, a liberdade e a democracia são simplesmente uma expressão necessária, ainda que ilusória, de seu conteúdo social concreto, que é o universo da exploração e da dominação de classe; ou no sentido muito mais subversivo de uma tensão, em que a aparência de égaliberté (igualidade) justamente não é uma ‘mera aparência’, mas tem um poder por si só. Esse poder permite pôr em movimento o processo de rearticulação das relações sociais e econômicas atuais através de sua ‘politização’ progressiva. Por que mulheres não deveriam também ter a opção de votar? Por que as condições de trabalho não deveriam também se revelar uma preocupação política pública? E assim por diante” (ŽIŽEK, 2010a, p. 27).



mundo particular<sup>85</sup>. Sua exclusividade com os europeus foi rompida, ele não é eurocêntrico, mas realmente universal, como uma matriz ideológica imparcial de relações sociais.

O capitalismo não é apenas universal em si, é universal para si, enquanto terrível e efetivo poder corrosivo que mina todos os mundos das vidas particulares, todas as culturas e tradições, atravessando-as de lado a lado, apanhando-as em seu vórtice. Não faz sentido perguntar se “essa universalidade é verdadeira ou uma máscara de interesses particulares?”, pois ela é diretamente efetiva enquanto universalidade, enquanto força negativa de mediação e destruição de todo conteúdo particular (ŽIŽEK, 2014b, p. 125).

O capitalismo financeiro mobiliza o desejo e, dessa forma, com as trocas que produz, tanto a riqueza material quanto a humana tornam-se um regulador da vida social, ou seja, a maior violência sistêmica possível<sup>86</sup>. O discurso da tolerância e dos direitos humanos funcionam como substituto pós-político e instrumentos de cooptação típicos de regimes democráticos que persistem operando enquanto força ideológica de manipulação de classes e, assim, a sociedade fica imobilizada pela preocupação em não ferir o outro, por pior e mais terrível que seja esse outro,

(...) as grandes causas públicas já não podem ser mobilizadas para justificar a violência de massa (quer dizer, guerra), uma vez que a nossa ideologia hegemônica nos incita a gozar a vida e realizarmos a nós mesmos, é difícil para a maioria vencer a própria repulsa diante da perspectiva de torturar e matar outro ser humano. A grande maioria das pessoas é espontaneamente “moral”: matar outro ser humano é profundamente traumático. Assim, para que possam ser levadas a fazê-lo, é necessária uma causa “sagrada” maior, que faça parecer triviais as pequenas preocupações individuais associadas à ideia de matar. E o pertencimento étnico ou religioso desempenha

<sup>85</sup> “A esquerda aceita simultaneamente o caráter antagônico da sociedade (não existe posição neutra, a luta é inevitável), e permanece universalista tomando palavra em nome da emancipação universal: na perspectiva da esquerda, aceitar o caráter radicalmente antagônico – quer dizer, político – da vida social, aceitar a necessidade de tomar partido ‘é a única maneira de se ser efetivamente universal (...) O autêntico universalismo de esquerda não implica qualquer espécie de retorno a qualquer espessura universal neutra (uma noção como a de humanidade, etc.); faz antes referência a um universal que só chega à existência (que só advém a si próprio, para dizermos com Hegel) num elemento particular estruturalmente deslocado, desincluído: nos limites de um Todo social dado, trata-se precisamente do elemento que se vê proibido de atualizar a sua plena identidade particular representando a sua dimensão universal” (ŽIŽEK, 2006, p. 84).

<sup>86</sup> Žižek então encontra três dimensões importantes na estrutura formal do capitalismo: “subtração (da mais-valia enquanto movens de todo o processo); protração (o processo capitalista é interminável por definição, pois seu principal objetivo é a reprodução do próprio processo); e obstrução. A lacuna entre a experiência subjetiva (dos indivíduos perseguindo seus interesses) e os mecanismos sociais objetivos (que aparecem como um Destino incontornável e “irracional”) está inscrita na própria noção de capitalismo e, por conta dessa lacuna, há sempre a ameaça de que os planos e as intenções dos indivíduos sejam sabotados, impedidos. É nessa lacuna que devemos situar a violência sistêmica própria do capitalismo. Aos três modos como o objeto a distorce a realidade ao inseri-la em si mesmo, devemos acrescentar um quarto: a destruição. O que acontece no caso de um sujeito pós-traumático não é a destruição do objeto a? É por isso que tal sujeito é destituído da existência engajada e reduzido ao estado ‘vegetativo’ da indiferença. No entanto, devemos ter em mente que essa destruição também leva à perda da própria realidade, é sustentada pelo objeto a – quando é destituído do excesso, o sujeito perde de vez aquilo com relação a que o excesso é excesso. É por isso que os ‘muçulmanos’, os ‘mortos vivos’ dos campos de concentração, eram reduzidos à ‘vida nua’ e representavam ao mesmo tempo o puro excesso (a forma vazia), que permanece quando todo o conteúdo da vida humana é tirado do sujeito (ŽIŽEK, 2013, p. 372-373).

perfeitamente esse papel. (...) A maior parte de nós precisa ser “anestesiada” contra sua imediata sensibilidade diante do sofrimento dos outros. Para tanto, uma causa sagrada é necessária (ŽIŽEK, 2014a, p. 112-113).

Essa causa sagrada pode ser qualquer tipo de mistificação, como falei anteriormente, uma artimanha, para que o sujeito possa suportar o modo como o outro goza, ou que parece gozar mais do que esses sujeitos, portanto ele rejeita o outro. Com suas crenças, valores, hábitos e visões de mundo particulares, outros povos tendem a ser vistos como inferiores ou como sendo capazes de desfigurar a identidade nacional do Estado-nação que os acolhe.

Para exemplificar a questão, para o cidadão regular do ocidente é pavorosa e inadmissível a imposição de qualquer infração ao corpo do tipo mutiladora, que algumas culturas africanas praticam em rituais. Entretanto, não conseguem enxergar que muitas mulheres ocidentais se submetem, por meio da “livre escolha”, a procedimentos estéticos mais ou menos invasivos, para atender os padrões impostos pelo mercado da beleza<sup>87</sup>. Žižek afirma que o horizonte supremo da ética é não respeitar a ilusão do Outro (2006, p. 152). Com isso, ele pretende exatamente demonstrar que um respeito formal pelo outro existe para evitar o embate, e assim respeita-se aquilo que deveria ser inadmissível. Por isso que esse determinado nível de respeito é superficial e a estratégia correta para lidar com essas circunstâncias não é respeitar a fantasia do Outro. Ele explica:

Nós, do Ocidente – ou seja, nós os liberais ocidentais –, já presumimos a autoridade do juízo neutro, mas não aceitamos o Outro como tal. Introduzimos um certo limite. Cotejamos o Outro com nossas ideias de direitos humanos, dignidade e igualdade entre os sexos, e então, para usar uma formulação ligeiramente cínica, dizemos aceitar os costumes dele que forem aprovados nesse teste. Filtramos o Outro, e o que passa pelo filtro é aceito. Mas o que se aceita é esse aspecto superficial, relativamente insignificante, que não incomoda ninguém. No fim, o que temos é um Outro censurado. O outro é aceito, mas somente na medida que for aprovado por nossos padrões. Mais uma vez, portanto, essa lógica do respeito ao Outro não pode ser horizonte supremo de nosso compromisso ético (ŽIŽEK, 2006, p. 153).

E assim vou fazendo parte dessa intrusão de uma construção social sistematicamente violenta, sendo, portanto, impossível atinar sobre esse fenômeno sem sua

---

<sup>87</sup> “No Brasil temos um cenário que é centrado na cirurgia corporal. Somos um país tropical, há uma maior exposição do corpo. A procura das pacientes por cirurgias corporais como mama, abdômen, cintura é bem alta”, explica Alexandre Munhoz, cirurgião plástico do Hospital Sírio-Libanês. Segunda a pesquisa da Sociedade Internacional de Cirurgia Plástica Estética (ISAPS/2020), o Brasil ocupa o segundo lugar mundial em procedimentos estéticos. O ranking dos países que mais fizeram procedimentos cirúrgicos em 2020: Estados Unidos (1.485.116) Brasil (1.306.962) Rússia (478.200) México (456.489)”. Disponível em <https://g1.globo.com/saude/noticia/2022/07/03/mamas-rinoplastia-e-lipo-brasil-esta-entre-paises-que-mais-fazem-cirurgias-plasticas-veja-lista-e-ranking.ghtml>. Acesso em: 15 jul. 2022.

complexa redes de relações que se confundem, exatamente como o próprio efeito de sua perversidade. Segundo Žižek,

A regra fundamental de Hegel é que o excesso “objetivo” – o reinado direto da universalidade abstrata que impõe a sua lei “mecanicamente” e com rematado desprezo pelo sujeito apanhado em sua rede – é sempre suplementado por um excesso “subjetivo”, pelo exercício arbitrário e irregular dos caprichos. Um caso exemplar dessa interdependência é apresentado por Étienne Balibar, que distingue dois modos opostos, mas complementares de violência excessiva: a violência sistêmica ou “ultraobjetiva”, própria às condições sociais do capitalismo global, que implica a criação “automática” de indivíduos excluídos e dispensáveis (dos sem-teto aos desempregados); e a violência “ultrassubjetiva” dos novos “fundamentalismos” emergentes, de caráter étnico e/ou religioso e, em última instância, racistas (ŽIŽEK, 2014b, p. 26).

Quer dizer, não é possível dissociar e estudar separadamente como violência sistêmica atua; só é possível que haja um recorte em um prisma analítico, como fiz no caso de violência simbólica, objetiva e subjetiva, ao mesmo tempo em que a estrutura de violência exclui o outro empírico, através de uma interpelação dos sujeitos, dessubjetivando-os com uso de aparelhos, divisão de classes e fim da consciência de classe. Violência sistêmica também funciona descredibilizando a ciência e promovendo educação sexista ou por gêneros, que cria estereótipos e criminaliza as diferenças, gerando LGBTfobia. Fenômenos como racismo, misoginia, xenofobia, aporofobia e tantos outros são banhados pela ideologia e, portanto, indissociáveis. Por fim, essa amarração tem impactos brutais. Como demonstrarei a partir daqui, as consequências políticas sociais recaem de modo que violentem homens e mulheres subjetivamente.

### **4.3 Violência subjetiva e sua imposição às mulheres**

“O que eles chamam de amor, nós chamamos de trabalho não pago” (Silvia Federici).

Violência subjetiva é percebida em práticas autoritárias, agressivas e abusivas, de sujeitos que usam vários tipos de força para impelir algo a alguém. Violência subjetiva é aquela que é diretamente visível, exercida por um agente identificável que parece agredir o outro por motivações internas. Entretanto, preciso investigar como as condições das explosões de violência subjetiva são criadas pela violência estrutural e simbólica. Violência se perpetua em aparelhos disciplinares e repressivos, como a própria escola, em determinados casos, resultando

em terror e medo, assim como em atos de extrema agressão física. Quando se articula a intrincada relação que envolve as várias dimensões de violência, percebe-se que a subjetiva é a mais aparente delas. “É diretamente visível, exercida por um agente claramente identificável” (ŽIŽEK, 2009, p. 9). Mas é preciso atentar que ela é apenas resultado do exercício da simbólica e sistêmica, que tratei anteriormente.

Violência subjetiva oprime de forma brutal. Na materialidade histórica brasileira, ela se produziu enquanto uma sociabilidade baseada na exploração escravagista, com consequências que se perpetuam de modo nefasto nos mais diversos setores sociais. Violência subjetiva revela o racismo, a misoginia, a LGBTfobia e outros fenômenos que permeiam o cotidiano, levando à morte e à destruição do laço social, ferocidades essas que são ancoradas em problemas econômicos que sistematicamente perpetuam a exploração de classe. No Brasil, a relação entre classe, gênero, sexualidade, raça, ambientalismo etc. é atravessada por explorações econômicas que tornam arraigados seus conflitos, de modo tão intrincado que é impossível desmembrá-los para analisá-los a partir de recortes, sem cair em discursos identitários ou identitarismos simplórios. Nesse sentido, é preciso trazer sempre o tema de violência de modo dialético. Diante disso, percebo que, no Brasil, jamais vivemos em um período de estabilidade democrática que permitisse avaliar com serenidade e distanciamento o seu processo colonial violento. Segundo Safatle,

Vivemos em um período de degradação normativa com suspensão de dispositivos legais devido à interferência de interesses econômicos do Estado, bloqueio da capacidade de participação popular nos processos de gestão do Estado (já que tal participação se reduz à construção periódica de conscientes eleitorais em eleições nas quais todos os partidos vencedores se viabilizam financeiramente por meio de expediente fora da lei), denúncias sucessivas de mar de lama desde a primeira eleição presidencial e, por fim, o fato aberrante de uma constituição que, 20 anos depois de ser promulgada, possui um conjunto inumerável de artigos de lei que simplesmente não vigoram, além de ter recebido mais de 60 emendas (...). Vivemos em um país cujo primeiro presidente pós-ditadura sofreu um impeachment, o segundo presidente eleito comprou sua reeleição subornando deputados (...), e onde o terceiro continuou o mesmo tipo de relação com o Congresso e com os operadores econômicos. Há algo de obscuro em chamar tal situação de consolidação da normalidade democrática (SAFATLE, 2010, p. 250-251).

Vale lembrar que, no Brasil, uma presidente, Dilma Rousseff, foi retirada do seu cargo através de uma farsa jurídica chamada de *impeachment*, um golpe parlamentar. Ideologia cínica da mídia e da governamentalidade liberal e o combate à corrupção foram utilizadas para enfraquecer qualquer movimento de enfrentamento radical ao estatuto de despolitização em que o país se encontra. Semelhante a muitos outros Estados que assentem com o modo de produção

capitalista de regime “democrático representativo”, no Brasil, conforme o modelo neoliberal determina, o poder emana do mercado.

Desse modo, o Estado na verdade é parte do problema e evidentemente não faz parte da solução para acabar com a desigualdade extrema, pois ele não ataca a acumulação ampliada do capital e sustenta assim várias opressões subjetivas. Assim, o problema não é apenas a corrupção da democracia representativa, mas a corrupção imanente à própria noção de democracia representativa nos Estados de modo de produção capitalista (ŽIŽEK, 2012).

O próprio Estado brasileiro é sistematicamente violento, enredado na exploração de classes, cada vez mais alinhado com o modelo do capitalismo neoliberal, entretanto, de modo muito peculiar, uma vez que se mantém subserviente aos interesses de países estrategicamente mais bem posicionados no jogo econômico. O Brasil mostra um modelo de governança enquanto acontecimento violento, o que faz sua população sofrer com as mais diversas mazelas que afetam cada sujeito de modo muito particular. No ano de 2022, vi consolidar-se um retrocesso histórico no que diz respeito à miséria: mais de 33 milhões de brasileiros passam fome em um país que é um dos maiores produtores agropecuários do mundo<sup>88</sup>.

Não há qualquer nível de segurança para os sujeitos brasileiros, fenômeno que se acentua no mundo com o caso da Covid-19, que eleva e complexifica o nível da exploração econômica em países como o nosso. Aqui, a situação de violência durante o isolamento social fez explodir os casos de agressões domésticas, que são cada vez mais impressionantes em termos de números e sordidez. O patriarcado, enquanto violência, mostra uma faceta desse processo; a mulher, ao longo de séculos, sofreu e sofre ainda com a imposição desse poder que se agrava com a crise de salubridade. Saffioti (1987, p. 16) define, de um modo geral, o patriarcado como um “sistema de relações sociais que garante a subordinação da mulher ao homem”.

Dessa forma é que o patriarcado é mais do que o domínio do pai ou do marido, mas o poder consolidado do homem e do seu pensamento de que a exploração e a dominação sobre as mulheres são naturais. Por isso que Saffioti (2015, p. 60) entende que o sistema patriarcal não se limita ao espaço doméstico, mas delega direitos irrestritos aos homens e “representa uma estrutura de poder baseada tanto na ideologia quanto na violência”. Violência de gênero é de

---

<sup>88</sup>A quantidade de brasileiros que enfrentaram algum tipo de insegurança alimentar ultrapassou a marca de 60 milhões de pessoas, atingindo um em cada três brasileiros. Os dados constam em relatório da Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (FAO), publicado em julho de 2022. Disponível em: <https://www.fao.org/3/cc0639en/cc0639en.pdf> Acesso em: 15 jul. 2022.

tamanha envergadura que as consequências podem ser sentidas por todas as mulheres, de modo diferenciado, mas em todas as classes e relações sociais.

Ao abordar violência subjetiva, poder-se-iam esmiuçar inúmeras outras violências que emergem de forma tão brutal e evidente em nossa sociedade. Todavia, escolhi violência contra a mulher, pois o sofrimento que vivemos cotidianamente alcança um nível ideológico de elaborada sofisticação que é naturalizada de modo muito eficiente. Outras violências também se consolidam de tal forma, mas a que a mulher sofreu e sofre demarca um campo de associação diretamente ligada à educação e à escola. Como apresento aqui, educar foi em muitas culturas uma tarefa destinada às mulheres, por isso meu interesse em desenvolver um pouco mais essa relação entre ideologia, violência, mulher e educação. Vou abordar violência a que a mulher está submetida como uma das consequências contundentes dos resultados de violência simbólica e sistêmica. Segundo Federici,

Ao se rebelar contra o confinamento de mulheres ao trabalho reprodutivo e às hierarquias construídas por meio da divisão sexual do trabalho, o movimento de mulheres deu base material para a crítica da vida cotidiana e desvendou a “estrutura profunda”, o “arco” que subjaz e une uma multiplicidade de atos e eventos diários que Lefebvre havia procurado, mas nunca compreendido verdadeiramente. O ponto de vista do feminismo possibilitou o reconhecimento de que “a vida cotidiana” não é um complexo genérico de eventos, atitudes e experiências em busca de uma ordem; é uma realidade estruturada, organizada em torno de um processo específico de produção – a produção dos seres humanos, que, como apontaram Marx e Engels é “o primeiro fato histórico” e “condição fundamental de toda a história”. Essa descoberta desdobrou uma revolução teórica e prática que transformou nossos conceitos de trabalho, política e “feminilidade”, bem como metodologia das ciências sociais, o que nos permitiu transcender o ponto de vista psicológico tradicional que individualiza nossas experiências e separa o mental e social (FEDERICI, 2022, p. 255).

Se a mulher sofre objetivamente violência estrutural/sistêmica, que pode ser traduzida também como violência patriarcal, então é também diante dessa dimensão histórica que liga a reprodução social e o papel que a mulher precisa desempenhar nessa sociedade que investigo tais fenômenos. Assim, posso perceber a conexão com um dos papéis mais comuns designados às mulheres: a correlação entre vida cotidiana e educar, no qual institucionalmente também fica concentrada a missão de ensinar às mulheres. É preciso recordar que, nos registros históricos de mais de dois mil anos de pensamento ocidental eurocêntrico e androcêntrico, a mulher foi compelida, em cada época de modo diferente, a se distanciar da vida pública e produção intelectual de conhecimento institucionalizado.

A metafísica tradicional da subjetividade opõe homem e mulher como sujeito “puro” (o homem é racional, livre da sensualidade e das paixões corporais) e sujeito “impuro” (a mulher é incapaz de romper seus vínculos com a sensualidade, sua mente está à

mercê das paixões irracionais obscuras, ela é uma receptora passiva das impressões sensoriais etc.) – para parafrasear Hegel, a mulher é uma substância que não se tornou totalmente um sujeito, que não se purificou em sujeito (ou um sujeito que não cortou os vínculos com sua substância). Por exemplo, no domínio da ética, somente o homem é capaz de abstrair seus laços familiares substanciais e raciocinar de acordo com princípios universais, isto é, de agir de maneira verdadeiramente ética; com a mulher, no entanto, a universalidade é sempre tingida por seus interesses particulares: se uma mulher ganha poder político universal, ela o usa para promover os interesses de seus aparentados – um princípio infinitamente retomado por antifeministas como Otto Weininger (e cujos traços são identificáveis até mesmo nas famosas observações de Hegel, a propósito de Antígona, sobre a feminilidade como “eterna ironia” da história) (ŽIŽEK, 2013, p. 438).

Tal imaginário violento colocou a mulher como a porta-voz da emoção e longe da razão, ou, ainda, como passional, a personificação da beleza e da delicadeza, portanto despossuída de atributos para uma atividade de pensamento profunda. Nesse panorama, caso lhe fosse permitido o acesso ao conhecimento, esse seria uma espécie de ornamento decorativo para aquelas que vinham de famílias abastadas.

O patriarcado estruturado em nossa sociedade consolida paulatinamente violência que a mulher sofre ao longo dos séculos de forma naturalizada e que, em cada época e lugar, explorou e infligiu à mulher agressões singulares. Violência de gênero se mostra ainda nos casos mais alarmantes enquanto ultraje explicitamente físico, mas acomete também de forma contundente mesmo mulheres que elaboraram intelectualmente sobre esse cenário avassalador. Nenhuma mulher está imune, e Žižek ajuda com um exemplo interessante:

Outro vencedor do Oscar 2011, *Cisne negro*, a contrapartida feminina de *O discurso do rei*, é ainda mais reacionário: sua premissa é que, se o homem pode se dedicar a sua missão (como o rei em *O discurso do rei*) e ainda assim ter uma vida privada normal, a mulher que se dedica totalmente a sua missão (nesse caso, ser uma bailarina) envereda pelo caminho da autodestruição – o sucesso é pago com a morte. É fácil reconhecer nesse roteiro o velho tópos da mulher que se sente dividida entre uma vocação artística e uma vida privada tranquila e feliz, faz a escolha errada e morre – em *Os sapatinhos vermelhos*, de Michael Powell, ela também é uma bailarina e em *Os contos de Hoffman*, de Offenbach, e em *A dupla vida de Véronique*, de Kieslowski, uma cantora. Os contos de Hoffman mostram a dedicação da heroína à vocação artística como resultado da manipulação de um personagem diabólico, ao passo que *A dupla vida de Véronique* traz as duas versões da escolha: a Veronika polonesa escolhe cantar e morre durante uma apresentação; a Véronique francesa recolhe-se em sua privacidade e sobrevive. Os dois filmes mais recentes, *O discurso do rei* e *Cisne negro*, funcionam de maneira complementar, como uma reafirmação da dupla tradicional sob a autoridade masculina: para o homem, a suposição ingênua da autoridade simbólica; para a mulher, o recolhimento na privacidade – uma nítida estratégia conservadora feita para anular o advento do modo pós-moderno e pós-ediipiano da subjetividade (ŽIŽEK, 2013, p. 273-274).

De modo complementar, posso também trazer as diversas áreas de conhecimento nas quais, em comparação ao quantitativo de homens, existem poucos referenciais que trazem

o nome de mulheres<sup>89</sup>. No campo acadêmico de nível superior não é diferente; na filosofia, por exemplo, área que concentra a base teórica desta pesquisa, as mulheres são, ainda hoje, de modo muito diverso, alvo de violências que estão recobertas por níveis sofisticados de ideologia. Assim, por mais que o conhecimento filosófico seja tipicamente masculino e pareça distante na história, essa posse masculina da filosofia ainda acontece de modo escamoteado e permanente (Débora FOFANO *et al.*, 2021). Saliento que somente na filosofia contemporânea se começou a ouvir falar e ler mais sobre filósofas.

Há casos em que as mulheres que conseguiram se instituir historicamente no caminho de produção de conhecimento não são reconhecidas e há relatos de que seus trabalhos ficaram sob a alcunha de algum homem<sup>90</sup>. Violência brutal que apagou, muitas vezes por completo, os registros de produção intelectual das mulheres que não se submeteram à lógica perversa de encobrimento do trabalho. Tal cenário vem mudando, mas ainda sustenta práticas que determinam o lugar que a mulher deve ocupar dentro da estrutura social, reforçando estereótipos e trazendo as mesmas questões, mas de forma mais palatável dentro do universo acadêmico contemporâneo,

Como assinalou Alain Badiou, no universo ideológico de hoje os homens são adolescentes brincalhões, ilegais, enquanto as mulheres aparecem como duras, maduras, sérias, legais e punitivas. As mulheres não são chamadas hoje pela ideologia governante para serem subordinadas. Elas são chamadas – solicitadas, esperadas – para serem juízas, administradoras, ministras, presidentas, mestras, policiais e soldados. Uma cena paradigmática que acontece todos os dias em nossas instituições de segurança é a de um mestre/juiz/psicólogo feminino cuidando de um imaturo e jovem delinquente. “A nova figura da feminilidade está emergindo: um concorrente agente do poder frio, sedutor e manipulador, que atesta o paradoxo de que sob as condições estabelecidas pelo capitalismo, as mulheres podem fazer melhor do que os homens” (Badiou). Isto, naturalmente, de modo algum converte as mulheres em suspeitas de serem agentes do capitalismo; simplesmente afirma que o capitalismo contemporâneo inventou sua própria imagem ideal de mulher que representa o poder administrativo frio, mas com um rosto humano (ŽIŽEK, 2017c, online).

---

<sup>89</sup> Segundo Tolentino: “É bem verdade que podemos expandir esse apagamento das mulheres na historiografia da cultura escrita como um todo, sendo notório o apagamento dos feitos de mulheres nas ciências, na técnica, nas letras, política e artes – em especial artes de escrita e liderança: poucas são as maestrãs, regentes, dramaturgas, diretoras de cinema e teatro que podemos identificar. Isso não desresponsabiliza em nada o campo da filosofia, que ainda se mostra incapaz de fazer essa autocrítica, primária na construção de qualquer possibilidade de superação, estando muito atrasada nesse sentido em relação a outras áreas, especialmente nas ciências humanas” (TOLENTINO, 2019, p. 103).

<sup>90</sup> Casos que se repetem desde a época medieval, como Heloísa de Argenteuil (1090-1164), que trocou célebres correspondências com Pedro Abelardo (1079-1142), cartas essas que caracterizam uma obra filosófica, mas que remetem mais a Abelardo do que a Heloísa. Além de muitos casos mais contemporâneos, como o da pintora feminista norte-americana Margaret Keane, que aceitou assinar com o sobrenome do marido e teve a autoria de suas obras roubadas por ele.



Ideologia impõe às mulheres (e aos homens também) violências estruturalmente perversas que determinam seu campo de ação social de acordo com os modelos econômicos vigentes. Cria a figura da feminilidade e atribui novos rituais que são até bem aceitos por determinados setores ditos feministas, como no caso dos liberais, tema bem trabalhado no *Feminismo para 99%, um manifesto*:

A grande mídia continua a equiparar o feminismo, em si, com o feminismo liberal. Longe de oferecer uma solução, contudo, o feminismo liberal é parte do problema. Centrado no Norte global, entre a camada gerencial-profissional, ele está voltado para a “imposição” e a “quebra do telhado de vidro”. Dedicado a permitir que um pequeno número de mulheres privilegiadas escale a hierarquia corporativa e os escalões das Forças Armadas, esse feminismo propõe uma visão de igualdade baseada no mercado, que se harmoniza perfeitamente com o entusiasmo corporativo vigente pela “diversidade”. Embora condene a “discriminação” e defenda a “liberdade de escolha”, o feminismo liberal se recusa firmemente a tratar das restrições socioeconômicas que tornam a liberdade e o empoderamento impossíveis para uma ampla maioria de mulheres. Seu verdadeiro objetivo não é igualdade, mas meritocracia. Em vez de buscar abolir a hierarquia social, visa a “diversificá-la”, “empoderando” mulheres “talentosas” para ascender ao topo. Ao tratar as mulheres como “grupo sub-representado”, suas proponentes buscam garantir que algumas poucas almas privilegiadas alcancem cargos e salários iguais aos dos homens de sua própria classe. Por definição, as principais beneficiárias são aquelas que já contam com consideráveis vantagens sociais, culturais e econômicas. Todas as demais permanecem presas no porão (ARRUZZA; BATTACHARY; FRASER, 2019, p. 27).

Violência de gênero ganha assim nuances cada vez mais sofisticadas nos contornos do neoliberalismo. Nesse cenário econômico, se a emancipação das mulheres vier acompanhada da sua inserção como mão de obra explorada no mercado de trabalho, as classes sociais mais abastadas pouco se oporão às demandas levantadas por elas. Por exemplo, à medida que a luta por equiparação de salários entre homens e mulheres promover a competitividade profissional entre ambos, e até entre as próprias mulheres, o mercado celebrará cada vitória do movimento supostamente emancipatório feminista como sendo sua vitória, *exempli gratia*,

O universo ideológico de organizações como o Hezbollah é baseado no ofuscamento das diferenças entre o neoimperialismo capitalista e a emancipação progressista secular: dentro do espaço ideológico do Hezbollah, a emancipação das mulheres, os direitos dos homossexuais etc. não são nada mais que o aspecto moral “decadente” do imperialismo ocidental. Aqui vemos com clareza que a burguesia funciona de modo masculino e o proletariado, de modo feminino: para a burguesia, o campo da política é uma relação dupla fechada na qual o inimigo do meu inimigo é meu amigo, pelo que eles estão pagando caro – os inimigos de hoje, os fundamentalistas muçulmanos, foram ontem os inimigos do inimigo (comum) – o comunismo soviético; para o proletariado como não Todo, o campo não está fechado de maneira binária – o inimigo do meu inimigo não é meu amigo (nada de alianças com os fundamentalistas religiosos), mas, por outro lado, ser um não não-burguês não é ser burguês de novo, mas o nosso (do proletariado) provável aliado (ŽIŽEK, 2013, p. 491).

Outro lado da mesma questão, que particularmente interessa, é que a pouca produção acadêmica feminina nas diversas áreas do saber é apenas o sintoma da causa estrutural do problema: a falta de acesso e permanência no sistema educativo. Assim, mesmo que se interseccionem as relações de gênero, classe e raça, e se reconheça que determinados homens também enfrentam dificuldades e são destituídos de privilégios no edifício social, recaem sobre as mulheres as demandas sociais relativas ao trabalho afetivo e reprodução.

A mulher suporta os cuidados com a família, sua saúde pessoal e dos outros, além de ser recorrentemente explorada no trabalho infantil e na sexualidade. Faltam para ela recursos e creches para seus filhos, assim como tantas outras demandas que a levam a se abster da continuidade do estudo, tanto básico quanto superior<sup>91</sup>. É assim que, mesmo em 2022, muitas mulheres, desde a infância, são privadas de desenvolver passos seguros no campo educativo e consolidar sua permanência escolar até completar o ensino superior. Em um cenário dominado por discurso meritocrático, ainda é preciso deixar tais fenômenos explícitos, pois alguns podem concluir que as mulheres não produziram conhecimento por razões que não passam de espontaneísmos típicos de violência estrutural.

Ainda cabem às mulheres, fortemente, as responsabilidades domésticas e de socialização das crianças, além dos cuidados com os velhos. Assim, ainda que dividindo o espaço doméstico com companheiros, as mulheres têm, na maioria dos lares, maior necessidade de articular os papéis familiares e profissionais. É evidente que as mulheres com nível superior, por terem maior renda, valem-se do auxílio de empregadas domésticas, que representam a outra face feminina no mercado de trabalho no Brasil (RODRIGUES, 2006, sp.).<sup>92</sup>

Essas *empregadas domésticas* são, em seus caminhos, de forma ainda mais veemente privadas do acesso ou continuidade de estudos, dadas suas jornadas de trabalho e cuidados cotidianos. Esse é mais um dos exemplos de como a sociedade como um todo sofre com a carência histórica de conhecimento formal coeso, em que parte das mulheres tem seu

---

<sup>91</sup> Segundo dados da PNAD Educação 2019: Entre as mulheres de 15 a 29 anos, 27,5% não trabalham nem estudam. Das 46,9 milhões de pessoas de 15 a 29 anos de idade, 14,2% estavam ocupadas e estudando; 22,1% não estavam ocupadas nem estudando; 28,1% não estavam ocupadas, porém estudavam; e 35,6% estavam ocupadas e não estudando. Entre as mulheres, 27,5% não estavam ocupadas, nem estudando ou se qualificando; 28,8% apenas trabalhavam e 29,9% apenas estudavam ou se qualificavam. Entre os homens, esses percentuais foram de 16,6%, 42,3% e 26,4%, respectivamente. Entre os principais motivos para a evasão escolar, os mais apontados foram a necessidade de trabalhar (39,1%) e a falta de interesse (29,2%). Entre as mulheres, destacam-se ainda gravidez (23,8%) e afazeres domésticos (11,5%) (IBGE, 2019).

<sup>92</sup> Ainda segundo Rodrigues: “O emprego doméstico é uma forma de ocupação feminina tradicional na sociedade brasileira, representa um exército de mulheres pobres, com pouca qualificação e que recebem baixíssimos salários. As empregadas domésticas são o maior contingente de trabalhadoras do país e sua existência permite que a realização dos serviços domésticos não seja interrompida – mesmo que os homens deles fiquem totalmente ausentes – continuando sobre os ombros femininos quando a mãe/esposa ausenta-se para trabalhar (Melo, 1998)” (RODRIGUES, 2006, sp).

arcabouço cultural e educacional reduzido às experiências cotidianas na infância e ao mundo do trabalho na vida adulta. Um problema endêmico na educação brasileira, que não cria ou reforça políticas públicas de permanência escolar eficiente<sup>93</sup>. Ainda hoje educação não é uma realidade para 100% das jovens em idade escolar, o que deixa evidentes as carências em torno do conhecimento e dos meios para que o acesso ao conhecimento/saber se torne uma realidade presente na sociedade, de modo consolidado. O direito à educação básica garantida em lei, de maneira universal e gratuita, somente sobreveio ao Brasil em 1997<sup>94</sup>; entretanto, não é fato consolidado.

Se ainda hoje a inacessibilidade ao conhecimento é um problema, pense na situação da mulher séculos atrás. Educação no Brasil, era reservada a setores muito específicos<sup>95</sup>; à classe mais abastada era reservado o privilégio de os filhos estudarem em instituições e universidades de excelência fora do país, e às filhas frequentarem a escola primária o suficiente para ler e escrever. Somente algumas dessas mulheres chegavam ao ensino superior. Caso emblemático no Brasil, que demonstra esse tipo de desigualdade social, foi o de Nísia Floresta (Papari, 1810 – Bonsecours, 1885), que, de família abastada, desenvolveu seus estudos fora do Brasil e voltou com uma proposta de educação.

As preocupações e pensamentos de Nísia Floresta se lançaram na prática de uma educação voltada para as mulheres que visava, a partir de sua inspiração em Wollstonecraft, o combate à ausência de uma boa educação, pensamento que foi posto em ação na escola que ela fundou (Colégio Augusto, em 1838). Para ela, o pouco acesso ao conhecimento por parte das meninas era fator determinante na condição de inferioridade social que a mulher ocupava na sociedade. Em sua obra, Nísia Floresta traz um arcabouço filosófico sobre a urgência de uma educação para meninas, principalmente como forma de criar uma consciência necessária para a transformação de sua condição. Anos mais tarde, Nísia perdeu seu marido e, em 1851, morando em Paris, assistiu ao Curso de História Geral da Humanidade, de Augusto Comte, com quem manteve contato e amizade por anos e teve fundamental influência em seu pensamento. Ao retornar para o Brasil publicou o texto “Opúsculo humanitário”, uma

<sup>93</sup>A reforma do ensino médio, Lei nº 13.415, promulgada em fevereiro de 2017, que analisei brevemente no capítulo anterior, é exemplo de uma política educacional que ignora as necessidades da classe trabalhadora, fazendo com que muitos estudantes se evadam da escola, pois a permanência deles integralmente na instituição não vem acompanhada de uma política pública que garanta ao jovem se dedicar permanentemente aos estudos, com renda garantida. Assim, a lei ignora o fato de muitos jovens estudarem em um período, mas terem algum tipo de remuneração nos outros turnos, uma vez que, sem trabalho, não teriam a renda básica para si ou suas famílias.

<sup>94</sup>BRASIL. Lei nº 9394 de 20 de dezembro de 1996. Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Brasília: MEC, 1996.

<sup>95</sup> Para Saviani (2008, p. 443-444): “Segundo informação de Maria Luiza Marcílio (2005, p. 3), quando se deu a expulsão dos jesuítas, em 1759, a soma dos alunos de todas as instituições jesuíticas não atingia 0,1 % da população brasileira, pois delas estavam excluídas as mulheres (50% da população), os escravos (40%), os negros livres, os pardos, filhos ilegítimos e crianças abandonadas. Nas duas últimas décadas do Império, multiplicaram-se os projetos e propostas em torno da instrução pública, e os debates foram intensos, mas a cobertura escolar permaneceu em níveis bastante exíguos. Foi apenas no século XX que ocorreu um salto significativo na expansão escolar, quando a matrícula geral passou de 2.238.773 alunos, em 1933, para 44.708.589 em 1998 (BRASIL, 2003, p. 106)”.

obra sobre a educação feminina, cujos primeiros vinte capítulos já tinham saído anonimamente no jornal *Diário do Rio de Janeiro* (FOFANO *et al.*, 2021, p. 114).

Com a exigência por mais espaço na sociedade e com o crescimento do movimento liberal (que anos mais tarde encabeçaria o sufrágio universal), muitas dessas mulheres de classes mais abastadas conquistaram o direito de avançar no campo educativo. Esses avanços pontuais não mudaram expressivamente a condição de subjugada a que a mulher estava acometida. Ana Silva Scott (2016) lembra a criação de um Decreto-lei já mais recentemente, na época do governo de Getúlio Vargas, que determinava ao Estado a responsabilidade de educar a mulher, desde a infância até a juventude, para a manutenção da família. Segundo o Decreto,

Devem ser os homens educados de modo que se tornem plenamente aptos para a responsabilidade de chefes de família. Às mulheres será dada uma educação que as torne afeiçoadas ao casamento, desejosas da maternidade, competentes para a criação dos filhos e capazes na administração da casa (SCOTT, 2016, p. 20).

Às damas das classes abastadas foram ofertados cursos mais avançados, e posteriormente puderam também ocupar a “escola normal”<sup>96</sup>, mas, mesmo nessa, a princípio a mulher foi excluída. Para Marlete Schaffrath (2009)

Um ponto que merece destaque no estudo da Escola Normal de Niterói refere-se à ausência do elemento feminino e do negro na busca do preparo para a docência. A instrução era pública, mas o saber era distribuído em porções e não atingia a todos os segmentos da sociedade. Na verdade, somente aqueles que eram homens, livres e possuíam propriedades eram depositários do nobre benefício de ser cidadão do Império. Os negros, inclusive os já libertos, eram proibidos de frequentar as escolas públicas da Província; da mesma forma que era vetada a sua frequência na Escola Normal. Somente a partir da década de setenta do século passado é que a instrução do negro passou a ser discutida pela sociedade, impulsionada pela crise no escravismo e pela Lei do Ventre Livre. (...) “Quanto à discriminação sofrida pelas mulheres, era um pouco mais sutil dada a prerrogativa da diferenciação de currículo em relação ao que era oferecido nas escolas primárias masculinas. A elas era dado aprender leitura, escrita e as quatro operações matemáticas, sendo, portanto, interdito o ensino de Geometria, Decimais e Proporções, oferecido aos meninos. Na lei que criou a Escola Normal, bem como em seu regulamento, não estava prevista inicialmente a matrícula de mulheres. Tanto que, desde a sua criação em 1835 até sua extinção em 1851, não houve nenhuma mulher matriculada na Escola Normal de Niterói. Somente mais tarde, no período de reabertura da escola, é que as aulas para preparar professoras aparecem no currículo (SCHAFFRATH, 2009, p. 151).

<sup>96</sup> “A necessidade da formação docente já fora preconizada por Comenius, no século XVII, e o primeiro estabelecimento de ensino destinado à formação de professores teria sido instituído por São João Batista de La Salle em 1684, em Reims, com o nome de Seminário dos Mestres (Duarte, 1986, p. 65-66). Mas a questão da formação de professores exigiu uma resposta institucional apenas no século XIX, quando, após a Revolução Francesa, foi colocado o problema da instrução popular. É daí que deriva o processo de criação de Escolas Normais como instituições encarregadas de preparar professores. A primeira instituição com o nome de Escola Normal foi proposta pela convenção, em 1794 e instalada em Paris em 1795 (SAVIANI, 2009, p. 143).

Os cursos normais oferecidos às mulheres tinham uma conotação de aprendizagem que visava desenvolver a rotina regular de um lar. Ensinavam a mulher as demandas de costura, cuidados domésticos e os primeiros passos do letramento infantil, que era atribuição da mulher para com seus filhos. Para Saffioti (1987, p. 9):

Trabalhando em troca de um salário ou não, na fábrica, no escritório, na escola, no comércio, ou a domicílio, como é caso de muitas mulheres que costumam, fazem crochê, tricô, doces e salgados, a mulher é socialmente responsável pela manutenção da ordem na residência e pela criação e educação dos filhos. Assim, por maiores que sejam as diferenças de renda encontradas no seio do contingente feminino, permanece esta identidade básica entre todas as mulheres. A sociedade investe muito na naturalização deste processo. Isto é, tenta fazer crer que a atribuição do espaço doméstico à mulher decorre de sua capacidade de ser mãe. De acordo com este pensamento, é natural que a mulher se dedique aos afazeres domésticos, aí compreendida a socialização dos filhos, como natural sua capacidade de conceber e dar à luz.

Repercute assim na mulher a função de educar como complemento da função materna, em que transborda para o ambiente escolar de educação formal essa mesma perspectiva, querendo fazer da escola a extensão dos cuidados maternos. É nesse contexto que os cursos normais formavam, em nível técnico, o contingente de professores que passaram décadas cultivando práticas familiares de educação. Por isso, até hoje repercute o ideário da “Tia” que ensina e cuida na escola. Esse comportamento faz permanecer em algumas instituições, até os dias atuais, um campo borrado de atuação entre lar e escola, perpetuando uma perspectiva privatista de cuidado.

Se raras eram as brasileiras que há 200 ou 100 anos tinham acesso ao conhecimento científico institucionalizado, mesmo diante das dificuldades anos mais tarde, elas desenvolveram pesquisas e formalizaram o campo educativo relacionado principalmente à própria educação. Fundaram assim os cursos superiores de pedagogia, que só vieram a ser obrigatórios para ser professor ou professora dos anos iniciais da educação básica a partir da LDB<sup>97</sup>.

Todavia, o cotidiano do grosso da população brasileira em boa parte de nossa história, em especial da mulher, era sobreviver e fazer sobreviver os seus. Os estudos eram algo supérfluos em um contexto social desolador e cheio de miséria. Como aponte na citação de Marlete Schaffrath, o percurso educacional também não dizia respeito às mulheres negras,

---

<sup>97</sup> Com a Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB) de 1971, ocorreu a substituição das Escolas Normais pela habilitação específica de Magistério. Com a LDB de 1996, a formação de educadores passou a ocorrer em nível superior, em cursos de graduação plena.

pobres ou periféricas, violentamente desconsideradas nesse contexto. Recordo algo fundamental trazido por *Sojourner Truth*<sup>98</sup> em um *discurso proferido na Women's Rights Convention* em Akron, Ohio, Estados Unidos, em 1851:

Aqueles homens ali dizem que as mulheres precisam de ajuda para subir em carruagens, e devem ser carregadas para atravessar valas, e que merecem o melhor lugar onde quer que estejam. Ninguém jamais me ajudou a subir em carruagens, ou a saltar sobre poças de lama, e nunca me ofereceram melhor lugar algum! **E não sou uma mulher?** Olhem para mim? Olhem para meus braços! Eu arei e plantei, e juntei a colheita nos celeiros, e homem algum poderia estar à minha frente. E não sou uma mulher? Eu poderia trabalhar tanto e comer tanto quanto qualquer homem – desde que eu tivesse oportunidade para isso – e suportar o açoite também! E não sou uma mulher? Eu pari treze filhos e vi a maioria deles ser vendida para a escravidão, e quando eu clamei com a minha dor de mãe, ninguém a não ser Jesus me ouviu! E não sou uma mulher? Daí eles falam dessa coisa na cabeça; como eles chamam isso... [alguém da audiência sussurra, “intelecto”]. É isso, querido. O que é que isso tem a ver com os direitos das mulheres e dos negros? Se o meu copo não tem mais que um quarto, e o seu está cheio, por que você me impediria de completar a minha medida? Daí aquele homenzinho de preto ali disse que a mulher não pode ter os mesmos direitos que o homem porque Cristo não era mulher! De onde o seu Cristo veio? De onde o seu Cristo veio? De Deus e de uma mulher! O homem não teve nada a ver com isso. Se a primeira mulher que Deus fez foi forte o bastante para virar o mundo de cabeça para baixo por sua própria conta, todas estas mulheres juntas aqui devem ser capazes de consertá-lo, colocando-o do jeito certo novamente. E agora que elas estão exigindo fazer isso, é melhor que os homens as deixem fazer o que elas querem (PORTAL GELEDÉS, 2014, online).

No cenário institucional educativo, a opressão de raça e classe, para além da divisão sexista, aparece de modo contundente. É o antagonismo social que reproduz o racismo institucional que se perpetua na escola, assim como no próprio seio da sociedade, pois, durante séculos, fez crer que o lugar da mulher negra pobre não é na educação primária e muito menos superior. De acordo com Saffioti, (1987 p. 62), “(...) É impossível isolar a responsabilidade de cada um dos sistemas de dominação e exploração fundidos no patriarcado-racismo-capitalismo pelas discriminações diariamente praticadas contra mulheres”. O racismo sustentado pelo trinômio é arraigadamente tão forte e naturalizado que fez acreditar que o intelecto dessas mulheres era inferior. Porém, essa ideologia, quando reproduzida na escola, é muito mais

---

<sup>98</sup> “Sojourner Truth nasceu escrava em Nova Iorque, sob o nome de Isabella Van Wagenen, em 1797. Foi tornada livre em 1787, em função da Northwest Ordinance, que aboliu a escravidão nos Territórios do Norte dos Estados Unidos (ao norte do rio Ohio). A escravidão nos Estados Unidos, entretanto, só foi abolida nacionalmente em 1865, após a Guerra da Secessão. Sojourner viveu alguns anos com uma família Quaker, onde recebeu alguma educação formal. Tornou-se uma pregadora pentecostal ativa, abolicionista e defensora dos direitos das mulheres. Em 1843 mudou seu nome para Sojourner Truth (Peregrina da Verdade). Na ocasião do discurso já era uma pessoa notória e tinha 54 anos. A versão mais conhecida foi recolhida pela abolicionista e feminista branca Frances Gage e publicada em 1863. Essa é a versão traduzida aqui a partir de diversas fontes online” (PORTAL GELEDÉS, 2014, online).

violenta em sua devastação, pois sustenta a base dessa própria opressão, por ensinar (mesmo mimeticamente) a reproduzir esse preconceito.

Fenômeno semelhante acontece com a divisão sexista do trabalho, em que, de um lado, os setores relacionados à primeira infância e à vida privada, ou cursos que versem sobre cuidados (assistência social, enfermagem), são ocupados majoritariamente por mulheres; os setores entendidos como mais científicos e públicos são preenchidos, em sua maior parte, por homens. Consolida-se assim que os referenciais e nomes das áreas científicas e do conhecimento são, ao longo de muito tempo, os masculinos<sup>99</sup>. Igualmente, a materialidade histórica e política se mostra recheada desses referenciais masculinos de poder.

Na falta proposital de mulheres como suporte de reconhecimento, a formação do universo sociossimbólico das e dos estudantes é composto por figuras masculinas; aos homens é dado o estatuto representativo da força e do poder, enquanto à frente da turma está a “tia”, representante do ideário romântico de personificação da candura. Esse artifício ideológico tem sustentado por décadas o estereótipo submisso da mulher não só dentro campo educacional,

E certamente faltam às mulheres modelos positivos, as grandes cientistas que lograram conciliar sucesso profissional com vida pessoal realizada. Para quebrar os estereótipos femininos, para que novas gerações possam se mirar em novos modelos, é necessário resgatar do esquecimento figuras femininas que inadvertida ou deliberadamente permaneceram ocultas na história da ciência em nosso país (RODRIGUES, 2006, sp.).

Conforme mencionei de início, ao vislumbrar o mundo acadêmico, deve-se estar atenta e atento ao fato de que em uma diversidade de cursos superiores, em especial os de áreas científicas, e até mesmo no de filosofia, os departamentos são compostos majoritariamente por homens<sup>100</sup>. Nesses lugares, as mulheres não se reconhecem reciprocamente em outras do seu gênero, já que os homens são maioria em presença, além de constituírem o conteúdo de pesquisas e referências de conhecimento. O professorado é masculino e o ambiente é frequentado por estudantes que, em sua grande maioria, também são homens. Diante desse

---

<sup>99</sup> Segundo Lígia Rodrigues (2006, sp.): “Analisando as informações do banco de dados do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) para a década de 1990, relativas à concessão das bolsas de produtividade na categoria mais alta 1A1, Melo et alli (2004) verificaram que em 1990 foram distribuídas 617 bolsas; dessas, apenas 18,5% foram concedidas a mulheres”.

<sup>100</sup> Segundo Carolina Araújo (2019), as chances de crescimento profissional dos homens são 2,3 vezes maiores do que as das mulheres. Para o período de 2004 a 2017, a filósofa destaca ainda a tendência à desigualdade e ao aumento da desigualdade entre homens e mulheres na academia. Transformando a presença da mulher na Filosofia brasileira em dados, temos: 36,44 % das graduandas, 30,06% das mestrandas, 26,98% das doutorandas e apenas 20,14% das docentes de pós-graduação.

cenário, o esforço para permanecer no ambiente desgasta a mulher, pois não se enxerga como categoria naquele espaço, pela básica falta de referencial feminino.

Diametralmente, é possível conceber que a maioria dos homens parece não negar que a instituição de ensino e espaço educativo é também lugar da mulher. O discurso da ciência vem se reelaborando de forma lenta e gradual e, nas últimas décadas, têm procurado afirmar que a mulher pertence ao seu universo de produção, investigação e pesquisa em torno de diversas áreas de conhecimento, mas a ação para mudar esse cenário ainda caminha a passos lentos, afinal, uma prática segregadora cristalizada por séculos não se desfaz com palavras.

De fato, nos últimos anos existem mais mulheres professoras e pesquisadoras, o que é crescente e notável, mas é exatamente a exceção que comprova a regra: em muitos setores, elas são minoria. Seja como alunas da educação superior na área de filosofia, ciência e tecnologia, seja como professoras nos departamentos dessas áreas, em bancas e em eventos, as mulheres estão em menor número, e, em muitos casos, inexistem.

Nas ciências humanas, em geral, o debate e pesquisas sobre questões de gênero, lutas feministas e outras temáticas ligadas à mulher ganham mais terreno. Paradoxalmente, evidenciam mais um fenômeno peculiar: a criação de um espaço específico para mulheres atuarem dentro desse universo. Ou seja, as mulheres devem deter suas pesquisas no discurso de gênero, de feminismo, do assédio e demandas referentes à educação e infância, circunscrevendo o campo de atuação intelectual mais uma vez. Como se só estivessem autorizadas a ocupar determinados espaços, que, inclusive, parecem não ser de relevante interesse da maioria dos homens dentro da academia<sup>101</sup>.

O apontamento de tais enlaçamentos faz perceber que a estrutura patriarcal sob a qual nossa sociedade se reproduz não poupa o campo educativo. Encontram-se nele antagonismos sociais que, no universo da educação, se tornam mais admissíveis, mas não menos opressivos. Então é importante pensar os atravessamentos que possam de algum modo impactar essa realidade educativa sem ingenuidades, visto que, se escrever sobre violência desse processo é também violento, deve haver alguma forma de ato criativo para educação que tem potencial de ser retroativamente revolucionário e decompor também o estatuto de violência que atinge a mulher, já que gênero e educação parecem estar intimamente conectados.

Em diversas épocas e culturas, encontro no edifício social as razões mais fundamentais da exploração que a mulher sofreu e sofre; o tema parece então não estar

---

<sup>101</sup> Dentro dos grupos de pesquisa e estudos de gênero no Brasil e exterior, a quantidade de homens é inferior à de mulheres. É possível conhecer mais de 80 projetos brasileiros sobre filosofia e mulheres em: < [www.filosofas.org/projetos](http://www.filosofas.org/projetos) >.



deslocado do problema da universalidade. Assim, reitero que ideologias que produzem violências das mais diversas espécies são fenômenos que não são casuais ou espontâneos, mas movimentos entre universalidade, particularidade e singularidade, que perpetuam um emaranhado de relações para que elas se consolidem e apareçam de modo casual. Parece então que, no caso de violência que acomete a mulher, há além de violência estrutural uma rede simbólica, em que a mulher é capturada de uma maneira muito característica,

Uma universalidade surge “para si” somente por meio ou no lugar de uma particularidade tolhida. A universalidade inscreve-se em uma identidade particular enquanto incapacidade de tornar-se plenamente si mesma: eu sou um objeto universal na medida em que não posso me realizar na minha identidade particular – por essa razão, o sujeito universal moderno é, por definição, “desconjuntado”, carente de seu lugar apropriado no edifício social. Essa tese tem de ser tomada ao pé da letra: não é apenas que a universalidade se inscreve na minha identidade particular como ruptura, desconjuntura; a universalidade “em si” é, em sua efetividade, nada mais que esse corte que impede de dentro toda e qualquer identidade particular. Em uma dada ordem social, uma alegação universal somente pode ser feita por um grupo que foi impedido de realizar sua identidade particular – mulheres tolhidas em seu esforço de realizar sua identidade feminina, um grupo étnico impedido de afirmar sua identidade e assim por diante. Por esse mesmo motivo, para Freud, “tudo tem conotação sexual”, pois a sexualidade pode infectar tudo: não por ser o componente “mais forte” na vida das pessoas e exercer certa hegemonia sobre todos os outros componentes, mas por ser o componente mais radicalmente tolhido em sua efetivação, marcado pela “castração simbólica” por conta da qual, como afirma Lacan, não existe relação sexual. Cada universalidade que surge, que é posta “como tal”, testemunha uma cicatriz em alguma particularidade, e permanece para sempre ligada a essa cicatriz (ŽIŽEK, 2013, p. 210-211).

Como a citação traz, a identidade dessas mulheres é impedida de se realizar, e assim parece haver algo que acolchoa tal violência e que age de forma tão sutil e ao mesmo tempo tão devastadora, que é o próprio suporte fantasmático para violência contra a mulher. Nesse sentido, a tríade Real-Imaginário-Simbólico parece nos ajudar a atravessar esses fenômenos violentos que acometem mulheres ao longo dos tempos em tantos lugares distintos.

A infame declaração de Freud de que a “anatomia é o destino” poderia ser interpretada segundo essa linha como um juízo especulativo hegeliano em que o predicado “converte-se” em sujeito. Ou seja, seu verdadeiro significado não é o significado óbvio, o alvo-padrão da crítica feminista (“a diferença anatômica entre os sexos determina diretamente os diferentes papéis socio-simbólicos de homens e mulheres”), mas seu oposto: a “verdade” da anatomia é “destino”, em outras palavras, uma formação simbólica. No caso da identidade sexual, uma diferença anatômica é “suprassumida”, transformada no meio de aparição/expressão – mais precisamente, no suporte material – de determinada formação simbólica. É dessa maneira que deveríamos diferenciar historicidade propriamente dita de evolução orgânica (ŽIŽEK, 2013, p. 57-58).

O campo da psicanálise ajuda, mais uma vez, na medida em que tensiona a questão através do universo simbólico. Sei que essa não é uma via fácil, uma vez que existem inúmeras novas insurgências na área dos estudos sobre gênero, seja através da leitura feminista, da interseccionalidade, da multidão *queer* e tantas outras. Todas essas são lutas distintas contra a opressão, que apontam a emergência de outras formas de vida que não podem ser desconsideradas. A psicanálise, especialmente o legado de Freud e Lacan, não dá conta das múltiplas abordagens sobre a sexualidade, e não pretendo aqui abrir mais esse campo de estudo em torno das questões de gênero. Quero fazê-las convergir de modo a tensionar os seus paradoxos através da psicanálise. Assim, segundo Pedro Ambra,

Os sujeitos subalternizados cada vez mais tomam as rédeas das constelações que regem suas narrativas e passam a produzir novos desdobramentos de suas histórias, sem valer-se necessariamente do dialeto analítico. Nesse contexto, a pertinência crítica do voluntarismo identitário e do rechaço do inconsciente feita pela psicanálise acaba por ignorar a outra face da moeda, que são precisamente as soluções encontradas no interior do próprio feminismo frente a esses impasses. Em outras palavras, talvez a subversão sexual, a crítica à identidade e à desconfiança da ontologização da experiência faltante não sejam pontos de ruptura, mas sim de convergência da psicanálise com esses outros saberes (AMBRA, 2021, p. 21).

Diante disso, no capítulo anterior abordei a diferença sexual para apontar a fantasia enquanto ficção simbólica e espectro fantasmático<sup>102</sup>. Agora retomo o Real da diferença sexual, para poder abordar tal violência a que a mulher está submetida a partir da analítica lacaniana. Como também mostrei anteriormente no campo psicanalítico, o feminino não é concebido a partir do sexo biológico, histeria, feminilidade ou qualquer outra característica externa ao modo de gozo. Ou seja, como o sujeito se posiciona na rede simbólica (castração), assim admite a própria sexualidade como modo de perceber a realidade, pois, longe de separar os sujeitos da realidade, é o que fornece ligação com ela. A mulher é essencial para a vida sexual do homem, e o inverso é desproporcionalmente verdadeiro. Justamente por isso, o homem tem seu domínio fora de sua vida sexual<sup>103</sup>, enquanto, para a mulher a expressão da sexualidade tende a ser um

<sup>102</sup> No apêndice estão conceitos importantes que agora são fundamentais para dar conta de violência que a mulher sofre.

<sup>103</sup> Colado ao aspecto simbólico, Saffioti traz uma reflexão bastante interessante: “Lamentavelmente, inclusive para os próprios homens, a sexualidade masculina foi culturalmente genitalizada. Ou seja, o processo histórico conduziu o homem a concentrar sua sexualidade nos órgãos genitais. A maioria dos homens nem sequer sabe que seu corpo possui muitas outras zonas erógenas. Ignoram, portanto, que podem desfrutar de muito prazer através da manipulação de outras partes de seu corpo. Isto representa uma perda para eles, da qual é importante tomar consciência, a fim de poder combatê-la. Desta concentração da sexualidade na genitália deriva a expressão falocracia (falo = pênis), ou seja, o poder do macho. Pode-se também inverter o raciocínio e afirmar que a consolidação da supremacia masculina, ao longo de milênios de história, conduziu ao endeusamento do pênis, anulando ou pelo menos reduzindo o prazer que o homem pode sentir em outras áreas de seu corpo. Desta sorte, o homem paga um preço pelo poder de que desfruta (SAFFIOTI, 1987, p. 19).

traço que permeia a totalidade de sua vida, não tendo nada que não seja sexualizado, e por isso envolve muito mais que a dimensão do homem, apontando para o Real da diferença sexual, que subjaz as fórmulas de sexuação lacanianas. Para a psicanalista estudiosa de gênero, Maíra Moreira,

Ao elaborar a tábua de sexuação, Lacan faz valer a lógica freudiana de que a posição sexuada está calcada na lógica fálica, ou seja, há consequências psíquicas advindas da diferença anatômica. Porém, a mulher, ainda que referida a lógica fálica, possui algo que escapa a essa lógica, por seu caráter não-todo. Para além da lógica do ter ou não o falo e seus substitutos, Lacan estabeleceu uma dissimetria entre as duas posições sexuais, masculina e feminina, que não são pensadas em termos de complementaridade. Afirmar que a mulher é não-toda significa que ela é não-toda submetida à lógica fálica. Ainda que não haja um mito do matriarcado para as mulheres, de Uma que escapou à castração – e por isso encarna a lei – as mulheres são todas castradas, mas não castradas de todo. O mesmo já não pode ser dito sobre os homens, pois há um mito do patriarcado e há uma reprodução desse mito nas sociedades atuais (MOREIRA, 2021, p. 36).

O feminino freudiano é marcado pela incompletude. Lacan (1991) se apoia nesse arcabouço, contudo essa própria incompletude da instância egóica no feminino abre uma maior afinidade com o gozo, propensão àquilo que é fora do sentido, propiciando uma aproximação com o real, pois o não-todo feminino indica que há algo na mulher que escapa ao simbólico. Essa dissimetria entre as posições sexuais faz pensar que a diferença sexual não é a diferencialidade do significante, o que não quer dizer que a diferença esteja sendo estruturada no privilégio da ausência ou presença do falo (o homem tem falo, a mulher não tem). A diferença que interessa, nesse caso, é uma característica positiva em torno da ausência do falo, pois,

Nessa recusa da diferencialidade como princípio da diferença sexual, Lacan vai além do próprio modo de pensar anterior que era, precisamente, diferencial: homens e mulheres são opostos com respeito ao par ser/ter (o homem tem o falo, a mulher não o tem, ela o é). Agora, no entanto, o significante fálico não é a característica cuja presença ou ausência distingue o homem da mulher: nas fórmulas de sexuação, ele está em ação em ambos os lados, masculino e feminino, e, nos dois casos, ele funciona como operador da relação impossível (não relação) entre S e J, sujeito que fala e *jouissance* – o significante fálico representa a *jouissance* acessível a um ser que fala, integrado na ordem simbólica. Consequentemente, da mesma maneira que só existe um sexo mais o não-Todo que resiste a ele, só existe uma *jouissance* fálica mais um X que resiste a ela, embora, em sentido estrito, ela não exista, posto que “não há outro gozo que não o fálico”. É por isso que, quando Lacan fala da misteriosamente espectral “*jouissance* do outro”, ele a trata como algo que não existe, mas ainda mesmo assim opera, funciona, tem certa eficácia – um objeto não existente com propriedades reais. “Masculino” e “feminino” são dois modos (cada um contraditório à sua própria maneira) de lidar com essa (não) relação impossível entre a ordem simbólica e a *jouissance*. Ou, na medida em que o sujeito do significante (\$) é a exceção à universalidade simbólica, e o objeto a é seu contraponto objetual, representando o excesso do gozo (mais-gozar), a fórmula lacanianas da fantasia (\$-a) é mais uma versão dessa mesma não relação impossível: a não relação entre os dois

lados da mesma moeda (o lugar vazio sem nenhum elemento que o preencha e o elemento excessivo sem lugar) (ŽIŽEK, 2013, p. 457-458).

A diferença é “real” no sentido de que nenhuma oposição simbólica pode reproduzi-la de maneira objetiva e adequada. Ao afirmar que a diferença sexual é real, estou dizendo que a diferença é impossível, pois é impossível de ser simbolizada, por conta da lacuna que persiste continuamente entre o real da diferença sexual e as formas determinadas das normas simbólicas, como no caso da heterossexualidade ou androcentrismo, que espelha as formas “perversas” da sexualidade violenta. Na medida que a diferença sexual é real/impossível, ela não é binária, mas consiste exatamente na diferença de que toda interpretação binária é fracassada e falha. Para Žižek,

Não é que o homem represente o Logos em oposição à ênfase feminina nas emoções; antes, para o homem, o Logos enquanto princípio universal consistente e coerente de toda a realidade baseia-se na exceção constitutiva de um X místico inefável (“há coisas das quais não deveríamos falar”), ao passo que, no caso da mulher, não há exceção, “pode-se falar sobre tudo”, e, por isso mesmo, o universo do Logos torna-se inconsistente, incoerente, disperso, “não-Todo” (ŽIŽEK, 2013, p. 437).

Para Žižek (2010b), *o objeto a*, aquele que eclode no gesto de sua própria perda como tesouro perdido, pode ser visto na fantasia masculina sobre o *segredo feminino* que está além do limite da ordem simbólica, além do seu alcance. “Ou, em hegelês, o Em-si feminino, fora do alcance do olhar masculino, já é ‘para o Outro’, um Mistério inacessível, imaginado pelo próprio olhar masculino” (ŽIŽEK, 2013, p. 442). Na sexualidade, tudo depende da alteridade, não sendo apenas opostos. Não existem representações da diferença sexual; tudo que ocorre é a oposição ativo/passivo, o que também falha, mascarando o suporte da diferença sexual.

Estamos lidando aqui com uma refinada autorrelação hegeliana dos opostos: a relação da alteridade (cada um relacionado ao seu outro) é refletida de volta nos termos, de modo que um dos termos (o masculino) representa o Mesmo e o outro para o Outro. Se a Mulher existisse, ela seria o Outro do Outro, a garantia de sua completude e consistência. Uma autorrelação semelhante pertence à condição da própria sexualidade. Trata-se de senso comum que, para a psicanálise, a sexualidade seja aquilo de que nos defendemos (pela repressão etc.); contudo, a própria sexualidade é simultaneamente, em um nível mais radical, uma defesa – contra o quê? Contra a verdade traumática de que “não existe Outro” (ŽIŽEK, 2013, p. 462).

Isso nos direciona a uma leitura oposta ao “não Todo” do feminino, indicando que não há nada na subjetividade que não seja marcada pela função simbólica do falo. Assim, a

mulher está mais plenamente na “linguagem” do que o homem, e qualquer referência à sua substância pré-simbólica é equivocada e falha,

Nesse sentido, as noções aparentemente “depreciativas” de feminilidade enquanto mascarada, carente de identidade substancial e forma interior, e de mulher como um homem “castrado”, destituído, degenerado, incompleto, são potencialmente muito mais úteis para o feminismo do que a elevação ética da feminilidade (ŽIŽEK, 2013, p. 444).

O que Žižek quer tocar nessa referência a Lacan é que, longe de afirmações de Lacan como “a mulher não existe” se referirem a uma essência feminina que seja inefável, fora da ordem simbólica, antes, ele quer nos perguntar “que mulher?”. A questão então toma outro aspecto: não é o modo como a mulher costuma ser concebida, que a mulher não exista dentro da ordem simbólica. Mas exatamente que a mulher resiste a ser integrada dentro da ordem simbólica estabelecida e a leitura aqui é que talvez, exatamente por isso, ela sofra violência, na medida em que é reiteradamente obrigada a ser integrada dentro da lógica fálica que falha e, por isso, mais uma vez, a mulher é não toda<sup>104</sup>. A questão para Žižek é objetiva: como não se pode totalizar a mulher, não há exceção,

O exemplo maior da lógica masculina é justamente essa ideia de uma essência feminina, eternamente feminina excluída da ordem simbólica, além. Essa é a fantasia masculina suprema. E quando Lacan diz que “A mulher não existe”, acho que o que não existe é justamente esse misterioso e inefável “além”, excluído da ordem simbólica (ŽIŽEK, 2017a, p. 69).

Preciso lembrar que adversar homem e mulher é imediatamente equivocado se estou lidando com a diferença sexual enquanto real. Cada sexo não é a negação do outro, mas o obstáculo ao outro, essa não relação que escapa à diferencialidade e que chamo também de antagonismo. O antagonismo sexual não é uma luta irreconciliável entre os sexos, inversão ideológica típica dos discursos identitários que refletem na verdade as antinomias da diferença sexual. Assim, se o homem deseja uma mulher que se encaixa no quadro de sua fantasia, a mulher diferentemente aliena o desejo completamente, justamente quando seu desejo de ser objeto de desejo do homem corresponde ao quadro de sua fantasia. No caso, ela se torna muito menos dependente do parceiro, pois seu parceiro supremo não é o outro, mas sua própria lacuna,

---

<sup>104</sup> “Com respeito à realidade, Lacan concorda com Althusser e seu nominalismo materialista das exceções (ou ‘clinamina’): o que de fato existe são apenas as exceções, elas são toda a realidade existente. (Esse é o tema repetido infinitamente pelo nominalismo historicista nos estudos culturais: não existe Mulher como tal, só existem lésbicas, trabalhadoras, mães solteiras e assim por diante.) No entanto, o nominalismo não percebe o Real de determinada impossibilidade ou antagonismo que é a causa virtual geradora de múltiplas realidades” (ŽIŽEK, 2013, p. 469).

a distância entre ela e o parceiro na qual a *jouissance feminine* está localizada para além do falo. Nesse aspecto, a sexualização da lacuna que caracteriza a própria sexualidade feminina é a ausência como tal, o recuo, e não é o ato que reafirma seu recuo. Para Žižek,

Embora a ideologia esteja envolvida nesse gesto de renúncia, o gesto em si não é ideológico. Uma leitura desse gesto que deve ser rejeitada é a interpretação psicanalítica comum segundo a qual estamos lidando com a lógica histérica do objeto de amor (o amante) que só é desejado na medida em que é proibido, na medida em que há um obstáculo, por exemplo, na forma do marido – no momento em que o obstáculo desaparece, a mulher perde o interesse pelo objeto do amor. Além dessa economia histérica de ser capaz de gozar do objeto apenas enquanto é proibido, em outras palavras, na forma de fantasias sobre o que “poderia ser”, esse recuo (ou inconsistência) pode ser interpretado de múltiplas maneiras: como expressão do chamado “masoquismo feminino” (que pode ser interpretado, por sua vez, como expressão da natureza feminina eterna ou interiorização da pressão patriarcal), que impede a mulher de “aproveitar o dia” em sua plenitude; como gesto profeminino de rompimento com a economia fálica, que põe a felicidade na relação com um homem como a meta definitiva da mulher etc. No entanto, todas essas interpretações parecem não captar o principal, que consiste na natureza absolutamente fundamental do gesto de recuo ou substituição como constitutivos do próprio sujeito feminino. Se, como fazem os notáveis idealistas alemães, igualarmos o sujeito à liberdade e à autonomia, esse gesto de recuo – não como gesto de sacrifício direcionado a certa versão do grande Outro, mas como gesto que gera sua própria satisfação, encontrando a *jouissance* na mesma lacuna que separa o sujeito do objeto – não seria a forma definitiva de autonomia? (ŽIŽEK, 2013, p. 440).

O segredo feminino inacessível à economia fálica masculina consiste em um sujeito feminino que escapa à razão falocêntrica e, à medida que não há mistério, a mulher seria subordinada à função fálica. Mas o entendimento de Žižek do lado feminino da fórmula da sexuação em Lacan é que o pré-simbólico, o eternamente feminino, é uma fantasia retroativa patriarcal. “É a exceção que fundamenta o reino do falo” (ŽIŽEK, 2017a, p. 70). A ideia de um paraíso matriarcal que foi sendo substituída pelo patriarcado é um mito do próprio patriarcado, que retroativamente legitima o domínio masculino. A Mulher enquanto essa ideia de subjetividade feminina, dócil, frágil e histérica, baseada em uma mulher primordial, não diz respeito às mulheres, mas é um mito masculino.

Muitas pessoas discordam da minha leitura do *pas tout*, o não-Todo. As pessoas tendem a interpretá-lo no sentido de que o homem é todo na ordem simbólica enquanto existe uma parte da mulher que resiste a essa ordem simbólica, que a mulher só está presa parcialmente nessa ordem simbólica. Para mim essa leitura é totalmente equivocada, vejo exatamente o oposto — a ideia de exceção, de que parte da mulher não está presa na ordem simbólica, é precisamente uma posição masculina. A mulher é não-Toda justamente porque ela está tão inteira dentro da ordem simbólica que não há exceção a partir da qual ela possa totalizar sua posição. Infelizmente, a leitura predominante baseia-se muito em algumas passagens do Mais ainda. Quando Lacan fala de Santa Tereza, por exemplo — que a mulher goza, que ela não sabe o quê, mas simplesmente, sem palavras, goza. É interessante pensarmos em Santa Tereza nesse sentido. Se há uma pessoa que não existiu fora da ordem simbólica, ela é Santa Tereza.

Ela escrevia o tempo inteiro, é uma pessoa de escrita histérica. Essa é a posição feminina, não esse tipo de mãe primordial (ŽIŽEK, 2021, online)<sup>105</sup>.

No sentido da fórmula, a ausência de qualquer exceção ao falo que torna inconsistente a economia libidinal feminina solapa o reino da função fálica em sentido analítico, o que torna a relação sexual impossível, como mostrei anteriormente. Ao afirmar que há algo além do falo, o gozo feminino, a mulher está inteiramente dentro da função simbólica, que para o filósofo esloveno paradoxalmente é o lugar onde o domínio da função fálica é solapado. O sujeito escapa à inconsistência do seu desejo ao estabelecer uma separação entre o domínio fálico e o não fálico,

Em termos filosóficos tradicionais, o limite que define a mulher não é epistemológico, mas ontológico. Ou seja, sim, há um limite, mas além do limite não há nada. Quer dizer, a mulher é não-toda, sim, mas isso significa precisamente que a mulher é não toda presa na função fálica. Isso não significa que uma parte dela não seja presa na função fálica, mas precisamente que não há nada além. Em outras palavras, o feminino é essa estrutura do limite como tal, um limite que precede o que pode ou não repousar no além. Tudo que percebemos nesse além, o eterno feminino, por exemplo, ou, em termos mais modernos, semiótica, discurso feminino, ou o que for, são basicamente, projeções da fantasia masculina (ŽIŽEK, 2017a, p. 73).

Diante de tudo que atravessei até aqui, pode-se dizer que a sexualidade é radicalmente não humana, é “operadora do inumano”, a inconsistência da própria realidade, mas ainda nossa dimensão ontológica. O que se tem de mais importante e que permite uma virada violenta simbolicamente a que a mulher está submetida é exatamente esse domínio do além do falo, da dimensão de uma feminilidade correspondente a essa fantasia patriarcal que não funda a mulher, pois, nesse sentido, a mulher não existe. É nesse ponto que a indeterminação do lado feminino da tábua de sexuação traz consigo um potencial subversivo, pois, exatamente por recuperar uma dimensão inumana da sexualidade, a sexualidade é anterior ao humano, o que permite pensar em formas de intervenção não pautadas a partir dos atributos do lado masculino da tábua,

Podemos propor uma “teoria unificada” das fórmulas de sexuação e as fórmulas dos quatro discursos: o eixo masculino consiste no discurso do mestre e no discurso da universidade (universidade como universalidade, e o mestre como sua exceção constitutiva), e o eixo feminino consiste no discurso da histeria e no discurso do analista (não-exceção e não-*Todo*). Vemos aqui como, para relacionar os dois quadrados, temos de fazê-los girar noventa graus em relação um ao outro: com respeito aos quatro discursos, a linha que separa o masculino do feminino é horizontal, ou seja, é o par de cima, que é masculino, e o de baixo, que é feminino. A posição

---

<sup>105</sup> Disponível em: <https://www.oficinapalimpsestus.com.br/sonhando-perigosamente-com-slavoj-zizek-entrevista/>. Acesso em: 15 mar. 2021.

subjetiva histórica não permite exceção, nenhum x que seja não-Fx (a histórica provoca seu mestre, pedindo-lhe insistentemente: mostre-me sua exceção), enquanto o analista reafirma o não-*Todo* – não como a exceção-ao-*Todo* de um *Significante-Mestre*, mas na forma de a que representa a lacuna/inconsistência. Em outras palavras, o universal masculino é positivo/afirmativo (todos os x são Fx), enquanto o universal feminino é negativo (nenhum x que seja não-Fx) – ninguém deve ficar de fora; é por isso que o universal masculino baseia-se em uma exceção positiva, enquanto o universal feminino solapa o *Todo* por dentro, na forma de sua inconsistência (ŽIŽEK, 2013, p. 483).

Aqui é interessante pensar o não-*todo* como um campo político que enfrenta esse universalismo abstrato do discurso da mestria do lado masculino da diferença sexual. Discurso que procura homogeneizar as relações/saberes/corpos para que se tornem exemplos particulares no universal. O lado feminino da tábua de sexuação, como aquele que não pode ser representado, não faz conjunto, é mais propenso a invenções e atos que subvertem esse esforço de homogeneização em torno do *Um*, em redor do *Homem*, marginalizando o diferente, o que produz inevitavelmente violência.

Assim, o que percorri até aqui alinhava dialeticamente dimensões: ideologia-violência-mulher-educação, permitindo não perceber somente os sintomas de violência, mas percorrer a rede simbólica de diferenciais que ideologia sustenta através de violência que atinge mesmo a mulher. Nesse sentido, tal leitura analítica também não renuncia à educação nesse circuito de discurso violento, entretanto faz reconhecer a possibilidade de criação quando ela se apodera de um ato de violência emancipatória.

Um passo importante para transformar o processo de invisibilização a que as mulheres foram submetidas e assim ativar educação diferente é conhecer e falar sobre o tema do ponto de vista das mulheres. Nesse sentido, homens, mulheres e pessoas não binárias podem se inserir nesse processo. Todos os envolvidos no processo educativo cooperam com o ato de transformação, lendo e escrevendo sobre as educadoras, filósofas, artistas, cientistas, políticas etc. Contribuem para a desconstrução da percepção de um pensamento somente androcêntrico e a descentralização da visão eurocêntrica do conhecimento, oferecendo especial atenção à produção de pensamento que foi por séculos subalternizada.

É preciso construir estratégias dentro da história marginal e das vencidas, erguer uma antropologia feminina no Brasil para, assim, a comunidade se apropriar das referências acerca das mulheres, reafirmando o que elas produziram, pensaram, dialetizaram e problematizam sobre as questões de seu tempo. Procedendo dessa forma, o estímulo para as mulheres será cada vez maior no reconhecimento do aumento qualitativo da produção e da ocupação feminina na emancipação social. Impedindo essa tarefa, esse trabalho é recheado de referenciais femininos propiciando atos revolucionários.



Sonho perigosamente com esse impossível porque, se no campo geral da produção do conhecimento as mulheres estão em posição periférica, no que tange à filosofia o caso se torna ainda mais complexo, uma vez que a narrativa conta, em relação ao passado da filosofia que, em especial, que foram os padres jesuítas os responsáveis por desenvolverem suas bases no Brasil<sup>106</sup>. Assim, atravesso a questão aqui também de modo paralítico. Ante a filosofia dita brasileira, originalmente jesuíta e europeia, o que se pode dizer das estudiosas que produziram filosofia no período colonial? Quase nada!

Aqui, dois pontos cruciais se articulam: qual a história da filosofia e da própria educação que se quer versar? Essa eurocêntrica imposta? Ou vale pensar em educação que se produz no Brasil fora das narrativas oficiais, que contemplem outros *modi operandi* de pensamento? Um pensamento que, inclusive, é passível de ser questionado quanto ao que pode encaixar no que se espera em termos acadêmicos. O pensamento de centenas de mulheres que foi invisibilizado traz, em si, a potência para filosofias outras, saberes nunca plenamente reconhecidos, mas nem por isso inexistentes. Se a produção intelectual das mulheres foi soterrada no ego dos pensadores brasileiros eurocêntricos, uma vez que parece haver um surto de negação e que ainda hoje é difícil fazer tais questões emergir entre eles, tem-se de propor alternativas.

Aqui alvitro uma inversão: se a mulher produziu um pensamento que nem sempre foi subserviente àquilo que se espera de filosófico, é exatamente nesse aspecto que ela tem muito mais a contribuir que o homem. Se ela não foi submetida inteiramente por esse universal abstrato que se tornaram a filosofia e seus respectivos arranjos educativos em terras tupiniquins, a mulher pode ser muito mais potente em sua forma de pensar e de educar. Lembro que o motor da história não para e hoje vejo emergir o pensamento das mulheres a partir de outros polos de saber muito menos subservientes à estrutura patriarcal. Uma fonte filosófica e de ato educativo outro, não todo, portanto, muito mais radical, capaz de produzir mudanças que não estabilizam o saber mediante o reconhecimento e aprovação do *status quo* dominante. Nesse sentido, a mulher pode atravessar educação a partir da sua condição transformadora.

---

<sup>106</sup> O debate completo sobre o tema foi desenvolvido por Cristiane Marinho, em *Filosofia e Educação no Brasil: da identidade à diferença* (2014).

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS: PARA UMA VIOLÊNCIA CRIADORA NA EDUCAÇÃO

Como adverti na introdução, não há caminho tranquilo. Esta tese retorna a si o tempo todo, e, nesse cenário, a predisposição das partes importa, pois desencadeia ajustamento, embora nunca seja suficiente. Tudo, evidentemente, poderia ter sido dito em outra ordem e faria sentido, já que os conteúdos estão dialeticamente amarrados. Portanto, retomo-os agora em outra disposição, exatamente para encerrar esta investigação, mas sem lhe dar propriamente um fim, uma vez que as respostas estão em aberto no ato de transformação das educadoras e educadores. Estes, assim, podem levar em consideração os elementos que trouxe até aqui em relação à ideologia e à violência que atingem educação, mas necessitam aplicá-los de acordo com as circunstâncias e um movimento permanente que enseja o ato acontecimental.

Uma das contribuições de Žižek que particularmente me interessou é a que ele oferece à compreensão de ideologia, em que pensa a distinção entre ideologia sintomal e a fantasia ideológica como repercussão da psicanálise lacaniana. Assim, reflito sobre de que forma posso atravessar isso com educação. Ideologia sintomal é apenas mais uma forma de distorção de uma verdade oculta, sintoma das contradições inerentes à violência sistêmica do capitalismo, que Marx muito bem apontou. Todavia, ideologia sintomal é também outro nome do que entendi como ideologia “em si”. Procurei demonstrar, então, a distinção entre o sintoma marxiano e a fantasia lacaniana, para entender que não vivemos uma sociedade pós-ideológica, uma vez que a razão cínica, com todo o seu desprendimento irônico, deixa intacto o nível fundamental da fantasia ideológica, o nível em que ideologia estrutura a própria realidade social e educação pronta e acabada. Na leitura inovadora de ideologia em si e para si, a fantasia opera a realidade social imbricada na relação com a ilusão e a crença, o que permite pensar em atravessar a fantasia de educação burguesa que se apresenta como ideal a ser reproduzido nas escolas, que me estimula, pelo contrário, a levar em conta suas impossibilidades.

Ideologia cínica também encobre a operação da fantasia ideológica, pois a fantasia renuncia ao núcleo real privilegiado em que seria possível perceber, de modo neutro ou não ideológico, a realidade. A fantasia “falha” na estruturação e compreensão da realidade social, não por ser falsa, mas exatamente porque os sujeitos estão sempre indelevelmente “melados” em ideologia, uma vez que ela estrutura também o próprio campo educativo. A fantasia falha exatamente no esforço de simbolizar perfeitamente a realidade, pois há o elemento espectral ou obstáculo não representável e, assim, a própria fantasia surge na tentativa de encobrimento do

caráter irracional da lei e da normalização dos antagonismos sociais. Todavia, o fracasso da simbolização não impede o funcionamento de ideologia; pelo contrário, é seu suporte.

Como argumentei, não existe realidade sem o espectro fantasmático de que o círculo da realidade só se fecha por meio de um suplemento estranho. A tarefa transformadora de qualquer crítica ideológica então é atacar a fantasia que prende à ideologia: se almeja superar o poder social efetivo, a crítica precisa primeiro romper o controle fantasmático que ela exerce. Nesse sentido, o que o sujeito não sabe, e aqui aponte, é que, na sua realidade social, sua atividade é guiada por uma ilusão, por uma inversão fetichista e, assim, o que o sujeito desconsidera não é a realidade, mas a ilusão que estrutura a realidade. A ilusão, portanto, segundo Žižek, é dupla: consiste em passar por cima da ilusão que estrutura a relação real e efetiva com a realidade, e essa ilusão desconsiderada e inconsciente é o que chamo de fantasia ideológica (ŽIŽEK, 1996).

Tal fenômeno permeia educação e gera violência; superá-las é um caminho doloroso e também violento em si mesmo, uma vez que produzir um ato que realmente perturbe e desestabilize de modo contundente os parâmetros fundamentais desse edifício social do século XXI é uma tarefa árdua, mais uma que é impossível e traz dentro de si um elemento profundamente destruidor. Assim, vale refletir que a estigmatização de determinadas situações como violentas, em nome da ordem democrática, é também uma operação ideológica que cada vez mais se consolida e colabora com o processo de tornar invisíveis as formas mais fundamentais de violência social, tal como sociedade de classes, que impede inclusive a transformação da educação.

Durante o desenvolvimento, atravessei as diversas acepções de ideologia e violência que perpassam educação, e, para não cair em um cenário desolador onde nada mais parece ser exequível, preciso remontar o impossível para exatamente transformar nossos sofrimentos numa luta partilhada de possibilidades outras. Diante do que expus até aqui, o estudo sobre violência e ideologia tampouco se abrevia em suas nuances meramente más ou mesmo maniqueístas. Nesse sentido, é difícil ser realmente violento, posto que demanda muita energia de vida. Como Brecht diz: é cansativo ser mal<sup>107</sup>.

Primeiro, estigmatizar a violência, condená-la como “má”, é uma operação ideológica por excelência, uma mistificação que colabora no processo de tornar invisíveis as formas fundamentais da violência social. É profundamente sintomático que as sociedades ocidentais, que exibem tanta sensibilidade perante diferentes formas de

---

<sup>107</sup> Máscara do Mal, poema de Brecht: “Em minha parede há uma escultura de madeira japonesa / Máscara de um demônio mau, coberta de esmalte dourado / Compreensivo observo / as veias dilatadas da fronte, indicando / Como é cansativo ser mal” (BRECHT, 2000, p. 291).

assédio, sejam ao mesmo tempo capazes de mobilizar uma multiplicidade de mecanismos destinados a nos tornarem insensíveis às formas mais brutais de violência – muitas vezes, paradoxalmente, até mesmo sob a forma de simpatia humanitária para com as vítimas. Segunda lição: é difícil ser realmente violento, efetuar um ato que perturbe violentamente os parâmetros fundamentais da vida social (ŽIŽEK, 2014a, p. 161).

É preciso lembrar, conforme aponte, que um dos grandes problemas da política progressista não é a passividade, mas a fictícia atividade, uma ânsia de ser participante, que estimula muito os militantes e ativistas nas redes sociais, pessoas que pensam estar intervindo em algo o tempo todo: promovem debates, lives, eventos e se ocupam em uma eterna roda de procrastinação engajada. Parece um movimento em que se tem de ser operativo e produtivo o tempo todo, de modo a assegurar que nada mude, tal qual demonstrei ao falar sobre o que é o acontecimento: nessa roda de procrastinação, vê-se o contrário, o desacontecimento. Daí que Žižek afirma que 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” (ŽIŽEK, 2014b, p. 37).

As saídas são sempre dolorosas, pois a alternativa a um determinado cenário não é aquela na qual se escolhe dentre opções no interior de um conjunto prévio de coordenadas, mas sim em que se pode mudar o conjunto de coordenadas<sup>108</sup>. Levando em conta que o esforço de instituir uma nova ordem é ilusório e de que é preciso admitir que a verdade (psicanalítica) reside no confronto com o vazio, com a lacuna, persisti pelo menos rejeitando uma falsa antiviolença para dar condições de assumir violência como potencialidade emancipatória e criadora, em um ato que funciona exatamente como o indicativo da importância do “dia seguinte” no conjunto de um projeto político que certamente não advém de ativismo em redes sociais, mediado por dispositivos de controle.

Nesse sentido, é preciso negatar as possibilidades de forma a retomar as fissuras e os vazios que estão nos múltiplos aspectos sociais, como na maneira legítima como um povo oprimido reage à violência que sofre – ou na invisibilização que a mulher sofreu, ou, ainda, no

---

<sup>108</sup> Tal qual em um acontecimento, segundo Žižek, as dicotomias criadas em torno de questões importantes permitem abordar de uma nova maneira o conceito de Badiou do “ponto” como ponto de decisão: “(...) como o momento em que a complexidade de uma situação é “filtrada” por uma disposição binária e depois reduzida a uma simples escolha: consideradas todas as coisas, somos pró ou contra? (Devemos atacar ou recuar? Apoiar a proclamação ou nos opor a ela?) Com respeito ao Terceiro momento enquanto subtração do Dois da hegemonia política, não devemos nos esquecer de que uma operação básica da ideologia hegemônica é impor um ponto falso, impor sobre nós uma falsa escolha – como na atual “guerra ao terror”, em que todos que tentam chamar a atenção para a complexidade e a ambiguidade da situação são interrompidos, mais cedo ou mais tarde, por uma voz impaciente que diz: “Tudo bem, chega de confusão. Estamos envolvidos em uma luta difícil, em que está em jogo o destino do mundo livre, portanto deixe claro qual é sua verdadeira posição: você apoia ou não a liberdade e a democracia?” ŽIŽEK, 2013, p. 490).

espaço político que lhe foi negado. É nesse sentido que pode acontecer uma explosão violenta que permite tomar distância da situação em si violenta e saber em que nível é necessária alguma violência, com vistas a abandonar totalmente as ideias banais de tolerância.

Violência não é uma propriedade exclusiva de certos atos e seus contextos, entre atividade e inatividade, uma vez que a mesma ação pode aparecer como violenta ou não, mediante seu contexto. Assim, um sorriso afável pode ser mais violento do que uma explosão bestial. Nessa tarefa hercúlea de mostrar as formas como violência aparece e, mesmo assim, não a abandonar em nome de um dualismo superficial, é importante continuar presumindo perigosamente o improvável. Ora, apesar da dificuldade inerente que a própria ideologia neoliberal impõe para constituir um ato autêntico, ou seja, conseguir fazer algo que tenha um potencial acontecimental em si mesmo, ironicamente, justifica Žižek: “Às vezes o maior ato de violência é não fazer nada” (2014a, p. 169).

Por isso que é necessária uma passagem ao ato como uma intervenção efetiva e não um tipo de fuga, colocando-se assim um vazio a partir de um irrompimento radical com a situação de antagonismo ideológico na qual é preciso uma explosão violenta, de certa forma despedaçadora, sendo necessário admitir também que as verdadeiras mudanças são dolorosas. A irrupção do ato se dá numa mudança retroativa que pode ocorrer em um momento incerto, e sua repetição presente também se apresentará de forma transformadora, para pensar então em um ato revolucionário<sup>109</sup>.

O que resta é a pergunta provocativa com relação ao ato e sua insistência em relação à vida concreta: o que muda? Ou seu inverso: o que continua igual? O capitalismo, as relações capitalistas. Como interferir e romper com a lógica estrutural de violência sistêmica que faz permanecer tudo igual ou que traz mudanças superficiais que não interessam? Como mexer de fato com esses “significantes mestres” atados ao “fetichismo da mercadoria”, bem como a forma social do capital? Um ato político pode interferir em algo? Tal ação é concebida como a suspensão do universal simbólico imposto pelo próprio capital.

Assim, ao construir uma sociedade dessemelhante da atual, a transformação não se produzirá nos termos da tolerância cínica. Trata-se exatamente do inverso, como é o caso de violência criadora, gesto negativo de criar lacunas como condição de um ato em si. Por isso a necessidade de retomar Frantz Fanon (Martinica, 1925 - EUA, 1961) e saber em que nível a

---

<sup>109</sup> “É a perspectiva de um ato político coletivo de rompimento desse círculo vicioso do Sistema que gera os excessos do supereu e então é forçado a aniquilá-los: uma violência revolucionária que não seja baseada na obscenidade do supereu. Este ato ‘impossível’ é o que acontece em todo processo revolucionário autêntico” (ŽIŽEK, 2003a, p. 42).

violência é necessária. Ao tomar violência política, como Franz Fanon, não como oposição ao trabalho, mas justamente como suprema versão política do trabalho negativo, entendo também que é preciso uma certa violência contra nós mesmos, para romper uma situação de dilema ideológico, como na passagem ao ato. A mudança radical passa por uma autoestruturação educacional, uma mudança violenta da própria substância do ser sujeito, insistindo em reconhecer que o processo de alteração em agentes políticos é irredutivelmente violento e doloroso; mudar não é fácil. Por isso que esse ato é político, e aqui entendo também como educativo, de modo que ele não pode ser visto isoladamente como algo supremo, sagrado, pois só a intervenção como ruptura agiria apenas como uma negatividade, sem algo de positivo. Sendo assim, ao passo que esse ato não diz respeito a uma ação falsa, desprovido de potência política, limitando-se a uma reprodução sociossimbólica do capitalismo, ele se cobre de uma autêntica radicalidade verdadeira ao construir seu dia seguinte.

Assim, um ato político verdadeiro rearticula o quadro de mudança crítica e não funciona apenas como ruptura, como meio para outra coisa, “o ato sem depois”. Trata-se exatamente do inverso na forma de violência criadora, gesto que afirma a condição de um ato. “Trata-se da negatividade da pulsão de morte como condição da sublimação positiva” (ŽIŽEK, 2011a, p. 309). A emancipação não é a negação das contradições em função de um horizonte de autossuficiência e autonomia, mas a identificação, com isso, que tal horizonte renega para existir. Apenas assim, educação pode integrar a luta de classes. Nessa perspectiva, tomando por base as reflexões de Žižek, Rech adverte,

Referente à educação, Žižek ressalta que esta, cada vez mais, está mergulhada em uma profunda crise. (...) cabe reinventar a educação radicalmente, pois a privatização do conhecimento intelectual e social e os processos de automação e digitalização produtivo-industrial e de serviços – acompanhados pela desverticalização, flexibilização e precarização das relações de trabalho –, podem desempregar e/ou subempregar em torno de 80% da força de trabalho mundial, de modo que uma educação que se restringe a atender as demandas do mercado capitalista é uma educação em profunda crise e deslocada (RECH, 2016, p. 59).

Não se trata, então, de um simples ato incondicional, que se situa fora da história ou do simbólico; muito pelo contrário, a atitude não só está enraizada em suas condições contingentes, como são suas próprias condições e possibilidades que fazem dele um ato<sup>110</sup>. Por isso que, o mesmo gesto, realizado num momento errado, cedo ou tarde demais, deixa de ser,

---

<sup>110</sup> “Eu enfatizaria que, no entanto, essas duas dimensões – a passagem ao ato violento e o ato propriamente dito – nem sempre podem ser claramente distinguidas. Às vezes, quando se está em certo impasse simbólico ideológico, é preciso explodir numa violenta passagem ao ato, e, depois, numa segunda ocasião isso dá acesso a certa perspectiva emancipatória de praticar o ato propriamente dito” (ŽIŽEK, 2006, p. 149).

ou não é mais um ato. Aqui, o paradoxo propriamente dialético é que aquilo que torna o ato “incondicional” é sua própria contingência. Se o ato foi necessário, isso significa que foi totalmente determinado pelas condições, e pode ser deduzido a partir delas, como versão ótima a que se chega pelo raciocínio estratégico. O vínculo entre a situação e o ato político e educativo, portanto, é evidente: longe de ser determinado pela situação, ou de intervir nela a partir de um exterior misterioso, os atos são possíveis em razão do não fechamento ontológico, da incoerência, das lacunas de uma situação (ŽIŽEK, 2011a).

Desde o primeiro capítulo, então, quando tratei do acontecimento, lembro que ele procura “torcer” e “contorcer” o espectro do real para uma nova perspectiva, porque ultrapassá-la de maneira ideal não basta. A exemplo da pensadora Maud Mannoni (1923, Courtrai - 1998, Paris), penso que, para lidar verdadeiramente com o ato autêntico e a violência, é urgente rejeitar uma falsa antiviolaência neoliberal, para então dar condições ao ato educativo, que precisa ser pensado não como uma redenção ou salvação, mas como o acontecimento. Temos que nos reapropriar de violência para a transformação social e emancipação.

Advirto mais uma vez que o combate ingênuo à violência subjetiva e até mesmo o confronto modesto à violência objetiva são infrutíferos, na medida em que não levam em conta o domínio ideológico e o resto do real. Persiste uma tensão, já que o próprio modo violento da política atual caracteriza reciprocamente como o sujeito apreende a realidade e percebe seu desejo. Essas formas de violência tão paradoxais, suportadas pela fantasia ideológica, são apreendidas como não violência, tendendo a aparecer como a própria ordem das coisas, sendo, portanto, naturalizadas. Indo mais além, não é possível, a partir do diálogo proposto com o campo da psicanálise lacaniana, renunciar à violência no nível simbólico ou à travessia da fantasia em direção ao real, que é o real traumático, vazio e violento em si.

Assim, mesmo que fosse possível renunciar totalmente à violência simbólica fundante, significaria a própria obliteração do nível social que é estruturado pelo simbólico. Evidenciei aqui esse impasse, no qual violência terrível que culmina em morte e exclusão é também aquela que possibilita a vida em sociedade. É junto desse paradoxo que percebo como a experiência social é estruturada a partir de uma fantasia ideológica violenta, que mascara a realidade e ensina o sujeito a desejar, uma vez que é a fantasia que acomoda e suporta o desejo do sujeito.

Nesse aspecto, qual o horizonte de uma mudança ou revolução nos termos colocados até aqui? A noção de política da subtração, formulada por Badiou, segundo a perspectiva de Žižek (2011a), pode ajudar a concluir esta reflexão. A política de subtração revolucionária tem como tarefa atuar diretamente no próprio quadro categorial que produz a

coerência interna da esfera intramundana, o jogo dos elementos no interior da forma total. Como ressalta Žižek, “em vez de destruir-negar diretamente o poder dominante, permanecendo em seu campo, ela solapa esse mesmo campo, criando um novo espaço positivo” (ŽIŽEK, 2011a, p. 404). Esse espaço pode ser o da educação.

Portanto, diante dos antagonismos sociais que constituem a base irreduzível da própria sociedade burguesa, ainda é possível pensar em uma política do real ou cairemos mais uma vez nos apaziguamentos de classe? É nesse aspecto que, embora o ideal de educação humana seja correlato de uma fantasia de totalidade pertencente a uma sociedade burguesa sem lacunas, a luta de classes possibilita pensar educação<sup>111</sup>. Uma forma de educar que não seja um universal abstrato, mas um espaço para a transformação da condição de vida, mantendo aberto o fluxo impossível da autonomia, e abrindo o debate inclusive em relação às formas religiosas que oprimem ao invés de libertar, à exploração econômica que os organismos internacionais impõem à educação tal qual o Novo Ensino Médio no Brasil e tantas outras violências impostas por ideologia. Por isso que se sabe que,

(...) toda uma geração de estudantes tem pouca chance de conseguir um emprego correspondente a suas qualificações, o que leva a protestos em massa; e a pior maneira de resolver essa lacuna é subordinar a educação diretamente às demandas do mercado – senão por outra razão, isso ocorre porque a própria dinâmica do mercado torna “obsoleta” a educação dada nas universidades (ŽIŽEK, 2013, p. 637-638).

Diante disso, reitero que educação não deve mais espelhar-se num ideal, mas retomar o resto produzido pelas contradições constitutivas da sociedade. Assim, mais do que formação humana, parece-me que o termo deformação das condições é mais adequado para pensar esse ato educativo; não que isso signifique o desprezo pela educação, mas a paralaxe que significa não mais cair na polaridade entre esclarecimento e barbárie<sup>112</sup>. A barbárie é constitutiva do esclarecimento e é preciso assumir o processo formativo não mais como um ideal de maturação em relação à sua condição natural, mas a partir do reconhecimento com o elemento renegado que sustenta esse projeto emancipatório. No caso do Brasil, a densa

---

<sup>111</sup>“Hegel tinha plena consciência de que a reconciliação não alivia o verdadeiro sofrimento e os antagonismos – sua afirmação no prefácio do *Filosofia do direito* é que deveríamos ‘reconhecer a rosa na cruz do presente’; ou, nos termos de Marx, na reconciliação não mudamos a realidade externa para que corresponda a uma Ideia, mas reconhecemos essa Ideia como a ‘verdade’ interna da realidade miserável em si. A acusação de Marx de que, em vez de transformar a realidade, Hegel apenas propõe uma nova interpretação dela, não capta de certo modo o sentido exato da questão – é como bater em uma porta aberta, pois, para Hegel, para passarmos da alienação para a reconciliação, não devemos mudar a realidade, mas o modo como a percebemos e nos relacionamos com ela” (ŽIŽEK, 2013, p. 42).

<sup>112</sup> Que demonstraram Adorno e Horkheimer em *Dialética do Esclarecimento* (2006).



segregação de classes, o racismo, a misoginia, LGBTfobia, degradação ecológica e tantos fenômenos violentos que estruturam educação.

Um ato educativo que tenha o escopo de abraçar uma perspectiva emancipatória não pode ficar neutro diante de uma ação política que tem o foco de uma transformação radical das próprias coordenadas do sistema capitalista vigente. Tal perspectiva político-educativa, que consiga romper de forma corajosa com as coisas como são, só acontecerá por meio, segundo a leitura lacaniana hegeliana de Žižek, da ação de o “sujeito obter alguns conteúdos, algum tipo de consistência positiva, também fora do grande Outro, da rede simbólica alienante. Essa outra possibilidade é a oferecida pela fantasia, equacionando o sujeito com um objeto da fantasia” (ŽIŽEK, 2013, p. 324).

Por isso, deve-se reafirmar um ato educativo emancipatório que leve em conta o resto do real que não é simbolizável. Que carregue em si a fantasia e as dimensões mais paradoxais que educação institucionalizada do nosso tempo. Destarte, quando cada vez mais observa-se a despolitização dos estudantes e até de professores, bloqueia-se o enlace conjunto de um projeto político de sociedade, que eleve a importância dos bens públicos, sociais, coletivos e o espaço público. É preciso construir a participação efetiva do conjunto da população, em especial dos trabalhadores comuns e dos marginalizados sociais (RECH, 2013), diante da urgência de uma alteração social radical, não uma fantasia utópica, mas atos articulados às análises das condições das escolas diante das lógicas discursivas, históricas, sociais e econômicas que precisam estar presentes ao se pensar em uma possibilidade educativa. A respeito disso, pode-se refletir com Rech: “O próprio ato educativo deve transformar-se em ato político ousadamente revolucionário, capaz de destravar as obstruções imprimidas pelos dispositivos discursivos do Mestre Capital e apontar para perspectivas claras de emancipação social” (RECH, 2012, p. 152).

Tais dispositivos podem ser vistos no caso do Novo Ensino Médio, que, em 2023, avançou na educação básica e chega ao seu segundo ano de implementação efetiva nas escolas. O NEM revela extrema fragilidade e incipiência, por ter sido pensado teoricamente desconsiderando os elementos paradoxais que a segregação de classe sustenta na educação. Assim, o Novo Ensino Médio violenta professores, alunos e a comunidade em geral com atividades desconectadas da realidade social e demandas vivenciadas pelo aluno no chão da escola<sup>113</sup>.

---

<sup>113</sup> Para ver toda uma crítica ao NEM, ler “O ‘novo’ ensino médio consubstanciado na Lei 13.415/17 e na BNCC: o prenúncio de uma tragédia anunciada” de Nivânia Amâncio (2022).

O NEM é o desacomodamento; ele tira a potência da escola e dos que fazem parte dela, nele se explicitando um projeto subserviente aos desígnios do neoliberalismo e sua respectiva ideologia do empresariamento da escola, constituindo um projeto propositadamente esvaziador da transformação de homens e mulheres, um entrave à emancipação de estudantes. Pautado na BNCC, o NEM diminui os conteúdos fundamentais da base comum de saberes constituídos historicamente e cientificamente, para ofertar uma série de unidades curriculares aleatórias sem relevância teórica ou social e que faz o estudante da escola pública permanecer com o acesso restrito ao conhecimento formal que a escola deveria ter como missão oferecer.

Nesse ponto, retomo o propósito central de que o ato educativo, em sentido de ser criativo e emancipatório, possibilita a “travessia da fantasia ideológica” no seio da educação. Pois é só diante das impossibilidades inerentes à educação e de seu próprio avesso que educação escolarizada ainda persiste para a aprendizagem nunca totalizante e resolvida. Pois a cultura, a ciência e a cidadania necessitam estar à disposição de todas e todos, de forma transformadora. E, ainda que se possa tecer todas as críticas à instituição escolar e à educação, é nelas que se podem operar os atos de que tanto falei, perseguindo de modo firme a emancipação de homens e mulheres e a formação/deformação de sujeitos pensantes, capazes de perpassar ideologia e violência a que a escola está submetida ideologicamente.

Por meio da própria violência, atravesso a fantasia de educação burguesa totalizante, e, nessa medida, saliento, mais uma vez, a existência de uma condição de violência criadora atravessada pelo ato revolucionário que rompe com um contexto bloqueado. Ato capaz de romper o ciclo de repetições e suspender a rede de diferenciais que dá forma ao nosso universo simbólico e educativo<sup>114</sup>. Um elemento destruidor desse tipo pode ser encontrado em exemplos na educação, como no caso que mencionei anteriormente, o de Mannoni, que reiterava a dimensão do “estouro da instituição”.

Além de Mannoni e tantos outros exemplos, consigo mencionar também os de Nísia da Floresta (Nísia Floresta, antiga Papari/RN, 1810 - Ruen, França 1885) aqui no Brasil, ou bell hooks (Hopkinsville, 1952 - Berea, 2021) nos Estados Unidos, que atravessaram educação de forma potencialmente transformadora e revolucionária. Assim como a necessária retomada do que pensei com Walter Benjamin (1986) para um atravessamento violento da fantasia, Žižek

---

<sup>114</sup> Segundo Voltolini, “Todo discurso pedagógico que se preze, não importa seu matiz ideológico, por ser tentativa de organização de uma ação consequente, visa à mestria. Ou seja, busca aparelhar-se de tal modo que possa maximizar o efeito de sua influência sobre a criança na direção desejada. Historicamente, a filosofia, no passado, e a ciência, sua aliada de hoje, constituem a base para a organização desse aparelhamento a fim de que se possa agenciar uma ação controlada sobre a criança e sua aprendizagem” (VOLTOLINI, 2011, p. 21).

percebeu que a violência revolucionária é possível na medida que é a mais alta manifestação de violência, ou seja, “violência divina” que está na ordem do acontecimento<sup>115</sup>. A perspectiva do pensador esloveno ao retomar violência divina em Benjamin apresenta a violência não apenas como um epifenômeno da sociedade moderna, mas como o fundamento do direito e do campo simbólico. Nesse sentido, ela consiste na ordem legal e institucional da sociedade, então é preciso, para não cair num niilismo mesmo no campo da educação, promover a crítica imanente ao conceito de violência, possibilitando sair do círculo vicioso no qual violência foi encerrada quando submetida ao sistema de normas e leis formais que caracterizam o sistema jurídico das sociedades modernas<sup>116</sup>. O risco de interpretar e assumir a violência como divina parte do sujeito: “a violência divina é o trabalho do amor no sujeito” (ŽIŽEK, 2014b, p. 158). Isso institui uma dimensão educativa e revolucionária na violência divina, pois suspende a lei opressora sobre o povo, garantindo a existência da vida fora do direito formal. Como falei anteriormente, o “poder divino” rompe com o contínuo, aniquilando o tecido da história prévia que é a dos vencedores, carregada de barbárie; aniquila violência mítica de forma retroativa, apresentando uma afinidade com o ato revolucionário<sup>117</sup>.

É dessa forma que não renuncio à educação em um circuito e reconheço a possibilidade de criação de um ato revolucionário ao apoderar-me de violência como passo importante para transformar o processo de invisibilização a que, inclusive, as mulheres foram submetidas. A emancipação de homens e mulheres, através do ato educativo que atravessa a fantasia, ativa educação diferente, que reconhece mulheres e pessoas não binárias que se

---

<sup>115</sup> “Sob esta perspectiva, a violência divina é um domínio exterior ao poder legal instituído, de modo a funcionar como um excesso pulsional de vida que se manifesta na história. (...) Portanto, o lugar da violência divina é o dos extratos sociais longamente violentados simbólica, objetiva e subjetivamente. Enfim, em seu excesso vital, a violência divina – carregada de expectativas de liberdade e de emancipação – rompe a contrapelo da obscenidade de outro excesso eivado de consequências catastróficas, que é o do poder dominante” (RECH, 2016, p. 56).

<sup>116</sup> “Numa leitura notável das ‘Teses sobre Filosofia da História’, de Walter Benjamin, Eric Santner desenvolve a noção benjaminiana de que uma intervenção revolucionária presente repete e redime as 39/211 tentativas fracassadas do passado: os ‘sintomas’ – traços passados que são retroativamente redimidos pelo ‘milagre’ da intervenção revolucionária – não são atos esquecidos, mas, pelo contrário, as omissões de ação que ficaram esquecidas, a incapacidade de suspender a força da ligação social que inibe os atos de solidariedade com os ‘outros’ da sociedade” (ŽIŽEK, 2003a, p. 37).

<sup>117</sup> “Lembre-mos aqui o conceito de Walter Benjamin de revolução como redenção pela repetição do passado: a propósito da Revolução Francesa, a tarefa de uma verdadeira historiografia marxista não é descrever os eventos do modo como realmente foram (e explicar como esses eventos geraram as ilusões ideológicas que os acompanharam), mas antes desenterrar a potencialidade oculta (o potencial emancipatório utópico) que foi tirado na efetividade da revolução e em seu resultado (o advento do capitalismo utilitarista de mercado). O propósito de Marx não é principalmente ridicularizar as esperanças revolucionárias e ousadas de Jacobin, não é apontar como sua entusiasmada retórica emancipatória era apenas um meio usado pela histórica ‘Astúcia da Razão’ para estabelecer a realidade capitalista comercial e vulgar; ao contrário, seu propósito é explicar como esses potenciais emancipatórios radicais traídos continuam ‘persistindo’ enquanto ‘espectros’ históricos que assombram a memória revolucionária, exigindo sua promulgação, de modo que a revolução proletária posterior também deve redimir (enterrar) esses fantasmas passados. Essas versões alternativas do passado que persistem em uma forma espectral constituem a ‘abertura’ ontológica do processo histórico (ŽIŽEK, 2013, p. 316-317).

inserir no próprio ato criador. Perfura ainda educação, contribuindo para a desconstrução da percepção de um referencial somente androcêntrico e centralizado – a visão eurocêntrica do conhecimento –, oferecendo especial atenção à produção de pensamento que foi, por séculos, subalternizada. Preciso então viabilizar estratégias dentro da história marginal e das vencidas, erguer um arcabouço teórico e prático modelado em mulheres no Brasil e voltado para que a comunidade delas se aproprie e nelas se espelhe, a partir das referências acerca das mulheres, reafirmando o que elas produziram, pensaram, dialetizaram e problematizaram sobre as questões de seu tempo. Procedendo dessa forma, o estímulo para as mulheres será cada vez maior no reconhecimento e aumento qualitativo da produção e da ocupação feminina na emancipação social.

Impendendo essa tarefa, este trabalho é recheado de alusões femininas, propiciando atos revolucionários. Deixo aqui a referência de diversas mulheres as quais homenageio na minha caminhada e saliento como potência para pensar em uma revolução da educação: Adilbênia Machado; Alejandra Ciriza; Amália Simonetti; Ana Manoela Karipuna; Anália Franco; Antonieta Barros; Beatriz Nascimento; Bertha Lutz; Carla Rodrigues; Cidah Duarte; Cintia Vieira; Conceição Evaristo; Débora Pazetto; Diana Inés Pérez; Dirce Solis; Djamila Ribeiro; Dorina Nowill, Débora Seabra; Eliana; Elisângela Dell Armelina Suruí; Elisabeth Furtado; Emanuele Beserra; Érica Hilton, Célia Xeikiabrá; Érica Mulunguinho; Ester Vaisman; Francisca Galiléia Pereira da Silva; Gilda de Melo e Sousa; Gisele Secco, Venúncia Coelho; Grada Kilomba; Heleieth Saffioti; Helena Potiguara; Helena Vieira; Iara Frateschi; Isabel Loureiro; Ivone Gebara; Jeanne Marie Gagnebin; Katiúscia Ribeiro; Lélia Gonzalez; Letícia Lanz; Luísa Mahin; Luma Nogueira Andrade; Macaé Evaristo; Madalena Caramuru; Magda Guadalupe; Magda Soares; Marcela Tavares; Marcia Tiburi; Margareth Rago; Maria Amélia Pereira; Maria Clara Dias; Maria Conceição Tavares; Maria das Graças; Maria Firmina dos Reis; Maria Isabel Limongi; Maria Lacerda de Moura; Maria Lucia Cacciola; Maria Lúcia Graça Aranha; Maria Luisa Ribeiro Ferreira; Maria Terezinha Castro Callado; Maria Victoria Benevides; Mariele Franco; Marilena Chauí; Marília Pisani; Marly Carvalho Soares; Miriam Campolina; Nara Figueiredo; Nastassja Pugliese; Neusa Vaz e Silva; Nise da Silveira; Nisia Floresta; Olgaria Matos; Pâmela Parreira; Patrícia Kauark; Raquel Rocha; Rita Machado; Rita Segato; Roberta Liana Damasceno; Rosa Dias; Rosa da Fonseca; Sandra Corazza; Sandra Petit; Scarllet Marton; Sofia Lerche Vieira; Sofia Stein; Sonia Guajajara; Sonia Viegas; Sueli Carneiro; Suely Rolnik; Susana de Castro; Sylvia Leão; Thereza Calvet; Vera Portocarreiro; Viviane Botton; Viviane Mozé e muitas outras silenciadas ou apagadas.

Como salientei, sonho perigosamente com o impossível porque, se no campo geral da produção do conhecimento as mulheres estão em posição ainda periférica, atravesso a questão aqui também de modo paralítico. Se a mulher produziu um pensamento que nem sempre foi subserviente como esperado, é exatamente nesse aspecto que ela tem muito mais a contribuir. Se ela não foi submetida inteiramente por esse universal abstrato que se tornou a produção de conhecimento e seus respectivos arranjos educativos em terras tupiniquins, a mulher pode ser muito mais potente em sua forma de pensar e de educar, já que não se adequou plenamente à regra. Lembro que o motor da história não para e hoje vejo emergir o pensamento e ações de todas essas mulheres, a partir de outros polos de saber muito menos subservientes à violência patriarcal. Uma fonte de saber e de ato educativo outro, não todo, portanto, muito mais radical, capaz de produzir mudanças que não estabilizam o saber mediante o reconhecimento e aprovação do *status quo* dominante. É nesse sentido que a mulher pode atravessar educação a partir da sua condição transformadora.

A apropriada transformação ou disrupção não é aquela alternativa na qual se escolhe dentre opções no interior de um conjunto prévio de coordenadas, mas sim aquela em que é possível romper e mudar o conjunto de coordenadas. Daí eclode a equação inusitada formulada por Žižek: quanto mais “autenticamente violenta” for uma revolução, menos agressiva ela será num sentido estrito. Por isso, violência revolucionária abre espaço para um impulso criador quando encontra o ato enquanto fenômeno acontecimental na educação. Essa sobrevém numa balança capaz de oxigenar as relações em uma constelação de saberes e de arriscar formas de viver, pensar, educar, escolher, diferenciar, o que implica violência longe de fórmulas prontas, mas de modo seminal, forte e potente, de fato o que desejo para educação.

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor. **Educação e emancipação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Temas básicos da sociologia**. São Paulo: Cultrix, 1973.
- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo? *In*: AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo? E outros ensaios**. Chapecó: Argos, 2009.
- AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- ALMEIDA, J.; REDYSON, D. Mediação ou paradoxo: Kierkegaard leitor de Hegel. **Revista Pandora Brasil**, n. 23, p. 102-113, out. 2010.
- ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado**. Lisboa: Martins Fontes, 1980.
- AMÂNCIO, Nivânia. **O “novo” ensino médio consubstanciado na Lei 13.415/17 e na BNCC: o prenúncio de uma tragédia anunciada**. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2022.
- AMBRA, P. Apresentação. *In*: MOREIRA, Maíra. **O Feminismo é Feminino? A Inexistência da Mulher e a Subversão da Identidade**. Belo Horizonte: Scriptum Livros, 2021.
- ANHAIA, Allysson; FONSECA, Eduardo. Antígona e a violência do significante. **Revista Natureza Humana**, São Paulo, v. 22, n. 2, pp. 116-124, 2020.
- ARAÚJO, Carolina. **Mulheres na Pós-Graduação em Filosofia no Brasil - 2015**. São Paulo: ANPOF, 2016.
- ARUZZA, Cinzia; BHATTACHARYA, Tithi; FRASER, Nancy. **Feminismo para os 99%. Um Manifesto**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019.
- ARENDT, Hannah. **Sobre a violência**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- BADIOU, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- BADIOU, Alain. **São Paulo: A Fundação do Universalismo**. São Paulo: Boitempo, 1995.
- BADIOU, Alain. O método de Slavoj Žižek. **Revista Dialectus**, Fortaleza, ano 3, n. 9, p. 116-119, set./dez. 2016. Tradução de Frederico Lyra de Carvalho e José Mauro Garbosa Júnior.

BALDINO, Roberto; CABRAL, Tânia. Os quatro discursos de Lacan e a Educação Matemática. **Quadrante**, v. 6, n. 2, 1997.

BALIBAR, Etienne. **‘Gewalt’**: entry for Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus. Hamburg: Wolfgang Fritz Haug, 2002. v. 5.

BENJAMIN, Walter. Crítica da Violência - Crítica do Poder. Trad. Willi Bolle. *In*: BENJAMIN, Walter. **Documentos de cultura, documentos de barbárie**: escritos escolhidos. São Paulo: Edusp, 1986.

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas I, Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BRASIL. **Lei nº 13.415, de 16 de fevereiro de 2017**. Altera as Leis nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, e 11.494, de 20 de junho 2007, que regulamenta o Fundo de Manutenção e Desenvolvimento da Educação Básica e de Valorização dos Profissionais da Educação, a Consolidação das Leis do Trabalho - CLT, aprovada pelo Decreto-Lei nº 5.452, de 1º de maio de 1943, e o Decreto-Lei nº 236, de 28 de fevereiro de 1967; revoga a Lei nº 11.161, de 5 de agosto de 2005; e institui a Política de Fomento à Implementação de Escolas de Ensino Médio em Tempo Integral. Brasília: Ministério da Educação, 2017.

BRASIL. Ministério da Educação. **Future-se**. 2019. Disponível em: <http://www.mec.gov.br/future-se>. Acesso em: 29 set. de 2019.

BRECHT, Bertolt. A Máscara do Mal. *In*: BRECHT, Bertolt. **Poemas 1913-1956**. São Paulo: Editora34, 2000.

CAZUZA. **Ideologia**: Rio de Janeiro: Philips: 1988. CD. 43:26.

CHARLOT, Bernard. **Relação com o saber, formação dos professores e globalização**. Porto Alegre: Artmed, 2005.

CHAUÍ, Marilena. **A ideologia da competência**. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

COELHO, Carolina. Psicanálise e laço social - uma leitura do Seminário 17. **Mental**, Barbacena, ano IV, n. 6, p. 107-121, jun. 2006.

DUNKER, Christian. Žižek: um pensador e suas sombras. *In*: MASCARO, Alysson; DUNKER, Christian; NASCIMENTO, Rodnei. **Marx: a criação destruidora. Curso de Introdução à obra de Slavoj Žižek**. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 37-64. (e-book). Disponível em: [https://boitempoeditorial.files.wordpress.com/2013/03/apostila-zizek\\_ebook.pdf](https://boitempoeditorial.files.wordpress.com/2013/03/apostila-zizek_ebook.pdf) Acesso em: 27 fev. 2023.

DUNKER, Christian. Slavoj Žižek e a renovação do marxismo. **Revista Cult Online**. s.d. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/slavoj-zizek-e-a-renovacao-do-marxismo/> Acesso em: 27 fev. 2023.

EAGLETON, Terry. **Ideologia**. São Paulo: Boitempo/Unesp, 1997.

ESCUDEIRO, Rebeca. FONTENELE, Laéria. O Louco, A Criança E O Analista: Contribuições De Maud Mannoni À Psicanálise. **Revista de Psicologia**, Fortaleza, v. 6, n. 1, p. 108-119, jan./jun. 2015.

ESPINOSA, Baruch. **Tratado político**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

FACÓ, Fernando. **Pensar a liberdade em Slavoj Žižek**: uma reflexão sobre ciência, ontologia, subjetividade e política emancipatória. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2015.

FOFANO, Débora. **Beleza e Liberdade em Schiller**: O jogo das Formas Vivas. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Ceará, 2011.

FOFANO, D.; FACÓ, Fernando; RECH, Hildemar. Žižek e Benjamin: inteirações críticas sobre a violência. **Cadernos Walter Benjamin**, n. 24, jan./jun. 2020.

FOFANO, Débora.; RECH, Hildemar. Ideologia e educação na perspectiva de Louis Althusser. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, v.37, e232216, 2021.

FOFANO, Débora. *et al.* **Mulheres, Filosofia e Vivência**. São Paulo: CRV, 2021.

FOFANO, Débora *et al.* II Encontro cearense de professores de filosofia: memórias, lutas, resistências e o ensino de filosofia no Ceará. **Docentes**, v. 8, n. 21, jan. 2023.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território e População**. Curso no Collège de France (1977-1978). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FREITAS, Isis. Por uma genealogia da governamentalidade em M. Foucault e G. Agamben. **Profanações**, Ano 3, n. 1, p. 58-77, jan./jul. 2016.

FREUD, Sigmund. (1933). “Explicações, aplicações e orientações”. In: FREUD, S. **Conferência XXXIV. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. v. 22. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1976.

HAN, Byung-Chul. **Topología de la Violencia**. Trad. Paula Kuffer. Barcelona: Herder, 2016.

HEGEL, Georg. **Frühe Schriften**. Main: Suhrkamp Verlag, 1971.

HEGEL, Georg. **História de Jesus**. Trad. Santiago González Noriega. Madrid: Taurus, 1975.

HEGEL, Georg. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

HYPOLITE, Jean. **Introdução à Filosofia da História de Hegel**. Trad. Hamilcar Garcia. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1971.

IASI, Mauro. **Prefácio - Violência, esta velha parteira**: um samba enredo. *In*: IASI, Mauro. **Violência** São Paulo: Boitempo, 2014.



INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios**. Rio de Janeiro: IBGE, 2019.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Rio de Janeiro: Edições 70, 1989.

KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade do Juízo** Trad. Valério Rohdoen e António Marques. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkin, 2001.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação. Episódios de Racismo Cotidiano**. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2020.

LACAN, Jacques. **O Seminário, Livro 20: Mais, ainda**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

LACAN, Jacques. **O Seminário livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

LACAN, Jacques. **O Seminário, Livro 3: As psicoses**. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

LACAN, Jacques. **O Seminário, Livro 17: O Averso da Psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

LACAN, Jacques. **O Seminário, Livro 2: O Eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. **O Seminário, Livro 5: As formações do inconsciente**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

LACAN, Jacques. Alocuções sobre o Ensino. In: LACAN, Jacques. **Outros Escritos**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003a. p. 302-310.

LACAN, Jacques. O Simbólico, o Imaginário e o Real (1953). In: LACAN, Jacques. **Em Nomes-do-Pai**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

LACAN, Jacques. **Meu Ensino**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

LACAN, Jacques. **O Seminário, Livro 7: A Ética da Psicanálise**. Trad. Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LACAN, Jacques., “**Televisão**”. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed. 2003b.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. **Hegemonia e estratégia socialista: por uma política democrática radical**. São Paulo: Intermeios, 2015.

LAJONQUIÈRE, Leandro. A infância, a escola e os adultos. *In: 5º COLÓQUIO DO LEPSI IP/FE-USP*. 2004, São Paulo. **Anais [...]**. São Paulo: USP, 2004. Disponível em: [http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?pid=MSC0000000032004000100003&script=sci\\_arttext](http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?pid=MSC0000000032004000100003&script=sci_arttext) Acesso em: 05 mai. 2023.

LAUREANO, Pedro. Uma breve introdução ao pensamento de Slavoj Žižek. **Analytica**, São João del-Rei, v. 4, n. 7, p. 161-185, jul./dez. 2015.

LAUREANO, Pedro. Repetição, negação e ideologia. Marx, Hegel e o problema do sujeito. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 41, n. 3, p. 105-214, jul./set. 2018.

LAVAL, Christian. **A escola não é uma empresa: o neoliberalismo em ataque ao ensino público**. São Paulo: Boitempo, 2019.

LAZZARATO, Maurizio. **The Making Of the Indebted Man**. Cambridge: MIT Press, 2012.

LOMBARDI, José Claudinei. **Educação e Ensino na obra de Marx e Engels**. São Paulo: Alínea, 2011.

MANNONI, Maud. **O psiquiatra, seu “louco” e a psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1971.

MANNONI, Maud. **Educação impossível**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

MANNONI, Maud. **O que falta a verdade para ser dita**. Campinas: Papyrus, 1990.

MARINHO, Cristiane. **Filosofia e educação no Brasil: da identidade à diferença**. São Paulo: Loyola, 2014.

MARX, Karl. **O Capital**. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. **O Capital: Livro III**. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia Alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARIOTTO, Rosa Maria. Algumas contribuições da psicanálise à educação a partir dos conceitos de transferência e discurso. **Educar em Revista**, Curitiba, n. 64, p. 35-48, abr./jun. 2017.

MESQUITA, Raquel. **Inclusão na impossibilidade da educação: uma proposta de intervenção psicanalítica**. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

MILLER, Jacques-Alain. O triângulo dos saberes. **Opção Lacaniana Online**, n. 24, p. 8, 2007.

MOREIRA, Maíra. **O Feminismo é Feminino? A Inexistência da Mulher e a Subversão da Identidade**. Belo Horizonte: Scriptum Livros, 2021.

MUSSE, Mirmila. O possível da impossibilidade de educar - Kant, Freud e Lacan. **A Terra é redonda**, 2021. Disponível em: [https://aterraeredonda.com.br/o-possivel-da-impossibilidade-de-educar-kant-freud-e-lacan/#\\_ednref19](https://aterraeredonda.com.br/o-possivel-da-impossibilidade-de-educar-kant-freud-e-lacan/#_ednref19) Acesso em: 04 mar. 2023.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

PENA, Breno Ferreira. O supereu e suas nuances. **Reverso**, Belo Horizonte, v. 33, n. 62, 2011.

PORTAL GELEDÉS. **E não sou uma mulher? – Sojourner Truth**. Trad. Osmundo Pinho. 2014. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth> Acesso em: 13 mar. 2023.

RECH, Hildemar. **Os discursos do capitalista e do universitário/ciência, o fetichismo da mercadoria-imagem e o ato educativo: Emancipação Humana, Práxis Docente, Trabalho e Educação**. Campina Grande: Realize, 2012.

RECH, Hildemar. Slavoj Žižek: Real, fantasia, objetos sublimes da ideologia, ato político e educação. **Revista Dialectus**, Fortaleza, ano 1, n. 9, jan./jun. 2013.

RECH, Hildemar. Violência, Poder, Lei e Justiça, segundo Walter Benjamin, Jacques Derrida e Slavoj Žižek e conexões com a Educação. **Cadernos Walter Benjamin**, v. 10, p. 1, 2014.

RECH, Hildemar. Reflexões sobre a lei e inconsciente, poder e força-violência e conexões com o ato político-pedagógico de emancipação, com base em Slavoj Žižek. **Revista Dialectus**, Fortaleza, ano 3, n. 9, set./dez., 2016.

SAFATLE, Vladimir. Posfácio: A política do Real de Slavoj Žižek. In: ŽIŽEK, S. **Bem-vindo ao Deserto do Real**. São Paulo: Boitempo, 2003.

SAFFIOTI, Heleieth. **O poder do macho**. São Paulo: Moderna, 1987.

SAFFIOTI, Heleieth. **Gênero, patriarcado e violência**. São Paulo: Expressão Popular: Fundação Perseu Abramo, 2015.

SAVIANI, Demerval. **História das ideias pedagógicas no Brasil**. 2. ed. Campinas, São Paulo: Autores Associados, 2008.

SAVIANI, Demerval. **Escola e democracia: teoria da educação, curvatura da vara, onze teses sobre a educação política**. 41. ed. Campinas, São Paulo: Autores Associados, 2009.

SCHAFFRATH, Marlete. **Escola normal: o projeto das elites brasileiras para a formação de professores**. 2009. Disponível em: [https://archive.ph/20170323165149/http://www.fap.pr.gov.br/arquivos/File/Arquivos2009/Extensao/I\\_encontro\\_inter\\_artes/20\\_Marlete\\_Schaffrath.pdf#selection-61.0-75.34](https://archive.ph/20170323165149/http://www.fap.pr.gov.br/arquivos/File/Arquivos2009/Extensao/I_encontro_inter_artes/20_Marlete_Schaffrath.pdf#selection-61.0-75.34). Acesso em: 13 mar. 2023.

SCHILLER, Friedrich. **A Educação Estética do Homem**. São Paulo: Iluminuras, 2002.

SCOTT, Ana. O caleidoscópio dos arranjos familiares. *In*: PINSKY, Carla; PEDRO, Joana (orgs.) **Nova história das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2016.

SEVERINO, Antônio. Educação, trabalho e cidadania: a educação brasileira e o desafio da formação humana no atual cenário histórico. **São Paulo Perspec.**, São Paulo, v. 14, n. 2, p. 65-71, abr./jun. 2000.

SLOTEDIJK, Peter. **Crítica de la razón cínica**. Madrid: Siruela, 2003.

SLOTEDIJK, Peter. **Crítica da razão cínica**. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

SOHN-RETHEL, Alfred. **Intellectual and Manual Labor**. Londres: The Macmillan, 1978.

TÁVORA, Léa. **Raízes Hegelianas no Pensamento de Freud**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1994.

TIBURI, Márcia. **Como conversar com um fascista**. São Paulo: Record, 2015.

TOLENTINO, Joana. Entre filósofas: gênero, decolonialidade e o lugar de fala das mulheres na filosofia. **Revista estudos de Filosofia e Ensino**, v. 1, n. 1, 2019.

TUPINAMBÁ, Gabriel. “Vers un signifiant nouveau”: nossa tarefa depois de Lacan. **Analytica Revista de psicanálise**, São João del-Rei, v. 4, n. 77, 2015.

VELIQ, Fabiano. Comentário a “Evento ou ato? Sobre as críticas de Žižek a Badiou”. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 44, n. 3, p. 337-342, jul./set. 2021.

VOLTOLINI, Rinaldo. O Saber Enganoso e a Angústia. *In*: ARAÚJO LEITE, N. V. de (org.). **Corpo Linguagem: Angústia: Afeto que não engana**. Campinas: Mercado de Letras, 2006.

VOLTOLINI, Rinaldo. **Educação e Psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

WANDERLEY, Alexandre. **A querela do declínio do simbólico: perspectivas e impasses do pensamento de Slavoj Žižek**. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) – Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

ŽIŽEK, Slavoj. **Eles não sabem o que fazem – o sublime objeto da ideologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

ŽIŽEK, Slavoj. (org.) **Um Mapa da Ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

ŽIŽEK, Slavoj. **A coragem da desesperança**. Rio de Janeiro: Zahar, 2019.

ŽIŽEK, Slavoj. **Bem-vindo ao Deserto do Real**. São Paulo: Boitempo, 2003a.

ŽIŽEK, Slavoj. Fétichisme et subjectivation interpassive, **Actuel Marx**, Paris, PUF, n. 34, 2003b.

ŽIŽEK, Slavoj. **Elogio da Intolerância**. Lisboa: Relógio d'Água, 2006.

ŽIŽEK, Slavoj. **A Visão em paralaxe**. São Paulo: Boitempo, 2008.

ŽIŽEK, Slavoj. Contra os direitos humanos. **Mediações - Revista de Ciências Sociais**, Londrina, v. 15, n. 1, p. 11-29, jan./jun. 2010a.

ŽIŽEK, Slavoj. **Como ler Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010b.

ŽIŽEK, Slavoj. **Em Defesa das Causas Perdidas**. São Paulo: Boitempo, 2011a.

ŽIŽEK, Slavoj. **Primeiro como tragédia, depois como farsa**. São Paulo: Boitempo 2011b.

ŽIŽEK, Slavoj. **O Ano em que Sonhamos Perigosamente**. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012.

ŽIŽEK, Slavoj. **Menos que Nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético**. São Paulo: Boitempo, 2013.

ŽIŽEK, Slavoj. **Violência: Seis reflexões laterais**. São Paulo: Boitempo, 2014a.

ŽIŽEK, Slavoj. **O Sujeito Incômodo: O Centro Ausente da Ontologia Política**. São Paulo: Boitempo, 2014b.

ŽIŽEK, Slavoj. **Problema no paraíso: do fim da história ao fim do capitalismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

ŽIŽEK, Slavoj. **Interrogando o Real**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017a.

ŽIŽEK, Slavoj. **Acontecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 2017b.

ŽIŽEK, Slavoj. A chantagem liberal. **Instituto Humanitas Unisinos**, 2017c. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/567374-a-chantagem-liberal> Acesso em: 13 mar. 2023.

ŽIŽEK, Slavoj. O simples que é difícil de fazer. **Blog da Boitempo**. 2020. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2020/07/20/zizek-a-dialetica-paralisada-da-pandemia/> Acesso em: 11 mar. 2023.

ŽIŽEK, Slavoj. Sonhando perigosamente com Slavoj Žižek – Entrevista. **Oficina Palimpsestus**, 2021. Disponível em: <https://www.oficinapalimpsestus.com.br/sonhando-perigosamente-com-slavoj-zizek-entrevista/> Acesso em: 15 mar. 2021.

ŽIŽEK, Slavoj; DALY, Glyn. **Arriscar o impossível. Conversas com Žižek**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ŽIŽEK, Slavoj; GABRIEL, Markus. **Mitologia, loucura e riso. A subjetividade no idealismo Alemão**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

## APÊNDICE

“Eu é um outro”.

Rimbaud.

Este adendo atende àqueles leitores e pesquisadores que não são familiarizados com a linguagem psicanalítica ou querem adentrar os conceitos de modo mais pormenorizado. Procuo trazer os conceitos psicanalíticos requeridos na tese a partir da retomada que o próprio Žižek faz de Lacan, assim como a repercussão de temas da própria economia política. Busco então, trazer à baila, temas que compõem a discussão de ideologia, violência e educação e que tocam na psicanálise.

Lacan (1995) se deparou com uma teoria do desejo capaz de fornecer o fundamento para uma ciência da personalidade. A problemática do desejo, articulada à negatividade retomada de Hegel, está alinhada a uma longa tradição que pondera o desejo como manifestação da falta. Mas, para Hegel (2012), a falta não é de um objeto específico, mas um modo de ser do sujeito, o que leva Lacan a elaborar o desejo como “falta-a-ser”. Assim, esse objeto faltoso da relação sujeito-objeto é o que serve de fundamento para a entrada na ordem simbólica. De modo distinto, o sujeito como faltoso deve “perder” algo para poder se constituir enquanto Eu, ou seja, para individuar-se através do processo de socialização, que é não todo e falho em sua dimensão simbólica; assim, o sujeito deve ser cindido e separado de si mesmo<sup>118</sup>.

Para Žižek (2014), em concordância com Lacan, o sujeito é vazio, não tem qualquer conteúdo que viria a preenchê-lo, e o desejo implica a anulação dos objetos de satisfação naturais. No entanto, ele é dito dividido, pois o vazio que o sujeito é significa que ele é apenas uma forma, a forma do significante. O sujeito tem o estatuto frágil de um semblante, e uma ficção simbólica irá falar, nesse sentido, em Frágil Absoluto (ŽIŽEK, 2014). Mas essa forma do significante não é um receptáculo neutro, e sim uma estrutura que Lacan relaciona a objetos, como na fita de Möbius, cujo único conteúdo, única interioridade do objeto é sua própria torção, de modo que a forma gera um conteúdo, uma interioridade, a partir de sua divisão. Ao compor a imagem da banda/fita de Möbius, “o sujeito como \$ não pertence às profundezas: ele surge de uma virada topológica da própria superfície” (ŽIŽEK, 2014, p. 378). Como ele assinala,

Para [Lacan], um sujeito (enquanto \$, sujeito barrado) é o fracasso de sua própria efetivação – um sujeito tenta efetivar/expressar a si mesmo, fracassa, e o sujeito é esse

---

<sup>118</sup> “A principal função da ordem simbólica com suas leis e obrigações é tornar nossa coexistência com o outrem minimamente tolerável: um terceiro tem de intervir entre eu e meus próximos para que minhas relações não explodam em violência assassina” (ŽIŽEK, 2010, p. 59), tema que retomo no terceiro capítulo.

fracasso. O que Lacan chama de objet petit a dá corpo a esse fracasso, ele é o resto substancial do processo de subjetivação da substância, da *Aufhebung* desse resto em uma ordem subjetiva; é por isso que, para Lacan, o sujeito é constitutivamente ligado ao resto, é estritamente correlativo a ele, conforme registrado na fórmula lacaniana da fantasia:  $\$ \diamond a$ . (ŽIŽEK, 2013, p. 489).

Portanto, o “objeto a” não é somente o objeto faltante, que sempre escapa, apto a driblar o desejo. É a própria falta que inaugura a dimensão do desejo. Žižek afirma: “O *objeto pequeno a* não é aquilo que desejamos, aquilo que procuramos, mas antes o que põe o nosso desejo em movimento, o quadro formal que lhe dá consistência” (ŽIŽEK, 2004, p. 52). “O sujeito ser barrado” explica-se por uma incapacidade de uma autotransparência, ou seja, não tem acesso à sua condição de coisa pensante. Entretanto, corresponde ainda a algum objeto, e esse é o “objeto a”. O  $\$$  e “objeto a” não estão separados por uma divisão transcendental, mas o “objeto a” funciona justamente como a própria barra do sujeito, impedindo-o de realizar uma identificação plena consigo mesmo. Como ele afirma,

A questão não é simplesmente que existe um excesso de um elemento em relação aos lugares disponíveis na estrutura, ou o excesso de um lugar que não tem nenhum elemento para completá-lo. Um lugar vazio na estrutura ainda sustentaria a fantasia de um elemento que surgirá para preencher o lugar; um elemento excessivo que carece de lugar ainda sustentaria a fantasia de um lugar ainda desconhecido, à espera de ser preenchido. A questão é antes que o lugar vazio na estrutura é estritamente correlato ao elemento errante que carece de lugar (ŽIŽEK, 2013, p. 377-378).

Desse modo, fica explícita a indeterminação fundamental do sujeito moderno, uma liberdade expressa pela ausência de essência positiva. Um sujeito é cindido, barrado, obliterado, o que faz com que nunca esteja adequado totalmente às representações e papéis sociais. Nesse processo doloroso de constituição do sujeito, a imagem é um dispositivo fundamental no caminho de socialização e individuação, desempenhando uma função primordial na gênese social da personalidade. Pensar assim, segundo o esloveno (ŽIŽEK, 2017), é colocar o Eu no lugar privilegiado da alienação e preencher a necessidade de o imaginário atender aos requisitos da formação do psiquismo. A teoria psicanalítica elabora um paralelismo entre o mental e o social e, nesse contexto, a problemática da alienação é retomada como fundamento do Eu<sup>119</sup>. Para o psicanalista Marco Antonio Coutinho Jorge,

---

<sup>119</sup> Segundo Safatle: “Para Freud, há algo anterior aos processos de socialização, algo que não é ainda um Eu, mas é um corpo libidinal polimorfo e inconsciente. Isso explica por que os processos de socialização tendem a se impor através da repressão do corpo libidinal, da culpabilização de toda exigência de satisfação irrestrita, perpetuando, com isso, relações de agressividade profunda contra aquilo que serve de ideal. Há um preço alto a pagar para ser um Eu (SAFATLE, 2018, p. 23).

Nascida do abandono da técnica da hipnose, a psicanálise é uma experiência que, ao contrário de hipnotizar o sujeito, visa revelar aquilo que já o hipnotiza desde sempre, desde sua própria constituição. A alienação, por ser um “fato mesmo do sujeito”, segundo Lacan, ou seja, estruturante, nem por isso deixa de ser alienação. O despertar em jogo na análise indica, por sua vez, o caminho da separação (JORGE, 2005, p. 276).

O Eu para Lacan (1995) seria o resultado de um processo social de identificação. A ideia de alienação de si depende da aceitação da noção de algo no interior de si mesmo, que não é um Eu e que pode ser uma essência recalcada pelo advento do Eu. É neste “si mesmo”, alienado ao Eu – a que Lacan chamou de sujeito – que se encontra o desejo. Existe uma clivagem e uma discordância fundamental entre o Eu e o sujeito do desejo, que é descentrado. Lacan expressa a dualidade entre *Moi*, o Eu produzido pela imagem do próprio corpo, e o *Je*, o sujeito do desejo. Posso ver isso na noção do Estádio do Espelho<sup>120</sup>.

A constituição do Eu da pessoa moderna, segundo a exigência de individuação, impõe uma dinâmica de desconhecimento. A individualidade e a autonomia são apenas reflexos do desconhecimento em relação à dependência constitutiva que tenho da alteridade. A função do Eu está ligada ao desconhecimento de sua própria gênese, à projeção mental do mundo, e não a uma síntese psíquica ou das representações.

Por isso que também afirmo que o sujeito é descentrado, uma vez que experiências subjetivas são reguladas por mecanismos inconscientes objetivos, que são alheios em relação à experiência de si mesmo e, por isso, fora do controle<sup>121</sup>. Somos, nesse aspecto, privados da fantasia fundamental que constitui e garante o cerne do ser. Tanto para Lacan quanto para Žižek, é a partir da imagem do outro que se orientam o desejo e a relação com o mundo social. A imagem demonstra que “o desejo do homem é o desejo do outro” (LACAN, 1998, p. 829),

---

<sup>120</sup> O Estádio do Espelho expressa como a formação do Eu é dependente do estatuto da imagem do próprio corpo. Ideia desenvolvida por Lacan em “O estádio do espelho como formador da função do eu”, de Lacan (1998). Ali se vê que nos primeiros meses de vida não há funções de individuação no ser humano, e falta o esquema mental de unidade do corpo próprio que permita constituir o corpo na sua totalidade. Daí a necessidade do reconhecimento de si na imagem do espelho ou mesmo do outro bebê, assimilando sua imagem consolidada e induzindo, assim, através da imagem visual, o desenvolvimento. A imagem, nesse sentido, é dispositivo fundamental na socialização e individuação. A gênese do Eu através do corpo se conecta diretamente ao Eu como lugar exato da alienação (SAFATLE, 2018). Ainda segundo Žižek (1996), foi Marx que anunciou a noção do estádio do espelho: “somente ao se refletir num outro ser humano - isto é, na medida em que esse outro lhe oferece uma imagem de sua unidade é que o eu pode chegar à sua autoidentidade; a identidade e alienação são estritamente correlatas” (ŽIŽEK, 1996, p. 309).

<sup>121</sup> O inconsciente lacaniano não está ligado a fatos psicológicos, os chamados conteúdos mentais inconscientes não podem ser realmente inconscientes. Eles são conteúdos mentais pré-conscientes, momentaneamente fora do acesso da consciência, mas que podem ser lembrados, através de simbolização. Como conteúdos latentes de sonhos, acontecimentos traumáticos denegados, lembranças esquecidas, crenças não conscientes, tudo isso é resultado de processos de recalque. E para o recalque é necessária uma consciência prévia do recalque, já que a responsável pelo recalque é a própria consciência. O inconsciente não tem conteúdos mentais, ele é vazio, pois todo conteúdo do pensamento é de alguma forma acessível à consciência (SAFATLE, 2018).



portanto o imaginário, apesar de narcísico, não é simplesmente projeção do Eu sobre o mundo, mas é constituído através da perspectiva fornecida pelo desejo do outro.

Isso está implicado na constatação de que o desejo é função intencional na interação do sujeito com o meio social, mesmo estando imbricado com imagens ideais que guiam o desenvolvimento da personalidade quanto à sua relação com seu ambiente; o imaginário é parte da constituição do sujeito. Tenho desejo pelo outro, desejo ser desejado pelo outro e tenho desejo pelo que o outro deseja e assim por diante. E esse desejo é estruturado pelo grande Outro<sup>122</sup> que é descentrado, por isso a necessidade de abranger essa categoria.

Se para a psicanálise lacaniana, com a qual Žižek trabalha, o sujeito da ordem simbólica se constitui como um lugar sem nenhum conteúdo, apenas formalidade vazia, então tudo que sou nunca preenche aquilo que se é realmente. Ou seja, todas as características positivas que são atribuídas ao sujeito, tais como ser mulher, filósofa, professora, mãe, cozinheira, são incursões em preencher o lugar vazio e nomear aquilo que o sujeito é simbolicamente. Mas essa empreitada não é plenamente possível e justamente é o seu fracasso que constitui o próprio sujeito. Isso ocorre porque tudo aquilo que sou, S2, o significante do saber, nunca preenche completamente o S1, o significante mestre<sup>123</sup> que representaria aquilo que sou, ou seja, o significante sem significado, por isso irracional, sobre o qual não é possível tecer nenhuma afirmação positiva.

---

<sup>122</sup> Na gramática lacaniana, o grande Outro (que Lacan escreve A) possui diferentes significados, embora convergentes. Dentre eles, dois podem ser destacados: a) o grande Outro como ordem simbólica, tradição, cultura, tesouro da linguagem ou “conjunto de todos os significantes” que “não pode conter a si mesmo” sendo por isso um conjunto por definição sempre aberto e incompleto, isto é, “não todo” (LACAN, 2008, pp. 50-9). O grande Outro pode ser entendido como ficção simbólica que, por motivos contingentes, possui poder performativo sobre os sujeitos. É desta última definição que Žižek se serve mais frequentemente: “(...) não seria o que chamamos de ‘Deus’ o grande Outro personificado, dirigindo-se a nós como uma pessoa maior que a vida, um sujeito além de todos os sujeitos? De maneira semelhante, dizemos que a História pede algo de nós, que nossa Causa nos chama para fazer o sacrifício necessário. É o que temos aqui, um estranho sujeito que não é simplesmente um outro ser humano, mas o Terceiro, o sujeito que se eleva acima da interação de indivíduos humanos reais – e o enigma aterrorizante é, evidentemente, o que esse sujeito impenetrável quer de nós (a teologia refere-se a essa dimensão como a de Deus absconditus)? Para Lacan, não precisamos evocar Deus para sentirmos essa dimensão abissal; ela está presente em cada ser humano” (ŽIŽEK, 2010, p. 54).

<sup>123</sup> O significante mestre funciona como aquilo que permite a amarração de significantes heterogêneos, totalizando-os por meio de um discurso hegemônico contingente que delimita um universo de sentidos, oferecendo uma narrativa em um campo social. Nas palavras de Žižek: “Num espaço ideológico flutuam significantes como ‘liberdade’, ‘Estado’, ‘justiça’, ‘paz’ etc., e depois sua cadeia é suplementada por um significante-mestre (comunismo, por exemplo) que lhes determina retroativamente a significação: a ‘liberdade’ só é efetiva ao superar a liberdade formal burguesa, que é apenas uma forma de escravidão; o ‘Estado’ é o meio pelo qual a classe dominante assegura as condições de sua dominação; o mercado de troca não pode ser ‘justo e equitativo’, porque a própria forma da troca entre o trabalho e o capital implica a exploração; a guerra é inerente à sociedade de classes como tal, e somente a revolução socialista pode contemplar a perspectiva de fazer a paz perdurar etc. (o bastamento democrático e liberal produziria, evidentemente, uma articulação de significantes totalmente diferente, e o bastamento conservador, uma significação oposta aos dois campos precedentes)” (ŽIŽEK, 1992, p. 101).

Existe uma diferença entre a identidade psicológica direta e a identidade simbólica que exercemos, a função sociossimbólica que ocupo e, portanto, o sujeito não se identifica completamente com a máscara e o título simbólico. O que sou (identidade psicológica) é diferente da função que se exerce, que constrói a identidade simbólica. Essa diferença acontece na castração simbólica, que separa essas duas dimensões, então a castração é necessária, pois é ela que dá poder dentro da ordem simbólica e que constrói o status simbólico do sujeito, por isso mais uma vez o sujeito é dividido<sup>124</sup>.

Dessa maneira, o simbólico pode ser entendido como a ordem do discurso, da cultura e da linguagem. Não obstante, para compreender a ação do simbólico através da cadeia do discurso, deve-se abordar a cadeia significante. Isso porque, na teoria lacaniana, a linguagem é estruturada a partir da relação entre significante e significado, na qual o significante existe de forma pura, ou seja, é anterior e não necessita do significado. Entretanto, diferente da teoria de Saussure, não há ligação entre significante e significado, mas sim um corte. Isso significa que o significante é autônomo, existindo antes do significado, de forma que as representações do mundo são apreendidas como significante e sem significado. Dessa forma, todos os significantes, ainda sem significado propriamente dito, significam a mesma coisa, que é precisamente o desejo do sujeito, isto é, o significante é aquilo que representa um sujeito para outro significante, uma vez que é a partir do desejo que o sujeito consegue apreender um resto de real não simbolizado, que responde pela ordem do significante (ANHAIA; FONSECA, 2020, p. 118).

Ele é o significante, que é para Saussure (Genebra, 1857 - 1913, Morges) e Lacan o aspecto material de um signo (em contraposição ao seu significado). Para o autor esloveno, “sou o que sou através do que os significantes me representam, significantes constituem minha identidade simbólica” (ŽIŽEK, 2010, p. 46). O interessante é que, quando o sujeito questiona seu título simbólico, é quando ocorre a histeria, pois questiona sua identidade simbólica, distinguindo o que ele é e seu verdadeiro desejo, em contraposição ao que os outros veem e desejam nele. A identidade simbólica é histórica, pois o sujeito é constituído, interpelado, determinado simbolicamente pela história material que o cerca. E o sujeito fica histórico quando se apercebe disso (ŽIŽEK, 2008). O sujeito é este antagonismo entre S1 e S2, por isso que, em teoria psicanalítica, digo que o sujeito é castrado simbolicamente, e isso não é um limite, mas condição permanente para a produção de significantes por parte do sujeito e das tentativas do sujeito em se nomear propriamente. Ainda,

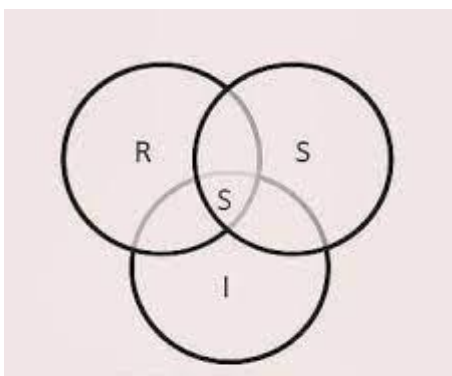
A própria palavra sujeito tem três significados principais: sujeito como agente autônomo; sujeito como esse mesmo agente submetido (sujeitado) a algum poder; e

---

<sup>124</sup> O “falo” é o objeto de castração que separa o sujeito e ao mesmo tempo lhe dá poder. Uma espécie de órgão sem corpo, que é vestido, que é preso ao corpo, mas nunca se torna orgânico, sobressai como prótese excessiva, incoerente, mas extremamente potente para o sujeito.

sujeito como tema assunto. Não é difícil reconhecer nos três significados a tríade Real, Simbólico e Imaginário: sujeito puro como “resposta do Real”; sujeito ao significante, submetido à - preso na - ordem simbólica; o material imaginário que constitui a matéria, o “conteúdo” do assunto (ŽIŽEK, 2008, p. 31).

O imaginário é o sentido, já o real é o “avesso do imaginário”, é o não sentido, o não senso, o sentido em branco, o sentido ausente. “(...) a ideia mesma de real comporta a exclusão de todo sentido. Não é senão na medida em que o real é esvaziado de sentido que nós podemos apreendê-lo um pouco” (JORGE, 2005)<sup>125</sup>.



A imagem ao lado traz essa elaboração e implicação recíproca da tríade *real, simbólico e imaginário*. É no simbólico, que aludi diversas vezes, que se desenrola a linguagem, campo também do duplo sentido, isto é, do imaginário como Real; é o registro que se situa como articulador do sentido com o não sentido. Esses três círculos, como se pode ver, formam um nó borromeano<sup>126</sup>, e aí cada círculo se conecta aos outros dois, o lugar que eles circulam, o “sintoma” que medeia o três (TUPINAMBÁ, 2015).

Estritamente, o sintoma para a psicanálise é um elemento particular que subverte seu próprio fundamento universal<sup>127</sup>. *Sinthome* é um dos neologismos que Lacan criou e que gera várias associações simbólicas. Diferente dos sintomas que são uma mensagem codificada advinda do inconsciente, o *sinthome* é uma “espécie de átomo do gozo, uma síntese de

<sup>125</sup> O conceito de Real, segundo Maria Teresa Tavares de Miranda, demanda uma tarefa difícil: “A obra de Lacan permanece aberta deixando a impossibilidade objetiva da certeza, do concluir. Lacan pensa o sujeito despido do saber, do significante, do sentido. O discurso com o seguimento contínuo da fala promovido pela voz, formando um sentido lógico e ordenado não é o que conta. Somente o discurso com ausência de sentido, desencaxado, poderá abrir uma via de acesso para o Real. O Real que é totalmente fora do compreender e do saber. O Real batizado por Lacan e por ele representado como o nó borromeano. O Real é destituído de racionalidade, não se coaduna com a realidade e por isso não pára de não se incluir, voltando sempre na correnteza do significante, para dela escapar. O Real é o insólito, a quebra de joelhos das nossas certezas, o que desfaz a arrumação das nossas defesas. Algo se despedaça, se rompe, abrindo-se um espaço. O Real é de cada um. É uma assinatura. No último ensino de Lacan, o significante e o significado são só semblantes do Real. Repletos de imaginário e de identificação, procuramos uma análise em busca da verdade, nos defrontamos com a desilusão e acabamos sendo laçados pelo Real. O Real é imperativo sobre a verdade que é tecida dentro do sentido” (MIRANDA, 2012, on-line).

<sup>126</sup> O brasão da família Borromeu traz a imagem de anilhas entrelaçadas.

<sup>127</sup> Para Žižek: “Chegamos finalmente à dimensão do sintoma, pois uma de suas definições possíveis seria, igualmente, ‘uma formação cuja própria consistência implica um certo não-conhecimento por parte do sujeito’: O sujeito só pode ‘gozar com seu sintoma’ na medida em que sua lógica lhe escapa - a medida do sucesso da interpretação do sintoma e, precisamente, sua dissolução” (ŽIŽEK, 1996, p. 306). Porém, ao longo dos estudos de Lacan, ocorre uma transmutação da condição patológica do sintoma a ser tratada para uma condição estrutural que possibilita ao sujeito viver ou até mesmo se proteger da loucura. O que se pode esperar não é que o sujeito se liberte de seus sintomas, mas que saiba de que forma está implicado neles, para poder saber o que fazer com seu *sinthome*.

linguagem e gozo, unidades de signos permeadas com gozo (como tique que repetimos compulsivamente)” (ŽIŽEK, 2010, p. 98).

O sujeito, com seu significante submetido à ordem simbólica, ainda almeja uma relação intersubjetiva. Por isso, é necessária a distinção entre “outro” e “Outro”. Os “outros” são os outros da minha relação social, outros empíricos. Já o “Outro” é o sistema estrutural de leis que organizam a maneira como, inclusive, o outro aparecerá nas minhas relações. O “outro” é fenomênico, o “Outro” é estrutural. Porém, o “Outro” pode também ser representado por figuras como a Lei, o pai, a grande mãe mítica, o grande Outro etc. O pensador esloveno auxilia a reparar como é postulado o grande Outro enquanto “uma entidade virtual que só existe por meio dos pressupostos do sujeito” (ŽIŽEK, 2013, p. 127). Ainda segundo ele, o grande Outro “é o mecanismo da ordem simbólica ou um outro sujeito em sua radical alteridade, um sujeito do qual estou separado para sempre pelo muro da linguagem” (ŽIŽEK, 2010, p. 53-54). Isso não implica a negação dos seus efeitos performativos necessários à constituição da subjetividade e à convivência. O grande Outro tem poder fundador e formador, garantindo seu caráter virtual. Trata-se de uma pressuposição necessária à ação que só se atualiza pela atividade efetiva dos indivíduos.

Lacan (1998) alerta que as relações autenticamente intersubjetivas (sujeito-estrutura) são distintas das relações imaginárias entre o sujeito e os outros empíricos. E, ainda, que o sujeito pode até objetivar a estrutura que determina seu pensamento e a reconhecer como aquela que lhe é determinante como se fosse um Outro, mas ele não consegue fazê-lo a partir de uma postura que não seja determinada por essa própria estrutura, por esse próprio Outro. E é essa última relação, entre o sujeito e a estrutura, que me interessa mais especificamente, uma vez que é também o lugar de ideologia.

Por isso os sujeitos não têm consciência da estrutura e desse paradoxo simbólico que determina seus usos na língua. Em certo sentido, posso falar que o Simbólico é inconsciente. O inconsciente é estruturado como linguagem (LACAN, 1998) e é um sistema de regras, normas e leis que produzem a forma geral do pensar. O inconsciente é a linguagem, enquanto ordem que organiza o campo da experiência possível.

Essa noção de inconsciente como ordem sociossimbólica, apesar de parecer genérica para dar conta da maneira particular de cada sintoma individual, está ligada a um importante dispositivo suplementar: a fantasia. Ela opera na produção dos modos particulares de socialização e significação do desejo. O desejo nunca se adequa aos objetos empíricos, dinâmica essa que se relaciona à entrada do sujeito no campo da linguagem, ou seja, à própria socialização do desejo, que assume a ordem social presente, como na instituição escolar, ou no

núcleo familiar, a partir de um vínculo que oferece ao sujeito a entrada nessa ordem social. Já adiantei aqui que ideologia contemporânea atua exatamente interpelando esse movimento, agindo sobre o desejo; portanto, atuando no cerne da constituição do sujeito, mobilizando desejos<sup>128</sup>.

É possível uma explicação detalhada da fantasia a partir do matema lacaniano:  $\$ \diamond a$  (sujeito barrado punção a). O sujeito barrado ( $\$$ ), antes de sofrer a interpelação e antes de ser apreendido na identificação, no jogo do reconhecimento/desconhecimento simbólico, é capturado pela máquina significante, por meio de um paradoxal objeto-causa do desejo. O que sustenta a nossa fantasia é uma ideia de identificação plena, entre o sujeito e o objeto, ou seja, entre o lugar vazio do desejo e o seu objeto de gozo<sup>129</sup> correspondente. Para Rech,

Ademais, cabe considerar que o Imaginário é a fantasia fundamental que é inacessível à nossa experiência por ser aquela fantasia que se eleva do espectro fantasmático em que encontramos objetos de desejo. Enfim, o Imaginário e a fantasia a partir dele projetada nunca podem ser agarrados, porque todo discurso sobre eles sempre estará localizado no Simbólico. Por outro lado, aquilo que é chamado de “realidade” também é articulado através da significação (o Simbólico) e da padronização característica das imagens (o Imaginário). O que diferencia estes dois registros, visto que ambos funcionam dentro da ordem da significação, é que, enquanto o primeiro, o Simbólico, é aberto em princípio, o segundo, o Imaginário, procura domesticar o Simbólico, prendendo-o em torno de certas fantasias e impondo uma paisagem fantasística peculiar, com seu específico cunho ideológico, a cada indivíduo (RECH, 2013, p. 125-126).

É assim que se apresenta o impasse proporcionado pela fantasia: ela sugere que, uma vez o sujeito livre de sua barra, ele se torne pleno e idêntico a si mesmo. Porém, isso significa se perder no fato de que o próprio gozo só pode ser articulado pela barra do sujeito, por sua impossibilidade de autocompletude.

A fantasia, no entanto, também pode ser abordada a partir de chaves de leituras distintas, mas complementares, e uma abordagem menos direta consiste em reconhecê-la como a marca permanente do modo como me relaciono com o Outro. Ela é porta de entrada na ordem simbólica, a partir da percepção de que não há relação com a Lei simbólica que não passe pela

---

<sup>128</sup> “Devemos sempre ter em mente então que a ideologia não é, em sua dimensão fundamental, um construto imaginário, que dissimule ou embeleze a realidade social; no funcionamento sintomal da ideologia, a ilusão fica do lado do ‘saber’ enquanto a fantasia ideológica funciona como uma ‘ilusão’, um ‘erro’ que estrutura a própria ‘realidade’ que determina nosso ‘fazer’, nossa atividade” (ŽIŽEK, 1992, p. 63).

<sup>129</sup> As primeiras de referências de Lacan ao gozo (*jouissance*) tomam como base a dialética do Senhor e do Escravo em Hegel e ganham nuances bastante diversas ao longo do seu pensamento, mas o desenvolvimento da teoria lacaniana leva à definição geral do gozo como satisfação da pulsão, um critério mais aceito para o conceito de gozo. Podemos dizer que gozo abrange o prazer e o desprazer. Não há limite para o gozo, tampouco pode ser reduzido ao sexo, pois não se deixa aprisionar somente pelo significado fálico. Podemos chamar a instância de gozo da transgressão, ou seja, um gozo que apareceu ligado ao excesso (QUINET, 2000).

fantasia. Se o desejo é o desejo do Outro, a fantasia será o modo de o sujeito constituir um objeto para o desejo do Outro, defendendo-se da angústia de não saber o que é o desejo do Outro. Assim, a fantasia é a sustentação do desejo. A função da fantasia consiste em tamponar a abertura no Outro, escondendo o fato de que o Outro, a ordem simbólica se estrutura em torno da impossibilidade traumática, daquilo que não pode ser simbolizado. Assim, o real do gozo é domesticado através da fantasia (ŽIŽEK, 1992).

O sujeito só deseja na medida que experimenta o Outro, e o outro como desejanse; no entanto, esse outro confronta o sujeito com o fato de ele mesmo não saber o que realmente deseja, revelando o abismo da personalidade do outro e sua impenetrabilidade. No outro há uma Coisa abissal, monstruosa, objeto supremo do nosso desejo em sua insuportável intensidade, por isso também é importante manter o outro próximo, mas a uma distância segura para me proteger da monstruosidade que ele é ao ser visto muito de perto. A alteridade é uma presença enigmática que deixa o sujeito perplexo, por isso a questão do desejo do outro remete ao meu desejo e a pergunta “o que eu quero?” é também a pergunta que mais incomoda. Posso assim afirmar que a fantasia é a tentativa fundamental de o sujeito de responder ao que o Outro quer, e de como o próprio sujeito estrutura o seu desejo em relação ao Outro. Nesse sentido, a fantasia fundamental organiza o desejo do sujeito,

Ok, a fantasia representa um desejo, mas o desejo de quem? Meu argumento é: não o desejo do sujeito, não o seu próprio desejo. O que encontramos no núcleo da formação da fantasia é a relação com o desejo do Outro: com a opacidade do desejo do Outro. O desejo representado na fantasia, na minha fantasia, não é precisamente o meu próprio desejo, mas o desejo do Outro. A fantasia é a maneira de o sujeito responder à questão de que objeto ele é para o Outro, nos olhos do Outro, para o desejo do Outro. Ou seja, o que o Outro vê em nós? Que papel temos no desejo do Outro? (ŽIŽEK, 2017, p. 63).

Por outro lado, é a própria fantasia que fornece as coordenadas do nosso desejo, contextualizando o que nos possibilita desejar algo, e é graças à fantasia que se aprende como desejar. Nesse rumo, o grande Outro é um “ponto” ou referência imaterial e é formulado pelo próprio sujeito para responder àquele enigma fundamental da subjetividade “que quer o outro de mim?” e o enigma fundamental “*Che Vuoi?*”. Essas perspectivas formam um paradoxo: a fantasia é o contexto que coordena nosso desejo e ao mesmo tempo é a própria defesa do “*Che Vuoi?*”, uma defesa do abismo que é o desejo do Outro. Em certo sentido, parece que a fantasia é também uma defesa contra o desejo. “Eis o porquê a pergunta do Outro, que retorna para o sujeito do lugar de onde ele espera um oráculo, formulada como um ‘*Che Vuoi?*’ ‘quer que você?’, é a que melhor conduz o caminho do seu próprio desejo” (LACAN, 1998, p. 829).

A fantasia fornece uma resposta para o enigma do desejo do outro e diz o que eu sou para os outros; ela tem um caráter intersubjetivo que expõe o desejo. Decorrente disso, nenhum objeto empírico positivamente compõe a estrutura da fantasia, mas existem objetos, os que são próximos demais da Coisa traumática, que são na verdade definitivamente excluídos. Caso a fantasia se aproxime demais desses objetos, ela se torna extremamente perturbadora.

Lembro da fantasia a partir do matema lacaniano:  $\$ \diamond a$  (sujeito barrado punção a). O sujeito barrado ( $\$$ ), antes de sofrer a interpelação e antes de ser apreendido na identificação, no jogo do reconhecimento/desconhecimento simbólico, é capturado pela máquina significante, por meio de um paradoxal objeto-causa do desejo. A fantasia também é a marca permanente do modo como me relaciono com o Outro; é a porta de entrada na ordem simbólica, já que não há relação com a Lei simbólica que não passe pela fantasia. E a partir dela se ligam desdobramentos importantes, mas que já se sabe que retornam como aparições espectrais e suportes fantasmáticos que estão no cerne pré-ideológico das dimensões antagônicas da sociedade, dentre elas a mais fundamental, a sexualidade.

O paradoxo – e o insight propriamente hegeliano – é aceitar que esse “viés sexual” de nossa percepção, longe de nos separar da realidade em si, fornece uma ligação direta com ela: a “sexualidade” é o modo como o impasse ontológico, a incompletude da realidade em si, inscreve-se na subjetividade. Não se trata de uma distorção subjetiva da realidade, mas de uma distorção subjetiva que é diretamente idêntica ao não-*Todo*, à inconsistência/desconjuntura da própria realidade. É por isso que a sexualidade, em sua maior radicalidade, não é humana, mas sim o ponto de inumanidade, o “operador do inumano”. A cosmologia sexualizada pagã é uma tentativa fantasmática de suplementar e ofuscar o escândalo ontológico inerente no impasse da sexualidade humana (ŽIŽEK, 2013, p. 433).

O desejo é o desejo do Outro e cada tentativa de pensar a realidade em sua totalidade acaba em um impasse, uma vez que a sexualidade é uma força desfigurativa que distorce a nossa visão objetiva da realidade, sendo assim, portanto, tabu. A “sexualidade” é na verdade o modo como a própria incompletude da realidade inscreve-se na subjetividade. A partir dos elementos apresentados ainda no primeiro capítulo sobre o Sujeito do desejo e como a Virtualidade age sobre ele, vou tocar no ponto em que Lacan (2008) introduz a tábua da sexuação e aborda a diferença sexual para além do paradigma biológico ou dos papéis sociais. Tal leitura da sexualidade se torna fundamental para entender tanto ideologia quanto violência. “Lacan trabalhou as inconsistências que estruturam a diferença sexual em suas ‘fórmulas de sexuação’, em que o lado masculino é definido pela função universal e por sua exceção constitutiva, e o lado feminino pelo paradoxo do ‘não-todo’” (ŽIŽEK, 2013, p. 444).

Remeti à moldura e a como o enquadramento da realidade acontece, pois “o quadro está em meu olho, mas eu, eu estou no quadro” (LACAN, 2008, p 76). Nesse sentido, a diferença sexual se dá pelas posições sexuadas, e essas não decorrem nem do dimorfismo sexual, nem do gênero. Lacan pensa a diferença sexual a partir das posições sexuadas na tábua, e assim as categorias “homem” e “mulher” são posições distintas de regime de gozo. Levando em conta a complexidade dessas dimensões, território no qual, segundo o próprio Lacan, não se sabe como se situar a respeito do que é verdadeiro, entendo o falo como “significante fundamental através do qual o desejo do sujeito pode fazer reconhecer” (LACAN, 1998, p. 273). “O homem” e “a mulher” são significantes cujas realidades são sociolinguísticas, portanto, é possível uma mulher ocupar uma posição masculina na sua relação de desejo. O que diferencia os dois sexos então não é a série de oposições simbólicas entre eles, mas uma forma diferente de lidar com a inconsistência no ato de assumir a mesma característica simbólica<sup>130</sup>.

Vale lembrar que, de acordo com Žižek (2008), no lacanismo, o suporte supremo da ordem significante é o significado fálico enquanto significante “reflexivo”. A ordem fálica

---

<sup>130</sup> “Para pensar os processos em que uma menina se torna uma mulher (ou não), é preciso se debruçar sobre os complexos de Édipo e o de castração – construções fundamentais na teoria freudiana. (...) Édipo cumpre a profecia que sela o seu destino: o parricídio e o incesto consumado com sua mãe. Segundo o pai da psicanálise, é na fase genital, ou seja, na fase fálica (posto que o inconsciente só reconhece um sexo), que a criança desenvolve sentimentos ambíguos em relação aos seus cuidadores, ou seja, o momento em que a criança se dá conta da diferença anatômica é também o momento em que ela se dá conta da sexualidade de seus pais. Os complexos se encontram interligados no processo de constituição do ego corporal infantil. Porém, se dá de formas diferentes entre o menino e a menina. A criança, ao se deparar com a diferença anatômica, só é capaz de traduzi-la rudimentarmente em termos de presença ou ausência, ou seja, entre aqueles que têm ou não têm falo – tradução esta da ordem do imaginário. Ao prosseguir em suas investigações e teorias sexuais infantis, a criança se depara também com o corpo da mãe e de um terceiro, o pai. Por mais carinhosas e ternas que sejam as relações entre pai e filha/pai e filho, este surge como um intruso na relação da criança com a mãe, pois segundo a crença infantil, o pai interdita a mãe através da ameaça de castração. A criança se vê então obrigada a escolher entre o amor narcísico que possui por seu genital e o amor incestuoso em relação a sua mãe. Separar-se do corpo da mãe é importante para que se instaure a falta no sujeito, posto que a falta é condição para o desejo. Ainda que algo se opere para a criança na forma de uma ameaça, e que o pai seja aquele que encarne o seu carrasco, talvez seja ainda mais brutal, para a criança, admitir que a sua mãe deseje algo para além dele, além do falo-bebê. Em outras palavras, admitir que sua mãe é uma mulher (insatisfeita em seu desejo). Os complexos de Édipo e de castração se dão de modos diferentes para os meninos e meninas. No primeiro caso, há um ingresso e uma saída. O menino entra no complexo de Édipo e sai do mesmo através do complexo de castração. Ou seja, o menino, após dialetizar a questão da triangulação e da diferença sexual, opta pelo amor narcísico que possui pelo órgão diante da seguinte promessa: ainda que ele possa não acessar a mãe, é através de seu órgão que ele poderá acessar a outras mulheres, objetos substitutos do amor materno. O menino internaliza a interdição do incesto na forma da lei paterna, portanto, há uma separação entre o corpo da criança e o corpo da mãe, a formação de um ego corporal sexuado, constituição de seu aparelho psíquico e a formação do superego, instância reguladora do aparelho psíquico, responsável tanto por restringir quanto ordenar que o sujeito goze! De acordo com Freud, a castração é a condição para que a menina entre no complexo de Édipo. Ou seja, a menina, ao dialetizar a diferença sexual, se percebe como castrada, como privada do falo, logo, a sua própria entrada no complexo edípico já se vê comprometida com se menos, pois, no seu caso, o complexo de castração antecede o complexo de Édipo. A perda já está instaurada para a menina, portanto, não há nada que indique que a menina renuncie o seu amor incestuoso pela mãe, pois não há ameaça (via castração) que encerre sua passagem pelo complexo de Édipo. Dessa forma, uma vez que o superego é também herdeiro dessa operação, via a internalização da lei paterna, o superego feminino seria menos apto às exigências morais da sociedade” (MOREIRA, 2021, p. 37-38).



é o significante do Outro barrado, o significante da falta de significado, e embora privado de sentido, representa a sua potencialidade, evidenciando a inconsistência do grande Outro, no qual a ordem simbólica é um círculo vicioso. O falo, desse modo, não diz respeito a um signo de potência, mas a um significante puro, uma diferença pura que organiza as posições subjetivas. Mas exatamente a falta na ordem significante disfarçada de um paradoxo “reflexivo” marca a própria lacuna, o que permite que a ordem simbólica funcione. A suprema fantasia é da relação sexual, mas para atravessar essa fantasia, elaborando sua não existência, é que os sujeitos têm sexualidade.

A questão mais relevante para Žižek (2013) é que Lacan elaborou uma noção de diferença sexual no nível do sujeito cartesiano, o sujeito da ciência moderna. Esse sujeito abstrato e vazio surge da dessexualização radical da relação da pessoa com o universo. Anteriormente, a estrutura era carregada de conotações sexuais, como uma universalização antropomórfica da oposição sexual. A linguagem matematizada do mundo moderno, como mecanismo cego, ainda hoje se apresenta como um universo sem sentido exatamente por ultrapassar uma ordem antropomórfica não abandonada. Por isso, o feito de Lacan em elaborar uma ordem não naturalizada e não imaginária da diferença sexual rompe com a sexualização antropomórfica.

A formulação analítica lacaniana determina que o masculino é função universal; todos são submetidos à função fálica, com uma única exceção. No feminino, todos são submetidos à função fálica, mas não há exceção (LACAN, 2008). Entra-se na sexualidade pela intervenção da ordem simbólica, o que nos afasta da cadência natural da cópula. A sexualidade é um desejo que se exterioriza justamente por não poder ser satisfeito. Assim, tenho as duas antinomias<sup>131</sup> de simbolização assimétricas: o masculino, universalidade como exceção; o feminino, campo não todo que não tem exceção,

Em uma relação puramente diferencial, cada ente consiste na diferença com seu oposto: a mulher é não homem, e o homem é não mulher. A complicação de Lacan com respeito à diferença sexual é que, embora se possa afirmar que “tudo (todos os elementos da espécie humana) o que é não homem é mulher”, o não-*Todo* da mulher nos impede de dizer que “tudo o que é não mulher é homem”: há algo da não mulher que não é o homem ou, como resume Lacan, “já que a mulher é não-*Todo*, por que tudo o que não é mulher seria homem? Os dois sexos não dividem o gênero humano entre si de modo que o que não é um é o outro: embora valha para o lado masculino

---

<sup>131</sup> “As antinomias são indicação da incapacidade de nossa razão finita de apreender a realidade noumenal: no momento em que aplicamos nossas categorias ao que jamais pode se tornar objeto de nossa experiência, somos pegos em contradições e antinomias insolúveis. Como afirma Hegel com ríspida ironia, Kant, o grande destruidor da metafísica, desenvolveu de repente uma ternura para com as Coisas em si e resolveu eximi-las das antinomias. Aqui no entanto, Lacan, está no nível da ciência moderna - o que faz com Kant é, de certa forma, elevar seu newtonianismo ao nível da física quântica” (ŽIŽEK, 2013, p. 428).

(o que não é homem é mulher), isso não vale para o lado feminino (tudo o que não é mulher não é homem) – a consequência dessa brecha de simetria é: “a saída do yin e do yang e de todas aquelas oposições que, em diferentes culturas, pretendem regular o número de sexos” (ŽIŽEK, 2013, p. 458).

Na sexualidade, não existe relação sexual; esse é o efeito da inserção do impasse da simbolização na oposição biológica entre macho e fêmea. A afirmação de que não existe relação sexual está presa aos princípios mencionados. Um exemplo que nos faz entender melhor essa questão é o do “sexo virtual” em que, segundo Žižek (1996), há uma ruptura com as formas de se relacionar que existiam no passado, já que o contato sexual com o “outro real” perde espaço para o prazer masturbatório, no qual o suporte é o “outro virtual”. Embora esse não seja o problema mais evidente da relação sexual, só demonstra que a estrutura do ato sexual “real” do ato físico do sexo é, na verdade, inteiramente fantasmática,

O corpo “real” do outro serve apenas de apoio para nossas projeções fantasmáticas. Em outras palavras, o “sexo virtual” em que a luva simula os estímulos do que se vê na tela, e assim por diante, não é uma distorção monstruosa do sexo real, mas simplesmente torna manifesta sua estrutura fantasmática subjacente (ŽIŽEK, 1996, p. 08).

A sexualidade que o sujeito experimenta como asserção mais elevada é uma bricolagem de elementos heterogêneos. Masculino e feminino não são predicados que fornecem informações positivas sobre o sujeito. Somos todos seres de sexualidade justamente porque a simbolização falha; caso fosse possível simbolizar a diferença sexual, nem existiriam dois sexos. O que nos leva aqui a um problema também bastante interessante, o paradoxo da bigeneralidade, segundo Žižek (2013), sobre o qual posso dizer que a humanidade é um genus (gênero) composto por duas espécies, homens e mulheres, mas, no uso cotidiano, fala-se em espécie humana que se divide em dois gêneros. Essa confusão indica um problema, pois,

a questão não é apenas que a identidade de cada sexo não é claramente estabelecida, seja social, simbólica ou biologicamente – não é apenas que a identidade sexual é uma norma simbólica imposta a um corpo fluido e polimorfo que jamais se encaixa no ideal; o “problema” é que o próprio ideal é inconsistente, mascara uma incompatibilidade constitutiva. A diferença sexual não é simplesmente uma diferença particular subordinada à universalidade do genus/gênero humano; ela tem uma condição mais forte inscrita na própria universalidade da espécie humana: uma diferença que é característica constitutiva da espécie universal em si e que, paradoxalmente, por essa razão, precede (logicamente/conceitualmente) os dois termos que ela diferencia: “talvez a diferença que mantém um [sexo] separado do outro não pertença nem a um nem a outro” (ŽIŽEK, 2013, p. 447).

Dito de outra forma, existem dois sexos exatamente pela ausência na simbolização que falha para cada sexo de modo diferente. Isso implica a impossibilidade de esses polos da diferença sexual se complementarem, ou seja, tal complementação do feminino com o masculino constitui uma operação por ideológica excelência<sup>132</sup>. A relação sexual, para funcionar, tem de ser filtrada por alguma fantasia, pois o gozo sexual sem nenhum anteparo da fantasia é o real insuportável traumático em intensidade. Todo esse suporte ideológico opera na materialidade das relações que conduzem a vida, conduzindo a antagonismos e violências que afetam homens e mulheres de forma muito diferentes e ainda assim poderosas, enquanto forças constituintes, insuperáveis suportes fantasmáticos para ideologias.

Nessa sociedade marcada de forma incisiva por ideologia capitalista, não fica evidente o resto do real que escapa à simbolização, o que é surpreendente, uma vez que Lacan pautou sua noção de mais-gozar na ideia marxiana de mais-valia. Essa lógica é implícita no terceiro volume do capital: o limite do capital é o próprio capital, isto é, o modo de produção capitalista. “A produção capitalista tende constantemente a superar esses limites que lhes são imanescentes, porém consegue isso apenas em virtude de meios que voltam a elevar diante dela esses mesmos limites, em escala ainda mais formidável” (MARX, 2017, p. 289).

Em qual momento em que a relação de produção capitalista se torna um obstáculo ao desenvolvimento adicional das forças produtivas? No capitalismo, nos períodos de

---

<sup>132</sup> “A natureza antagonônica da diferença sexual significa que o que aparece como obstáculo à relação sexual é simultaneamente sua condição de possibilidade – aqui, a ‘negação da negação’ significa que, ao nos livrarmos do obstáculo, também perdemos aquilo que ele tolhia” (ŽIŽEK, 2013, p. 460). “Enumerando uma série de ‘antinomias’ da razão sexual. (1) Antinomia do gozo sexual: tese – a jouissance sexual está em tudo, ela dá cor a todos os nossos prazeres; antítese – a jouissance sexual não é sexual. A explicação dessa antinomia está na sobreposição de falta e excesso: por carecer de lugar apropriado, a jouissance espalha-se para todos os lugares. Os dois lados podem ser resumidos na tautologia: ‘o sexual é definido pelo fracasso de se atingir o sexual’. (2) Antinomia dos dois e do Outro: tese – no real do sexo, há dois, e apenas dois, sexos, homem e mulher; antítese – no momento em que entramos na linguagem, não há segundo (outro) sexo. Aqui Lacan insiste na ‘lógica binária’, no Real da diferença sexual, e classifica a negação do Real da diferença sexual como a negação (idealista) da castração. Retroativamente, esse diagnóstico tem mais peso hoje, em relação ao advento daquilo que Balmès chama de *foucauldo-lacanismo*, a celebração da multitude dos ‘sexos’, das identidades sexuais (por exemplo, o construtivismo performativo de Judith Butler como negação idealista do Real da diferença sexual). No entanto, devemos acrescentar que essa dualidade dos sexos é estranha, pois um dos dois está ausente; não se trata da dualidade complementar de yin e yang, mas de uma dualidade radicalmente assimétrica, em que o mesmo confronta o lugar da/como sua própria falta. (3) Antinomia da mulher e do Outro: tese – a mulher não é o lugar do Outro; antítese – a mulher é o Outro radical. Essa antinomia é gerada pelo fato de que o Outro simbólico como um lugar surge com a eliminação do Outro Sexo feminino. (4) Antinomia do Outro e do corpo: tese – só se goza o Outro; antítese – não existe jouissance do Outro (genitivo objetivo). A explicação dessa última antinomia é que o gozo como Real tem de se referir a uma Alteridade; no entanto, essa Alteridade como tal é inacessível, Real/impossível. A matriz subjacente que gera essas antinomias é que, na relação sexual, duas relações se sobrepõem: a relação entre os dois sexos (masculino, feminino) e a relação entre o sujeito e seu Outro (assimétrico). O Outro Sexo, incorporado no Outro primordial (Mãe), é evacuado, esvaziado da jouissance, excluído, e é essa “vacância” que cria o Outro como lugar simbólico, como o Entre, o meio das relações intersubjetivas. Esta é a *Ur-Verdrängung*, a metafórica substituição primordial: o Outro Sexo é substituído pelo grande Outro simbólico. Isso significa que há sexualidade (tensão sexual entre homem e mulher) justamente porque a Mulher como Outro não existe” (ŽIŽEK, 2013, p. 466).

convulsão em que a contradição interna se mostra mais evidente, ele se obriga a uma permanente reprodução ampliada, ao desenvolvimento incessante de suas próprias condições de produção, o que contrasta com modos de produção anteriores.

O estado pútrido do capitalismo é o revolucionamento permanente de suas próprias condições de existência. Desde o começo, o capitalismo “apodrece” (ŽIŽEK, 1996); ele é marcado por uma contradição que trinca a realidade, pela discórdia, por uma falta de equilíbrio imanente. É exatamente por isso que ele se modifica e se desenvolve sem parar – o desenvolvimento incessante é sua única maneira de resolver reiteradamente e de entrar em acordo com seu desequilíbrio fundamental e constitutivo, que é a contradição. Longe de ser restritivo, portanto, o limite do capital é o próprio impulso de seu desenvolvimento. Nisso reside o paradoxo característico do capitalismo, seu último percurso: o capitalismo é capaz de transformar seu limite, sua própria impotência, na fonte de seu poder. Quanto mais ele apodrece, quanto mais se agrava sua contradição imanente, mais ele tem que se revolucionar para permanecer.

A luta de classes é uma dificuldade para o capital, um empecilho que origina simbolizações renovadas, mediante as quais os sujeitos esforçam-se por integrá-las e domesticá-las, mas, ao mesmo tempo, esses esforços estão condenados a um derradeiro fracasso. Esse tipo de simbolização designa um ponto em relação ao qual não existe metalinguagem, na medida em que toda posição dentro do todo social é sobredeterminada pela luta de classes. Não há lugar neutro de onde seja possível localizar nenhuma outra realidade social. É por isso que, por exemplo, o fetiche da mercadoria não designa uma teoria burguesa da economia política, mas sim aquilo que determina a estrutura da economia real. A “realidade”, na medida que é regulada por uma ficção simbólica, esconde o real de um antagonismo, e esse real foracluído retorna na forma de aparição espectral, como é o caso do capital especulativo.

Se na perspectiva lacaniana ideologia designa, antes, a totalidade empenhada em apagar os vestígios de sua própria impossibilidade, no marxismo o fetiche oculta exatamente a rede positiva de relações sociais. Em Freud (1996), o fetichismo oculta a falta (castração) em torno da qual se articula a rede simbólica. Para o marxismo, o método ideológico é a falsa eternização/universalização: um estado que depende de uma conjuntura histórica concreta e a meta da crítica ideológica é denunciar essa falsa universalidade, identificar por trás do homem

em geral a individualidade burguesa, e aí por diante na perspectiva de superação de uma universalidade abstrata<sup>133</sup>,

A sabedoria comum nos diz que os perversos fazem na verdade aquilo que os histéricos sonham fazer, pois “tudo é permitido” na perversão: o perverso efetiva abertamente todo conteúdo reprimido – e, ainda assim, como enfatiza Freud, em nenhum lugar o recalque é tão forte como na perversão, fato amplamente confirmado por nossa realidade capitalista recente, em que a total permissividade sexual causa ansiedade e impotência ou frigidez, em vez de libertação. Isso nos obriga a distinguir entre o conteúdo reprimido e a forma de repressão, quando a forma contínua em operação mesmo depois que o conteúdo deixa de ser reprimido – em suma, o sujeito pode se apropriar plenamente do conteúdo reprimido, mas a repressão continua (ŽIŽEK, 2013, p. 149-150).

A mais-valia é esse paradoxo que define o mais-gozar: não se trata de um excedente que se ligue a um gozo normal, fundamental, porque o gozo como tal só emerge no excedente, é constitutivamente excessivo. Se retirar o excesso perde-se o próprio gozo, do mesmo modo que o capitalismo só pode sobreviver dos excessos, modificando incessantemente suas condições materiais, deixando de existir quando permanece o mesmo, quando atinge um equilíbrio externo.

O esforço sacrificial de recusar o círculo vicioso da *jouissance* é exemplo do que fortalece o mais-gozar, exatamente como excedente. Penso no caso dos fundamentalistas que se fadigam para conter o hedonismo que percebem na cultura secular e apelam para o espírito do sacrifício, gerando o próprio mais-gozar, pois no próprio gesto de renúncia, que imediatamente dá errado, eclodem as obscenidades. “A injunção superegóica ao gozo está immanentemente entrelaçada com a lógica do sacrifício: as duas criam um círculo vicioso, em que cada extremo apoia o outro” (ŽIŽEK, 2008, p. 497).

Enxergo a mesma lógica ao tratar do status da própria economia como vício, como no caso do avaro. O paradoxo do avaro é que ele comete um excesso a partir da própria moderação; a ética da moderação ao resistir aos impulsos de ultrapassar certos limites, não gastar, poupar, guardar. A resistência ao desejo é transgressora, assim esse desejo anti-desejo é o desejo por excelência do avaro. Ele une duas tradições éticas incompatíveis: a ética aristotélica da moderação e a ética kantiana da demanda incondicional que solapa o princípio do prazer: “o avaro eleva a máxima da própria moderação a uma demanda kantiana

---

<sup>133</sup> “O autêntico momento da descoberta, a ruptura, ocorre quando uma dimensão propriamente universal explode a partir de um contexto particular, tornando-se ‘para si’ e sendo diretamente experimentada como universal. Tal universalidade-para-si não existe simplesmente fora ou acima de seu contexto particular: inscreve-se em seu interior. É perturbado e afetado por dentro, de tal forma que a identidade do particular se divide em seus aspectos particulares e seus aspectos universais” (ŽIŽEK, 2014, p. 123).

incondicional, desse modo, a própria adesão à regra da moderação, a própria rejeição do excesso, gera um excesso - um mais-gozar – próprio” (ŽIŽEK, 2013, p. 35).

Transpondo essa perspectiva para a economia, o capitalista não é mais o avarento solitário, pois ele inverte a noção de economia como determinação oposta à submissão do desejo. A avareza enquanto consumo excessivo, sem limites, é a própria avareza em sua forma de aparência, como determinação oposta. Para ilustrar essa afirmação, posso citar o caso das estratégias de marketing, na medida em que elas apelam para o senso de economia: “compre tal coisa, gaste mais e economizará, ganhará mais de graça” (ŽIŽEK, 2013, p. 36). Como no caso do produto que é mais caro por oferecer um percentual a mais na embalagem, que teoricamente sai de graça<sup>134</sup>.

No capitalismo, a lógica do avarento se apresenta no “preço apropriado”, como preço com desconto, e o consumo aparece como aparência do seu oposto: a economia. Isso retorna à lógica sacrificial, o ritual que abre espaço para um consumo generoso, mas só depois do sacrifício. Assim, em vez de permitir o livre consumo, a economia moderna gera esse paradoxo do avarento, em que o consumo só é permitido na medida em que funciona como forma de aparência do seu oposto, exatamente o excedente que gera o mais-gozar, ideologia em sua forma mais sofisticada, sistema que, como demonstrei, se reproduz na lógica das competências e habilidades exigidas na educação.

O capitalismo persiste enquanto revolução permanente de suas próprias condições, marcado pela contradição, discórdia, desequilíbrio e, por isso, se modifica, e seu desenvolvimento incessante é seu modo de permanecer resolvendo superficialmente as contradições que aparecem socialmente, não poupando a educação. Assim, ao invés de ser algo

---

<sup>134</sup> Algumas reflexões sobre a pandemia ilustram esse paradoxo. “Com a epidemia da covid-19, a verdade sacrificial do capitalismo veio à tona. De que forma? Somos abertamente solicitados a sacrificar (parte das) nossas vidas agora a fim de manter a economia rodando. Estou me referindo aqui à maneira pela qual alguns dos seguidores de Trump, por exemplo, diretamente exigiram que pessoas maiores de 60 anos de idade deveriam aceitar morrer a fim de sustentar o ‘*american way of life*’ capitalista... É claro, os trabalhadores que exercem profissões perigosas (mineradores, metalúrgicos, caçadores de baleias) já vêm arriscando suas vidas há séculos – isso sem falar nos horrores da colonização, em que quase metade da população indígena foi erradicada – mas agora o risco está direta e explicitamente formulado, e não é exclusivo aos pobres. Pode o capitalismo sobreviver a essa mudança? Penso que não: ela sobrepuja a lógica do gozo eternamente adiado que permite que o capitalismo funcione. O obverso desse ímpeto capitalista incessante de produzir a cada instante novos objetos são as crescentes pilhas de restos inúteis, montanhas de carros usados, sucata eletrônica e assim por diante, tal como o famoso ‘cemitério de aviões’ no deserto de Mojave na Califórnia. Nessas pilhas cada vez maiores de ‘coisas’ inertes, disfuncionais, que não podem senão nos provocar espanto com sua presença inútil, é possível, por assim dizer, identificar o ímpeto capitalista em estado de repouso. E será que algo dessa natureza não ocorreu com todos nós quando, com a quarentena, nossa vida social se paralisou? Vimos objetos que usávamos todo dia – lojas, lanchonetes, ônibus, trens e até aviões – simplesmente em estado de repouso, fechados, desprovidos de suas funções. Não poderíamos dizer que isso foi uma espécie de *epoché* imposta sobre nós? Tais momentos devem nos fazer pensar: será que vale mesmo a pena voltar ao pleno funcionamento desse mesmo sistema?” (ŽIŽEK, 2020, on-line).

que o destrua, o seu limite é o impulso para o desenvolvimento, residindo nisso seu paradoxo: seu limite é sua fonte de poder; o capitalismo se transforma permanentemente para continuar existindo, pois ele não pode continuar a existir se permanece o mesmo<sup>135</sup>. Portanto, a circulação autopropulsada do Capital continua a ser, mais do que nunca, o Real supremo da vida, um impulso que não pode ser controlado, já que controla nossa atividade. É a velha negação fetichista, uma “irracionalidade” auto-ofuscante em estreita correlação com a “irracionalidade” da sociedade de classe, que trabalham contra o próprio interesse, e mais uma prova do poder concreto de ideologia,

Nessa direção, o que nos preocupa, e cremos que também está no fundamento das afirmações do autor deste estudo sobre a violência, não é a necessária distinção entre a violência e a representação ideológica da violência, e sim se tal representação produz um efeito de volta sobre o Real – portanto, se constitui parte da efetividade do Real. Parece-nos que sim. A ideologia não é mero discurso. Para Lukács, a ideologia se diferencia de um mero conjunto de ideias e valores que constitui qualquer visão ideal de mundo, pelo fato que produz um efeito sobre os seres humanos e dirige suas ações numa determinada direção. A construção ideológica sobre a violência é ela própria uma violência, mesmo e principalmente quando se expressa em seu contrário (IASI, 2014, p. 184).

Os limites e possibilidades dos sujeitos com a realidade são mediadas com a relação de reestruturação do enquadramento, seja o acontecimento a partir da própria noção de lacuna paralítica e diferença mínima que apresentei quando abordei a filosofia do materialismo dialético ou a própria noção de paralaxe. Esse limite é o fim do próprio enquadramento, quando o real se apresenta em sua forma mais elementar. E embora afirme repetidamente que o lugar de filósofo não lhe faculta responder perguntas, mas reformulá-las, Žižek não se furta de posicionar-se exatamente quanto à importância da ação política que entendo como característica intrínseca ao risco do ato educativo de que falei ao longo do texto. O verdadeiro desafio político se torna então fazer com que tais atos possam ter reconhecimento e efetividade no edifício social,

É sobre essa base que devemos entender por que Badiou, o teórico do Ato, precisa se referir à Eternidade: um ato só pode ser concebido como a intervenção da eternidade no tempo. O evolucionismo historicista conduz à procrastinação infinita; a situação é sempre complexa demais; há sempre mais aspectos a serem explicados; a ponderação dos prós e contras nunca termina... contra essa postura, a passagem ao ato envolve um gesto de simplificação radical e violenta, um corte igual ao do

---

<sup>135</sup> “Porventura a topologia paradoxal da movimentação do capital, do bloqueio fundamental que se resolve e se reproduz através da atividade frenética, do poder excessivo como própria forma da aparência de uma impotência básica - porventura essa passagem imediata, essa coincidência entre o limite e excesso, entre a falta e o excedente, não será precisamente a do *objeto pequeno a* lacanianiano, do resto que encarna a falta constitutiva fundamental?” (ŽIŽEK, 1996, p. 330).

proverbial nó górdio: o momento mágico em que a ponderação infinita se cristaliza num simples “sim” ou “não” (ŽIŽEK, 2003, p. 122).

E ainda, Žižek (2013) admite que a luta de classes é outro nome para que “a sociedade não exista”, não como ordem positiva do ser. O ato funda-se justamente nessa divisão entre, de um lado, identidades intersubjetivamente estabelecidas e, de outro, aquilo que ainda não tem imagem ou o não idêntico Real,

O ato analítico implica o advento do sujeito como objeto causa do desejo. No seminário sobre O ato psicanalítico, Lacan (1967-1968/s.d.) busca a proximidade lógica entre o ato e a ação, situando o ato no centro da ação. Ainda quanto ao ato e seu campo, afirma que ele tem por função ser “pura evidência” (DIAS, 2008, p. 404)<sup>136</sup>.

Para Lacan, “o ato tem lugar em um dizer e ele modifica o sujeito” (LACAN, 2005, p. 370), e, conforme Žižek reitera, o ato é uma categoria puramente negativa, onde se segue a necessidade de realçar que “Lacan insiste na primazia do ato (negativo) a despeito do estabelecimento (positivo) de uma ‘nova harmonia’ através da intervenção de algum Significante-Mestre novo” (ŽIŽEK, 2000, p. 159). Retomo o ato ético, apoiando-me tanto na ética do desejo tal como formulada por Lacan, assim como nas considerações de Nietzsche sobre a gênese da moral. De onde sou capaz de extrair uma concepção de ética autônoma, na qual a noção de responsabilidade atrelada ao ato tem papel decisivo: um sujeito ético que assume as consequências de seus atos, sem recorrer à culpabilização de quem quer que seja. Constituindo a fidelidade incondicional e irrestrita do sujeito ao próprio desejo, o sujeito ético é aquele que tem a obstinação com seus próprios princípios e caminhos escolhidos para além do bem e do mal. O ato assim não é reação, não é resistência; ele não é uma resposta a algo, mas sim a própria eclosão. Como o ato de Antígona, não ceder ao próprio desejo nada tem a ver com submeter-se ao “reino incontrolado do princípio do prazer”, nem tampouco nele balizar-se. Para Anhaia e Fonseca,

Podemos utilizar o ato de Antígona assim como posto por Lacan nas últimas seis sessões de seu sétimo seminário (Lacan, 2008). Na peça de Sófocles, Antígona é condenada à morte por tentar sepultar seu irmão Polinices mesmo após Creonte, seu

---

<sup>136</sup> É importante lembrar a relação entre psicanálise, ato e ética. Assim, segundo Dias: “A psicanálise é uma práxis regida pela ética do inconsciente e pelo compromisso que se estabelece entre o sujeito e seu desejo, permitindo o acesso à sua verdade; verdade essa escondida no enigma do sintoma; verdade impossível de ser dita por completo. O psicanalista tem a função (impossível) de levar o analisante a dizer o que não pode ser dito, a ‘bem dizer’ o seu sintoma. Eis a ética do bem dizer: bem dizer o sintoma, apesar de não totalmente. Segundo Quinet (2000, p. 141), ‘o bem dizer do sintoma é um dizer de verdade que toca o real, é um dizer sobre o núcleo irreduzível do real do sintoma’ (DIAS, 2008, p. 408).



tio e governante de Tebas, proibir. Creonte fez isso porque considerava Polinices um traidor da cidade por não ter respeitado o acordo com Eteócles, seu outro irmão, sobre a linha de sucessão de Tebas. Dessa maneira, o psicanalista (Lacan, 2008, p. 308) argumenta que Antígona se posiciona no limite entre a primeira e a segunda morte, ou seja, um limite entre o que seria a morte no nível do simbólico, ou seja, a perda do sentido, e a morte no nível do real, ou seja, a morte material e biológica. Nesse limite, o sentido imposto pela simbólica ameaça se tornar não-sentido. Contudo, por estar no limite, isto é, no ponto no qual se articula o significante entre o simbólico e o real, a posição de Antígona não deve ser entendida como a travessia da realidade rumo ao real, como uma posição fora do simbólico, mas como a posição junto ao significante em seu estado puro, enquanto corte, enquanto relação do sujeito com o significante que ainda não encontrou significado. Por isso, a posição de Antígona no limite nos permite acessar aquilo que define o desejo ainda que a atitude dela permaneça inflexível e não cedendo ao desejo, mesmo que isso cause a morte (2020, p. 122).

No que interessa, o ato de Antígona abre espaço não só na luta contra violências estruturais e subjetivas, mas exatamente contra a própria violência do significante, ameaçando se livrar da fantasia ideológica. Expõe a posição limite autoinfligida, pois pressupõe o afastamento do significante e por conseguinte da própria existência. Assim, a categoria žižekiana do ato se aplica a posições do imaginário, simbólico e o real, todavia os exemplos se referem à esfera política na qual tal dimensão é atrelada à própria definição do ato na sua realização na Educação<sup>137</sup>.

O ato que visa romper com a ordem vigente necessita da estrutura do luto. Se tal ordem ideológica é capaz de moldar aquilo que há de mais íntimo, o desejo, o sujeito precisa enfrentar a morte de sua identidade estabilizada, o que sem dúvida é violento também. A partir disso, seria possível o afastamento daquilo que significa o modo sob o qual o sistema capitalista opera, mesmo que, assim como para Antígona, isso signifique a própria morte. Desse modo, pensar uma educação atravessada com a psicanálise quer dizer se afastar da “Paixão pelo Real”<sup>138</sup>, um afastamento da regulação normalizadora da ação social. Tal postura abre uma brecha em perspectivas fundamentais da vida social, condição primordial para problematizar as contradições e antagonismos do discurso vigente, que fornecem uma visão distorcida da realidade e assim ampliam a possibilidade de transformação criadora.

Enquanto o ato de educar não for autêntico, posto que também está submetido à lógica do capital neoliberal, a possibilidade de um ato educativo de fato libertador e

---

<sup>137</sup> Sobre isso, ainda vale retomar a questão da universalidade: “Seria necessário acrescentar que essa noção de universalidade como um trabalho infinito de tradução nada tem a ver com os momentos mágicos em que a universalidade efetiva faz sua violenta aparição na forma de um ato ético-político destruidor? A verdadeira universalidade não é o nunca conquistado espaço neutro de tradução de uma determinada cultura em outra, mas, pelo contrário, a violenta experiência de como, através do divisor cultural, temos o mesmo antagonismo em comum” (ŽIŽEK, 2003, p. 88-89).

<sup>138</sup> Segundo Safatle: “A paixão pelo Real seria, pois, paixão estético-política pela ruptura, niilismo ativo apaixonado pela transgressão, pela radicalidade da violência como signo do aparecimento de uma nova ordem cujo programa positivo nunca foi exaustivamente tematizado” (SAFATLE, 2003, p. 193).

emancipatório é cada vez menor. Por isso, durante o desenvolvimento, discuti as amarrações que articulam uma crítica indissociável ao modelo econômico ideológico e violento a que todos nós estamos submetidos no capitalismo<sup>139</sup>. O próprio Žižek (2013) nos alerta sobre a “luta de classes”, pois essa, paradoxalmente, precede as classes como grupos sociais determinados. Cada determinação e posição de classes já são um efeito próprio da “luta de classes”. As classes não são categorias da realidade social positiva, partes do corpo social, mas uma categoria do registro do real (em oposição à realidade, enquanto categoria da simbolização), de uma luta política que permeia todo o corpo social impedindo sua “totalização”. Enquanto não se enfrentar a sociedade de classes, a educação continuará emergindo de forma violenta conforme o contexto que apresentei. Para enfrentar isso, somente uma transformação violentamente acontecimental.

---

<sup>139</sup> De modo coerente, Safatle traz ainda uma reflexão perspicaz sobre o Ato em Žižek: “Žižek pode, no máximo, fornecer as coordenadas gerais de um ato de ‘modernização política’, mas não há nada em suas dezenas de livros que diga respeito a protocolos de ‘institucionalização reflexiva’ deste ato mediante a normatização reguladora de práticas sociais. Estranho universalismo este que não procura concretizar-se em realidade jurídica alguma, que se desinteressa pelo estabelecimento de regras universalmente compartilhadas e que parece só estar interessado neste ponto de suspensão no qual o ato político descola-se necessariamente do quadro jurídico” (SAFATLE, 2003, p. 181).

## REFERÊNCIAS

- ANHAIA, A; FONSECA, E. Antígona e a violência do significante. **Revista Natureza Humana**, São Paulo, v. 22, n. 2, pp. 116-124, 2020.
- AMÂNCIO, Nivânia. **O “novo” ensino médio consubstanciado na Lei 13.415/17 e na BNCC: o prenúncio de uma tragédia anunciada**. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2022.
- DIAS, M. das G. Ato analítico e o final de análise. **Fractal: Revista de Psicologia**, v. 20, n. 2, p. 401-408, jul./dez. 2008.
- FISCHER, M. Evento ou ato? Sobre as críticas de Žižek a Badiou. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 44, n. 3, p. 317-336, jul./set. 2021.
- FREUD, S. **Obras Psicológicas Completas**: Edição Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996.
- HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Vozes, 2012.
- IASI, M. **Prefácio - Violência, esta velha parteira**: um samba enredo. *In*: IASI, M. **Violência** São Paulo: Boitempo, 2014.
- JORGE, M. As quatro dimensões do despertar – sonho, fantasia, delírio, ilusão. **Ágora**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, dez. 2005.
- LACAN, Jacques. **O Seminário 11: Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.
- LACAN, J. **O Seminário, Livro 2: O Eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.
- LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- LACAN, J. Alocuções sobre o Ensino. *In*: LACAN, J. **Outros Escritos**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003a. p. 302-310.
- LACAN, J. O Simbólico, o Imaginário e o Real (1953). *In*: LACAN, J. **Em Nomes-do-Pai**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- LACAN, J. **O Seminário, Livro 20: Mais, ainda**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.
- MARX, K. **O Capital: Livro III**. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MIRANDA, M. T. T. **O Real**. Instituto da Psicanálise Lacaniana, 2012. Disponível em: <http://www.ipla.com.br/conteudos/trabalhos-cientificos/o-real/> Acesso em: 31 ago. 2019.

MOREIRA, M. O Feminismo é Feminino? **a Inexistência da Mulher e a Subversão da Identidade**. Belo Horizonte :Scriptum Livros, 2021

QUINET, A. **Teoria e clínica da psicose**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

RECH, H. L. Slavoj Žižek: Real, fantasia, objetos sublimes da ideologia, ato político e educação. **Revista Dialectus**, Fortaleza, ano 1, n. 9, jan./jun. 2013.

SAFATLE, V. Posfácio: A política do Real de Slavoj Žižek. *In*: ŽIŽEK, S. **Bem-vindo ao Deserto do Real**. São Paulo: Boitempo, 2003.

SAFATLE, V. **Introdução a Jacques Lacan**. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2018.

TUPINAMBÁ, G. “Vers un signifiant nouveau”: nossa tarefa depois de Lacan. **Analytica Revista de psicanálise**, São João del-Rei, v. 4, n. 77, 2015.

ŽIŽEK, S. **Eles não sabem o que fazem – o sublime objeto da ideologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

ŽIŽEK, S. (org.) **Um Mapa da Ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

ŽIŽEK, S. **The Ticklish Subject**. Rio de Janeiro: Verso, 2000.

ŽIŽEK, S. **Bem-vindo ao Deserto do Real**. São Paulo: Boitempo, 2003a.

ŽIŽEK, S. Fétichisme et subjectivation interpassive, **Actuel Marx**, Paris, PUF, n. 34, 2003b.

ŽIŽEK, S. **A subjetividade por vir**. Lisboa: Relógio d'Água, 2004.

ŽIŽEK, S. **A Visão em paralaxe**. São Paulo: Boitempo, 2008.

ŽIŽEK, S. **Como ler Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

ŽIŽEK, S. **Menos que Nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético**. São Paulo: Boitempo, 2013.

ŽIŽEK, S. **Violência: Seis reflexões laterais**. São Paulo: Boitempo, 2014.

ŽIŽEK, S. **Interrogando o Real**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

ŽIŽEK, S. O simples que é difícil de fazer. **Blog da Boitempo**. 2020. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2020/07/20/zizek-a-dialetica-paralisada-da-pandemia/> Acesso em: 11 mar. 2023.