



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ  
CENTRO DE HUMANIDADES  
DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUGAÇÃO**

**FERNANDO FACÓ DE ASSIS FONSECA**

**PENSAR A LIBERDADE EM SLAVOJ ZIZEK: UMA REFLEXÃO SOBRE CIÊNCIA,  
ONTOLOGIA, SUBJETIVIDADE E POLÍTICA EMANCIPATÓRIA.**

**FORTALEZA**

**2015**

FERNANDO FACÓ DE ASSIS FONSECA

PENSAR A LIBERDADE EM SLAVOJ ZIZEK: UMA REFLEXÃO SOBRE CIÊNCIA,  
ONTOLOGIA, SUBJETIVIDADE E POLÍTICA EMANCIPATÓRIA.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Educação. Área de concentração: Filosofia, Política e Educação.

Orientador: Prof. Dr. Hildemar Luiz Rech.

FORTALEZA

2015

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Biblioteca de Ciências Humanas

- 
- F744p Fonseca, Fernando de Assis Facó.  
Pensar a liberdade em Slavoj Žižek: uma reflexão sobre ciência, ontologia, subjetividade e política emancipatória / Fernando Facó de Assis Fonseca . – 2015.  
229 f. ; 31 cm.
- Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Fortaleza, 2015.  
Área de concentração: Filosofia, política e educação.  
Orientação: Prof. Dr. Hildemar Luiz Rech.
1. Ontologia. 2. Liberdade. I. Título.

**FERNANDO FACÓ DE ASSIS FONSECA**

**PENSAR A LIBERDADE EM SLAVOJ ZIZEK: UMA REFLEXÃO SOBRE CIÊNCIA,  
SUBJETIVIDADE, ONTOLOGIA E POLÍTICA EMANCIPATÓRIA.**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Educação. Área de concentração: Filosofia, Política e Educação.

Aprovada em: 30 / 07 / 2015

**BANCA EXAMINADORA**

---

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

---

Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Osterne Nonato Maia Filho  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Ruy de Carvalho Rodrigues Junior  
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Marly Carvalho Soares  
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

*À Débora, minha esposa,  
alicerce sem o qual nada  
disso aqui seria possível.*

## **AGRADECIMENTOS**

À CAPES, pelo apoio financeiro com a manutenção da bolsa de auxílio.

Ao Prof. Dr. Hildemar Luiz Rech, pelas valiosas orientações, e acima de tudo por saber prezar e incentivar a autonomia de pensamento de seus orientandos.

Aos professores participantes da banca examinadora: prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira, prof. Dr. Ruy de Carvalho Rodrigues Junior, prof. Dr. Osterne Nonato Maia Filho e Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Marly Carvalho Soares, pela leitura atenta do texto e pelas imprescindíveis sugestões.

*“Sapere aude! Tem a coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento [Aufklärung].” (I. Kant).*

## RESUMO

O presente trabalho desenvolve a ideia de emancipação e liberdade no pensamento do filósofo Slavoj Žižek, para quem tais ideias devem ser articuladas contra um pano de fundo estritamente materialista. Se a ênfase, hoje, nos ideais do Esclarecimento (*Aufklärung*) fornecidos pela modernidade é considerada um retrocesso diante de nossa realidade multiculturalista pós-moderna, Žižek encara o desafio de reintegrar tais princípios no cenário filosófico atual de maneira muito singular. Seu mérito consiste fundamentalmente em abordar o cerne da questão contemporânea (no que tange à ciência, ontologia, subjetividade e política) a partir dos ideais modernos que abrem a perspectiva de emancipação e liberdade humana. O trabalho tem, portanto, como tarefa explorar esse tema da liberdade nos tempos atuais, radicalizando, assim, o que Kant compreendia com o princípio da *Aufklärung*, a saber, a saída do homem da minoridade, da qual ele mesmo é culpado. Nesse sentido, o trabalho será dividido em quatro linhas temáticas principais: i) ciência e epistemologia, ii) ontologia, iii) subjetividade e iv) política emancipatória. No primeiro ponto é discutido o ideal de *Aufklärung* para Žižek e como este se contrapõe diretamente com a perspectiva de Habermas e seu projeto de uma modernidade inacabada. Para isso, tomamos como fio condutor a polêmica sobre o tema da biogenética, e, a partir daí, procuramos demonstrar como que a concepção de modernidade para Žižek é ainda mais radical do que a de Habermas. No segundo capítulo, procura-se desenvolver o modo como Žižek fundamenta a base ontológica da liberdade a partir da passagem de Kant a Hegel. O foco é depositado na mudança paraláctica do obstáculo epistemológico, em Kant, para a sua condição ontológica positiva, em Hegel. Ou seja, o modo como Hegel radicaliza o pensamento kantiano a partir de uma torção dialética puramente formal. No terceiro capítulo, a perspectiva da liberdade é deslocada agora para o campo da subjetividade, na relação dialética entre a Lei moral kantiana e o gozo sádico. Nesse sentido, procura-se mostrar primeiramente como que Lacan articula Kant *com* Sade, para, em seguida, pensar de que modo o psicanalista procura uma saída para o princípio de liberdade kantiana a partir da Lei do desejo, o que nos permite pensar um Kant *sem* Sade. No quarto e último capítulo, passa-se para uma discussão propriamente política, onde questiono como é possível uma política verdadeiramente emancipatória, vinculada à ideia de luta de classe e ato político. Em cada ponto tratado, esforça-se por radicalizar o princípio de liberdade humana em sua base materialista e dialética.

**Palavras-chave:** Liberdade; Ontologia; Lacuna paraláctica; *Jouissance*; Política emancipatória.



## ABSTRACT

This paper develops the idea of emancipation and freedom in thinking philosopher Slavoj Žižek's, for whom such ideas should be articulated against a strictly materialistic backdrop. If the emphasis today on the ideals of the Enlightenment (*Aufklärung*) supplied by modernity is considered a step backwards before our reality post-modern, Žižek sees the challenge of reintegrating such principles in philosophical scenario today in a very special way. His merit consists basically to approach the kernel of the contemporary question (in terms of science, ontology, subjectivity and politics) from the ideal modern that opens up the prospect of emancipation and human freedom. Our work has, therefore, as task to explore this theme of freedom in current times, in what Kant understood with the principle of *Aufklärung*, namely, "the leaving of man of minority, of which he himself is guilty". In this sense, the paper will be divided into four main thematic areas: (i) science and epistemology, (ii) ontology, (iii) subjectivity and (iv) emancipatory politics. On the first point it is discussed the ideal of *Aufklärung* for Žižek and how it contrasts directly with the perspective of Habermas and his project of a unfinished modernity. For this, we take as a guide the controversy on the subject of biogenetic, and, from then on, we look for to demonstrate as that the conception of modernity for Žižek is still more radical than that of Habermas. In the second chapter, we are seeking to develop how Žižek justifies the ontological basis of freedom from the passage from Kant to Hegel. The focus is deposited in the parallax shift of epistemological obstacle in Kant, for his positive ontological condition, in Hegel. That is, the way as Hegel radicalizes the Kantian thought from a twist purely formal dialectic. In the third chapter, the prospect of freedom is now shifted to the field of subjectivity, the dialectical relation between the Kantian moral Law and the sadistic enjoyment. In this direction, I look for to show first as that Lacan articulates Kant *with* Sade, then think about how that the psychoanalyst seeks an outlet for the principle of Kantian freedom from the Law of desire, which allows us to think a Kant *without* Sade. In the room and last chapter, step for a discussion properly politics, where I question as one truly emancipatory politics is possible, linked to the idea of class struggle and political act. In each treated point, we strive to radicalize the principle of human freedom in its materialistic basis.

**Keywords:** Freedom; Ontology; Parallax gap; *Jouissance*; Emancipatory politics.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO .....</b>	12
1.1	<i>Samba de uma nota só.....</i>	12
1.2	<b>Ciência e Liberdade.....</b>	15
1.3	<b>Ontologia e Liberdade.....</b>	19
1.4	<b>Subjetividade e Liberdade.....</b>	23
1.5	<b>Política e Emancipação.....</b>	26
<b>2</b>	<b>LIBERDADE E NATUREZA (IN)HUMANA (ZIZEK VS. HABERMAS).....</b>	32
2.1	<b>Em defesa da natureza humana.....</b>	32
2.2	<b>Três posições frente à modernidade.....</b>	36
2.3	<b>Esclarecimento e Barbárie.....</b>	39
2.4	<b>Modernidade: um projeto inacabado.....</b>	41
2.5	<b>O fim da natureza humana.....</b>	45
2.6	<b>Repetir Kant.....</b>	49
2.7	<b>A guinada transcendental kantiana e suas consequências.....</b>	51
2.8	<b>Condição de impossibilidade como condição de possibilidade.....</b>	58
2.9	<b>Heidegger e a questão da técnica.....</b>	63
2.10	<b>Ultrapassar Kant .....</b>	67
2.11	<b>Do perigo heideggeriano ao isso freudiano.....</b>	69
2.12	<b>Em defesa de uma natureza inumana.....</b>	72
2.13	<b>Liberdade e natureza inumana.....</b>	77
<b>3</b>	<b>LIBERDADE COMO FENDA ONTOLÓGICA: DO IMPASSE EPISTEMOLÓGICO À CONDIÇÃO ONTOLÓGICA POSITIVA (DE KANT A HEGEL).....</b>	81
3.1	<b>Liberdade: esse Fecho de Abóboda.....</b>	81
3.2	<b>Kant entre o Impossível-a-acontecer e o Real-que-acontece.....</b>	89
3.3	<b>O impasse da liberdade.....</b>	93
3.4	<b>Paralaxe kantiana.....</b>	96
3.5	<b>Paralaxe hegeliana.....</b>	101
3.6	<b>Do bloqueio epistemológico à condição ontológica positiva.....</b>	105

		11
3.7	<b>Impasse como liberdade</b> .....	107
3.8	<i>Amor Fati</i> e Ilusão subjetiva.....	110
3.9	<b>Razão e Entendimento</b> .....	114
3.10	<b>A tríade hegeliana</b> .....	117
3.11	<b>“A ferida é (sempre-já) a sua própria cura” ou “A absoluta imanência da transcendência”</b> .....	120
3.12	<b>Sujeito: esse mediador evanescente</b> .....	123
3.13	<i>Não só</i> como Substância... <i>mas também</i> como Sujeito.....	127
4	<b>LIBERDADE COMO (RE)APROPRIAÇÃO DO GOZO</b> .....	134
4.1	<b>O formalismo ético de Kant</b> .....	134
4.2	<b>O objeto da moral kantiana</b> .....	138
4.3	<b>A dor como único sentimento transcendental</b> .....	142
4.4	<b>Kant com Sade</b> .....	145
4.5	<b>Um gozo para além do princípio do prazer</b> .....	150
4.6	<i>Jouissance</i> : o prazer-na-dor.....	155
4.7	<i>L’objet petit a</i> .....	159
4.8	<b>Travessia da fantasia: identificação com o objeto a</b> .....	162
4.9	<b>“A vítima e o carrasco” ou “O sujeito e o objeto”</b> .....	167
4.10	<b>Superego, Lei e Transgressão</b> .....	170
4.11	<b>Kant sem Sade</b> .....	173
5	<b>POR UMA POLÍTICA EMANCIPATÓRIA</b> .....	178
5.1	<b>O mundo pós-ideológico</b> .....	178
5.2	<b>Biopolítica pós-política</b> .....	180
5.3	<b>O fim da história</b> .....	184
5.4	<b>Sincronia vs. Diacronia</b> .....	190
5.5	<b>O núcleo teológico-materialista da história</b> .....	195
5.6	<b>Por uma luta de classes sem derramamento de sangue</b> .....	203
5.7	<b>A política revolucionária de Bartleby</b> .....	213
6	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	220
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	223

## 1 INTRODUÇÃO

### 1.1 *Samba de uma nota só...*

Tornou-se lugar-comum entre os críticos de Zizek ressaltar – não raro com um toque de sarcasmo – a excessiva prolixidade de seus escritos. Basta ver, por exemplo, a crítica de John Gray endereçada a ele em *As visões violentas de Zizek*<sup>1</sup>, onde ele diz: “interpretar Zizek nesta questão ou em qualquer outra tem suas dificuldades. Primeiro existe a sua prolixidade excessiva, a torrente de textos que ninguém poderia ler na sua totalidade, mesmo porque ela nunca para de jorrar...”. O fato é que o esloveno provoca uma estupefação geral na comunidade de leitores quando se trata de sua – para utilizar esses termos – *incontinência intelectual*, manifestada tanto no volume excessivo de sua produção bibliográfica, quanto na vasta e diversificada área temática que ele aborda num só fôlego. Digamos que, numa perspectiva horizontal, Zizek é capaz de articular, numa fusão impressionante, desde assuntos de caráter mais laico, como cultura popular, ciência e política, até o sumo da metafísica e da teologia cristã, saltando de um para o outro com extrema destreza. E para dificultar ainda mais, todos esses tópicos são sempre atravessados verticalmente por duas matrizes teóricas fundamentais: a dialética hegeliana e a psicanálise lacaniana. Por esse ângulo, é inteiramente lícito que concedamos um crédito de confiança aos críticos de Zizek: 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 Zizek 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 Zizek, 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

---

1 Artigo disponível em: <http://revistapiaui.estadao.com.br/materia/as-visoes-violentas-de-zizek/>

tema único. Por isso que é preciso ler Zizek como se lê um clássico (nada de arrogância intelectual aqui, mas simplesmente de saber lê-lo sob o mesmo cuidado pontual com que se lê um clássico). Nesse sentido, para utilizarmos uma metáfora apropriada de nossa cultura do samba, em vez de um *samba do crioulo doido*, a cadência do pensamento de Zizek se aproxima muito mais do delicado *samba de uma nota só*, de Tom Jobim e Newton Mendonça. Então, a pergunta é: que única nota é essa, qual é o compasso desse samba, cuja base é uma só? A hipótese central do presente trabalho é que o pensamento de Zizek é todo fundado sobre o tema da *liberdade e emancipação humana*. Ou seja, nossa aposta é que toda a obra de Zizek é uma tentativa de responder a uma só questão: *como é possível hoje (re)pensar o tema da liberdade humana?*

Nesse sentido, Zizek se alinha à tradição da *Aufklärung*, para quem a pergunta sobre a emancipação humana era, por definição, a pergunta filosófica primordial. Ao menos foi assim que Kant a interpretou:

Esclarecimento [*Aufklärung*] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem a coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento [*Aufklärung*] (KANT, 2005, p. 63).

Sem tirar nem pôr, é exatamente disso que se trata o pensamento de Zizek: pensar a coragem de servir-se autonomamente de si mesmo, sem a direção de outrem, sem a garantia de um fiador externo para nossas ações. Como Kant (2005) deixa claro, a condição de menoridade do homem não é um mero problema de ignorância. Longe disso, ela expressa uma maneira ilegítima de nos apoiarmos em alguma exterioridade, numa lei heteronômica, para que, assim, não tenhamos de lidar com a radicalidade de nossa finitude humana. Mas no que consiste a liberdade para Kant?

Em sua *Crítica da Razão Prática*, Kant (2011a) define a liberdade como um *factum* da razão:

Pode-se denominar a consciência desta lei fundamental um *factum* da razão, porque não se pode sutilmente inferi-la de dados antecedentes da razão, por exemplo, da consciência da liberdade (pois esta consciência não nos é dada precisamente), mas porque ela se impõe por si mesma a nós como uma proposição sintética *a priori*, que não é fundada sobre nenhuma intuição, seja pura ou empírica, se bem que ela seria analítica se se pressupusesse a liberdade da vontade, para o que porém se requereria

como conceito positivo uma intuição intelectual, que aqui de modo algum se pode admitir. Contudo, para considerar esta lei como inequivocamente **dada**, precisa-se observar que ela não é nenhum fato empírico mas o único *factum* da razão pura, que deste modo se proclama como originariamente legislativa (KANT, 2011a, p. 52-53: grifo nosso).

Em resumo, segundo Kant (2011a), a liberdade consiste na irrupção da própria razão, que não está sujeita a nenhuma intuição, nem pura nem empírica. Essa definição é crucial para Zizek: segundo ele, isso elimina a hipótese de uma referência cognitivista da liberdade kantiana, ou seja, de que é possível encontrar o fundamento da liberdade na própria atividade reflexiva do sujeito finito. Zizek (2012a, p.119) compreende esse *factum* da razão como sendo, em última análise, “inexplicável, irracional, inimputável”, portanto, impossível de ser fundamentado enquanto princípio racional, segundo uma atividade puramente cognitiva por cujo meio poderíamos reflexivamente alcançar os fundamentos de nossa própria liberdade. Mas isso não quer dizer que a liberdade seja ela mesma irracional; a proposta aqui é que ela é racional, mas não hipotética. Isso significa que, em sua segunda *Crítica*, Kant (2011a) concebe a liberdade como sendo o próprio fundamento da razão, a abertura primordial da atividade reflexiva; e, como tal, sendo ela *factum* ou abertura, torna-se irreduzível à própria esfera do Entendimento. Liberdade é, portanto, um pressuposto estruturalmente necessário para a atividade reflexiva. Logo, não é que o sujeito seja livre porque é racional, mas o inverso: ele é racional porque é livre – a liberdade vem primeiro em primeiro lugar. Consequentemente, não podemos jamais supor um fundamento externo para a liberdade; a liberdade é sempre *causa sui*, fundamento de si mesma. A liberdade constitui, nessa perspectiva, a verdadeira essência do ser humano.

Mas, por mais brilhante que seja essa torção kantiana da liberdade como *a priori* da razão, isso não deixa de gerar algumas lacunas filosóficas. Por exemplo: se a liberdade é o fundamento da própria razão, aquilo que não pode ser apreendida (ou fundamentada) reflexivamente – até porque é ela a base do próprio campo do pensamento reflexivo – então, como seria possível pensá-la em sua condição positiva, e não apenas como o negativo do próprio pensamento, isto é, como um pressuposto necessário, mas não conhecido? E ainda, como reconhecer um ato puro de liberdade em nossa própria realidade fenomenal, já que ela é irreduzível às formas *a priori* da intuição sensível? Pensar a condição da liberdade humana nesse sentido estrito não é uma tarefa fácil. E pode-se dizer que a dificuldade de ser verdadeiramente kantiano é difícil até para o próprio Kant. Embora a questão tenha sido posta de maneira exemplar pelo filósofo, isso não significa que ela tenha sido radicalizada por ele.

Isto é, Kant estabeleceu as premissas, mas o caminho ainda teria de ser percorrido por outros. E quem são esses outros, afinal? Para Žižek não resta dúvidas, trata-se inequivocamente de Hegel e Lacan. O maior desafio de Žižek é, portanto, a partir de uma fina articulação entre a dialética hegeliana e a psicanálise lacaniana, levar a cabo esse projeto de Kant, isto é, pensar sem retóricas o abismo da liberdade humana no seu limite extremo.

## 1.2 Ciência e Liberdade

Seria, portanto, correto dizer que o esforço teórico de Žižek não é superar, mas sim recuperar a intuição originária de Kant, mantendo-se, desse modo, firme aos ideais iluministas de autonomia e emancipação humana. Mas é preciso reconhecer que, antes dele, outros investiram fortemente nessa empreitada, como é o caso mais conhecido de todos: a *pragmática formal* de Jürgen Habermas. Nesse sentido, poderíamos afirmar que, em pelo menos num ponto, Habermas e Žižek estão de acordo: ambos rejeitam de modo peremptório a tese de que a modernidade é um projeto fracassado, ultrapassado. Para eles, não há como escapar das coordenadas estruturais estabelecidas *na* e *pela* modernidade. A tarefa da filosofia, em última instância, ainda continua sendo a mesma daquele período, mesmo que a tendência do pensamento contemporâneo aponte na direção oposta. Nesse sentido, Habermas e Žižek caminham na direção contrária à moda pós-moderna, procurando, cada um a seu modo, efetivar o potencial interno do pensamento moderno, que ainda permanece latente nos dias de hoje.

Contudo, o ponto em que eles coincidem, é o ponto em que eles divergem. Žižek encara o projeto da modernidade de modo radicalmente diverso do de Habermas. A diferença entre eles pode ser posta da seguinte forma: enquanto Habermas procura adequar o pensamento kantiano às exigências de uma realidade secularizada e pós-metafísica, Žižek, ao contrário, visa demonstrar que a radicalização de um pensamento pós-metafísico já está presente no próprio Kant. Žižek é aqui mais kantiano que Habermas: para Žižek, a estratégia habermasiana do deslocamento da subjetividade para o campo da práxis linguística serve apenas para ocultar o núcleo traumático do pensamento de Kant. Em outras palavras, a transferência da centralidade da razão subjetiva para uma dimensão intersubjetiva – o espaço simbólico onde os indivíduos participam ativamente de uma acareação racional entre si –

consiste, para Zizek, numa forma ilegítima de domesticar o efeito antagônico que a ideia de sujeito kantiano acarretou na modernidade. Portanto, para Zizek, só podemos avançar sobre Kant e, assim, radicalizar a verdadeira condição pós-metafísica da modernidade, se insistirmos na intuição originária do próprio Kant, qual seja, o núcleo irreduzível do sujeito moderno.

Para deixar clara a diferença entre as duas posturas, tomemos como exemplo a polêmica questão da biogenética. Hoje, mais do que nunca, somos constantemente assombrados com a possibilidade de uma total decodificação de nosso código genético, o que muito provavelmente desencadearia uma manipulação desenfreada de nossa própria natureza humana. Ou seja, a possibilidade de uma total autotransparência de nossa infraestrutura genética corresponde à possibilidade de uma poderosa instrumentalização da própria base ontológica de nossa espécie. Ora, para vislumbrar os efeitos devastadores que isso poderia ocasionar, basta se perguntar sobre as condições que uma sociedade teria para cultivar os ideais de liberdade e autonomia moral quando indivíduos da mesma espécie passar a serem geneticamente manipulados e programados uns pelos outros. Nesse sentido, a biogenética constitui uma ameaça direta à integridade do ser humano enquanto ser livre e autônomo. O cenário é perturbador em todos os aspectos: na “menos pior” das hipóteses, por assim dizer, uma intervenção direta em nossos genes produziria uma série de mutações físicas e psicológicas que poderiam suscitar um profundo impacto nas relações sociais existentes (como divisões de classes fundadas na diferença biológica, indivíduos superpotencializados por métodos artificiais etc.); e na pior delas, uma tecnificação dessa magnitude no cerne da própria natureza humana seria uma ameaça direta àquilo que Kant (2005, p.66) chamou de *uso da razão pública*, ou seja, a capacidade de o indivíduo se servir livremente do exercício de sua razão universal. Se a hipótese materialista-positivista, de que nossa base orgânica é o substrato de nossa vida espiritual, estiver correta, então, uma vez acessada a linguagem padrão de nossa natureza humana, tudo o que pensamos, desejamos e sentimos serão passíveis de manipulação. Se isso acontecer – ou quando acontecer –, como será então possível discernir o exercício da razão pública da razão privada? Ou seja, o que de fato garantiria que o exercício de nossa razão seja fundado em bases universais, e não manipulado por agências de controle? O problema é iminente e preocupante, e a saída habermasiana para o dilema é a mais conservadora possível: segundo Habermas (2010), é preciso aplicar uma intervenção normativa que limite o progresso ininterrupto da ciência. O autor visa com isso proteger o



mínimo de contingência que sustenta nossa natureza humana e, assim, salvaguardar o estatuto de nossa liberdade. Ou seja, é como se nossa liberdade dependesse estritamente de uma espécie de *ignorância abençoada*, que deve ser preservada longe do alcance da ciência. Na medida em que essa contingência, o puro acaso que define nossa espécie humana, for trazida à luz sob a forma de código genético, então ideias como liberdade e autonomia estariam completamente comprometidas.

Zizek (2011a), por sua vez, aposta no sentido inverso: segundo ele, somente se levarmos as pesquisas científicas ao seu paroxismo é que haverá a possibilidade de se repensar os princípios de liberdade e autonomia humana. A postura de Zizek aqui é uma postura verdadeiramente secular e progressista, em contraste com o conservadorismo de Habermas. Para o esloveno, na ânsia de superar Kant, Habermas tropeçou no mesmo impasse de seu formalismo: o que impede Habermas de ir às vias de fato, no que tange às pesquisas científicas mais recentes, é o mesmo princípio formal que impediu Kant de levar sua reviravolta copernicana às consequências ontológicas. Em outras palavras, o mínimo de contingência que Habermas procura preservar no ideal de natureza humana para salvar a autonomia e a liberdade é o correlato formal do princípio de incognoscibilidade que Kant teve de preservar para salvar seu edifício teórico. E essa incognoscibilidade é, com efeito, a condição de possibilidade de nossa autonomia moral. Como escreve Zizek (2014a): “recordemos que Kant pensava que nossa ignorância da realidade numenal era uma condição de nossa capacidade de agir eticamente: se conhecêssemos as Coisas em si mesmas, agiríamos como autômatos” (p. 562, n. 28). Somos, desse modo, tentados a resumir numa só fórmula a estrutura específica do formalismo transcendental – que vai de Kant a Habermas (e que passa, surpreendentemente, por Heidegger): *a condição de impossibilidade* (de uma autotransparência absoluta) *consiste na própria condição de possibilidade* (da liberdade). Em outras palavras, só podemos conceber nossa liberdade na medida em que a forma específica do modelo transcendental, fundado na finitude humana, impede nosso acesso direto ao fundamento ontológico de nosso ser. Zizek localiza na *Crítica da Razão Prática* o ponto exato onde Kant revela o que aconteceria se por acaso pudéssemos atravessar o limite transcendental de nossa finitude e ter acesso ao domínio numênico, à *Ding an Sich*:

Em vez do conflito que agora a disposição moral tem de sustentar com as inclinações e no qual, depois de algumas derrotas, contudo pode conquistar-se aos poucos uma fortaleza moral de alma, Deus e a eternidade, com sua terrível majestade, encontrar-se-iam incessantemente ante os olhos (...) assim, a maioria das

ações acorreria por medo, poucas por esperança e nenhuma por dever, porém não existiria um valor moral das ações, do qual, aos olhos da suma sabedoria, depende unicamente o valor da pessoa e mesmo o valor do mundo. Portanto a conduta do homem, enquanto a sua natureza continuasse sendo como atualmente é, seria convertida em um simples mecanismo, em que, como no jogo de bonecos, tudo gesticularia bem, mas nas figuras não se encontraria, contudo, vida alguma (KANT, 2011a, p. 235).

Mesmo que do ponto de vista fenomênico tudo permaneça inalterável, um acesso direto ao reino numênico traria, em última instância, consequências drásticas para a liberdade do homem: “enquanto sua natureza continuasse sendo como atualmente é, seria convertida em um simples mecanismo, em que como no jogo de bonecos, tudo gesticularia bem, mas nas figuras não se encontraria, contudo, vida alguma” (KANT, 2011a, p. 235). Facilmente poderíamos transferir essa mesma preocupação kantiana para o modo como Habermas se posiciona em relação aos avanços da biogenética: o mapeamento completo do genoma humano não corresponderia, em última análise, a esse acesso direto à dimensão numenal do qual fala Kant, cujo efeito imediato seria justamente a perda de nossa liberdade/espontaneidade, nos convertendo, desse modo, em simples marionetes, ou para utilizar um termo mais corrente, em máquinas pensantes? O problema é que para Zizek (2011a) a mera possibilidade dessa ameaça já solapa os fundamentos da liberdade humana em sua forma padrão e conservadora: uma vez que temos consciência da possibilidade de que nossa natureza humana pode ser geneticamente manipulável, essa possibilidade já começa a funcionar de maneira efetiva, já produz efeitos reais. É como se, de uma forma ou de outra, o segredo fosse revelado: *não possuímos uma natureza humana, somos sempre-já potencialmente instrumentalizáveis*. Ou seja, não é mais possível apostar num substrato orgânico intangível em cuja base repousa a essência de nossa liberdade. Logo, não adianta, segundo Zizek (2011a), limitar os avanços da ciência, a máscara já caiu! Nesse sentido, cumpre, portanto, incluir essa possibilidade como sendo já efetiva, e a tarefa a partir de então passa a ser fundamentalmente repensar o estatuto da liberdade humana *a partir da* – e não *contra a* – ciência.

Ora, mas se a origem dessa limitação epistemológica não está em Habermas, e sim em Kant, então a solução também deve ser buscada em Kant. Assim, só é possível encontrar a saída radicalizando o pensamento de Kant, ou melhor, buscando o que há em Kant que é *mais do que Kant ele mesmo*. Ou seja, diferentemente de Habermas, devemos retornar a Kant para resgatar não seu formalismo metodológico, mas recuperar o núcleo materialista do seu

pensamento – algo que estava lá desde sempre, embora ele mesmo não tenha percebido. Assim, se Habermas, ao tentar superar Kant, foi vítima da cegueira de seu formalismo, nos resta então atravessar o puro formalismo da filosofia transcendental executando o passo que o próprio Kant recusou a dar. Em suma, é preciso realizar o salto ontológico inerente à própria guinada transcendental, e, assim, “atravessar” os limites da finitude humana para, enfim, pensar a verdadeira dimensão da liberdade humana.

### 1.3 Ontologia e Liberdade

Pensar *Kant mais do que Kant ele mesmo* significa, para Zizek, encontrar o núcleo ontológico do pensamento de Kant, mas sem, é claro, regredir ao dogmatismo pré-crítico. Em outras palavras, trata-se de fazer avançar o projeto crítico kantiano e, imanente a ele, extrair o excesso ontológico que o próprio Kant se recusou a pensar. Nesse sentido, no âmbito da filosofia, somente Hegel foi capaz dessa empreitada. O mote da dialética materialista de Zizek é, portanto, pensar Hegel como sendo mais kantiano que o próprio Kant o foi. Zizek procura com isso suplantando definitivamente a visão ortodoxa de um idealismo absoluto de Hegel. Segundo essa leitura, Hegel surge como uma espécie de monstro panlogista que devora e mortifica a viva substância do particular na reconciliação final do Saber Absoluto, ou seja, aquele que foi capaz de selar a lacuna epistemológica deixada aberta por Kant, restabelecendo o Absoluto como a comunhão ontológica primordial, como a unidade capaz de reunir num todo harmonioso o impasse da relação sujeito/objeto. Não obstante, a leitura de Zizek vai numa direção radicalmente oposta: o grande mérito de Hegel não consistiu na superação da lacuna epistemológica kantiana, mas justamente em tê-la radicalizado em sua condição propriamente ontológica. Isso quer dizer que, se Kant localizou o cerne da finitude nos limites transcendentais da razão humana, não é de modo algum o objetivo de Hegel extrapolar esses limites e alcançar uma realidade em si, ontologicamente constituída, mas “simplesmente” em deslocar a lacuna da finitude para a dimensão ontológica, ou seja, conceber a própria realidade como sendo ontologicamente incompleta, finita.

Para Zizek (2008a), o nome apropriado para essa lacuna ontológica é *paralaxe*. Ele entende por paralaxe “o deslocamento aparente de um objeto (mudança de sua posição em relação ao fundo) causado pela mudança do ponto de observação que permite uma nova linha

de visão” (ZIZEK, 2008a, p. 28). Em outras palavras, paralaxe consiste não na mudança espacial, mas na mudança “aparente” de posição de um mesmo objeto realizada a partir de uma nova linha de visão. Em sentido filosófico, essa ideia nos permite pensar em uma não coincidência do objeto para com ele mesmo, isto é, uma tensão inerente, ou uma diferença mínima na própria identidade do objeto. Para melhor esclarecer essa ideia, devemos levar em consideração as antinomias da razão pura de Kant. Segundo o filósofo, se seguirmos cegamente o fio da razão pura, somos levados inevitavelmente a um impasse irreduzível, no qual, de um lado, uma tese apresenta as pretensões da razão de construir uma totalidade universal, enquanto de outro, a antítese apresenta, do ponto de vista cético, a impossibilidade constitutiva dessa grandeza universal (KANT, 2010). O grande mérito de Kant, nesse sentido, foi ter se recusado categoricamente a resolver esse impasse. Para ele, o preço a pagar por nossa finitude consiste justamente em manter essas duas dimensões coexistindo lado a lado, sem se confundirem ou se tocarem. É claro que Kant não visa com isso afirmar a nossa impossibilidade intrínseca do conhecimento, mas o exato oposto: o conhecimento só é possível se conseguirmos submeter os limites de nossa razão aos dados fornecidos pela experiência. Assim, a saída kantiana para o impasse constitutivo da razão pura consiste numa espécie de controle rigoroso dos limites de nossa própria finitude, de maneira que as antinomias representam nada mais que uma falha ou descuido desse complexo mecanismo de ajuste entre a dimensão da razão pura e a dimensão da realidade fenomênica, ou seja, elas surgem exatamente quando tendemos a extrapolar os limites da própria realidade empírica e alcançar, através de uma pura relação de causalidade, os princípios cosmológicos universais. Nesse sentido, devemos afirmar sem medo que, uma vez que a atividade do conhecimento em Kant depende unicamente da boa ou da má aplicação de nossas categorias aos dados da realidade, então estamos lidando com uma visão essencialmente instrumentalista do uso das categorias.

Não seria equivocado dizer que o conceito de paralaxe é um conceito fundamentalmente kantiano, uma vez que podemos entender as antinomias da razão pura como uma espécie de visão em paralaxe, ou seja, como um deslocamento aparente do mesmo objeto ocasionado por uma mudança de perspectiva<sup>2</sup>. Mas o ponto é que sua concepção instrumentalista do uso das categorias – seu uso correto ou incorreto – induz Kant a tratar as

---

2 Mas ocorre que, no caso das antinomias da razão, é a própria perspectiva que é, em si, paraláctica, pois não se trata de uma mera mudança espacial no campo de visão, mas de um deslocamento entre dois níveis fundamentalmente assimétricos, isto é, entre a dimensão numênica e dimensão fenomênica da realidade.

antinomias como um mero desvio no curso da objetividade do conhecimento. E é aqui que Hegel entra em cena. Segundo Zizek (2012a), Hegel pensa as antinomias não a partir da nossa finitude humana, mas como antagonismo inerente à própria realidade. Ou seja, as antinomias não são os paradoxos da razão subjetiva provocados por uma falha ou descuido na aplicação das categorias à experiência sensível; as antinomias, para Hegel (2005, §48), possuem um estatuto propriamente ontológico, isto é, elas dizem respeito à falha ou incompletude da própria realidade. Em suma, em Hegel, é a própria realidade que é contraditória em si mesma. Nesse sentido, Hegel alcança a Coisa-em-si kantiana não ultrapassando a lacuna que nos separa do reino numênico, mas considerando essa lacuna como sendo a Coisa-em-si propriamente dita. Assim, “a contradição não é apenas um indicativo da imperfeição de nosso conhecimento, a limitação do conhecimento nos coloca em contato com a (limitação da) própria Coisa” (ZIZEK, 2012a, p. 594). É por isso que Zizek insiste no fato de que Hegel é mais kantiano que o próprio Kant: desde o início, Kant já possuía o que procurava, mas era míope em decorrência de seu formalismo teórico; e o mérito de Hegel é ter encontrado uma gramática filosófica apropriada para radicalizar esse potencial escondido em Kant. Desse modo, só podemos recuperar a dimensão ontológica pós-reviravolta copernicana através de uma torção dialética radical: primeiramente temos o limite que me impede de ver a realidade “lá fora”, em seguida temos a realidade como sendo esse próprio limite. Enquanto a paralaxe kantiana foca na limitação constitutiva do sujeito do conhecimento, que nos prende à eterna dicotomia sujeito/objeto, a paralaxe hegeliana é introduzida no próprio objeto, ou seja, a mudança aparente do objeto não diz respeito ao olhar sempre parcial de nosso ponto de perspectiva finito, mas consiste na diferença mínima contida na própria aparência do objeto. De nosso olhar fenomênico, um objeto nunca é exatamente aquilo que aparenta ser, ou seja, há sempre um desnível fundamental entre sua aparência e aquilo que ele é em si, por trás das aparências. Mas a questão é: e se aquilo que ele é em si for apenas uma ilusão de perspectiva, uma sombra projetada pela sua própria aparência? É aqui que o “em si” torna-se mera ilusão, ao passo que a aparência revela-se como sendo o próprio “em si” do objeto. De acordo com Zizek (2012a), todo o esforço da dialética hegeliana é, portanto, pensar não propriamente a ontologia da aparência (numa espécie de análise fenomenológica do objeto), mas a própria ontologia como aparência, ou seja, a aparência enquanto pura aparência.

Nesse sentido, Hegel resolve dialeticamente o problema do formalismo kantiano, fundamentando a liberdade em sua real condição ontológica. Somos livres não em decorrência

de nossa limitação constitutiva – enquanto houver uma lacuna que nos impeça de ver ou conhecer as causas que nos determinam –, mas somos livres porque a própria realidade é limitada em seu cerne, e isso nos garante a possibilidade de reconfigurar retroativamente as próprias coordenadas objetivas que nos determinam. Em outras palavras, se a realidade fosse plenamente constituída, nós seríamos então totalmente asfixiados em sua determinação ontológica *a priori*. Ainda que ignorássemos tais determinações (à maneira do formalismo transcendental), só o espectro de sua possibilidade já anularia o poder efetivo de nossa liberdade, tornando-a, em última instância, um mero pretexto cínico para a ação, mas desprovida de qualquer legitimidade conceitual. Portanto, a liberdade só é possível a partir de uma abertura ontológica mais originária.

A pergunta agora é: como então articular essa ideia de liberdade enquanto abertura ontológica com a ideia de subjetividade moderna? Aqui, o problema já é sua própria resposta: a ideia de sujeito moderno é a expressão mais pura dessa liberdade; ele surge justamente quando Kant faz explodir o fechamento ontológico da tradição mantendo as antinomias da razão como a condição de nossa finitude. Sujeito, ontologia (paralaxe) e liberdade são, portanto, três conceitos que exprimem uma única e mesma ideia. Mas como reuni-los em uma só sentença? O desafio aqui consiste em pensar esses três elementos sem a exclusão de nenhum. O fato é que, ao longo de nossa tradição, fomos conduzidos a sacrificar sempre um deles, sem jamais conseguir pensar os três conjuntamente. Numa simples permutação, ou bem temos ontologia e liberdade, mas perdemos a concepção moderna de subjetividade (como a tradição estoica do *amor fati*), ou bem temos liberdade e sujeito, mas sacrifica-se a ontologia (como o idealismo transcendental de Kant). No entanto, a alternativa que une ontologia e sujeito não pode simplesmente excluir a noção de liberdade; é como se para um pensamento filosófico forte, a ideia de liberdade tivesse de ser incluída de alguma forma nessa série (do contrário seríamos alguma coisa como máquinas pensantes, ou, como temia Kant, um jogo de bonecos bem sincronizados, mas sem vida alguma). E é justamente essa alternativa que confere à liberdade seu significado mais próprio. Mas para isso, essa ontologia tem de ser compreendida como a própria fissura na realidade, que abre, por conseguinte, o espaço para pensar tanto da dimensão do sujeito moderno como a dimensão da autonomia humana.

#### **1.4 Subjetividade e Liberdade**

Mas é preciso dar um passo a mais nesse processo de radicalização do pensamento de Kant. Para isso, a atenção agora deve ser focada em sua segunda *Crítica*. Se Hegel rompe com seu formalismo transcendental, conduzindo as antinomias da razão pura a sua condição ontológica positiva, Lacan arrasta a filosofia moral de Kant a seu paroxismo, alcançando, assim, um limite ainda mais inaudito: a ideia de *jouissance*, um gozo para além do princípio do prazer, contida na própria forma de seu princípio moral<sup>3</sup>. O mote dessa estratégia reside numa estranha relação entre Kant e Sade, a partir da qual Lacan pôde revelar o núcleo obscuro e recalcado do formalismo moral kantiano. Nesse sentido, o propósito de se pensar Kant com Sade é, para Lacan (1963/1998), demonstrar que na base do princípio formal da moral kantiana reside um gozo sádico silencioso. De que modo?

A ideia é basicamente a seguinte: quando Kant purifica o dever moral de todo conteúdo patológico, ou seja, dos desejos empíricos que corrompem a universalidade da Lei moral com inclinações idiossincráticas e utilitaristas, o resultado é o surgimento de uma vontade livre, totalmente desprovida de objeto, vinculada unicamente à pura forma da Lei. Segundo Lacan (1963/1998), o que Kant não percebe é que, nesse momento, quando se elimina do campo da universalidade moral todo objeto patológico em função de uma vontade livre que quer simplesmente a pura forma da Lei, ele automaticamente eleva essa própria forma da Lei moral à condição de um objeto inalcançável, impossível. Ou seja, ele não vê que a própria forma da Lei é o objeto *par excellence* do desejo, que impele uma depuração furiosa e compulsiva de todo conteúdo empírico que macula seu *a priori* transcendental. Então, na tentativa evacuar do domínio da Lei moral tudo o que possa manchar sua pureza formal, Kant promove uma destruição contínua e sistemática da própria realidade empírica.

Mas isso não é novidade, mesmo porque essa é base da crítica de Hegel contra Kant em sua análise sobre o *Terror Revolucionário*. A grande novidade lacaniana diz respeito ao gozo inerente a essa dinâmica, isto é, uma espécie de anomalia/protuberância produzida pela própria compulsão de purificação em nome da pura forma da Lei. É aqui que Sade cumpre um papel fundamental. A tese básica de Sade não é que nós devemos nos entregar aos nossos prazeres imediatos mais vulgares e assim gozar alegremente e sem obstáculos; o ponto de Sade é que o verdadeiro gozo só é possível através da lancinante experiência da *dor*, que

---

<sup>3</sup> Importante aqui deixar claro que esse é um recorte epistemológico nosso. Não é que Zizek restrinja Hegel a uma leitura-limite da primeira *Crítica* kantiana, e Lacan à segunda. Conforme a própria análise de Zizek, a linha que separa um do outro é extremamente tênue. Se utilizamos essa divisão, é somente para esquematizar melhor o próprio pensamento de Zizek. Mas, para todos os efeitos, essa leitura satisfaz o nosso propósito, uma vez que se pode afirmar que um dos pontos de cisão entre Hegel de Lacan é de fato o conceito de *jouissance*.

surge ao exceder os limites do próprio prazer carnal. Nesse sentido, Sade também busca uma purificação do conteúdo patológico a fim de alcançar um gozo que se encontra para além do princípio do prazer. O elo que une Kant a Sade é, portanto, esse sentimento de *dor*, que se manifesta como sendo a única emoção transcendental possível: tanto Kant como Sade almejam alcançar a universalidade (Lei moral ou do gozo) submetendo, através de uma disciplina implacável, o princípio do prazer à dor da humilhação de nosso Eu patologizado. Desse modo, Sade revela o lado negativo e recalcado da moral kantiana: enquanto Kant proporciona a bela imagem do dever ético incondicional, Sade nos proporciona a imagem do corpo torturado como suporte material desse ideal de beleza. Em outras palavras, o desejo pela pura forma da Lei é o estrito correlato do gozo alcançado pelo corpo castigado.

O propósito de Žižek aqui é, portanto, enfatizar a referência objetual do sujeito transcendental kantiano. É claro que não podemos pensar esse correspondente objetual como um objeto empírico-fenomenológico; devemos, antes, concebê-lo como a própria *jouissance* enquanto produto imanente do desejo quando vinculado à pura forma da Lei. Assim, o sujeito lacaniano deve ser pensado não apenas como sujeito transcendental (o sujeito barrado lacaniano: \$), mas estendido a seu correlato objetual, enquanto *objeto pequeno a*, que nada mais é do que o quadro vazio transcendental reificado na forma de gozo. Desse modo, \$ e *a*, a falta constitutiva do desejo e seu excesso de gozo correspondente, são a prioristicamente inconciliáveis – mas isso não porque são substâncias heterogêneas ou pelo fato de estarem distantes demais um do outro, e sim porque estão demasiadamente próximos, isto é, trata-se de um só princípio separado por uma lacuna paralítica. Devemos assim inverter ideia padrão de que o ser humano é eternamente insatisfeito porque deseja sempre o impossível, aquilo que está fora de seu alcance etc.; de acordo com a psicanálise, nosso desejo e nosso gozo coincidem, mas numa lógica invertida: gozamos sempre da impossibilidade constitutiva de realização de nossos desejos, ou seja, o gozo age somente na escala invertida do desejo. A relação aqui é novamente dialética: se por um lado, fracassamos em satisfazer nossos desejos, por outro, gozamos desse mesmo fracasso. Desse modo, a fórmula correta para essa relação entre desejo e gozo é  $\$ \langle \rangle a$  (a fórmula da fantasia lacaniana), que representa a eterna busca do sujeito pelo seu objeto de gozo. Mas a ênfase deve recair justamente no fato de que o gozo já foi obtido no fracasso de seu desejo, ou seja, a falta (do objeto) já é em si o próprio excesso (de gozo) gerado pela falta. Em outras palavras, o sujeito procura incessantemente sua completude objetual no campo fenomenológico (Eu = Eu), contudo, posto que nenhum objeto



fenomênico está à altura da dimensão transcendental, seu desejo é de antemão frustrado; ocorre que é justamente nessa frustração que incorre seu gozo. Portanto, não há aqui ponto de equilíbrio, há somente falta e excesso: sua falta já é seu próprio excesso. E o sujeito é justamente essa tensão interna entre a falta constitutiva do desejo e seu gozo obscuro recalçado, ou conforme a álgebra lacaniana:  $\$ \langle \rangle a$ .

Significa, com isso, que estamos condenados eternamente ao paradoxo de Kant com Sade, ou seja, a essa repetição demoníaca entre desejo/frustração e gozo? Em outros termos, estamos condenados a gozar na dor e na humilhação de nosso fracasso? A resposta é não. Mas é preciso aqui novamente realizar o passo que Kant se recusou a dar. Para Žižek (1999), Sade não representa a verdade, mas o sintoma de Kant. Ou seja, Sade representa a acomodação de Kant, o preço por ter evitado as consequências éticas de sua própria descoberta, por ter medo de ir até o fim em sua intuição original. Desse modo, não cabe salvar Kant suavizando o rigor de seu imperativo categórico, abrindo certas concessões à esfera patológica do desejo etc., mas, pelo contrário, cumprir dar um passo a frente e sermos ainda mais radical que Kant: devemos sacrificar não apenas os objetos empíricos que contaminam a pureza da universalidade moral, mas sacrificar também o gozo incutido na própria lógica do sacrifício. De modo mais detalhado: primeiramente, a moral kantiana nos impele a sacrificar tudo em nome da pura forma da Lei; porém, como vimos, Lacan percebeu com muita perspicácia que essa dinâmica assemelha-se estranhamente à maneira como Sade descreve o modo do gozo purificado através do açoite infatigavelmente do corpo da vítima; assim, a saída para esse impasse é justamente abdicar do lugar de gozo através de uma destituição radical não só do conteúdo patológico de nosso eu fenomênico, mas do próprio quadro transcendental que sustenta nossa identidade. (Para a psicanálise, nossa identidade, ou seja, nossa entrada no registro simbólico, é sempre fundada sobre um gesto de sacrifício primordial, o qual, por sua vez, produz a alienação de nosso próprio gozo – ou em termos lacanianos, o gozo alienado é sempre fálico, isto é, o gozo submetido ao lugar que ocupamos no registro simbólico.) A verdadeira liberdade consiste, portanto, na destituição completa de nosso gozo narcísico gerado pela lei do sacrifício. Em suma, cabe consumir o sacrifício derradeiro: o sacrifício do próprio sacrifício. E a nossa hipótese mais básica é a de que Kant sabia isso desde sempre, mas para manter-se fiel ao seu *a priori* formal, ele não teve como abdicar do lado negro da medalha, de seu gozo obscuro. Nosso intuito, portanto, não é condenar, mas salvar Kant: ao desatar o nó sádico de seu pensamento, abrimos com isso uma nova possibilidade de se pensar

Kant *sem* Sade.

### 1.5 Política e Emancipação

Por fim, cumpre perguntar como transpor essa mesma destituição radical do *a priori* formal para o campo da política. Ou seja, a questão fundamental agora é pensar uma real política emancipatória.

Com o esgotamento das forças utópicas que animaram a conturbada história do século XX, entramos definitivamente no que Zizek (2002) denomina de era da *pós-política*, momento histórico em cujo contexto a política perde completamente seu potencial emancipatório e é, por conseguinte, reduzida a um mero jogo administrativo, a uma espécie de gestão de negócios burocráticos. O problema é que esse estado anêmico pós-ideológico produz a triste impressão de que enfim chegamos ao estágio final da história (como bem expressa o título da obra de Francis Fukuyama (1992): *O fim da história e o último homem*) e que toda luta política engajada e fundada em valores universais nada mais é que um anacronismo sem sentido. Aqui fazem eco as palavras de Winston Churchill, para quem a democracia é o melhor dentre os piores dos regimes políticos já existentes. Ou seja, a premissa pós-ideológica básica de nossos dias é que a humanidade finalmente atingiu sua maioria política com a forma de democracia neoliberal, e se ela permanece incompleta e cheia de lacunas, esse é um ponto positivo, pois é sua própria limitação inerente que nos permite reconhecer nela a sua condição finita e secular. Desse modo, voltar a acreditar em ideais utópicos é, como dizem os neoliberais esclarecidos – os *non-dupes*, segundo Lacan –, voltar a brincar como crianças e sonhar com contos de fadas. Estamos, portanto, com os pés fincados na realidade em sua forma efetiva, livres de devaneios e quimeras utópicas. Mas aqui devemos aplicar uma torção dialética fundamental: e se esse posicionamento pós-ideológico for exatamente a forma da ideologia *stricto sensu*? Nesse sentido, a ideologia “parece surgir exatamente quando tentamos evitá-la e deixa de aparecer onde claramente se esperaria que existisse”, ou seja, “quando um processo é denunciado como ‘ideológico por excelência’, pode-se ter certeza de que seu inverso não é menos ideológico” (ZIZEK, 2010a, p. 9). Assim, nada mais ideológico do que a ideia de uma era pós-ideológica: “o paradoxo é que *a saída da(quilo que vivenciamos como) é a própria forma de nossa escravização a ela*” (ZIZEK, 2010a, p. 12). Desse modo, a conclusão é que, longe de ser um processo natural de

amadurecimento político, devemos considerar o princípio formal da democracia neoliberal como o regime que melhor se adequa ao funcionamento dinâmico do capitalismo tardio.

Portanto, para sustentar uma crítica da ideologia nos dias de hoje é preciso retomar com urgência o velho conceito marxista de luta de classes. No entanto, a dinâmica de funcionamento do capitalismo na sua forma tardia não permite mais que esse conceito seja utilizado em sua forma padrão, ortodoxa. O ponto é que o capitalismo tardio se apresenta de forma extremamente paradoxal, como um sistema econômico em constante autorrevolução. Ou seja, segundo Zizek (2012a), é praticamente impossível combater o capitalismo se posicionando de frente a ele, como se ele fosse um inimigo visível e identificável. Sua astúcia consiste precisamente em subverter sua própria crise em força autopropulsora. Em outras palavras, é como se no momento em que identificamos o inimigo externo, prontos para confrontá-lo diretamente, fossemos sub-repticiamente envolvidos em sua lógica dominante. Por essa razão, não é mais possível pensar o conceito de luta de classes segundo a oposição básica do NÓS contra ELES. Em nossa dita era pós-ideológica, somos completamente envolvidos num processo perturbador no qual o próprio inimigo é quem oferece as armas para o combate, nos deixando, desse modo, completamente a mercê de sua atividade alienante. E eis a grande dificuldade dos nossos tempos: como combater um inimigo que age exatamente contra aquilo que ele parece ser? Em outras palavras, como ser revolucionário diante de um sistema que já é a própria revolução encarnada? Ou, nas palavras de Zizek (2011a): “Como, então, podemos revolucionar uma ordem cujo próprio princípio é a sua constante autorrevolução? Talvez seja essa a questão atual” (p. 296).

O primeiro passo para sair desse impasse é rejeitar o historicismo vulgar que dominou o pensamento pós-metafísico de nossos tempos. O que perdemos com a total horizontalidade do pensamento pós-moderno foi exatamente o ponto sincrônico (o eixo vertical) que organiza e fundamenta a diacronicidade (o eixo horizontal) do tempo. É claro que para recuperar a veia crítica do pensamento, precisamos, mais do que nunca, reestabelecer esse eixo da sincronidade histórica, ou seja, recuperar o núcleo a-histórico da própria história que sintetiza o fluxo dos acontecimentos em um campo de sentido (em termos kantianos, isso corresponderia ao sujeito da apercepção transcendental; em termos lacanianos, ao Significante-Mestre, o  $S_1$ ). No entanto, o problema que se coloca é como repensar essa sincronidade do tempo (o eterno aqui-agora) sem sucumbir à armadilha do platonismo, isto é, sem ser surpreendido por uma metafísica da presença centrada em torno de um sentido

hegemônico, onibrangente. A resposta, Zizek vai encontrar na concepção paradoxal de Walter Benjamin de um *materialismo teológico*.

O mérito de Benjamin consistiu em ter inserido no seio do marxismo uma inflexão teológica, sem a qual o próprio materialismo histórico torna-se ineficiente. E é exatamente isso que nos permitirá recuperar o verdadeiro sentido de luta de classes, para além da noção vulgar de conflito de interesses entre dois (ou mais) grupos no interior de uma mesma sociedade. A tese fundamental do materialismo teológico é basicamente que não podemos conceber a história de maneira ingênua, como um plano neutro em cujo espaço se trava lutas e conflitos. Para Benjamin (1996), a história é essencialmente uma narrativa tendenciosa, contada sempre do ponto de vista dos vencedores. Não cabe, porém, aplicar aqui o mote nietzschiano da vontade de poder, em que o mais forte tem direito de impor sua perspectiva sobre o mais fraco etc. A luta de classe para Benjamin (1996) não é uma luta simétrica entre dois grupos antagônicos. A *finesse* da argumentação benjaminiana é que a luta se trava em dois planos fundamentalmente assimétricos, que correspondem, por sua vez, a duas formas distintas de tempo: o tempo vazio/homogêneo (o tempo linear contado pelos vencedores) e o tempo cheio (o tempo saturado de *agoras*, do eco das vozes abafadas e sucumbidas). Nesse sentido, a história enquanto um campo formal *a priori*, como um receptáculo neutro a partir do qual vão se inscrevendo os acontecimentos na linha cronológica do tempo, é infamemente fundada sobre o silêncio dos oprimidos, que, por sua vez, corta diagonalmente todo o campo da narrativa hegemônica. Desse modo, a teologia de Benjamin não é nada mais do que esse núcleo recalcado da história que aspira por redenção. O cerne da revolução não está, portanto, no futuro, como alega a tese do evolucionismo histórico; a verdadeira revolução é teológico-materialista, isto é, realizada no *salto de tigre* em direção ao passado, regatando a potencialidade oculta de um passado não histórico – ou melhor, a-histórico – que pulsa silenciosamente e que ainda precisa ser efetivado.

Desse modo, compreendemos que os conflitos no interior da história são conflitos articulados pela própria classe dominante (a burguesia, no caso). A divisão de classes é, portanto, uma necessidade estrutural da sociedade burguesa, uma vez que ela só pode sobreviver como ideal de reconciliação. Assim, a classe oprimida satisfaz as necessidades da burguesia assumindo a forma de um obstáculo que projeta num horizonte infinito a harmonia das classes. Mas se é o próprio obstáculo que sustenta a fantasia ideológica da burguesia, então, no momento em que ele for suprimido, todo o edifício social desaba. Nesse sentido,

todo apelo social burguês, que vise uma integração harmônica da sociedade como um todo, é profundamente ideológico: o obstáculo é sempre *a priori*, constituinte da própria visão de mundo burguês. E eis a razão pela qual a burguesia é essencialmente perversa: ela goza compulsivamente do seu próprio fracasso, adiando para sempre o momento de reconciliação final. Nesse sentido, a saída para uma verdadeira política da reconciliação só é possível através de um *ato político*, quando a classe oprimida assume a posição de proletariado, isto é, identifica-se com a verdadeira universalidade. O proletariado seria, então, a verdade da própria burguesia, seu núcleo recalcado. No entanto, para Zizek (2011b), essa mudança de posição é puramente paraláctica, não havendo nenhuma necessidade de derramamento de sangue.

A proposta política de Zizek (2011b) não consiste de modo algum em implementar o terror revolucionário, na tomada incessante de poder, ou em promover a autorrevolução incessante. Para o filósofo, esse movimento corresponderia justamente ao *modus operandi* específico do capitalismo avançado. E nesse sentido já não cabe mais resistir lutando; a luta já é antecipadamente vencida pelo inimigo. Então, o que fazer? Nesse caso, o melhor é não fazer nada, ou melhor, fazer *o nada*, seguindo o exemplo de Bartleby (personagem do romance de Herman Melville), que, em sua disciplinada recusa (seu célebre *prefiro não fazê-lo*), mais do que realizar uma destruição de todo conteúdo positivo, infundindo o terror da terra arrasada, ele abre o puro vazio positivo, a negação determinada, a partir da qual a verdadeira alteridade, um pensamento radicalmente novo, pode advir. Esse espaço em branco, determinado, nada mais é do que o verdadeiro campo da reflexividade, que é a própria subjetividade. Por isso que Zizek, em um artigo recentemente publicado sobre o atentado terrorista ao *Charlie Hebdo*<sup>4</sup>, diz com todas as letras que o principal a fazer agora não é (re)agir aos acontecimentos, mas pensar, abrir um novo espaço para o pensamento, um pensamento para além das coordenadas padrões de nossa política existente; em outras palavras, cumpre subjetivar a própria esfera objetiva que nos subjetiva (ou aliena). A verdadeira liberdade é, portanto, não (somente) a liberdade de expressão, como reza nossa ideologia neoliberal, mas (fundamentalmente) a liberdade de pensamento, de pensar o impensável, de *arriscar o impossível*.

\*

---

4 Slavoj Zizek on the Charlie Hebdo massacre: Are the worst really full of passionate intensity? Disponível em: <http://www.newstatesman.com/world-affairs/2015/01/slavoj-i-ek-charlie-hebdo-massacre-are-worst-really-full-passionate-intensity>.

Nesse sentido, o trabalho será dividido em quatro linhas temáticas principais, relacionadas ao tema da liberdade: i) ciência e epistemologia, ii) ontologia, iii) subjetividade e iv) política.

No primeiro capítulo é discutido o ideal de *Aufklärung* para Žižek e como este se contrapõe diretamente com a perspectiva de Habermas e seu projeto de uma modernidade inacabada. Para isso, tomamos como fio condutor a polêmica sobre o tema da biogenética, e, a partir daí, procuramos demonstrar como que a concepção de modernidade para Žižek é ainda mais radical do que a de Habermas. No segundo capítulo, procuramos desenvolver o modo como Žižek fundamenta a base ontológica da liberdade a partir da passagem de Kant a Hegel. O foco é depositado na mudança parálctica do obstáculo epistemológico, em Kant, para a sua condição ontológica positiva, em Hegel. Ou seja, o modo como Hegel radicaliza o pensamento kantiano a partir de uma torção dialética puramente formal.

No terceiro capítulo, a perspectiva da liberdade é agora deslocada para o campo da subjetividade, na relação dialética entre a Lei moral kantiana e o gozo sádico. Nesse sentido, procuro mostrar primeiramente como que Lacan articula Kant **com** Sade, para, em seguida, pensar como que o psicanalista encontra uma saída para o princípio de liberdade kantiana a partir da Lei do desejo, o que nos permite pensar um Kant **sem** Sade. No quarto e último capítulo, passo para uma discussão propriamente política, onde questiono como é possível uma política verdadeiramente emancipatória, vinculada à ideia de luta de classe e ato político.

Importante frisar que, em cada ponto tratado, esforçamo-nos por radicalizar o princípio de liberdade humana em sua base materialista e pós-metafísica.

\*

Uma nota final. Em um artigo publicado numa coletânea sobre Žižek, Vladimir Safatle (2005) encontra uma estratégia interessante para trabalhar o pensamento de Žižek sem se remeter diretamente à sua vida e obra. Ele escreve:

Não se haverá lugar aqui para o comentário direto do texto de Žižek, até porque o modo de aproximação escolhido foi o movimento de colocar em operação um certo dispositivo conceitual com seu campo de questões. Escolha que pressupõe que o dispositivo funcionará em sua autonomia. (SAFATLE, 2005, p. 119).

É claro que não é o nosso caso: faz-se necessário aqui uma análise direta e sistemática dos textos do Žižek. Mas ainda assim o argumento de Safatle (2005) pode ser inspirador aqui.

O ponto principal desse trabalho não é elaborar uma análise descritiva da obra de Žižek; uma forma muito mais fecunda de trabalhar nossa temática é projetar o próprio pensamento do autor como pano de fundo a partir do qual a ideia de liberdade vai sendo, por si só, radicalizada, assim como um dispositivo conceitual que funciona em sua autonomia. É mais ou menos essa a nossa intenção aqui.

## 2 LIBERDADE E NATUREZA (IN)HUMANA (ZIZEK VS. HABERMAS)

### 2.1 Em defesa da natureza humana

Em seu ensaio *O Futuro da Natureza Humana*, Jürgen Habermas (2010) levanta um problema ético preciso: com base nos avanços mais recentes da biogenética, como fica o estatuto da liberdade e da autonomia humana? Ou seja, o ponto de Habermas (2010) é que o perigo de manipulação de nossa infraestrutura genética põe em risco a noção mais profunda de liberdade humana, já que, uma vez acessada e decodificada a base estrutural de nosso código genético, torna-se muito provável que se dê início a um processo de instrumentalização sem limites do homem sobre ele mesmo. De acordo com ele, a intervenção da tecnologia genética produziria uma confusão generalizada, uma desordem profunda entre aquilo que é transformado pela evolução natural da espécie e aquilo que é produzido e manipulado tecnicamente. Isto é: uma indistinção fundamental entre o natural e o fabricado ou – filosoficamente falando – entre sujeito e objeto, (agente ativo e passivo do conhecimento). Poderíamos, portanto, vislumbrar aqui, *in concreto*, a tese de Adorno e Horkheimer (2006) de uma “dialética autodestrutiva do esclarecimento”. “A manipulação estendida ao patrimônio hereditário do homem anula a distinção entre ação clínica e produção técnica, no que diz respeito à natureza interna” (HABERMAS, 2010, p. 70). Seguindo esse pensamento, Habermas (2010) defende obstinadamente que a integridade da espécie humana deve permanecer intocada, independentemente do grau de alcance da ciência de sua época. Com isso, ele sustenta o pressuposto inegociável da modernidade segundo o qual o conceito de liberdade e autonomia humana exige que as instâncias *sujeito* e *objeto* permaneçam radicalmente separadas uma da outra por uma distância infinita; ou seja, na medida em que aceitamos a autonomia do homem em relação à natureza, automaticamente inferimos um corte necessário e definitivo entre, de um lado, um sujeito autônomo que pensa e, de outro, um objeto que é pensado.

Podemos, então, traduzir esse profundo dilema ético de nossos tempos da seguinte forma: “como proteger o homem da degradação proporcionada pelos excessos de sua própria ciência?”; ou ainda: “como proteger a própria autonomia moral do homem de sua liberdade de



conhecimento?”. Em outras palavras, para Habermas (2010), com o progresso das ciências biológicas e o desenvolvimento das biotecnologias, tocamos em algo essencial para a preservação do sentido de *espécie humana*: no atual estado de coisas, corremos o grave risco de perder a própria identidade de nossa espécie, ou seja, estamos na iminência de produzir “um novo tipo de autorreferência, que alcança o nível mais profundo do substrato orgânico” (HABERMAS, 2010, p. 18). Para tornar mais claro o dilema, tomemos o seguinte caso como exemplo: um indivíduo, numa determinada fase de sua vida, já consciente de si, constata que seu corpo foi manipulado de forma eugênica, ou seja, que ele fora fabricado segundo a perspectiva de um produtor/artesão biotecnologista. O problema é que, ao incutir na constituição genética do paciente os traços fundamentais da personalidade humana, a perspectiva do produtor entrará inevitavelmente em um conflito direto com a perspectiva do participante do “corpo vivido”. Ora, se o “corpo vivido” é, para Habermas (2010), o suporte material sobre o qual se apoia toda estrutura subjetiva do indivíduo, a questão de fundo que se coloca é: quais são, portanto, as verdadeiras consequências na esfera da liberdade e autonomia moral de um indivíduo que lida com o seu corpo natural/biológico não como sendo propriamente seu, e sim como um corpo fabricado, ou melhor dizendo, como um objeto de manipulação científica?

Diante disso, apresentam-se, contra Habermas, duas objeções possíveis. A primeira diz que, do ponto de vista do conhecimento científico, as conquistas da biociência não podem ser simplesmente ignoradas, e que, aliás, devem ser incontestavelmente aceitas como um salto qualitativo sem precedentes na história da humanidade. No entanto, de acordo com Habermas (2010), a questão que se coloca aqui não é de natureza epistêmica, mas essencialmente ética: resta saber se “a implementação dessas conquistas afeta a nossa autoconsciência como seres que agem de forma responsável e, em caso afirmativo, de que modo isso se dá”. (Habermas, 2010, p. 18).

Podemos conceber a autotransformação genética da espécie como o caminho para o aumento da autonomia do indivíduo – ou com isso estaremos minando a autoconsciência normativa de pessoas que conduzem suas próprias vidas e consagram o mesmo respeito umas às outras? (HABERMAS, 2010, p. 18)

Ou seja, para o autor, uma ação desmedida de manipulação genética que ultrapasse os limites empíricos da “natureza humana” pode, em última análise, desaguar em consequências catastróficas e irreversíveis: a ênfase recai não apenas na transformação radical da esfera

biológica da espécie (produzindo no sujeito uma série de mutações chocantes e perturbadoras); mas, muito mais grave que isso: o verdadeiro perigo reside na transformação da própria esfera da autonomia moral do homem. Nessas condições, a técnica genética pode facilmente modificar toda a estrutura geral da nossa experiência moral (HABERMAS, 2010).

Uma outra objeção possível, contra Habermas, embasa-se no fato de o estatuto primordial da subjetividade nunca ser o de uma instância pura, espontânea e autogeradora e, sim, o de uma instância afetada desde sempre por elementos sociais, simbólicos e até mesmo biológicos – elementos que *contaminam*, de fora, a formação subjetiva de maneira implacavelmente silenciosa. Em outros termos: a subjetividade é desde sempre um processo dialético em transformação, constituída por um conjunto de *invasores externos*, tais como, fantasias paternas, ideologias sociais, mitos culturais etc., e sendo assim, a referência entre o *dentro* e o *fora* perde completamente seu sentido.

No entanto, em defesa de Habermas, é preciso ter cuidado para não confundir dois diferentes tipos de intervenção externa no processo de formação subjetiva. Uma coisa é aceitar e incorporar, segundo o filósofo, um certo grau de contingência e naturalidade na constituição psíquica do eu, ou seja, compreender que o processo de auto-identificação ocorre *também* por meio de fatores contingenciais *inesperados*. Outra coisa totalmente diferente é aceitar com naturalidade a assimetria fundamental entre duas subjetividades, de modo que, enquanto uma delas ocupa o lugar de agente fabricante, a outra, por sua vez, corresponderia a de coisa fabricada. Isso só reforça mais uma vez a tese de que uma intervenção direta e consciente por parte do biotecnologista nas bases constituintes da natureza humana de um indivíduo poria em xeque a base mesma de sua autonomia moral, ou seja: o estatuto de *sujeito autônomo* seria radicalmente deslocado para o de *objeto de manipulação*.

Na verdade, Habermas procura restabelecer na atualidade o princípio básico da *Aufklärung* tal como foi considerado por Kant em sua sucinta fórmula: “o Esclarecimento [*Aufklärung*] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele é culpado” (Kant, 2005, p.63). A tese de Habermas (2002) é que a modernidade ainda não exauriu todo o seu potencial emancipatório, de modo que o projeto iluminista, que constitui seu pressuposto básico, permanece como um projeto inacabado. É claro que Habermas (2002) compreende com muita clareza o golpe profundo que este período sofreu com as teses pós-modernas, de Nietzsche ao (pós-) estruturalismo francês, passando pela Escola de Frankfurt e pela retomada ontológica de Heidegger e Gadamer; porém, para Habermas (2002), se eximir de todo o potencial de

emancipação humana elaborado na modernidade em função do relativismo, do historicismo e da razão instrumental, seria o mesmo que abandonar por definitivo o projeto da filosofia enquanto tal. Nesse sentido, Habermas (2010) considera como tarefa de vida ou morte recuperar os princípios básicos de *liberdade e autonomia moral*, mesmo que para isso seja preciso frear o avanço desmesurado da ciência contemporânea.

Mas, antes de qualquer coisa, é fundamental estabelecer aqui a diferença do que Kant (2005) chamou de *uso público da razão e uso privado da razão*:

O *uso público* da razão deve ser sempre livre e só ele pode realizar o esclarecimento [*Aufklärung*] entre os homens. O *uso privado* da razão pode, porém, muitas vezes ser muito estreitamente limitado, sem contudo por isso impedir notavelmente o progresso do esclarecimento [*Aufklärung*]. Entendo sob o nome de uso público de sua própria razão aquele que qualquer homem, enquanto *sábio*, faz dela diante do grande público do *mundo letrado*. Denomino uso privado aquele que o sábio pode fazer de sua razão em um certo *cargo público* ou função a ele confiado. (KANT, 2005, p. 66)

No âmbito público da razão, o sujeito racional individualmente se eleva ao plano universal de argumentação, ou seja, para que ele aja à altura de sua condição como sujeito universal, é preciso, portanto, que ele se coloque num nível acima de suas raízes históricas, culturais, comunitárias etc. E é exatamente nesse plano que reside a verdadeira liberdade humana: “a mais inofensiva entre tudo aquilo que se possa chamar liberdade, a saber: a de fazer um *uso público* de sua razão em todas as questões” (KANT, 2005, p. 65). Em contrapartida, no que tange ao domínio da razão privada, o sujeito em questão é o sujeito mergulhado na ordem positiva das instituições e das normas estabelecidas, e é somente em função destas que ele responde<sup>5</sup>.

Nesse sentido, se para continuar fiel ao ideal da *Aufklärung* é preciso preservar o uso público da razão, não há outra saída senão apelar para uma intervenção normativa que preze pela posse das faculdades racionais humanas. Ora, no momento em que a ciência solapar os fundamentos da liberdade humana com intervenções genéticas, criando, assim, o estranho quadro onde o sujeito passa a ser ao mesmo tempo o agente da razão pública e o próprio objeto de manipulação, ou seja, na medida em que nossa condição espontânea como sujeitos universais for completamente regulada por práticas laboratoriais, então a profecia niilista da pós-modernidade, que considera a razão instrumental como a quintessência da razão humana,

5 Ou como afirma Zizek (2011b, p. 220): “(...) ‘privado’ não são os laços individuais de alguém, opostos aos laços comunitários, mas a própria ordem comunal-institucional da identificação específica desse alguém; enquanto ‘público’ é a universalidade transnacional do exercício da razão”.

terá sido de fato cumprida, e, conseqüentemente, a causa da liberdade humana terá sido efetivamente abolida. Desse modo, a fórmula habermasiana para o presente dilema pode ser basicamente definido em: *Liberdade/emancipação* versus *Liberdade de conhecimento*. Em outros termos, é como se Habermas quisesse dar um basta à capacidade ilimitada do homem em conhecer e, por meio de uma regulamentação normativa, quisesse estabelecer uma nova moralização da natureza humana – baseada agora no reconhecimento recíproco da espécie (tal como a evolução a proveu). Portanto, ao intervir na ordem natural das coisas, estaríamos eliminando o mínimo de contingência necessário para resguardar o estatuto da liberdade e autonomia humana. Ou seja, existe aí um princípio mínimo de ignorância que deve ser normativamente preservado; ou, dito de outro modo, a razão humana encontra seu próprio limite, e ela depende desse “não-querer-saber” voluntário para que, enfim, possa sobreviver.

## 2.2 Três posições frente à modernidade

Surpreendentemente, assim como Habermas, Zizek (2009) também defende a tese de que a modernidade é um projeto inacabado, e que a tarefa principal da filosofia hoje é recuperar os pressupostos de emancipação e autonomia moral abandonados pelo pensamento “pós-moderno”<sup>6</sup>. Entretanto, para Zizek (2003), a saída para esse dilema não pode ser tratada segundo o modo habermasiano de opor liberdade e conhecimento, isto é, a escolha entre, de um lado, argumentação racional pública e auto-objetivação científica, de outro; a solução reside justamente no caminho contrário: é preciso levar a cabo o projeto de auto-objetivação científica e, somente assim, extrair, de dentro dele, o fundamento da liberdade humana.

O esforço “pós-secular” da formação dos “limites do desencantamento” aceita rápido demais a premissa segundo a qual a lógica inerente ao Iluminismo acaba na completa auto-objetivação científica da humanidade, na transformação dos humanos em objetos à disposição da manipulação científica (...). Contra essa tentação, é crucial persistir até o fim no projeto do Iluminismo. O Iluminismo continua sendo um “projeto inacabado” que tem de ser finalizado, e seu fim não é a completa auto-objetivação científica, mas – temos que apostar nisso – uma nova imagem da liberdade que irá surgir ao seguirmos a lógica da ciência até o fim. (ZIZEK, 2011a,

---

<sup>6</sup> O advérbio “surpreendentemente” aqui é direcionado especialmente àqueles para quem o pensamento de Zizek corresponde a uma espécie de obscurantismo pós-moderno, um apologista do irracionalismo, do relativismo, do niilismo, do totalitarismo, da fúria convulsiva do terror revolucionário, ou coisa que o valha. O que pode causar um grande desconforto nesse tipo de leitor é constatar aqui, ao longo do texto, o fato de que Zizek, muito longe de ser um pós-moderno leviano, é um legítimo pensador moderno, para quem a *Aufklärung* ainda representa a pedra fundamental da filosofia propriamente dita.

189).

A dúvida que surge é: acaso não temos aqui dois modelos diferentes de *Aufklärung*, cuja matriz kantiana seguida por Habermas já não se adequa mais ao modo como Zizek enxerga a questão? Ou, de forma mais simples, será que podemos conceber duas modalidades de *Aufklärung*, uma, a habermasiana, que procura manter-se fiel ao diagnóstico kantiano e que induz à dicotomia apresentada acima entre liberdade e conhecimento, e uma outra variante do termo, proposta por Zizek (2009), que visa superar o modelo kantiano e articular uma nova *Aufklärung* que faça coincidir liberdade e conhecimento? A resposta pode até ser simples e direta: não, a matriz zizekiana continua a ser a matriz kantiana; porém, o desdobramento dessa ideia certamente não é tão simples e direto assim. Não há dois modos de se pensar a *Aufklärung*, dois modelos paralelos que podem coexistir dependendo do ponto de vista teórico em jogo: o princípio do Esclarecimento é exatamente o mesmo proposto por Kant; todavia, resta apenas saber se sua essência foi suficientemente radicalizada na história do pensamento ocidental, isto é, se cumprimos efetivamente o potencial interno do sentido de *Aufklärung* que Kant propôs. E, quanto a isso, a premissa de Zizek é de que não: para ele, esse conceito, inaugurado na era moderna, ainda necessita efetuar um salto radical e decisivo para consumir aquilo a que ele se propõe – e a dicotomia mantida por Habermas só confirma uma resistência acanhada no que diz respeito a esse *salto mortale*.

Estamos, na verdade, lidando com uma problemática aberta no cerne do pensamento kantiano, ou melhor, no coração da modernidade e de seu ideal iluminista de progresso. É sabido que, no auge dos séculos XIX e XX, deu-se início a uma profunda desconfiança em relação ao ideal moderno de progresso centralizado na razão subjetiva. O ponto é que esse tão sonhado momento de emancipação humana, orientado pela ciência e pelo discernimento racional subjetivo, culminou numa profunda escravização do próprio homem por aquilo que os teóricos da Escola de Frankfurt denominaram de *razão instrumental*. Ou seja, à medida que o homem julgou a si mesmo o senhor da natureza e detentor dos meios metodológicos de manipulação e exploração técnica, uma inversão lógica inesperada já atuava na contrapartida subjacente desse projeto, transformando em objeto exatamente aquilo que conjecturava exercer um poder soberano de controle e domínio à distância. Nesse momento, o homem passa a alienar-se da força atuante pela sua própria razão, e conclusão: aquilo que parecia ser o momento de glorificação da liberdade pelo uso da razão técnica passa a ser o triste aprisionamento por forças desconhecidas originadas pela própria contradição lógica dessa

dinâmica de dominação<sup>7</sup>. Eis, em termos gerais, o impasse inerente ao próprio projeto iluminista de progresso e emancipação. E, diante disso, a preocupação filosófica primordial dos nossos tempos é, com efeito, saber o que fazer com essa lacuna que surge no seio da razão moderna, contradizendo todos os ideais emancipatórios em cujo fundo depositávamos nossas esperanças. Como afirma Vladimir Safatle (2012) a esse respeito:

Tudo se passa como se o pensamento contemporâneo tomasse consciência de que as expectativas emancipatórias da razão, essas expectativas que prometiam retirar o homem de sua minoridade e, como dizia Descartes, ser “senhor da natureza”, haviam produzido o inverso daquilo que era seu conceito (SAFATLE, 2012, p.230).

Segundo nossos propósitos, podemos discernir aqui basicamente três posições em relação a esse impasse epistemológico. Primeiramente, temos o reconhecimento explícito do impasse e de sua condição intransponível, ou seja, a constatação decisiva de que o ideal Iluminista da modernidade está estritamente conectado com seu lado avesso recalcado – e de tal maneira, não haveria progresso sem barbárie. Posteriormente, procura-se negar esse impasse como o ponto final e intransponível da modernidade, ou seja, busca-se encontrar uma saída estratégica a fim alcançar os ideais de progresso e emancipação proclamados por essa era e, com isso, superar de vez a visão apocalíptico-niilista preconizada pelo pensamento “pós-moderno”. Em terceiro lugar, temos um duplo movimento: por um lado, se aceita enfaticamente o impasse como limite insuperável do pensamento moderno, mas, à diferença da primeira posição, cumpre aqui, por sua vez, efetuar uma inesperada e conclusiva inversão dialética, em que o problema oriundo da própria *Aufklärung*, ou seja, seu impasse constitutivo, passa a ser, a partir de então, a sua única e verdadeira solução.

Sem dificuldades, já podemos dar nomes aos bois: a primeira postura é a posição dos teóricos da Escola de Frankfurt, mais precisamente a defendida por Adorno e Horkheimer (2006), que veem na própria essência do esclarecimento sua atividade autodestrutiva; a segunda, é claro, corresponde à pragmática formal de Habermas, que procura solucionar o problema da modernidade deslocando a referência da razão instrumental para a razão comunicativa; e a terceira, a de Zizek: trata-se de uma síntese hegeliana entre as duas primeiras posturas, ou seja, cabe identificar na própria lacuna, alojada no cerne do pensamento moderno, a única saída possível para sua real efetivação. Vejamos então como se dá o desenvolvimento dessas três posições.

---

<sup>7</sup> Como diz Adorno (2009, p.28) em sua *Dialética Negativa*, “a imagem do homem no centro está irmanada com o desprezo pelo homem”.

### 2.3 Esclarecimento e Barbárie

Ao contrário do que diz o senso comum, as catástrofes que assolaram o século XX *não* são frutos do barbarismo irracional e pré-civilizado, tampouco devem ser entendidas como um lapso metodológico cometido em algum lugar do passado e sujeitas à correção, isto é, superadas e esquecidas. Longe disso, a principal lição de Adorno e Horkheimer (2006) é de que o *terror* do século XX *não é outra coisa senão* um produto direto da lógica subjacente à dialética do Esclarecimento. É assim que devemos entender as densas palavras contidas logo nas primeiras linhas de sua *Dialética do Esclarecimento*: “O esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.19). É assim também que devemos conceber o holocausto em *Auschwitz*: como defende Adorno (1995), *Auschwitz* não é o resultado da selvageria humana desprovida de sentido, mas sim o resultado de uma lógica paradoxal cujo movimento de regressão à barbárie está indissociavelmente ligado ao ideal de progresso humano. Em outras palavras, *Auschwitz* consiste precisamente no núcleo obscuro e autodestrutivo subjacente à razão instrumental, que conduz e embala nossa sociedade administrada e pós-metafísica. Seu projeto instaurador reside na maneira como a técnica se tornou, na modernidade, o próprio espírito do tempo, um fim em si mesmo. E a consumação radical desse horizonte técnico-industrial manifesta seu lado tenebroso no momento em que a própria morte, não obstante sua solenidade ontológica, passa a ser, desde então, disponibilizada segundo os meios da produção industrial. Em suma, *Auschwitz*, para Adorno (1995), é o espírito da modernidade reificado, encarnado, na forma de horror absoluto. Desse modo, o terror do holocausto deve ser compreendido não como um lapso, um equívoco, mas como uma necessidade constitutiva do processo de esclarecimento tal como fora engendrado na sociedade industrial moderna.

A pergunta que nos cabe é: já que os ideais iluministas de progresso que orientavam o homem para sua real emancipação foram os mesmos ideais que permitiram o horror testemunhado no século passado, manifestando sua contradição lógica inerente, então – eis a questão – para onde devemos seguir? A resposta não pode ser a fácil solução em abandonar o princípio do Esclarecimento em nome de outro ideal qualquer, no intuito de superar essa fase a exemplo do que ocorreu com o obscurantismo medieval. Para os teóricos da Escola de Frankfurt, a única saída possível é, então, manter firme o paradoxo, ou o que Habermas

(2002) denomina de *contradição performativa*. Uma vez que o princípio da razão instrumental é o princípio da dominação e instrumentalização da natureza, e o *conceito* é essa “ferramenta ideal [do próprio pensamento] que se encaixa nas coisas pelo lado onde se pode pegá-las” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 50), então, somente através uma reflexão extenuada do próprio conceito é que se abre a possibilidade de tematizar essa ambiguidade constitutiva que une progresso e destruição. O conceito, portanto, não significa apenas uma máquina cega de manipulação e dominação à distância da natureza pelo pensamento, mas é, *também*, o único recurso possível de reflexão que nos permite reconhecer a nossa cegueira constitutiva.

Todo progresso da civilização tem renovado, ao mesmo tempo, a dominação e a perspectiva de seu abrandamento. Contudo, enquanto a história real se teceu a partir de um sofrimento real, que de modo algum diminui proporcionalmente ao crescimento dos meios para sua eliminação, a concretização desta perspectiva depende do conceito. Pois ele não é somente, enquanto ciência, um instrumento que serve para distanciar os homens da natureza, mas é também, enquanto tomada de consciência do próprio pensamento que, sob a forma da ciência, permite medir a distância perpetuadora a da injustiça. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 51).

Portanto, o conceito cumpre aqui uma dupla função: por um lado, ele consiste na ferramenta utilizada pelo pensamento para capturar e dominar a natureza. Entretanto, já que o conceito, como diz Adorno (2006), “se encaixa nas coisas [somente] pelo lado onde se pode pegá-las”, então significa que, por outro lado, há sempre um excesso da coisa mesma não apreendida pelo conceito e que, no caso, só pode ser percebida pelo lado negativo do próprio conceito. Por isso que, se quisermos recuperar uma relação mais íntima com a natureza, não cabe, como reza a filosofia *pop New Age*, retomar formas primitivas de um contato místico para com ela. Pelo contrário, a verdadeira expressão da natureza comparece somente quando percebemos que algo permanece inapreensível pela própria atividade intelectual, isto é, quando nos deparamos com o lado excessivo da Coisa que não se adequa à forma adquirida pelo conceito. Dessa maneira, a verdade do conceito é revelada como sendo a própria natureza renegada, como bem esclarece Adorno e Horkheimer (2006) em outro trecho:

O esclarecimento é mais que esclarecimento: natureza que se torna perceptível em sua alienação. No autoconhecimento do espírito como natureza em desunião consigo mesma, a natureza se chama a si mesma como antigamente, mas não mais imediatamente com seu nome presumido, que significa onipotência, isto é, como “mana”, mas como algo de cego, mutilado (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.50).

Essa é a razão pela qual não podemos simplesmente situar a crítica ao Esclarecimento



de Adorno e Horkheimer (2006) como uma passagem para além dos limites do próprio Esclarecimento. Ou seja, embora eles apontem para a limitação da modernidade e critiquem severamente o fundamento técnico-instrumental da *Aufklärung*, é nessa limitação mesma que os teóricos da Escola de Frankfurt pretendem fincar os pés. É precisamente aqui que a razão cega instrumental pode reverter em razão crítica. Qualquer tentativa de escapar desse momento é considerada como uma fuga precipitada e sem maiores efeitos, uma vez que se perderia com isso o motivo revelador e operante da própria crítica: o lado negativo e irreduzível do conceito. Ou seja, se a filosofia tem algum sentido ainda hoje não é mais o de realizar-se enquanto um projeto de transformação do mundo, mas justamente apontar criticamente o fracasso constitutivo de todo e qualquer projeto dessa ordem. Basta citar aqui a frase com que Adorno (2009, p. 11) abre a sua *Dialética Negativa*: “A filosofia, que um dia pareceu ultrapassada, mantém-se viva porque se perdeu o instante de sua realização”.

#### 2.4 Modernidade: um projeto inacabado

Habermas compreende muito bem essa condição crítica dos autores; ele sabe que não se trata, para Adorno e Horkheimer (2006), de uma crítica rasteira ao paradigma da modernidade, nem de uma proposta de um modelo alternativo que suplante a razão iluminista. Habermas (2002) percebe, portanto, a profundidade e a eficiência da “Dialética do Esclarecimento”, e até endossa sua tese de fundo: o esclarecimento concebido unicamente como princípio de dominação da natureza traz consigo seu lado negativo e autodestruidor. É por isso que, segundo ele, o último passo de Adorno e Horkheimer (2006) em relação ao Esclarecimento só poderia ser a insistência teimosa na contradição performativa, como ele afirma:

*A Dialética negativa*, de Adorno, pode ser lida como a continuação da explicação de por que temos de girar em torno dessa *contradição performativa*, e devemos mesmo persistir nela, de por que somente o desdobramento insistente e incansável do paradoxo abre a perspectiva daquela “reminiscência da natureza no sujeito”, invocada quase de maneira mágica, “que encerra a verdade ignorada de toda cultura” (HABERMAS, 2002, p. 170).

Em uma palavra, o propósito da crítica é justamente inserir o homem dentro dessas duas dimensões antinômicas. Na dimensão constatativa, na objetividade da terceira pessoa<sup>8</sup>, o

---

<sup>8</sup> A melhor maneira de compreender o estatuto dessa dimensão constatativa é a partir da posição do observador

homem supõe dominar teórica e tecnicamente a natureza: ele se percebe como senhor da natureza, mantendo, com relação a ela, uma distância apropriada, objetiva; porém, no aspecto performativo da linguagem, em que se leva em conta a primeira pessoa, ele é sub-repticiamente tomado como instrumento desse mesmo ideal. Ou seja, ele é subitamente tomado numa contradição irreduzível no momento em que a própria objetividade do discurso científico reduz o próprio homem a um objeto desse discurso: *quanto mais ele procura dominar, mais ele é dominado...* Assim, a censura de Habermas em relação aos teóricos da Escola de Frankfurt não diz, portanto, respeito a essa configuração contraditória da modernidade. O que ele, entretanto, rejeita é a hipótese de que isso seja o ponto final do processo:

Quem persiste em um paradoxo (...) só pode manter sua posição se ao menos tornar plausível que não há *nenhuma saída*. A possibilidade de retirar-se de uma situação aporética tem de estar igualmente barrada, senão haveria um caminho, precisamente o de volta. Parece-me, no entanto, que esse caminho existe (HABERMAS, 2002, p. 183).

Em outros termos, Habermas percebe que essa visão autocontraditória da razão é uma posição unilateral, uma atitude que reduz o potencial emancipatório da própria razão. No fundo, Adorno e Horkheimer (2006) se mostram conformados com a natureza contraditória do princípio da racionalidade instrumental, sem encontrar aí qualquer saída satisfatória para conduzir adiante o projeto da modernidade. A tese de Habermas (2002) é de que esse impasse epistemológico da modernidade corresponde diretamente ao ideal de uma subjetividade transcendental, cuja necessidade estrutural lança mão de uma lacuna irreduzível entre a dimensão transcendental e a dimensão fenomênica – dicotomia que reflete com total clareza a matriz platônica dos dois mundos. De fato, Adorno e Horkheimer (2006) identificaram, com muita autenticidade, os efeitos colaterais no modo de funcionamento dessas duas dimensões incomunicáveis. Entretanto, limitar-se unicamente a uma crítica negativa do conceito significa, todavia, permanecer fiel ao campo a que se quer solapar. Zizek e Habermas parecem concordar nesse ponto: Adorno e Horkheimer supostamente usufruem do mesmo espaço contra o qual eles elaboram sua crítica, e nesse sentido, “são incapazes de superar o próprio parasitar na ordem positiva precedente” (ZIZEK, 2012a, p. 537). Por isso, Habermas (2002) sugere uma reestruturação no modo de funcionamento da própria racionalidade moderna,

---

imparcial, que fala objetivamente do mundo, numa distância segura, sem se implicar diretamente com seus próprios enunciados.

promovendo, assim, um deslocamento estrutural que vai da razão centrada na subjetividade transcendental para uma razão focada agora na ação comunicativa intramundana.

*In nuce*, a tese de Habermas (2002) segue basicamente o seguinte modelo. O problema da racionalidade compreendida como técnica e dominação repousa inteiramente na forma como a modernidade submeteu o centro da racionalidade à subjetividade transcendental. Ora, se o sujeito é ao mesmo tempo dois, ou seja, se ele manifesta-se na modernidade como, simultaneamente, transcendental e fenomênico, e, além disso, se essas duas dimensões permanecem irreduzivelmente incomunicáveis entre si, então, como consequência lógica, ele é arrastado num processo autoalienante irremediável, desconhecendo as verdadeiras causas que o determinam e orientam a sua ação. Desse modo, a fim de superar essa correlação entre, de um lado razão e, de outro, poder/controle, Habermas (2002) vê-se obrigado a eliminar a própria lacuna entre sujeito transcendental e sujeito fenomênico que, segundo ele, é a causa de todo esse mal entendido atribuído ao ideal de modernidade, e cujo efeito acabou por reduzir todo potencial da razão moderna ao princípio de razão instrumental. Logo, a forma que ele encontra para superar essa condição – essa *contradição performativa* – seria, portanto, transferir o lugar da dimensão transcendental do sujeito moderno para o da linguagem, compreendida, aqui, como ação comunicativa. Tal deslocamento possibilita, segundo ele, remover o campo do transcendental do “céu” Kantiano às práticas intersubjetivas localizadas no próprio “mundo”, uma vez que a linguagem, compreendida nessa perspectiva pragmática da comunicação, se dá no horizonte do mundo vivido (*Lebenswelt*), onde sujeitos de carne e osso interagem mutuamente. A fórmula habermasiana é, portanto, extrair, do campo mesmo dessa interação dialógica, em que os participantes se submetem constantemente a argumentações racionais, uma base normativa universal. Por exemplo: no momento em que eu exprimo uma opinião qualquer, por mais ingênua ou equivocada que seja, subjaz sempre já, na sua própria base normativo-gramatical, uma pretensão de validade universal que fundamenta e legitima aquilo que eu quero dizer (caso eu queira, é claro, que o meu interlocutor compreenda o que quero dizer).

Tendo isso como o princípio básico de toda argumentação racional, pode-se, portanto, liquidar a antinomia mantida por toda a modernidade entre transcendência e imanência, e, desse modo, submeter os agentes racionais do discurso a um tipo de reflexividade em que se leva em conta não somente o conteúdo constatativo de objetificação do mundo, mas, igualmente, o aspecto performativo de seus enunciados – o que permanecia oculto nos moldes

da razão instrumental. Ao transferir o campo transcendental da subjetividade para a linguagem comunicativa, Habermas (2002) acredita superar definitivamente a contradição performativa mantida (intencionalmente, diga-se de passagem) pelos teóricos da Escola de Frankfurt e, com isso, dar uma nova guinada aos ideais pressupostos na modernidade, os quais se encontravam até então retidos no modo de compreensão vertical e assimétrico da subjetividade transcendental. Nas suas palavras: “A mudança de paradigma da razão centrada no sujeito pela razão comunicativa também pode encorajar a retomar mais uma vez aquele contradiscurso imanente à modernidade desde o princípio.” (HABERMAS, 2002, p. 415). Nessa nova configuração da razão moderna, os próprios agentes participantes do discurso tornam-se plenos responsáveis pelas suas ações na medida em que se orientam não só pelo que dizem, mas, também, sobre a pretensão universal de validade do que dizem.

É como se a própria linguagem praticada no próprio mundo da vida contivesse embutida em si a normatividade necessária que condensa todos os debatedores a um só plano consensual. Mas que fique claro: esse plano consensual, segundo Habermas (2002), não consiste, de modo algum, num outro plano, incomunicável, transcendente: há um só plano, o plano discursivo; a diferença é que, aqui, há um confronto direto do próprio enunciado com a pretensão universal de validade que o enunciado carrega. Nessa nova configuração, a verticalidade da atividade reflexiva, filosófica, coincide com a horizontalidade das práticas discursivas do mundo da vida:

O olhar vertical sobre o mundo objetivo justapõe-se à relação horizontal com os membros de um mundo da vida intersubjetivamente partilhado. A objetividade do mundo e a intersubjetividade do entendimento mútuo remetem uma à outra. Isso modifica a imagem do sujeito transcendental, que, por assim dizer, se põe diante dos objetos fenomênicos num mundo por ele constituído. Os sujeitos enredados em suas práticas referem-se, *aa partir* do horizonte de seu mundo da vida, *a* alguma coisa no mundo objetivo, que eles, não importa se na comunicação ou na intervenção, supõem como um mundo de existência independente e idêntico para todos. Essa suposição exprime a facticidade de todos os desafios e contingências provocados e, a um só tempo, limitados pelas rotinas da compreensão e da ação (HABERMAS, 2004, p. 24).

## **2.5 O fim da natureza humana**

Todavia, não precisamos ir muito longe para percebermos alguns problemas nessa atitude habermasiana. Basta ver como ele procura lidar com a temática das ciências

contemporâneas. Ao oferecer uma base normativa para nossa sociedade pós-metafísica, uma razão gerida no espaço mesmo das interações intersubjetivas, Habermas não vê outra saída senão limitar o avanço científico desmesurado, na intenção de que o princípio articulador da racionalidade permaneça soberano. Parece, pois, que o processo de secularização da razão em Habermas ainda não é suficiente para lidar com o nível do alcance ôntico das ciências mais recentes. Ao que tudo indica, a ciência, hoje, como a engenharia genética, a farmacologia e as ciências do cérebro, entre outras, estão agindo diretamente sobre as bases constituintes da autonomia racional e moral do homem<sup>9</sup>. Desse modo, pode suceder que, com sua progressão contínua, o próprio campo do pensamento, o único veículo de emancipação do homem sobre os entes, possa ser, a partir de então, regulado tecnicamente por agências de controle especializadas. No mundo atual, cada vez mais, a ficção científica torna-se realidade. E eis, então, o iminente fracasso da filosofia perante a ciência. Diante disso, no intuito (desesperado) de salvar a racionalidade, Habermas propõe um apelo em estabelecer limites ao próprio conhecimento humano. Porém, não há como não perceber uma leve ironia nessa atitude: promover um apelo contra o progresso do conhecimento não foi o empenho da Igreja durante muitos e muitos anos, que se via constantemente ameaçada diante do avanço da ciência moderna e da razão metodológica? De fato. E é por essa razão que, mais uma vez, a filosofia se vê nos dias de hoje completamente atada ao discurso melindroso da bioética, sem perspectivas para levar adiante uma proposta verdadeiramente progressista (ZIZEK, 2006a). Por isso, permitam-nos, na falta de um termo melhor, chamar aqui de “obscurantismo medieval tardio” esse discurso promovido pela bioética, cujo ideal atrai, com a mesma ênfase, tanto a religião como a filosofia. Assim, nesse estranho quadro, filosofia e conservadorismo religioso se unem contra os avanços imoderados da ciência. Mas cumpre lembrar que não foi absolutamente essa a atitude da filosofia na era moderna, sobretudo com Kant. E por isso, não deixa de ser intrigante o fato de que uma das principais referências do racionalismo na filosofia contemporânea se posicione com tanta ênfase contra o progresso das pesquisas científicas, aderindo com extrema facilidade ao discurso reacionário da bioética. Como afirma Zizek:

O conservadorismo de Habermas deriva de uma ideia-padrão de liberdade e autonomia. Essa ideia é que, se os avanços científicos ameaçam tal concepção, devemos simplesmente proibir esses avanços. (...) é surpreendente, em alguém que

---

9 Sobre este tópico ver Fukuyama, F. (2003) *Nosso Futuro Pós-Humano. Consequências da revolução da biotecnologia* Rocco: Rio de Janeiro; bem como McKibben, B. (2004) *Enough. Staying Human in a Engineered Age*. Owl Books: New York.

se afirma um grande partidário do Iluminismo, que ele repita a velha ideia conservadora de que, para preservar a liberdade, temos de limitar nosso conhecimento: a condição da liberdade moral, da dignidade e da autonomia seria não sabermos demais sobre o que objetivamente somos (ZIZEK, 2006a, p.117).

Por esse ângulo, não é errado afirmar desde já que a noção de liberdade que Habermas defende é um conceito de liberdade completamente reativo. Quer dizer, Habermas defende uma ideia de liberdade pautada inteiramente numa atitude defensiva contra o progresso científico. Sendo assim, Zizek (2011a) não vê problemas em relacionar tal postura àquilo que ele chama de “ética com hífen”. A Ética com hífen consiste numa versão homóloga à moral provisória de Descartes, presente na terceira parte de seu *Discurso do método*. Nesse sentido, a fim de preservar alguns valores e costumes frente a um novo caminho que se abre cheio de perigos e novas compreensões perturbadoras, Descartes (2009) propõe uma ética atrelada às velhas regras estabelecidas. Trata-se, no fundo, de um modo seguro de atravessar o *absolutamente novo* que surge diante dele (ZIZEK, 2011a, p.175). Nas palavras de Descartes:

Por fim, como, antes de começar a reconstruir a casa onde moramos, não basta demoli-la, prover-nos de materiais e de arquitetos, ou nós mesmos exercermos a arquitetura, e além disso ter-lhe traçado cuidadosamente a planta, mas também é preciso providenciar uma outra, onde nos possamos alojar comodamente enquanto durarem os trabalhos; assim, a fim de não permanecer irresoluto em minhas ações, enquanto a razão me obrigasse a sê-lo em meus juízos, e de não deixar de viver desde então do modo mais feliz que pudesse, formei para mim uma moral provisória(...) (DESCARTES, 2009, p.43).

Assim, com a radicalização do método cartesiano, movemo-nos inevitavelmente em direção ao abismo intransponível do devir, ou seja, em direção ao vazio iminente que surge como resultado da dúvida hiperbólica que varre, sistematicamente, toda entidade positiva diante de si. Desse modo, para proteger-nos do *horror* dessa imagem avassaladora, convém antes estabelecer provisoriamente critérios morais que cumpram o propósito de manter viva a ordem vigente<sup>10</sup>. Ora, diante disso, não nos encontramos hoje inseridos num contexto bastante similar? A bioética também não equivale a uma espécie de ética provisória em cuja premissa reside o medo indescritível em encarar os avanços perturbadores das novas ciências? O fato é que, como vimos demonstrando, essa saída se apresenta muito mais como um dogmatismo religioso do que propriamente um enfrentamento reflexivo diante do problema.

Frente a isso, podemos, de acordo com Zizek (2011a), nos posicionar segundo duas alternativas contrárias: ou escolhemos a atitude reticente e nos “mantemos a uma distância

---

<sup>10</sup> Por isso é que não podemos esquecer que a grandiosidade de Kant foi ter sido o primeiro filósofo a fundamentar uma ética pautada unicamente na autonomia radical do homem.

adequada da Coisa científica para que esta Coisa não nos carregue para dentro de seu buraco negro, destruindo todas as nossas concepções morais e humanas” (ZIZEK, 2011a, p. 176); ou, de maneira mais audaciosa, assumimos sem hesitar as consequências da modernidade científica, incorporando seus resultados e, assim como fez Kant em sua época, instituindo um novo lugar para a filosofia.

A segunda escolha exige, entretanto, um ato doloroso de sacrifício: “a principal consequência dos avanços científicos na biogenética é o fim da natureza” (ZIZEK, 2011a, p. 176). Ou seja, a drástica consequência das ações manipulativas da biogenética consiste exatamente em sacrificar de vez qualquer sacralidade que resta da ideia de natureza – e isso inclui igualmente o princípio de “natureza humana”. É verdade que não pode haver nenhuma ideia de homem sem levar em consideração uma concepção ontológica de natureza. Quer dizer, é preciso, de uma maneira ou de outra, sustentar uma base ontológica intocada, sacralizada, de natureza, sobre a qual a essência do homem possa repousar. Essa é a razão segundo a qual toda tradição procurou insistentemente determinar esse fundamento como algo substancial e impenetrável, um princípio que designasse a condição *sine qua non* de nosso ser. Heidegger deixa isso bastante claro em sua *Carta sobre o humanismo*. Segundo ele, movemo-nos sempre na tentativa de tomar o sentido do homem segundo um princípio ou fundamento último que deve permanecer intocado em sua base ontológica (HEIDEGGER, 1946/2008). Seja como *animal rationale* para os antigos, seja como sujeito transcendental para os modernos, o fato é que, para que o homem não seja apenas mais um ente entre os outros entes, uma coisa entre outras coisas, é preciso resguardar uma dignidade ontológica para além de toda manipulação técnica<sup>11</sup>. Ocorre que, com a possibilidade da ação manipulativa de nossos genes, há, incontestavelmente, uma perda instantânea e irremediável da “essência” de nossa natureza. Somos, portanto, privados de substância densa, e nos tornamos, por assim dizer, um reles objeto de manipulação tecnológica. Natureza humana torna-se, então, um conceito ultrapassado nesse novo contexto científico, e qualquer apelo ético em nome dessa condição se manifesta, em última análise, como isento de fundamentação. Como então atravessar esse problema sem cair no mais profundo niilismo – um niilismo, até agora, tematizado somente

---

11 É claro que Heidegger vai criticar a postura da tradição por conceber o ser do homem (*dasein*) sempre a partir de um determinado ente. Mas isso não significa que o homem seja um ente entre outros, como uma pedra ou uma árvore. O homem sempre foi um ente diferenciado, um que possuísse o privilégio de poder pensar os outros entes. Esse “distanciamento” ontológico, que liberta o homem de sua condição puramente ôntica, é, portanto, uma necessidade incondicional da natureza humana (da qual mesmo Heidegger não abrirá mão) e que visa proteger o homem de sua vulgarização ôntica.

pelo *lado negro* das ficções científicas?

Talvez a resposta se encontre onde menos se espera, e o problema já se apresente como sua própria solução: o que presenciamos com a perda da nossa “essência” é o fato intrigante de que tal essência nunca existiu verdadeiramente, ou seja, de que finalmente acordamos do sonho dogmático de que possuíamos, no nosso âmago, um núcleo íntimo intocável. “A conclusão inevitável é que, com a biogenética, não se trata tanto de perdermos a dignidade e a liberdade – na verdade sentimos que nunca as tivemos, para começo de conversa.” (ZIZEK, 2003, s.p.). Tudo se passa como se tivéssemos ultrapassado a barreira do impossível, num caminho de ida, sem volta. O que se percebe, todavia, hoje, é que não há mais uma divisão precisa entre o que é “essencialmente” humano e o que é “tecnicamente” manipulado. Desse modo, ao assumir sem concessões os resultados da biogenética, ou seja, à completa destituição de nossa natureza humana, então, a opção que enfrentamos hoje não deverá ser mais entre a dignidade sacralizada da natureza humana e a geração tecnológica “pós-humana” (como retrata reiteradamente as distopias literárias<sup>12</sup>); mas a verdadeira questão passa a ser, como Zizek (2003, s.p.) a coloca: entre, por um lado, “agarrar-se à *ilusão* de dignidade e [por outro] aceitar a *realidade* do que somos.” .

Parece, pois, que nos encontramos num paradoxo irredutível dos nossos tempos, e a pergunta que nos cabe é: como, então, pode a filosofia se situar frente a esse delicado impasse? Na atual conjuntura, Zizek se revela como um pensador imprescindível para que possamos, por assim dizer, pôr os pingos nos “is” e reposicionar o verdadeiro cerne da liberdade humana exatamente na lacuna que Habermas quis superar.

## 2.6 Repetir Kant

Mas, então, como recuperar o impasse epistemológico da dimensão transcendental sem cair na eterna ruminação da negatividade do conceito – como os teóricos da Escola de Frankfurt (que, como vimos, recusam-se a abdicar da ordem positiva sobre a qual eles exercem suas críticas) –; e, tampouco, sem renunciar – à maneira habermasiana – à lacuna/antinomia que caracteriza a filosofia transcendental? Noutros termos: como recuperar os princípios de emancipação e liberdade humana sem, por um lado, perder de vista a

---

12 Lembremos aqui do célebre *Admirável Mundo Novo*, de Aldous Huxley, cujo tema gira exatamente em torno desse debate entre uma natureza humana angelical e uma a realidade desencantada e administrada, característica do mundo moderno e de sua razão instrumental.



dimensão da lacuna antinômica introduzida pela filosofia transcendental na modernidade, e sem, por outro, cair na monotonia do ciclo dominador/dominado da razão instrumental? Percebe-se claramente que o que está em jogo aqui é um problema dialético e, sendo assim, a solução buscada é, obviamente, uma solução hegeliana, isto é, a *Aufhebung* entre esses dois momentos. Com isso, Zizek (2009) defende a tese de recuperar o primeiro momento, a afirmação da lacuna, a partir do motivo habermasiano em conduzir adiante o projeto da modernidade. Para tanto, cabe, primeiramente, nos perguntar se com esse novo patamar da razão técnica, que invade a essência mesma da natureza humana, se isso já não reclama uma drástica reformulação do conceito tradicional de liberdade. Ou seja: como “é possível salvar a liberdade humana diante da perspectiva da definição completa de nosso genoma, de nossa fórmula biogenética?” (ZIZEK, 2006a, p. 117-118). A ideia consiste, insisto, em repensar a liberdade humana *a partir* da (e não *contra* a) nova conjuntura de autocompreensão de nosso *ser* aberta pela ciência e, disso, extrair as consequências últimas do verdadeiro significado de liberdade e autonomia. E, certamente, não é com base no conceito tradicional de *humanismo* que avançaremos nesse quesito.

Mas será que não estamos vivenciando em nosso tempo presente uma situação bastante similar àquela que Kant teve de enfrentar em sua época? Sendo assim, não seria o caso de repetir o mesmo *gesto* kantiano quando ele teve de traçar os novos limites da metafísica apoiado nas transformações científicas de sua época? Porém, antes de tudo, precisamos discriminar dois modos bastante distintos de *repetição*: repetir a letra (na fidelidade) ou repetir o espírito (na traição). No primeiro modo, repetimos Kant nos apegando à sua letra, ou seja, ao seu modelo de pensamento, ao modo como ele propôs enfrentar, em seu tempo, o problema da metafísica. Nesse caso, pode-se até admitir, a exemplo dos neokantianos, uma certa adequação de seu pensamento conforme a exigência do ideal contemporâneo de sociedade secularizada (como é claro no caso de Habermas). Ou então repetimos de maneira mais radical: trai-se a letra kantiana, ou seja, seu esquema teórico padrão, para alcançar aquilo que ele mesmo põe em movimento, mas que, no entanto, não foi capaz de consumir até o fim. Em suma, trata-se, de acordo com Zizek (2011b), muito mais em *repetir* o gesto de Kant do que, propriamente, *reproduzir* seu modelo de pensamento.

Tomemos um grande filósofo como Kant; há dois modos de repeti-lo: ou nos apegamos à letra e elaboramos mais ou mudamos de sistema, seguindo o espírito dos neokantianos (até e inclusive Habermas e Luc Ferry), ou tentamos recuperar o impulso criativo que o próprio Kant traiu na realização de seu sistema (isto é, nos ligar ao que já estava “em Kant mais do que o próprio Kant”, mais do que o sistema

explícito, seu núcleo excessivo). Da mesma forma, há dois modos de trair o passado. A verdadeira traição é um ato ético-teórico da mais alta fidelidade: é preciso trair a letra de Kant para permanecer fiel a (e repetir) o “espírito” de seu pensamento. É exatamente quando se permanece fiel à letra de Kant que na verdade se trai o núcleo de seu pensamento, o impulso criativo por trás dele. (ZIZEK, 2011b, p.151).

Em outras palavras, isso significa que, da mesma forma como Kant teve de abandonar o esquema filosófico padrão de sua época para que a filosofia pudesse se reconciliar com os avanços da ciência moderna, hoje, mais do que nunca, é preciso efetuar uma nova radicalização desse gesto. Poderíamos imaginar como seria a filosofia sem a guinada transcendental kantiana: uma espécie de literatura profunda, bela e edificante, mas essencialmente dogmática, sem qualquer relação com o conhecimento propriamente dito. Kant salvou, portanto, a filosofia de seu sono dogmático não retrocedendo e negando os avanços científicos de seu tempo, mas explorando e radicalizando-os em sua condição finita e positiva. Com isso, Kant pôde executar *avant la lettre* o gesto dialético propriamente hegeliano: a partir das condições de possibilidade que a ciência moderna oferecia, ele extraiu – de onde parecia impossível extrair – uma nova metafísica e, com isso, uma nova noção de liberdade e autonomia humana.

Portanto, para Zizek (2011b), precisamos urgentemente repetir o “espírito kantiano” na sua forma mais genuína, e, para isso, é preciso que se abandone de vez seu esquema transcendental a fim de efetivar o que permaneceu *in potentia* em seu próprio pensamento. Com efeito, somente dois pensadores, como destaca Zizek (2012), conseguiram levar a cabo a nobre tarefa de extrair *aquilo que, em Kant, era mais do que o próprio Kant*. São eles: Hegel e Lacan. Essa associação (a primeira vista) embaraçosa entre Hegel e Lacan é obra e mérito de Zizek. Se nos é, pois, permitido traçar um horizonte comum que justifique tal articulação, seria justamente esse: tanto um como o outro, na ótica de Zizek, realizam, cada qual em seu próprio domínio, o passo decisivo que Kant recusou a dar. Em outras palavras, ambos efetivaram, na psicanálise e na dialética, a passagem do obstáculo epistemológico da finitude humana para sua condição ontológica positiva – momento esse que permaneceu latente no pensamento kantiano. No entanto, essa conexão não consiste numa simples sobreposição harmoniosa de duas teorias, numa junção complacente e complementar de seus pensamentos; pelo contrário, esse encontro entre Hegel e Lacan diz respeito a algo mais sutil e revelador:

(...) não é um “diálogo” entre essas duas teorias, mas algo bem diferente: a tentativa de traçar os contornos de um *encontro* entre duas áreas incompatíveis. Um encontro não pode ser reduzido a uma troca simbólica: o que ressoa nele, além da troca simbólica, é o eco de um impacto traumático. Enquanto diálogos são corriqueiros,

encontros são raros<sup>13</sup> (ZIZEK, 2011a, p. 11).

Desse modo, a finalidade de Zizek ao ler Hegel *com* Lacan consiste em realizar aquilo que a tradição não foi capaz de realizar – seja por influência de uma concepção demasiada idealista de Hegel, seja pelo modo transcendentalista de ler Lacan. O que permanecia (antes de Zizek) obliterado em ambos os autores era o aspecto materialista de seus pensamentos. Mas como isso será tratado demoradamente mais adiante, digamos, por ora, apenas que:

(...) através dessa interação (ler Hegel por intermédio de Lacan e vice-versa), a psicanálise e a dialética hegeliana redimem-se mutuamente, desvencilhando-se da pele a que estão acostumadas e aparecendo em uma nova, inesperada. (ZIZEK, 2012a, p. 29).

Mas como, então, é possível articular os dois pensadores?

## 2.7 A guinada transcendental kantiana e suas consequências

Façamos um breve desvio. Zizek se alinha à tradição do idealismo alemão cuja problemática subjacente consiste em fundamentar o aspecto da finitude humana, que permaneceu aberto em Kant. Com a guinada transcendental de Kant, todo conhecimento positivo, das ciências empíricas, passou a ser fundamentado segundo a condição de possibilidade da própria finitude do homem. Ou seja, o objeto do conhecimento torna-se, agora, possível graças ao campo da subjetividade transcendental que determina suas coordenadas *a priori*. Suponhamos que se queira ultrapassar a barreira da finitude humana e discorrer acerca do infinito, da imortalidade e da origem primeira de todas as coisas; ora, a lição kantiana elementar é que, com sua virada transcendental, fica definitivamente impossibilitado qualquer conhecimento objetivo dessa natureza, uma vez que toda tentativa de dar o passo para além do limite da finitude humana já acarreta, obrigatoriamente, em uma antropomorfização generalizada daquilo que se pretende conhecer. Desse modo, a filosofia de

---

13 Na verdade, essa citação diz respeito à complexa relação entre Lacan e Deleuze, e não propriamente entre Hegel e Lacan. Mas, independentemente disso, podemos aproveitar o ensejo e deslocar esse mesmo trecho para pensar o limite tênue entre Hegel e Lacan. Até porque, um das performances deleuziana que Zizek mais aprecia é o da técnica do “discurso indireto livre” (ver Zizek [2011a, p.77]), ou seja, a prática de interpretar um filósofo da tradição sem fazer o uso excessivo de *aspas*, levando o filósofo dizer “mais” do que ele disse, implodindo os conceitos de dentro, e nos libertando, assim, do ritual sacralizante que nos paralisa diante de um autor. Nesse sentido, façamos aqui um “discurso indireto livre” do próprio Zizek, uma vez que essa citação é, também, perfeitamente adequada para descrever o encontro, e não diálogo, entre Hegel e Lacan.

Kant desloca a questão fundamental da tradição sobre o ser, sobre a essência das coisas etc., para a pergunta propriamente moderna sobre as condições transcendentais de possibilidade que tornam o objeto possível. Isto é, com Kant (2010), finalmente realizamos que toda pergunta sobre o ser é sempre-já uma pergunta sobre como isso se apresenta enquanto objeto para mim, de maneira que fatalmente esbarramos no limite intransponível da finitude humana. Então, nessas condições, torna-se muito mais adequado, enquanto projeto filosófico, indagar a respeito dessa tela *a priori* que determina a realidade enquanto objeto para o conhecimento humano (em vez de sair por aí divagando dogmaticamente a respeito daquilo que ultrapassa as minhas possibilidades de conhecimento). Em suma, “a ontologia da filosofia tradicional é substituída por uma teoria do processo de objetivação, isto é, por uma *objetologia transcendental*” (OLIVEIRA, 1990, p. 34). Enquanto para a tradição a transcendência ontológica parte do ente para o ser, ou seja, da aparência das coisas enquanto fenômeno para sua essência, enquanto ser, na filosofia transcendental de Kant, transcende-se não para a essência das coisas em si, mas “para a estrutura do sujeito finito, como condição última de possibilitação da objetivação” (OLIVEIRA, 1990, p. 35). De modo que, “a subjetividade se faz o garante da validade intersubjetiva do conhecimento.” (OLIVEIRA, 1990, p. 35).

O sujeito aqui é o ponto de síntese intransponível que torna a realidade possível. O sujeito torna-se, portanto, o mediador universal de toda realidade fenomênica. Nesse sentido, o sujeito não é mais visto apenas como um receptáculo vazio que armazena passivamente os dados obtidos da realidade externa. Em Kant o sujeito assume um duplo movimento: ao mesmo tempo em que ele recebe os dados da realidade segundo as formas *a priori* da intuição passiva, ele processa ativamente esses dados através das formas *a priori* do entendimento. O verdadeiro cerne do dualismo kantiano é, portanto, definido entre a atividade transcendental do pensamento e a passividade frente à dimensão extra-fenomênica, que extrapola o campo da finitude humana.

Kant, de fato, dá um novo sentido à filosofia, tornando-a crítica de si mesma. Ou seja, à medida que ela percebe sua própria limitação, torna-se, ela mesma, reflexiva. Agora não é somente o pensamento que é reflexivo, mas a própria filosofia é um processo autorreflexivo que passa a compreender a si mesma. Nesse sentido, é Kant quem concede à filosofia seu campo específico de atuação, introduzindo ali (para dizer em termos heideggeriano) a diferença básica entre realidade ôntica e seu horizonte ontológico, isto é, entre o que se manifesta como realidade propriamente dita e “o *a priori* de categorias que determina como

compreendemos [essa] realidade” (ZIZEK, 2012a, p. 18).

A verdade é que a filosofia pré-kantiana caracterizava-se, em suma, como uma ciência geral do *Ser*, dado que não estabelecia para si nenhuma diferença de fundo qualitativo em relação às ciências particulares. Porém, acontece que, após Kant, essa filosofia não poderia continuar sendo lida como uma espécie de conhecimento positivo sobre o conteúdo intrínseco da realidade; numa dimensão propriamente epistemológica, o que temos após a guinada kantiana é apenas o acesso ao modo como cada época, em seu “horizonte de sentido” próprio, enquadra a realidade segundo uma dimensão transcendental autônoma específica. Por essa razão, podemos até arriscar uma tese mais ousada: a guinada transcendental kantiana é, a rigor, o gesto de autofundação da própria filosofia. Desse modo, Zizek (2006a) não vê nenhum problema em destacar Kant como o primeiro de todos os filósofos. Sua linha de argumentação é bastante simples: a virada kantiana “abriu um espaço a partir do qual se pôde ler, em retrospectiva, todo o cânone da filosofia anterior” (ZIZEK, 2006a, p.37). Por isso, “tudo começa com Kant e com sua ideia de *constituição transcendental da realidade*” (Zizek, 2012, p.18).

Para compreender melhor essa ideia, faz-se necessário estabelecer uma diferença crucial entre *Schein* (aparência como ilusão) e *Ercheinung* (aparência como fenômeno) (ZIZEK, 2012). Kant foi o responsável por uma intervenção radical no que diz respeito à dignidade do estatuto da “aparência” perante o pensamento filosófico. É sabido que, na tradição pré-kantiana, tínhamos a aparência como o equivalente à forma enganosa da realidade se manifestar, cabendo então a nós o dever de sobrepô-la mediante uma atividade reflexiva por uma forma superior de conhecimento, cujo objetivo mirasse, por assim dizer, na verdade das coisas, no que elas são em si mesmas. Em contrapartida, com Kant (2010) a aparência já não tem mais esse aspecto negativo: o fato dela designar a maneira como as coisas são para nós não significa, no entanto, que ela seja uma realidade falsa e ilusória e que, daí, se siga uma busca incansável por uma forma de verdade mais pura e transcendente; a tarefa consiste antes em discernir propriamente as condições de possibilidade desse modo de aparecer das coisas, isto é, definir a especificidade de sua gênese transcendental: “o que pressupõe tal aparição, o que deve sempre-já ter acontecido para que as coisas apareçam para nós da maneira como aparecem?” (ZIZEK, 2012a, p. 18). Pensemos no exemplo dos três tipos de leitos fornecido por Platão (2009) em sua *República*. Para o filósofo, há uma hierarquia ontológica muito bem definida entre o leito representado pelo pintor, o leito construído pelo artesão, e a ideia eterna

de leito. Sabe-se muito bem que, segundo Platão (2009), o primeiro representa uma cópia imperfeita do segundo, e que este, por sua vez, representa uma cópia imperfeita da ideia. Fica claro assim que, para Platão (2009), a ideia de aparência é, portanto, uma forma de manifestação imperfeita da realidade. Mas no caso de Kant o processo é radicalmente diverso. Em contraposição a Platão, não há em Kant o menor cabimento em afirmar que o leito pintado ou construído equivaleria a uma mera cópia temporal/espacial imperfeita das condições transcendentais de possibilidade do conhecimento (ZIZEK, 2012). O que Kant quer tematizar, diferentemente do filósofo grego, é, a rigor, o *a priori* que abre a condição de possibilidade de um leito se apresentar da forma como ele se apresenta *para-nós*.

Sendo assim, se desde os antigos a primeira motivação para fazer filosofia é de ordem metafísica, o empenho de Kant (2010) consistiu, por outro lado, em realizar uma crítica radical de toda metafísica possível. Por exemplo: hoje, não precisamos mais entrar numa contenda de vida ou morte para decidir se é Platão ou Aristóteles que detém a verdade última sobre a constituição ontológica das coisas (embora saibamos que existem pensadores obstinados a isso). O fato é que, após Kant, podemos simplesmente afirmar de modo cordial: bem, segundo o horizonte teórico de Platão, a realidade se explica de tal e tal modo. E o mesmo vale para Aristóteles. O importante é percebermos que agora nos situamos segundo uma referência transcendental que compreende e apresenta seu objeto segundo um modo fenomênico específico. E esse foi o verdadeiro mérito de Kant, qual seja, ter realizado que a história da filosofia é a história das metafísicas, isto é, que a metafísica segue um curso ao longo da história incorporando, em cada momento seu, diferentes formas e perspectivas (HENRICH, 2008). Evidentemente que não se trata de relativismo teórico. Para Kant (2010), o curso percorrido pela metafísica ao longo da tradição foi, sob todos os aspectos, um curso repleto de ilusões, uma vez que não se deu conta do horizonte transcendental que (de maneira bastante literal) põe seu próprio objeto. Desse modo, Kant (2010) tem como meta principal denunciar o caráter ilusório da metafísica como tal. Acontece que, para que ele pudesse fazer isso, mostrar que toda metafísica, em última instância, parte de uma referência dogmática padrão, era preciso, evidentemente, que já existisse uma metafísica original (HENRICH, 2008). Ou seja, para que todas elas partissem de pressupostos equivocados, era necessário, antes, que houvesse um modelo correto de metafísica. E tal modelo consistiria (como teria de ser) no seu modelo de metafísica, ou seja, no modelo crítico desenvolvido por ele – cujo mérito consiste em ter incorporado, assumido, a lacuna/limitação inerente a toda metafísica

enquanto tal. Ou como afirma Zizek (2014a):

O “sistema” crítico é a estrutura sistemática *a priori* de todos os “erros possíveis/imagináveis em sua necessidade imanente: o que temos no fim não é a Verdade que supera/suprassume as ilusões precedentes – a única verdade é o edifício inconsistente da interconexão lógica de todas as ilusões possíveis... (ZIZEK, 2014a, p. 20).

Por isso, sustentando a tese de Dieter Heinrich (2008), Zizek designa Kant como o “inventor da história filosófica da filosofia”: a filosofia propriamente dita deve começar necessariamente com um levantamento crítico das ilusões metafísicas (ZIZEK, 2012a, p.19). Assim, a verdadeira filosofia, a partir daí, não seria mais a compreensão exata da totalidade do ser, mas em última análise uma filosofia que levasse em consideração tais ilusões metafísicas – não só no que diz respeito ao seu *modus operandi*, mas uma filosofia que deva acima de tudo tematizar o motivo pelo qual tais ilusões são estruturalmente necessárias, e não meros acidentes (ZIZEK, 2012a). Por isso Adrian Johnston (2008) está correto quando diz que “não somente [Zizek] afirma que toda a filosofia desde Kant deve realizar-se sob a sombra de virada crítico-transcendental, mas que as várias filosofias antecedentes só se tornam "Filosofia" com o advento da revolução copernicana kantiana” (p.13).

Dessa forma, Kant (2010) estabelece o espaço para uma metafísica definitiva a partir da crítica de si mesma, ou seja, estabelecendo reflexivamente um limite para o próprio conhecimento humano. Mas devemos reconhecer um “porém” nisso tudo: no momento em que Kant estabelece um limite para o conhecimento humano, ele designa automaticamente um ponto cego (ou melhor, duas pontas cegas) que precisa permanecer cego para que seu edifício teórico tenha validade. Temos, por um lado, como desdobramento desse ponto cego, a realidade ontológica, extra-fenômenica, que reside para além da fronteira de nossa finitude, ou seja, a Coisa em si inatingível; e de outro, o lado do próprio sujeito transcendental, puramente formal, dessubstancializado, que sintetiza todo o conhecimento possível, mas que, no entanto, não pode apresentar-se positivamente. Em outros termos, o que temos aqui é uma radicalização da dicotomia sujeito/objeto que não pode ser superada. Nesses termos, fica então estabelecida a divisão clássica entre númeno e fenômeno, de modo que a lacuna entre os dois (da qual falávamos anteriormente) deve forçosamente permanecer insuperável, uma vez que é ela que endossa a radicalidade de nossa finitude. Numa palavra, para uma concepção realmente crítica da filosofia, é preciso que haja uma hiância definitiva entre o agente livre e espontâneo, que pensa, e os processos de objetificação que só podem ser sintetizados pelo

mesmo; qualquer passo além que tenha como propósito objetificar novamente esse sujeito, é considerado um dogmatismo pré-crítico e inconsistente.

O problema aqui é que, inevitavelmente, a geração de filósofos que viesse logo em seguida a Kant não deixaria, obviamente, de se perguntar sobre no que consiste essa tal “Coisa em si” e, por conseguinte, esse “sujeito da apercepção transcendental” que fundamenta todo conhecimento possível. Ou seja, como resolver o problema da negatividade do domínio numênico que, em última instância, é pressuposto – como uma necessidade estrutural da finitude humana –, mas não conhecido? E o idealismo alemão, como ficou conhecido tal geração, tem como tarefa primordial resolver esse impasse da filosofia kantiana – mas isso, claro, sem perder de vista o aspecto crítico da reflexão transcendental introduzido por Kant<sup>14</sup>. Desse modo, como bem expressa Frederick Beiser (2002, p.13), “o problema maior do idealismo alemão foi como explicar o princípio do dualismo sujeito-objeto da experiência ordinária. Paradoxalmente, tal princípio teve de superar tanto o dualismo como igualmente demonstrar sua necessidade”. Ou seja, muito mais do que negar o projeto da filosofia transcendental de Kant, os filósofos que o sucederam tinham como meta levar esse projeto às suas últimas consequências. Quer dizer, trata-se, agora, de encontrar o fundamento da finitude humana a partir da própria limitação transcendental estabelecida por Kant, isto é, fundamentar a finitude pela própria finitude. Como Zizek (2008c) deixa claro nesse trecho:

O Idealismo Alemão delineou com precisão os contornos dessa dimensão [transcendental] que precede e ilude a constituição ontológica da realidade (...) Foi Kant quem primeiro detectou essa ruptura no edifício ontológico da realidade: se (o que nós experimentamos como) “realidade objetiva” não é simplesmente dada “lá fora”, esperando para ser percebida pelo sujeito, mas um composto artificial constituído através da participação ativa do sujeito – isto é, através do ato de síntese transcendental – então, a questão que surge mais cedo ou mais tarde é: qual é o *status* desse X misterioso, que precede a realidade transcendental constituída? (ZIZEK, 2008c, p. 208)

Nesse sentido, no que tange à trindade mais famosa do idealismo alemão – Fichte, Schelling e Hegel –, foi Hegel quem, de acordo com Zizek (1993), melhor compreendeu a problemática da finitude após Kant. Isso porque seu intuito não é de modo algum ultrapassá-lo, dar um passo para além do limite transcendental, mas fundamentá-lo, radicalizá-lo, deslocá-lo para sua condição ontológica positiva. O ponto de Zizek é que, quando Kant formula o problema da constituição transcendental, do Eu enquanto pura apercepção, ele

---

14 Como consta numa carta de Schelling a Hegel, de 6 de janeiro de 1795, em que diz: “A filosofia ainda não está no fim; Kant deu os resultados: as premissas ainda faltam”. (Safranski, 2010, p.71)



inaugura um novo domínio, mas fica a meio-passo do processo (ZIZEK, 1993, p. 39). Enquanto isso, Fichte e Schelling se esforçam por superar as inconsistências kantianas, restaurando, assim, a unidade mais abrangente da intuição intelectual (*Intellektuelle Anschauung*), na qual sujeito e objeto (isto é, a atividade intelectual e da passividade intuitiva) coincidem (ZIZEK, 1993). Todavia, segundo Zizek (1993), o modo hegeliano de resolver o impasse consiste num retorno contraintuitivo à própria lacuna kantiana: a solução não se resume num ato adicional de síntese enquanto “intuição intelectual”, ou seja, na junção das duas pontas separadas numa espécie de síntese mais elevada; pelo contrário, a síntese propriamente hegeliana ocorre lá onde Kant reconhece somente o limite epistemológico. Como diz Zizek: “nós não passamos de Kant para Hegel “preenchendo” o espaço vazio da Coisa (...) mas afirmando esse vazio como tal, em sua prioridade em relação a qualquer entidade positiva que luta para preenchê-lo” (ZIZEK, 1993, p. 39). Em suma: Hegel, para Zizek (1993), encontra a resposta para o problema já pronta no próprio pensamento de Kant, ou seja, aquilo que os idealistas apontaram como sendo o grande “impasse” da filosofia kantiana, o obstáculo a ser superado, já é, para Hegel, o próprio impulso para sua superação. E a passagem da alienação para a reconciliação ocorre quando percebemos que no fundo não há nada a ser superado, que o salto dialético não é o salto para um além do impasse, restaurando a unidade perdida na guinada transcendental kantiana, mas, pelo contrário, consiste na própria identificação com o cerne desse impasse. Mas o caso é que tal compreensão passou completamente despercebida para o próprio Kant.

## **2.8 Condição de impossibilidade como condição de possibilidade**

Mas para melhor compreender esse ponto, é importante que continuemos em Kant. O verdadeiro impacto da virada transcendental de Kant consiste em ter isolado o sujeito em relação à “grande cadeia do ser”, à totalidade harmoniosa do universo, onde cada elemento encontra-se em seu devido lugar. O sujeito em Kant torna-se, por assim dizer, radicalmente *out of joint*, ou seja, desconjuntado, fora de lugar, em dissintonia consigo mesmo (ZIZEK, 1993, p. 12). Façamos, aqui, uma breve comparação com a *res cogitans* de Descartes. Em Descartes, segundo Zizek (1993), esse ponto de exceção da ordem do ser permanece oculto.

Nele, o *cogito* não representa o anteparo negativo que postula aprioristicamente a realidade fenomênica. Ao contrário, o *cogito* cartesiano, enquanto *res cogitans* (coisa pensante), se comporta como um elemento a mais, inserido num conjunto de outras representações, como uma representação numa totalidade ontológica mais abrangente. E, por ser uma “coisa” finita, como diz Zizek (1993, p. 12), o *cogito* é “uma representação que, seguindo o encadeamento conceitual inerente, nos leva a outras representações superiores”. Para dizê-lo de outra maneira, à medida que o *cogito* se toma, de antemão, por uma representação imperfeita e limitada – visto que a própria dúvida já é um sinal dessa imperfeição – isso implica, então, na necessidade de conduzir o pensamento, por meio desse “encadeamento conceitual inerente”, ao alcance de um ser perfeito, livre de incertezas. De maneira que, “desde que uma entidade inferior deficiente ou representação não pode ser a causa de uma entidade superior ou representação, o ser perfeito (Deus) tinha que existir” (ZIZEK, 1993, p. 12). Aqui podemos discernir claramente a postura dos dois filósofos: o *cogito*, em Descartes, é somente uma dentre várias representações, ao passo que, em Kant, o sujeito é o ponto de exceção que torna possível, *a priori*, a ordem positiva do ser.

No seu *Tractatus Logico-Philosophicus*, Wittgenstein (1993) exprime com perfeição o problema da finitude do sujeito transcendental em Kant:

O sujeito não pertence ao mundo, mas é um limite do mundo. Onde no mundo se há de notar um sujeito metafísico? Você diz que tudo se passa aqui como no caso do olho e do campo visual. Mas o olho você realmente não vê. E nada no campo visual permite concluir que é visto a partir de um olho. (WITTGENSTEIN, 1993, p. 247)

*O olho que vê, mas não se vê.* Eis a fórmula mais sucinta, e ao mesmo tempo, mais precisa do sujeito kantiano. E nesse sentido, o erro de Descartes foi não ter radicalizado a termo a condição finita humana; ao contrário, ele foi vítima de uma hipostasiação da consciência: ele conduziu a consciência à total transparência de si mesma, como uma entidade que se conhece de ponta a ponta, sem pontos opacos. Porém, conforme Zizek (1993, p. 13), Descartes confundiu o lugar vazio da subjetividade como uma entidade fenomenal positiva da qual podemos nos apossar. É verdade que já encontramos no método cartesiano o protótipo da lacuna transcendental: o *cogito*, como resultado final da dúvida hiperbólica, é a manifestação mais pura desse ponto de exceção negativo que caracteriza o sujeito kantiano – ele é desvelado no exato momento em que é esgotada toda e qualquer determinação positiva do ser, ou seja, quando nada mais positivo pode o determinar. Nesse sentido, o verdadeiro sentido da

oposição sujeito/objeto (*res cogitans/res extensa*) não reside, como se costuma pensar, na instrumentalização da natureza pelo homem, mas sim na condição *sine qua non* do postulado da subjetividade como tal. O grande problema em Descartes é que logo que ele destaca o sujeito de suas determinações ônticas, positivas, ele, não obstante, retorna imediatamente ao primado da metafísica substancialista, na qual o *cogito* volta a ser uma parte do ser, como substância pensante. E a razão pela qual designamos Kant como o verdadeiro filósofo da modernidade é pelo fato de ter sido ele quem efetivamente radicalizou esse *crack*, essa ruptura decisiva com a cadeia positiva do ser, determinando o sujeito como um órgão de referência puramente formal, como síntese *a priori* de todas as representações possíveis. O fundamental aqui é: em Kant o sujeito já não mais se inclui como uma parte do ser; o sujeito kantiano é, em última análise, o excedente mesmo do ser, um ponto de referência não determinado, ou seja, uma instância de mediação que, por sua vez, não pode determinar a si mesmo<sup>15</sup>.

Para acentuar essa diferença, Žizek (1993) chama atenção para o fato de que, contrariamente a Descartes, Kant define a consciência de si a partir do momento em que o sujeito se percebe completamente desprovido de toda determinação de pensamento, ou seja, no exato momento em que, por meio da máxima abstração, “eu limito a mim mesmo enquanto forma vazia do pensamento que acompanha todas minhas representações” (ŽIZEK, 1993, p.14). Nesse sentido, a autoconsciência implica um bloqueio radical ao acesso de mim mesmo como substância pensante, como entidade autotransparente a si. Pensemos aqui no conceito de sobredeterminação transcendental. Segundo Žizek (2014a), sobredeterminação é o aspecto da filosofia transcendental em que eu não posso ser completamente objetivado, ou seja, jamais posso reduzir a mim mesmo como parte da realidade objetiva e, desse modo, me apresentar objetivamente a mim mesmo. Em outras palavras, o *eu* transcendental que funda a consciência fenomenal não pode ser (re)introduzido na realidade circunscrita do campo experimental, posto que a realidade é sempre já transcendentalmente *sobredeterminada* pela subjetividade. Desse modo, a condição de possibilidade da experiência não pode ser experimentada diretamente em si mesma, uma vez que o sujeito está na base de toda e qualquer experiência possível, como um fundamento *a priori* que permite que essa operação ocorra. Conforme Žizek (2014a):

---

15 E o salto dialético hegeliano consiste em reificar novamente esse sujeito, é claro que não do modo como Descartes o fez, como substância, mas agora como negatividade determinada, ou seja, como reificação que guarda, consigo, a negatividade constitutiva do sujeito kantiano.

Não importa em que medida eu tenha sucesso na contabilização de mim mesmo como um fenômeno dentro da grande cadeia do ser, como resultado determinado por uma rede de razões naturais, esta imagem causal é sempre já sobredeterminada pelo horizonte transcendental que estrutura o meu contato com a realidade. (ZIZEK, 2014a, s.p.).

Desse modo, a fórmula elementar desse sujeito autoconsciente exige que o domínio numenal que o determina permaneça inacessível para ele. É por isso que Kant não chega a definir com precisão no que consiste essa esfera numenal que “pensa”, como ele mesmo diz em um famoso trecho de sua primeira *Crítica*:

Por este “eu, ou “ele, ou “aquilo” (a coisa) que pensa, nada mais se representa além de um sujeito transcendental do pensamento=X, que apenas se conhece pelos pensamentos, que são seus predicados e do qual não podemos ter, isoladamente, o menor conceito; movemo-nos aqui, portanto, em círculo perpétuo, visto que sempre necessitamos, previamente, da representação do eu para formular sobre ele qualquer juízo; inconveniente que lhe é inseparável, pois que a consciência, em si mesma, não é tanto uma representação que distingue determinado objeto particular, mas uma forma da representação em geral, na medida em que deva chamar-se conhecimento, pois que só dela posso dizer que penso qualquer coisa por seu intermédio (KANT, 2010, A<sub>346</sub>).

Podemos, portanto, concluir que a condição de possibilidade (do meu eu fenomênico) está toda fundada na condição de impossibilidade (do eu numênico se apresentar positivamente a mim). Talvez esse seja o grande paradoxo da modernidade: para que eu possa me reconhecer positivamente, é necessário pressupor uma impossibilidade constitutiva que me fundamente, ou seja, é preciso pressupor uma ignorância constitutiva no cerne do meu ser. Aqui, o obstáculo é invertido em condição positiva:

O paradoxo da autoconsciência é que ela é possível somente contra o pano de fundo de sua própria impossibilidade: eu sou consciente de mim mesmo somente na medida em que estou fora de alcance de mim mesmo enquanto o real núcleo do meu ser (“eu” ou “ele” ou “aquilo” (“a coisa) que pensa”). Eu não posso adquirir consciência de mim mesmo na minha qualidade de “coisa que pensa” (ZIZEK, 1993, p. 15).

Essa característica do autodescentramento do sujeito kantiano é, para Zizek (1993), o que há de mais radical em seu pensamento. Aqui podemos diferenciar a postura de Kant de uma postura essencialmente metafísica: a metafísica é a tentativa de fechamento da lacuna que se abre no seio da subjetividade moderna, isto é, o projeto de reinserir o sujeito no espaço da totalidade orgânica do ser. E isso nos leva diretamente à ruptura definitiva de Kant com relação a Descartes: ao passo que, para Descartes (2011), uma substância finita só pode surgir a partir de uma substância infinita, Kant (2010) inverte essa lógica ao avesso: a noção de Deus

é uma espécie de ilusão projetada para além de nossa finitude e que, por isso mesmo, só pode ser forjada no seio de nossa finitude. Isto é, uma noção de completude ontológica cuja função é efetuar o fechamento da lacuna da finitude humana. “A infinitude só pode surgir no horizonte da finitude; ela é uma categoria da finitude” (ZIZEK, 2008a, p. 362). Portanto, é preciso que tenhamos em mente que, para Kant (2010), o traço essencial da finitude humana não consiste na afirmação cética segundo a qual o conhecimento humano deve se resignar ao seu modo de ser incompleto e imperfeito quando confrontado com a totalidade infinita; a tese kantiana diz respeito a algo muito mais radical: é o horizonte da finitude humana enquanto condição *a priori* e intransponível que projeta a ideia de um para além numenal inacessível (ZIZEK, 2007, p. 38). Ou seja, aqui há uma inversão radical em relação à forma da metafísica pré-crítica que pensa a finitude sempre como uma deficiência, um lapso, em relação ao absoluto. Para Kant (2010), ao contrário, é a finitude humana que vem antes, e o infinito passa a ser relativizado, dessubstancializado e “rebaixado” ao posto de uma “simples” Ideia<sup>16</sup>.

Mas o essencial dessa limitação constitutiva à dimensão numênica ainda não foi explorado por nós: o que está em jogo no cerne da fórmula que caracteriza a finitude humana, em que a *condição de possibilidade é a própria condição de impossibilidade*, é o princípio inflexível da liberdade humana. O resultado de um acesso direto ao domínio numênico nos privaria, pois, da própria espontaneidade que caracteriza a essência da liberdade transcendental. Conceber tal coisa nos transformaria de imediato em “autômatos sem vida ou, para usar os termos de hoje, em ‘máquinas pensantes’” (ZIZEK, 2008a, p. 26). Desse modo, o preço pago pelo fechamento metafísico da lacuna transcendental acarretaria, em última análise, na própria perda da liberdade humana. Consequentemente, não apenas no nível dos fenômenos, mas igualmente no nível numenal, nós, seres humanos, não passamos de “meros mecanismos” sem autonomia e sem liberdade. Do lado do nosso eu fenomênico, sabemos que não somos livres: como parte da natureza, somos “meros mecanismos”, totalmente submetidos a vínculos causais, como parte donexo de causas e efeitos; e do lado de nosso eu numênico, novamente não somos livres, mas reduzidos a “meros mecanismos” (ZIZEK, 2008a), como marionetes nas mãos de um Deus todo-poderoso<sup>17</sup>. Logo, somos obrigados, aqui, a endossar a tese de que o verdadeiro espaço de nossa liberdade só pode residir na

---

16 A este respeito, ver o capítulo sobre a seção sobre a *Dialética Transcendental* da *Crítica da Razão Pura* de Kant.

17 Ver Kant (2011a), *Crítica da Razão Prática*, p. 235. Esse ponto será mais bem explorado no próximo capítulo.

própria lacuna fixada entre o numenal e o fenomenal. Essa conclusão tem consequências inesperadas até para o próprio Kant. De acordo com Zizek (2008a), mesmo Kant se equivocou a esse respeito, quando, na sua *Crítica da Razão Prática*, toma a liberdade como uma Coisa numenal. Numa conclusão precipitada, Kant ignora seu *insight* fundamental, de acordo com o qual só é possível manter nossa capacidade como agentes espontâneos e autônomos na exata medida em que desconhecemos radicalmente nós mesmos como uma Coisa (ZIZEK, 1993, p.15).

Portanto, não é que Kant simplesmente tenha limitado a causalidade ao domínio fenomenal para ser capaz de afirmar que, no domínio numenal, somos agentes autônomos livres: somos livres apenas na medida em que nosso horizonte é o do fenomenal, na medida em que o domínio numenal permanece inacessível para nós.” (ZIZEK, 1993, p. 36).

E eis aqui o grande divisor de águas. Como veremos no próximo capítulo, esse é o grande impasse que, de acordo com Zizek (2008a), separa Kant de Hegel. Como vimos, Kant compreendia que o espaço da liberdade humana reside no próprio limite entre a dimensão fenomenal e a dimensão numenal. Mas, por não saber como desenvolver essa tese sem sacrificar seu próprio arcabouço teórico, ele é forçado a situar a liberdade no espaço numênico, e assim, contrapor sua intuição original ao mecanismo de funcionamento de seu próprio maquinário teórico. Por isso que, para Zizek (2008a), Hegel é mais Kantiano que o próprio Kant: ele percebeu de forma bastante original essa falha na abordagem epistemológica da finitude. Enquanto defendermos o princípio de finitude humana na perspectiva transcendental de Kant, estabelecendo um limite intransponível para aquilo que podemos efetivamente conhecer, sem considerar a própria gênese desse limite, ou seja, sem se perguntar pelo fundamento ontológico dessa impossibilidade, então estaremos fadados a postular uma dimensão constitutiva que sempre escapa às minhas possibilidades de apreensão conceitual. Mas nunca é demais insistir que o nosso ponto em discussão não é defender ou propor um salto para além da barreira de nossa finitude, retornando, desse modo, à visão cosmológica pré-moderna de uma totalidade onibrançante; nosso ponto consiste apenas em perguntar: *onde, sobre qual fundamento está assentada a essência de nossa finitude?*

O que, na verdade, nos parece é que essa *impossibilidade* numênica não é apenas *incognoscível*, mas, em última instância, *proibida* de ser pensada. No momento em que nos aproximamos de uma resposta científica para essa questão, que promete decifrar de maneira sistemática qual o núcleo mais íntimo de nossa natureza, a reação imediata é dar um passo

atrás, salvaguardando, com isso, nossa autonomia transcendental perante a nossa referência ôntica. Naturalmente que essa lacuna é o que garante o estatuto de nossa liberdade e emancipação, mas, da forma como Kant a concebe, devemos permanecer sob o véu de nosso horizonte finito que esconde, por trás, uma realidade ontológica mais fundamental e plenamente constituída. Nesse sentido, o nosso ponto é: e se essa lacuna não for precisamente epistemológica, mas ontológica? Ou seja, e se a impossibilidade de acessar a coisa em si mesma não decorrer simplesmente do fato de sermos seres finitos e limitados, mas, de forma muito mais radical: e se essa impossibilidade for ontológica, ou seja, se ela consistir na finitude da própria realidade em si mesma? Em suma: e se estivermos lidando com uma ontologia finita? O passo decisivo será então, como veremos mais a frente, deslocar a lacuna entre transcendência e imanência – como fruto do traço de nossa finitude – para a própria realidade, assumindo com isso uma finitude ontológica radical.

E pelo visto esse aspecto não ficou devidamente claro para os sucessores de Kant, que na ânsia de superá-lo, apagando a lacuna transcendental, só fizeram reproduzir o mesmo padrão de pensamento seguindo o princípio da *impossibilidade como condição de possibilidade*. Vejamos a seguir.

## 2.9 Heidegger e a questão da técnica

O mote da filosofia transcendental é, portanto, essa ignorância constitutiva que limita o nosso acesso direto ao reino numênico, ou melhor, que limita nosso acesso direto às causas que nos constituem. Esse traço da filosofia transcendental é tão determinante na filosofia contemporânea que somos, pois, tentados a dispor sob uma mesma rubrica autores tão díspares como, por exemplo, Heidegger e Habermas. Não é exatamente isso que está em jogo na ressalva habermasiana em relação aos avanços da biogenética? Não é em nome de uma *ignorância abençoada* que ele advoga para manter vivos os ideais iluministas de liberdade e emancipação desde Kant? Ora, aqui percebemos com nitidez a proximidade de Habermas com relação à matriz transcendental kantiana, em que – dito novamente – a *condição de possibilidade* implica sempre uma *condição de impossibilidade* constitutiva, ou – para empregar, nesse contexto, os termos apropriados – para que sejamos livres, efetivamente, devemos restringir o alcance ilimitado da ciência, que chega a tocar, hoje, *no princípio de*

*causalidade* da própria natureza humana. Já Heidegger segue o caminho oposto ao de Habermas, mas, no final das contas, tropeça no mesmo impasse. Vejamos como.

Voltemos nossa atenção agora à *Questão da técnica*, de Heidegger. Quando Heidegger (1954/2006) se pronuncia a respeito da técnica, ele se propõe a falar não a partir da relação estabelecida entre os entes, mas fundamentalmente do lugar que ela ocupa em relação ao Ser. Para Heidegger (1954/2006), a técnica não consiste somente num conjunto de práticas cegas ou numa soma de procedimentos mecânicos à disposição do homem, cuja finalidade resume-se na irrestrita dominação e apropriação da natureza. Mais que isso, o que está em jogo, e de forma muito mais profunda, é a própria *essência* da técnica que se manifesta não simplesmente na dimensão da práxis mundana, mas essencialmente na abertura epocal do Ser – dimensão em cujo horizonte repousa nossa compreensão propriamente moderna da realidade. Como diz Zizek (2014a):

De forma mais radical, técnica não designa uma rede complexa de máquinas e atividades, mas a atitude em relação à realidade que assumimos quando engajados em tal atividade: técnica é o modo como a realidade é revelada para nós nos tempos modernos, quando a realidade se torna uma reserva permanente (ZIZEK, 2014a, p. 94).

Desse modo, Heidegger visa confrontar o *a priori* da técnica enquanto modo específico do Ser da modernidade. É-se tentado, nesse caso, a julgar Heidegger como sendo mais filósofo que Habermas: Habermas pensa a dimensão puramente ôntica da técnica, como mecanismos de dominação e apropriação da natureza (e procura, assim, resolver o problema aplicando um conjunto de regulamentos normativos que impedem seu uso inconsequente); Heidegger, por sua vez, enxerga a técnica como o *acontecimento* próprio da nossa era, ou seja, a essência da técnica deve ser refletida não na esfera ôntica, domínio dos entes, mas na sua dimensão propriamente ontológica. Consequentemente, no caso de Heidegger, a mudança decisiva deve ocorrer no nível transcendental, mediante uma abertura ontológica, apelando para uma reflexão da própria técnica como presentificação do Ser na modernidade.

Por isso, Heidegger (1954/2006) não recua diante do *perigo* aberto pela essência da técnica, pelo contrário, é somente através da compreensão do horizonte de sentido que ela encerra que – para usar uma linguagem propriamente heideggeriana – podemos des-encobrir uma experiência mais originária e mais autêntica. A ameaça que pesa sobre os homens, portanto, não vem “das máquinas e equipamentos técnicos, cuja ação pode ser eventualmente mortífera” (HEIDEGGER, 1954/2006, p. 30), mas do fechamento radical e definitivo da



abertura que determina a essência do homem. Ou seja, a verdadeira ameaça é o esquecimento definitivo do ser cuja dimensão, na modernidade, é apropriada pela insígnia da técnica. E à medida que o modo de ser da técnica pode negar ao homem “voltar-se para um desencobrimento mais originário e fazer assim a experiência de uma verdade mais inaugural” (HEIDEGGER, 1954/2006, p. 30), é, todavia, somente *lá, onde mora o perigo, que cresce também o que salva*. Ou seja, “onde algo cresce, é lá que ele deita raízes, é de lá que ele medra e prospera. Ambas as coisas se dão escondidas, em silêncio e no seu tempo.” (HEIDEGGER, 1954/2006, p.31). Dessa maneira, longe de suspender o potencial implícito da técnica, Heidegger (1954/2006, p. 31) sugere “olhar, com um olho mais vivo ainda, o perigo”, pois somente a compreensão da técnica enquanto abertura epocal de nosso tempo, pode conduzir *também* “o homem a perceber e a entrar na mais alta dignidade de sua essência”. Portanto, não se trata, como em Habermas, de escolher entre duas entradas opostas: manipulação técnica *versus* dignidade humana; para Heidegger, há uma só entrada – mas com duas saídas possíveis. Por um lado, o pensamento da técnica é o “perigo extremo porque justamente ela ameaça trancar o homem na dis-posição, como pretensamente o único modo de descobrimento”, e nessa conjuntura, segundo Heidegger (1954/2006, p. 34), “trancado, [a técnica] tenta levá-lo [o homem] para o perigo de abandonar sua essência de homem livre”. No entanto, simultaneamente, é “neste perigo extremo [que] vem a lume sua pertença mais íntima (...) a pertença indestrutível ao que se lhe conceda e outorga” (HEIDEGGER, 1954/2006, p. 34). A exortação heideggeriana consiste, por conseguinte, em começar a pensar, “com cuidado, a essência da técnica” (HEIDEGGER, 1954/2006, p.34), pois – cabe repetir – “a vigência da técnica guarda em si o que menos esperamos, uma possível emergência do que salva.” (HEIDEGGER, 1954/2006, p.35). Em uma palavra: para superar o perigo, é preciso levá-lo ao extremo. Não é isso que quer dizer a enigmática expressão heideggeriana de que *para chegar à verdade ontológica é preciso errar onticamente?* Ou seja, é somente quando se vai às vias de fato, fracassa-se, cega-se onticamente, que uma verdade ontológica, mais profunda, é revelada.

Entretanto, tomemos novamente o trecho do poema de Hölderlin, tomada de empréstimo por Heidegger, *Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch* (“Ora, onde mora o perigo, é lá que também cresce o que salva”). Não seria, portanto, correto afirmar que tal expressão se encaixa perfeitamente na tese que estamos defendendo aqui, sobre Zizek, cujo objetivo principal consiste em sustentar uma concepção de liberdade não reativa, isto é, uma

noção de liberdade que não recue diante do *perigo* exposto pela tecnologia? Sim e não. Em parte, sim, porque a frase expressa com perfeição o enfrentamento, e não o recuo, do problema em sua raiz. Em contrapartida, somos inclinados a dizer que Žizek não interpreta o poema de Hölderlin da mesma maneira que Heidegger. Mas é preciso, antes de qualquer coisa, não perder de vista o essencial na leitura de Heidegger: o *perigo* inscrito na tecnologia moderna, segundo o filósofo alemão, não consiste propriamente na destruição física da humanidade, como se algo pudesse dar errado no processo de tecnificação da vida humana; o verdadeiro perigo consiste na possibilidade de que *nada dê errado* e que no fundo tudo funcione muito bem (ŽIZEK, 2008a, p. 262). Dessa forma, o círculo ôntico-ontológico estaria completamente fechado e, por conseguinte, o *des-encobrimento* que concede ao homem *a mais alta dignidade do seu ser* seria irreversivelmente anulado<sup>18</sup>. Em outros termos, a ênfase do perigo heideggeriano reside justamente no fechamento total da diferença ontológica, isto é, no momento em que o ôntico engole completamente o ser, e o homem torna-se, por assim dizer, um mero objeto da ciência (ŽIZEK, 2008a, p. 262). Porém, a pergunta crucial que Žizek endereça a Heidegger nesse caso é: e se por ventura nada der errado? Ou seja, e se esse terror do impossível que a técnica exprime e assola sem trégua *a mais alta dignidade da essência humana* de fato se consumir e, nessa ocasião, reduzir a exuberante esfera ontológica à vilipendiosa esfera ôntica? “O que tememos é que o que não pode acontecer (já que a dimensão ontológica é irreduzível à ôntica) aconteça mesmo assim...” (ŽIZEK, 2008a, p. 262).

## 2.10 Ultrapassar Kant

Nesse caso, segundo Žizek (2008), apesar de divergentes, Heidegger e Habermas erram o alvo no mesmo ponto: o que falta a ambos é encarar a radicalidade do problema no nível particularmente ôntico. É certo que Habermas, ao seu modo, percebe a natureza ôntica do perigo, mas à medida que reconhece nele uma “catástrofe” iminente, recua e mobiliza um arcabouço normativo universal de referência, em vez de dar o passo adiante; Heidegger, por sua vez, resolve encarar o perigo de frente, mas mira o Ser, a abertura ontológica, e não o

---

<sup>18</sup> É dessa forma que devemos compreender essa passagem de Heidegger em *Ser e Tempo*: “Quando o *Dasein* ‘existe’ de tal forma que já não está na expectativa de nada, tornou-se já-não-ser. Logo que abolido este resto de ser, eis o seu ser reduzido a nada. Enquanto o *Dasein* como ente é, nunca atinge a sua ‘totalidade’. Mas adquiri-la equivale pura e simplesmente a perder o ser-no-mundo” (§46).

ente, a dimensão ôntica. Por isso, “o que ambos têm em comum é a incapacidade de fundamentar um engajamento ético concreto.” (ZIZEK, 2008a, p. 119). Ou seja, ambos dão continuidade à cisão do modelo transcendental kantiano entre as duas dimensões distintas (numênico e fenomênico), de modo que, cada um à sua maneira, insiste em submeter o ôntico a um princípio universal de referência. Podemos dizer então que “os dois são formalistas, ou seja, ambos recorrem a algum arcabouço universal de referência que precede o engajamento ético ôntico e é externo a ele na situação concreta.” (ZIZEK, 2008a, p.119). Seguindo essa mesma linha de raciocínio, Zizek vai dizer ironicamente que, embora Habermas leve em consideração o tema do naturalismo (“é claro que o homem provém da natureza, é claro que Darwin estava certo etc.”), esse naturalismo funciona apenas como um fetiche, um núcleo secreto não tematizado que serve apenas de suporte fantasístico para seu idealismo – o *a priori* transcendental da comunicação que não pode ser deduzido de nenhuma fonte natural. Ora, então enquanto os habermasianos pensam secretamente que são materialistas, a verdade reside no domínio público de sua teoria, ou seja, reside unicamente na forma idealista de seu pensamento (ZIZEK, 2014a) <sup>19</sup>.

Isso nos leva de volta ao tema discutido anteriormente sobre a repetição como fidelidade ou traição, mas agora numa perspectiva mais aprofundada. Para Zizek (2011b), como vimos, a forma mais autêntica de manter-se fiel a um autor é traíndo a sua letra, recuperando, desse modo, o impulso criativo que fora obliterado pelo próprio autor. Mas Zizek radicaliza ainda mais o paradoxo: para que possamos trair verdadeiramente um autor, precisamos repetir sua intuição originária. Em outras palavras, o que está em jogo na repetição é um profundo gesto de traição, ou seja, é somente na repetição que podemos de fato *superar* o impasse postulado pela tradição. Nesse sentido, quando procuramos simplesmente superar um autor de maneira direta, isto é, avançar sobre seu sistema teórico padrão, corrigindo seus erros e, com isso, estabelecendo uma nova *Weltanschauung* (visão de mundo), somos, sub-repticiamente, aprisionados mais uma vez em seu horizonte conceitual, como, nas palavras de Zizek:

---

<sup>19</sup> É também por essa razão que Habermas não alcança a radicalidade da relação sujeito-objeto. O outro com que nos relacionamos é sempre um parceiro do diálogo, da interação com quem, numa experiência concreta do mundo da vida, participa ativamente do plano intersubjetivo comunicacional. Ao passo que, para alcançar o plano verdadeiramente materialista, Habermas teria de levantar a problemática de como que o sujeito da comunicação e o objeto podem coincidir num plano mais íntimo. Segundo Zizek (2008c, p.11), aí reside a grande diferença entre Habermas e Lacan. Para Lacan a intersubjetividade simbólica não é o último horizonte que nossa relação com o outro pode alcançar. Ou seja, não se trata de uma subjetividade monológica localizada no campo da intersubjetividade, e sim de uma relação do outro enquanto Coisa, um excesso que escapa ao arcabouço transcendental das práticas intersubjetivas.

Não é só possível permanecer realmente fiel a um autor traindo-o (a letra real de seu pensamento), mas, num nível mais radical, a afirmativa inversa aplica-se mais ainda: só se pode trair verdadeiramente um autor repetindo-o, permanecendo fiel ao núcleo de seu pensamento. Quando não repetimos um autor, mas apenas o “criticamos”, seguimos noutra direção, viramo-lo ao contrário etc. isso significa efetivamente que, sem saber, nós permanecemos em seu horizonte, em seu campo conceitual. (ZIZEK, 2011b, p.163)

É exatamente o que ocorre no caso de Habermas e Heidegger. Para ir direto ao ponto, ambos são vítimas da mesma armadilha: tanto Heidegger quanto Habermas procurou superar o paradigma da subjetividade moderna sem, antes, extrair dele todo o seu potencial interno. Ou seja, ambos acusam a filosofia kantiana de ter permanecido refém do paradigma da subjetividade – motivo principal de seu enredamento com o pensamento metafísico. E, desse modo, a fim de superar de vez o perene problema da metafísica, os dois filósofos apostam na morte do sujeito moderno, e propõem, cada qual a seu modo, dar um passo para além de seu limite epistemológico. O que eles defendem com isso é a abertura de um novo horizonte pós-metafísico para a filosofia. Ledo engano. Heidegger e Habermas permanecem presos no mesmo impasse de Kant: na medida em que se recusam a radicalizar até o fim a esfera transcendental – a esfera doadora de sentido, a esfera do pensamento propriamente dita – em sua base ôntica ou, por assim dizer, em sua gênese materialista, eles mantêm-se, portanto, profundamente comprometidos com o princípio kantiano da polaridade entre a dimensão numênica e a fenomênica – ou nos termos heideggeriano, entre o ôntico e o ontológico. E, nesse sentido, por mais que tenha se esforçado em radicalizar a finitude humana por meio da analítica do *Dasein*, Heidegger continua apontando para uma dimensão pré-ontológica que se projeta para além da abertura ontológica do Ser, e cuja condição é extremamente ambígua e não tematizada em seu pensamento (ZIZEK, 2012a, p. 588). Nas palavras de Zizek:

Heidegger deixa em aberto o que poderíamos chamar de questão *ôntica*: em toda a sua obra, há alusões obscuras a uma “realidade” que persiste e é anterior a sua abertura ontológica. Ou seja, Heidegger não equipara de modo nenhuma a abertura epocal do Ser com qualquer tipo de “criação” – ele reconhece repetidas vezes como fato não problemático que, até mesmo antes de sua abertura epocal ou fora dela, as coisa de alguma forma “são” (persistem), embora ainda não “existam” no pleno sentido do ser aberto “enquanto tal”, como parte de um mundo histórico. (Zizek, 2012a, p. 36).

Assim, “a diferença ontológica em Heidegger [continua sendo] a diferença entre os entes que aparecem e o horizonte ontológico de seu aparecer” (ZIZEK, 2012, p. 588). Por

isso, paradoxalmente, o gesto radical revolucionário, em Zizek, coincide com a mais rigorosa postura conservadora: é preciso, de uma vez por todas, abandonar o gesto cíclico e estéril de querer ultrapassar Kant; chegou o momento de repeti-lo.

### 2.11 Do perigo heideggeriano ao isso freudiano

Nesse sentido, somos tentados aqui a substituir a leitura que Heidegger faz do *Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch* de Hölderlin pela leitura que Lacan faz do *Wo es war, soll ich werden* de Freud. O que está em jogo nesse deslocamento é o lugar que o sujeito ocupa no pensamento de Zizek. Para sermos breves: vimos que Heidegger aponta no poema de Hölderlin o momento almejado da abertura ontológica, visando, com isso, a travessia do paradigma da modernidade. Ora, na medida em que, para Heidegger (1986), o paradigma da modernidade equivale à entificação do Ser pelo primado da subjetividade, sua proposta, então, consiste numa desobstrução do Ser a partir da desconstrução (*Destruktion*) dessa identidade. O primado da subjetividade é, portanto, apenas uma das formas de revelação do Ser, mas de modo algum sua revelação definitiva. Fica claro que, assim como para os teóricos da Escola de Frankfurt, para Heidegger (1954/2006), o primado da subjetividade moderna equivale, com efeito, ao niilismo expresso pela razão técnica. À diferença deles é que, para Heidegger, esse primado “tem de ser superado para que a humanidade deixe para trás o niilismo que ameaça sua própria essência” (ZIZEK, 2011a, p. 155).

Contudo, Zizek, nesse ponto, pensa de maneira completamente oposta. Para ele, não há saída possível para além do paradigma da modernidade, de modo que a negação do primado da subjetividade se mostra, para todos os efeitos, como uma negação totalmente ilegítima. Zizek revela-se aqui como um pensador eminentemente moderno, e, é preciso que se diga: sua concepção de modernidade é ainda mais radical do que a de Habermas, já que, para Zizek (2007), o núcleo da modernidade não pode jamais se desvencilhar de sua relação com o fenômeno da subjetividade. E para confirmar seu vínculo radical com a modernidade, Zizek vai recuperar o núcleo da subjetividade moderna na ideia de *cogito* cartesiano. Como ele diz logo nas primeiras linhas de seu “Sujeito Incômodo”:

(Um Espectro Assombra a Universidade Ocidental)... o espectro do sujeito cartesiano. Para exorcizá-lo, todos os poderes acadêmicos se coligaram numa Santa

Aliança: (...) o teórico habermasiano da comunicação (que insiste na mudança de uma subjetividade monológica cartesiana para a intersubjetividade discursiva) e o proponente heideggeriano do pensamento do Ser (que insiste na necessidade de “atravessar” o horizonte da subjetividade moderna que culmina na corrente devastação niilista) (ZIZEK, 2009, p. 15).

Isso não significa, todavia, que Zizek seja reticente no que concerne à destituição da subjetividade transcendental em sua nova configuração secularizada, contextualizada e pós-metafísica, salvaguardando, contra tudo e contra todos, a integridade metafísica desse conceito. Muito longe disso: o fato é que, para ele, o cerne da subjetividade moderna já carrega em seu bojo a sua própria destituição, e nesse sentido, é desnecessário projetar-se num para além e anunciar enfaticamente a morte do sujeito; o sujeito, na sua acepção mais profunda, já é a sua própria morte, ou sua própria destituição. Por essa razão, um pouco mais a frente Zizek afirma:

Não se trata, evidentemente, de regressar à forma do *cogito* sob a qual esta noção dominou o pensamento moderno (o sujeito pensante transparente a si mesmo), mas de trazer à luz o seu reverso esquecido, o núcleo do *cogito*, não reconhecido, excessivo, que está muito longe da imagem pacificadora do Si autotransparente (ZIZEK, 2009, p. 16).

Para dizê-lo brevemente, em contraste com Heidegger, o que Zizek oferece é a possibilidade de subjetivar mais uma vez essa destituição e, com isso, fazer emergir o verdadeiro âmago da subjetividade que permaneceu em estado latente desde a modernidade. Heidegger “deixou de ver o núcleo não metafísico da própria subjetividade moderna”; deixou de ver, portanto, que “a dimensão mais fundamental do abismo da subjetividade não pode ser apreendida pela lente da noção de subjetividade como atitude de dominação tecnológica” (ZIZEK, 2011b, p. 155-156). E não seria esse retorno inesperado à subjetividade moderna que permite com que Zizek efetive de uma vez por todas os princípios da *Aufklärung*, levando, assim, a cabo o projeto da modernidade? Por isso, muito mais adequado nesse contexto do que o *perigo* (*Gefahr*) hölderliniano, é o modo freudo-lacaniano de pensar a subjetividade, conforme expresso na famosa passagem de Freud: “onde isso era, devo advir” (*Wo es war, soll ich werden*). O objetivo aqui é evitar a tentação de cair novamente na leitura pós-subjetivista de Heidegger. Nesse sentido, a fórmula freudiana revela uma torção subjetiva que só pode ser apreendida dialeticamente: o sujeito, para a psicanálise, consiste, portanto, no ponto de síntese da ideia clássica de sujeito (o sujeito cartesiano propriamente dito) e, paradoxalmente, de sua destituição, de sua morte, tematizada pela filosofia contemporânea pós-metafísica, em uma

palavra, o cerne da subjetividade passa a ser o próprio resto indestrutível do *cogito* que permanece operante na era *pós-moderna*.

Mas antes de dar o passo adiante, façamos uma cuidadosa digressão acerca da verdadeira implicação da expressão freudiana. Existem, basicamente, duas traduções para essa mesma expressão, mas com significados completamente heterogêneos. A primeira tradução, fornecida pelos psicanalistas da *egopsicology*, traduz *Wo Es war, soll Ich werden* por “onde o **isso** era, o **eu** deve advir”. Como sabemos, quando o pronome *eu* é precedido por um artigo, o termo adquire a função de substantivo. Assim, a tradução nos sugere que o *eu* já se apresente uma coisa já pré-definida, como uma entidade orgânica, uma substância finita e sólida, cuja função é ser o padrão de referência positiva do *isso*, o fosso desconhecido e caótico das pulsões. Nesse sentido, a preocupação básica dos adeptos dessa escola de psicanálise consistia, sobretudo, em fortalecer a consistência interna de nosso *ego* pessoal a fim de que fossemos, por fim, capazes de atravessar o campo sombrio e nebuloso das pulsões inconscientes. No entanto, Lacan forneceu uma mais brilhante versão dessa expressão, liberando-a de sua acepção conservadora e metafísica. A perspicácia da leitura de Lacan reside numa mera supressão do artigo *o* que precede o pronome *eu* – o que de fato não se apresenta na versão original em alemão. Portanto, Lacan de modo algum interferiu na estrutura original do texto freudiano, ele apenas o traduziu literalmente: “Onde isso era, devo advir”. A mudança sutil, mas fundamental, gera uma compreensão completamente distinta da anterior: o que se percebe agora é o efeito de subjetivação (o advento do sujeito em primeira pessoa) *a partir* do que antes era o *isso* (a ordem invariante e impessoal da substância). Ou seja, o *isso* torna-se *eu* (e não o *eu*) a partir de uma inversão puramente formal do processo dialético: “não como uma busca da simples subjetivação da substância inconsciente” (*Eu deveria me apropriar do meu inconsciente*), “mas como o reconhecimento do meu lugar dentro dele, de que o sujeito só existe pela inconsistência do inconsciente” (ZIZEK, 2012a, p.252). Quem nos fornece a chave precisa dessa interpretação é Jacques Alain-Miller, nessa passagem sucinta:

(...) *Wo Es war, soll Ich werden*, que se traduziu como: “Ali onde o isso era, o eu deve vir em seu lugar.” Lacan, porém, traduziu a frase de maneira mais poética e, aliás, de modo diverso: *Ali onde isso era, eu deve advir*, onde o *Ich* tem a significação de sujeito. Essa injunção exprime uma exigência de subjetivação: ali onde estava a pulsão acéfala e silenciosa – é famosa a fala de Freud sobre o *silencia das pulsões* –, ali mesmo o sujeito deve advir, o sujeito do significante (MILLER, 2011, p. 192).

O que Zizek procura mostrar com isso é que não somente o Eu é a mediação universal da objetividade, mas que ele é, também, mediado por uma certa “objetividade”. Mas de que objetividade se trata?

## 2.12 Em defesa de uma natureza *in*umana

Chegamos, então, no cerne do problema do materialismo em Zizek. E já podemos pincelar aqui o elo entre Lacan e Hegel. O que Zizek entende por materialismo não é outra coisa senão a negatividade determinada da subjetividade, esquecida por Kant. Como havíamos dito anteriormente, Zizek segue o mesmo fio das questões introduzidas pelo Idealismo Alemão, com o objetivo de fundamentar o aspecto da finitude kantiana que permaneceu sem resposta – até porque, como sabemos, a resposta seria a própria ruína do projeto transcendental kantiano. Se em Kant, essa negatividade é a *condição de impossibilidade* de objetivação, ou seja, a abertura numênica para além das possibilidades de representações, aqui, com Zizek (é claro, embasado em Hegel e Lacan), essa negatividade é reificada, assumindo o *status* de negatividade determinada. O grande déficit em Kant é que não há espaço, em sua teoria, para o problema da constituição subjetiva. Com efeito, o sujeito transcendental é, para ele, um pressuposto universal *a priori*, revelado analiticamente. No entanto, para uma teoria radical da finitude, é preciso que encontremos não somente a mediação transcendental da objetividade fenomênica, mas fundamentalmente, a mediação objetiva dessa própria subjetividade transcendental.

Desse modo, o ponto de interrogação aqui gira em torno da natureza dessa objetividade que funciona como mediação para a própria subjetividade transcendental. Evidentemente, não se trata de pensar uma objetividade não mediada, de tangenciar uma espécie de realidade “nua”, ou, como diria Wilfrid Sellars (2008), de cair na tola cilada do *mito de dado*. Não se trata, portanto, de retomar uma ontologia dogmática, pré-kantiana, mas, ao contrário: trata-se, com efeito, em fazer avançar o próprio projeto kantiano a fim de explorar o núcleo desse excesso de negatividade numênica que permaneceu não tematizado por ele. Em outros termos, há, desde Kant, um excesso desse sujeito transcendental que não pode ser apreendido cognitivamente por uma consciência finita. A questão que se coloca, portanto, é: “o que é, afinal, esse excesso?”. Tocamos aqui num ponto crucial e extremamente



delicado, no qual temos de diferenciar duas formas possíveis de abordar o materialismo “pós”- idealismo transcendental: a via da dialética materialista e a via do materialismo dialético. Trata-se, tecnicamente falando, de uma diferença mínima entre a tese da dialética negativa, de Adorno (2009), e a tese do materialismo dialético, de Žižek (2012a). Evidentemente, tanto Žižek como Adorno compartilham da ideia de que o sujeito transcendental é sempre-já mediado dialeticamente por uma objetividade mais elementar. Mas, para Žižek, isso ainda não é o suficiente. Ou seja, não basta, como faz Adorno (2009), alegar a primazia do objeto sobre o sujeito, ou seja, supor uma objetividade primeira capaz de mediar nossa atividade reflexiva. Para Žižek (2012a), é preciso, de forma estritamente hegeliana, subjetivar dialeticamente essa própria mediação. Por essa razão é que Žižek, como vimos, acusa Adorno de permanecer inerte no interior do campo que ele mesmo nega.

Para facilitar, pensemos essa relação a partir do que Hegel compreende como a passagem da *reflexão determinada* para a *determinação reflexiva* (ŽIŽEK, 2008a, p.13). Na reflexão determinada, o sujeito reconhece seu lugar mediante o processo objetivo que o determina. Ou seja, cabe a ele reconhecer que sua atividade reflexiva depende estritamente das condições objetivas, materiais, que o antecede – e é por isso que ele jamais poderá abarcar plenamente, do seu ponto de vista subjetivo, o lugar que ele ocupa segundo suas determinações propriamente objetivas. Em outras palavras, o sujeito deve reconhecer reflexivamente a objetividade *a priori* que o determina, mas é claro, sem a arrogância metafísica apreendê-las subjetivamente. Eis a razão pela qual essa objetividade nada tem a ver com um realismo ingênuo, uma vez que toda metafísica pré-moderna é inequivocamente, como Kant bem demonstrou, uma apropriação ontológica ilegítima por parte da subjetividade finita, ou seja, uma generalização não crítica das categorias sintéticas *a priori* do entendimento humano que dão coesão a essa realidade. Com base nisso, ao endossar o aspecto da finitude humana, a tese materialista de Adorno (2009) consiste em que essa objetividade aparece sempre sob a forma de uma negatividade *a priori*, ou seja, de uma indeterminação objetiva que serve como mediador do próprio arcabouço conceitual que, por sua vez, abre o campo da realidade fenomênica. No entanto, para Žižek (2012a), o ponto frágil dessa ideia é que Adorno não é suficientemente dialético aqui. Para isso, ele precisaria assumir o passo propriamente hegeliano, e deslocar essa mesma negatividade objetiva para cerne do próprio sujeito. Mas, nesse caso, é preciso que o panorama padrão da ideia de sujeito seja ampliado: o passo para a determinação reflexiva é justamente quando o sujeito se reconhece inteiramente

nessa negação, de modo que a própria referência objetiva que determina o processo reflexivo se transforma, a partir de então, numa atividade do próprio sujeito<sup>20</sup>. Esse é o motivo pelo qual Zizek vai insistir, a todo o momento, que a ferida é curada quando percebemos que ela de fato nunca existiu, ou melhor, que ela era desde sempre uma atividade operada pelo próprio sujeito – isto é, pela negatividade determinada que representa o cerne da subjetividade segundo Hegel. Mas é claro que isso só pode ser pensado dialeticamente: através de uma mudança de perspectiva puramente formal, agora se percebe que, por trás de todo processo objetivo, que opera mediando negativamente as categorias transcendentais, encontra-se, sempre-já, em atividade, o verdadeiro núcleo da subjetividade moderna.

E aqui o conceito de pulsão de morte na psicanálise cumpre um papel fundamental: pulsão de morte é justamente o nome que Freud deu para essa negatividade determinada que excede e dissolve todas as identificações e simbolizações do Eu – e que todavia é, ao mesmo tempo, o núcleo duro do sujeito moderno. Desse modo, a psicanálise se revela como sendo o desdobramento final do projeto do Idealismo Alemão: a noção de pulsão de morte assume com propriedade o problema da subjetividade moderna; com ela, o sujeito encarna a radicalidade de sua finitude enquanto negatividade pura que transborda os limites da autopercepção fenomênica. O sujeito na sua expressão mais íntima não seria outra coisa senão essa negatividade em si, anterior a todo campo de simbolização e identificação.

O que afirmo é que essa noção de negatividade referida a ela mesma, tal como articulada de Kant a Hegel, significa, filosoficamente, o mesmo que a noção de pulsão de morte em Freud – é essa a minha perspectiva fundamental. Em outras palavras, a ideia freudiana de pulsão de morte não é uma categoria biológica, mas tem dignidade filosófica. [...] Creio que pulsão de morte é exatamente o nome certo para esse excesso de negatividade. Essa, de certa maneira, é a grande obsessão de todo o meu trabalho: a leitura recíproca da concepção freudiana de pulsão de morte e do que, no idealismo alemão, tornou-se temático como a negatividade referida a ela mesma. (ZIZEK, 2006a, p. 79) .

Portanto, do lado do Idealismo Alemão, é, portanto, Hegel quem mais se aproxima do conceito freudiano de pulsão de morte. Sua descrição do homem como sendo a “noite do mundo” não é surpreendentemente homóloga a essa ideia psicanalítica?

O ser humano é essa noite, esse nada vazio, que contém tudo na sua simplicidade – uma riqueza infinita de muitas representações, imagens, das quais nenhuma lhe pertence ou não está, como tal, realmente presente no seu espírito. Essa noite, o interior da Natureza, que existe aqui – puro si – nas representações fantasmagóricas,

---

20 Ou nos termos de Hegel (2003, §17): “não só como substância... mas também como sujeito”.

é a noite por toda a parte, da qual emerge aqui uma cabeça ensanguentada e, depois, outra assustadora aparição branca, subitamente perante ela, e que logo desaparece. É essa a noite que descobrimos quando fitamos os seres humanos nos olhos – mergulhamos o nosso olhar numa noite que se torna assustadora (HEGEL 1974, p.204, citado por ZIZEK, 2009, p. 42)

O objetivo de Zizek, ao unir Idealismo Alemão e psicanálise, é, portanto, tornar claro esse lado obscuro da subjetividade – lado que, embora não tematizado pela filosofia transcendental é, no entanto, fruto dela. Como expressa Adrian Johnston (2008, p. 65) a esse respeito: “idealismo Alemão e psicanálise propõem uma solução mais radical para o problema descoberto (e não resolvido) por Kant: a matéria Real da ‘natureza’ (e, especialmente, natureza humana) não é facilmente integrada e livre de conflitos internos”, o seu verdadeiro núcleo inconfesso é “dilacerado por dentro por antagonismos internos” (JONHSTON, 2008, p.65). Ou seja, o verdadeiro núcleo do sujeito moderno não pode ser a totalidade harmônica pressuposta por uma natureza humana. Por isso que os próprios termos utilizados por Hegel e Freud como “noite do mundo” ou como “pulsão de morte” já exprimem uma discordância fundamental com o lado “humano” dessa subjetividade. Essa negatividade autorrelativa parece corresponder muito mais ao núcleo *inumano* que permanece latente na forma manifesta de nossa *humanidade*. Nesse sentido, o grau zero da subjetividade, sua forma mais elementar, não pode ser a natureza humana, positiva e simbolizada – o que parece ser inadmissível para a tradição. Isso nos leva até mesmo a sustentar a seguinte hipótese: o verdadeiro motivo dessa *negatividade em si* ter passado despercebida pela grande maioria dos filósofos (incluindo, é claro, Habermas e Heidegger) não implica somente uma mera displicência teórica; isso, na verdade, testemunha para algo mais profundo: o enfrentamento direto dessa negatividade autorrelativa compromete diretamente o ideal de “natureza humana”, e revela, assim, o horror de nosso verdadeiro elemento, nossa “natureza inumana”.

Para justificar nosso ponto, retomemos mais uma vez Habermas em seu pequeno ensaio sobre o *Futuro da natureza humana*. Lá, a certa altura, Habermas (2010) evoca a tese das “três feridas narcísicas” sofridas pelo homem ao longo da história. Porém, não podemos deixar de perceber aqui uma estranha peculiaridade: para ele, para além da destruição da nossa imagem geocêntrica e antropocêntrica do mundo, acarretadas sucessivamente por Copérnico e Darwin, a terceira descentralização ou ferida narcísica que sofreremos consiste na “submissão do corpo e da vida à biogenética” (HABERMAS, 2010, p. 76). A questão urgente que se coloca é: por que razão Habermas ignora completamente a psicanálise como o terceiro descentramento sofrido pela humanidade quando, na verdade, foi justamente Freud quem

sugeriu a matriz das feridas narcísicas, se colocando ao lado de Copérnico e Darwin? Devemos interpretar esse *lapso grosseiro* de Habermas com uma atenção propriamente psicanalítica: *Habermas ignora Freud porque Freud equivale ao sintoma de Habermas*. De forma mais clara, nossa aposta é que a psicanálise testemunha o impasse do próprio Habermas em defesa de seu “ideal” de “natureza humana”. Sabemos que Habermas acredita que a biogenética representa uma séria ameaça à infraestrutura biológica do homem, capaz de minar sua autoidentidade orgânica e comprometer, assim, os fundamentos de liberdade e autonomia. Todavia, a questão de fundo, portanto, é: e se esse descentramento já estiver ocorrendo muito antes dos avanços da biogenética? E se no fundo esse descentramento for constitutivo da própria ideia moderna de homem, ao passo que a completude harmônica de nossa autoidentidade não passa de uma tentativa secundária de fechar esse corte originário? Dessa forma, somos tentados a afirmar que o fato de Habermas não ter evocado o inconsciente freudiano como a terceira humilhação narcísica foi porque ele teria de lidar com uma cisão muito mais radical: Habermas teria de enfrentar uma cisão na própria constituição da subjetividade, teria de encarar a lacuna constitutiva do sujeito moderno. Em outros termos, Habermas *precisa* negar a psicanálise porque a psicanálise promove o descentramento do homem (sujeito) não nas práticas científicas e instrumentais, mas na base mesma de seu conceito.

Habermas, portanto, erra completamente o alvo: na medida em que procura defender a consistência da natureza humana lutando contra práticas científicas de origem mundanas, ele se torna cego ao descentramento constitutivo da própria ideia de *natureza humana*. E isso equivale dizer, portanto, que a biogenética não seria mais que uma expressão secundária do descentramento primordial do conceito, um descentramento proveniente do exterior, isto é, das práticas sociais de manipulação e intervenção científica. A psicanálise, por outro lado, pressupõe um descentramento inerente e constitutivo ao próprio homem, e por isso, mais radical e avassalador.

### **2.13 Liberdade e natureza inumana**

Por essa razão que, para Zizek (2006a), o verdadeiro desafio filosófico hoje seria reformular a ideia de liberdade e autonomia humana de um modo inteiramente revolucionário. Não há mais espaço para o conservadorismo habermasiano e sua defesa de um ideal de

natureza humana fundado na espécie; temos de apostar na condição inumana do sujeito pós-metafísico, e isto significa que o grau zero de sua humanidade já não é mais assunto de teses humanistas tradicionais. E o que mais estaria em jogo na disputa entre o discurso conservador da bioética e os efeitos perturbadores da biogenética senão esse traço sagrado da natureza humana, que deve permanecer intocado longe do horror provocado pelas transformações científicas? Haveria, assim, um eco revelador entre, por um lado, na passagem supracitada em que Hegel descreve o homem como essa noite, o interior da Natureza, que existe (como puro si) “nas representações fantasmagóricas (...) da qual emerge aqui uma cabeça ensanguentada e, depois, outra assustadora aparição branca, subitamente perante ela, e que logo desaparece” (HEGEL 1974, p. 204, citado por ZIZEK, 2009, p. 42) e, por outro, nas experiências genéticas que dão errado, produzindo criaturas bizarras, como assinala Zizek:

No que diz respeito à ciência atual, onde encontramos esse horror em seu estado mais puro? Quando as manipulações genéticas dão errado e geram objetos jamais vistos na natureza, monstros como uma cabra com orelha gigantesca no lugar da cabeça ou uma cabeça com um único olho, acidentes sem sentido que, entretanto, tocam nossas fantasias mais profundamente reprimidas e desencadeiam loucas interpretações. O puro Si como “interior da natureza” (expressão estranha, a que, para Hegel, justamente, a natureza *não tem interior*: seu estatuto ontológico é a exterioridade, não apenas exterioridade com relação a algum interior pressuposto mas com relação a si mesma) representa esse curto-circuito paradoxal do sobrenatural (espiritual) em seu estado natural. (GABRIEL; ZIZEK, 2012, p. 211)

Nesse sentido, fica claro que não é o intuito de Zizek endossar a infame tese de que o projeto positivista da biogenética, que reduz toda a exuberância de nossa constituição humana a uma cadeia sequencial “estúpida” de genes, seja palavra final de nossa subjetividade; há de haver um núcleo ainda mais elementar: “a pulsão de morte não é algo que esteja em nossos genes; não existe um gene da pulsão de morte. Na verdade, a pulsão de morte é uma disfunção genética” (ZIZEK, 2006a, p. 118). Devemos então compreender esse aspecto inumano, que fundamenta nossa dimensão subjetiva, segundo uma concepção materialista que ultrapasse a visão do materialismo vulgar típica do positivismo científico: a radicalidade desse materialismo é fornecida aqui por uma inversão dialética do tipo hegeliana, na qual o núcleo da subjetividade é marcado por uma contingência irreduzível, por assim dizer, do *isso* ao *eu*. Nesse sentido, não podemos reduzir a totalidade de nosso ser à mera sequência bruta de nosso código genético. Não porque o que somos transcende infinitamente ao materialismo científico, rudimentar e insípido, mas justamente o contrário: é a própria ciência que transcende e nega o cerne da materialidade inumana mais radical de nossa subjetividade, que

desconhece a negatividade autorrelativa da pulsão de morte. Em outras palavras, a ciência é totalmente míope no que diz respeito ao núcleo transcendente-ideológico de seus enunciados, de modo que, quando ela reduz a totalidade da vida humana a uma ordem puramente mecânica e descritiva, essa redução é sempre-já atravessada por um horizonte específico de sentido.

O materialismo dialético defendido por Zizek (2008a) é, pois, um materialismo muito mais radical que o materialismo do positivismo científico. “O verdadeiro materialismo não consiste numa simples operação de reduzir a experiência psíquica interior a um efeito do processo que ocorre na ‘realidade externa’”; é preciso, com efeito, “isolar o material traumático que persiste como o próprio coração da vida psíquica em si” (ZIZEK, 2000, p. 118). Não se trata, portanto, de uma simples redução do sujeito ao objeto e nem do objeto ao sujeito, o que ocorre é a famosa coincidência dos opostos hegeliana, como princípio de mediação tanto do sujeito como do objeto. Em outras palavras, Zizek não visa encontrar o tipo específico de dado empírico bruto que nos determina, mas sim a materialidade ou a gênese da dimensão transcendental que abre o próprio campo dessa realidade empírica. Para simplificar, tomemos um exemplo de “juízo infinito” hegeliano presente na seção sobre “fisionomia e frenologia” de sua “Fenomenologia do Espírito” (e citado reiteradamente por Zizek): “O ser do Espírito é um osso” (HEGEL, 2003, § 343, p. 245). Diante disso, temos duas interpretações possíveis: por um lado, podemos considerar essa proposição como uma variante extrema do materialismo vulgar, isto é, “nela se reduz o espírito, o sujeito, (...) a um objeto fixo, morto, a uma inércia total, a uma presença absolutamente não-dialética.” (ZIZEK, 1988, p. 97). Mas pelo ponto de vista do materialismo dialético, a verdade da tese “o Espírito é um osso” deve ser revelada pelo próprio sem-sentido que este termo evoca, ou seja, pela própria impossibilidade lógica de unir esses dois termos em uma identidade harmônica. Isso quer dizer, em outras palavras, que, segundo Zizek (2008a), há um não idêntico constituinte da realidade que é mais original que a própria realidade em sua dimensão inorgânica.

Podemos, agora, facilmente compreender qual é de fato a posição de Zizek em relação ao tema da biogenética: baseado no paradoxo irreduzível da lógica do “juízo infinito” de Hegel, não seria totalmente plausível transferir seu protótipo, “o espírito é um osso”, para a nossa questão de fundo, assim formulada: “tu és genoma”? (ZIZEK, 2003) Será que, à medida que a biogenética reconhece a amplitude de nossa condição humana como totalmente dependente de uma linguagem codificada capaz de desnudar por completo a nossa essência,

nós perdemos, com isso, o potencial intrínseco de nossa liberdade e autonomia moral? Ou será que a base genética de nosso ser ainda não é a palavra derradeira a respeito de nossa gênese material, de maneira que podemos apostar em uma disfunção mais originária, um excedente da própria ciência, e que nos autoriza, mais uma vez, a levantar questões sobre liberdade e autonomia? Essa é a verdadeira aposta do materialismo dialético de Žižek. Podemos, para fins didáticos, identificar nesse processo dois passos metodológicos: o primeiro passo consiste em depositar toda nossa fé na ciência, isto é, a partir de uma identificação direta com ela, assumir seus enunciados e, literalmente, tornarmo-nos genoma; já o segundo passo não acrescenta absolutamente nada ao primeiro, mas apenas o radicaliza: por um simples gesto formal de inversão dialética, o genoma torna-se sujeito e o espírito emerge do osso.

Voltamos então ao famoso problema metafísico entre necessidade e contingência. Todavia aqui, dialeticamente, a necessidade (o espírito, o sujeito) consiste em um resultado puramente contingente da matéria inerte (o osso, o genoma). Isso exige, porém, expor uma breve distinção entre *necessidade da contingência* e *contingência da necessidade*. Por um lado, a necessidade da contingência refere-se à contingência como sendo o excesso necessário de nossas apreensões finitas. Ou seja, para nós, sujeitos finitos, como não temos acesso à totalidade onibrangente da realidade, algo sempre escapa a nossas apreensões, isto é, há sempre uma ponta contingencial, bruta, que *deve necessariamente* permanecer para além de nossas referências conceituais. Segundo essa posição, caímos no dilema básico da filosofia transcendental que deve sustentar sempre uma espécie de contingência necessária como fiador de nossa liberdade. E aqui não há saída: ou somos livres, mas em troca de uma espécie de “ignorância abençoada”, ou somos totalmente dependentes de uma determinação da matéria, a uma linguagem descritiva e absolutamente previsível do código genético. Já a *contingência da necessidade* indica o caminho inverso: levando em conta o aspecto contingencial do Ser, nós podemos salvar a liberdade justamente porque não somos determinados por uma necessidade lógica qualquer, na verdade é a necessidade do nosso ser que repousa sobre um fator puramente contingencial. E nesse contexto, a contingência surge não como um excesso contraposto à necessidade (*ou* somos sujeitos livres *ou* somos seres determinados), mas é a própria necessidade que aparece como um excesso puramente contingente (somos livres *porque* somos determinados). Esse X inapreensível da contingência equivale ao lugar vazio sobre o qual está fundada a necessidade, e somente nessas condições é que podemos, segundo

Zizek, ainda falar de valores como liberdade e emancipação. Em suma, a dialética resume-se, portanto, na ciência do *como a necessidade pode nascer da contingência*.

Percebe-se então que a juízo infinito hegeliano, “o Espírito é um osso” (*Der Geist ist ein Knochen*), coaduna perfeitamente com o juízo infinito freudiano, “onde isso era, devo advir” (*Wo es war, soll ich werden*). E nesse sentido, o sujeito da psicanálise e a ontologia hegeliana falam praticamente a mesma língua: ambos, de acordo com Zizek (2006a), seguem a lógica subjacente do materialismo dialético. Nosso objetivo daqui para frente é, portanto, procurar entender, contra o pano de fundo da *Aufklärung*, como que sujeito e ontologia se relacionam, ou melhor: como o sujeito pode surgir da mais pura inércia ontológica. Zizek coloca a questão de maneira exemplar: “como, de dentro da ordem invariante do ser positivo, surge a primeira lacuna entre pensamento e ser, a negatividade do pensamento?” (ZIZEK, 2008a, p. 15). Todavia, nosso próximo passo é pensar a liberdade como lacuna ontológica, ou, de maneira mais direta, como se dá exatamente a passagem do impasse epistemológico, em Kant, à condição ontológica positiva, em Hegel.



### 3 LIBERDADE COMO FENDA ONTOLÓGICA: DO IMPASSE EPISTEMOLÓGICO À CONDIÇÃO ONTOLÓGICA POSITIVA (DE KANT A HEGEL)

#### 3.1 Liberdade: esse Fecho de Abóboda

Em seu essencial *Between Kant and Hegel*, Dieter Henrich (2008) expressa com clareza o verdadeiro papel da ideia de liberdade na filosofia de Kant. Como vimos, a filosofia transcendental (e suas variantes<sup>21</sup>) é vítima de um dualismo insuperável: a distinção constituinte entre a dimensão da atividade transcendental do pensamento e a dimensão da realidade extra-fenômênica (da Coisa em si), pela qual somos passivamente afetados. Segundo Henrich (2008), após determinar a atividade mental como unidade de síntese transcendental, o passo seguinte de Kant seria, naturalmente, ter de incorporar este fundamento cognitivo dentro de um sistema ontológico mais abrangente. Naturalmente ou não, a verdade é que Kant recusou desde o início consumir esse ato. E, inevitavelmente, decorre daí a interpretação platônica dos “dois mundos”: uma vez que esse fundamento cognitivo, enquanto operador sintético *a priori*, não inclui a si mesmo em um sistema ontológico onibrangente, limitando-se a uma análise puramente epistemológica da realidade, então é inevitável que um resto ontológico não tematizado persista eternamente num plano desconhecido e inacessível. Como Henrich (2008) mesmo diz, “A ideia dos dois mundos é derivada da teoria de que um Si (*self*) ativo, um Si que requer os dados da natureza” (p. 52). Há, portanto, agora um mundo fenomênico, campo de ação desse Si – que corresponde à nossa capacidade cognitiva com suas três características (unidade, síntese, vazio) – e a dimensão para além, da Coisa em si, donde ele recolhe a matéria bruta para sua atividade.

O problema é que esse Si, que cumpre o papel de mediador entre essas duas dimensões, como ativo e passivo ao mesmo tempo, não tem lugar determinado em nenhuma dessas grandezas. Como diz Henrich (2008), “... não há interpretação plausível do Si como

---

21 Mesmo Habermas e Heidegger, em suas tentativas de ultrapassar os limites da filosofia da subjetividade em Kant, sucumbiram ao mesmo dualismo na medida em que evitaram confrontar a verdadeira gênese da dimensão transcendental, assegurando, assim, a autonomia do pensamento baseando-se numa espécie de “ignorância constitutiva”: um X formal, não predicativo, que caracteriza a dimensão transcendental (ver cap.2).

membro de um dos dois mundos” (p.53). Isto significa basicamente que não há teoria possível capaz de assimilar a verdadeira essência desse mediador. Ou por assim dizer: ele reside num limbo que não é nem numênico nem fenomênico. E é aqui que a liberdade cumpre seu papel decisivo. Somente em sua razão prática é que Kant pôde finalmente compreender qual a verdadeira dimensão ontológica desse mediador universal: é a liberdade da lei moral que une os dois mundos; é ela que torna possível a unidade ou coerência dessa fissura entre númeno e fenômeno. Nas palavras do próprio Kant:

Ora, o conceito de liberdade, na medida em que sua realidade é provada por uma lei apodítica da razão prática, constitui o **fecho de abóbada** de todo edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa, e todos os demais conceitos (os de Deus e de imortalidade), que permanecem sem sustentação nesta última como simples ideias, seguem-se agora a ele e obtêm com ele e através dele consistência e realidade objetiva, isto é, **possibilidade** dos mesmos é **provada** pelo fato de que a liberdade efetivamente existe; pois esta ideia manifesta-se pela lei moral (KANT, 2011, p. 4: grifo do autor).

Como fica evidente nessa passagem, a liberdade passa a ser o fundamento necessário, o *fecho da abóbada* que faltava a seu edifício teórico. Com isso, deve-se atentar para uma transição fundamental no que concerne ao estatuto da razão em Kant: uma vez que a liberdade passa a ser o fundamento da razão teórica, então a razão prática passa a cumprir um papel primordial em sua filosofia; ela é, por assim dizer, a pedra de toque do pensamento kantiano. Segundo as palavras de Manfredo Araújo de Oliveira (1993) “A filosofia de Kant é essencialmente uma ‘filosofia da liberdade’, pois, sendo a liberdade o horizonte unificador de toda a vida humana, ela é o horizonte unitário de toda a filosofia, a pedra angular de toda a reflexão filosófica” (nota 5, p. 131). Ou, como ressalta Henrich (2008, p. 53), “Tão logo que inserimos a [liberdade como a] pedra angular [da filosofia], a estrutura se torna autossustentável”. A fim de salientar ainda mais esse deslocamento, Henrich (2008) chama nossa atenção para um sutil deslizamento metafórico ocorrido na passagem da razão teórica para a razão prática: enquanto, na *Crítica da Razão Pura*, Kant (2010) se referia à razão como uma *totalidade orgânica*, ou seja, como a tendência inerente à atividade do pensamento para atravessar a linha da finitude e, assim, alcançar os princípios metafísicos absolutos do pensamento (como veremos mais adiante), agora, na *Crítica da Razão Prática*, a razão – enquanto liberdade – passa a ser um *fecho*, a *chave-mestra* que deve selar a lacuna deixada aberta entre os dois mundos, a saber, entre a dimensão numênica e a dimensão fenomênica (KANT, 2011a). Ou seja, há, portanto, em Kant, uma nítida primazia da razão prática sobre a

razão teórica. É o que afirma Manfredo Araújo de Oliveira no trecho abaixo:

É neste sentido que se deve entender a primazia da razão prática em Kant: a moralidade significa a libertação do homem para aquilo que o constitui em seu ser próprio, pois ela significa uma volta da razão para si mesma, a superação da alienação e a consecução da liberdade. Ora, o homem é, acima de tudo, um ser livre e isto se manifesta e se realiza, na dimensão da *práxis*. Realiza-se na *práxis* a passagem das inclinações da natureza sensível para a razão pura. (OLIVEIRA, 1990, p.21)

Isto exposto, devemos, no entanto, atribuir esse deslocamento à influência crucial que Rousseau exerceu sobre o pensamento de Kant. Segundo Henrich (2008), a lição fundamental de Rousseau foi ter percebido que liberdade e lei não são termos antagônicos, como julgava Hobbes. Rousseau (2006) encontra a verdadeira liberdade não nas formas mais rudimentares e imediatas de satisfação do prazer – em contrapartida à lei, cuja função seria subjugar e limitar as inclinações patológicas do homem em nome de um convívio social minimamente estável. Para ele, a liberdade, em sua acepção mais profunda, deve-se ligar a uma ideia mais abrangente de vontade geral (ROUSSEAU, 2006). Ou seja, somente quando nos vinculamos a uma ideia mais universal da vontade, abdicando, assim, de nossa escravidão ao *pathos* do desejo, é que podemos alcançar um conceito de liberdade mais elevado, uma liberdade que diz respeito à nossa verdadeira essência. De forma sucinta, isso significa apenas que o homem encontra sua liberdade na lei e pela lei. Porém, é preciso que fique claro que não se trata de uma ordem heterônoma, de leis embasadas na tradição, na religião, em convenções etc. A autonomia e a liberdade humana devem ser conquistadas a partir da autoimposição de nossas próprias leis. Dito de maneira mais enfática: só somos efetivamente livres se obedecemos nossas próprias leis – leis que exprimem nossa verdadeira liberdade. Kant assume integralmente essa máxima rousseauiana, de modo que, como diz Henrich (2008): “não é difícil ver que o imperativo categórico em Kant é simplesmente uma lei que é nada mais que uma lei da liberdade, no sentido forte de que é uma lei que origina completamente o conceito de liberdade” (p.56). Ou seja, não nos apoiamos em nenhum pressuposto – nenhum outro fundamento que não seja o próprio conceito de liberdade – para alcançar o princípio da lei moral. E esta é a razão pela qual Kant reiterava sempre o lema: “subordinar tudo à liberdade” (HENRICH, 2008, p. 59).

Com base nisso, podemos presenciar uma curiosa subversão do ponto de vista de nosso senso comum. Segundo Henrich (2008, p. 53), Kant, já perto de sua morte, definiu

quais os dois eixos de sustentação de toda a sua filosofia: a *idealidade* do espaço e tempo e a *realidade* do conceito de liberdade. Ora, segundo nossa “ontologia” do senso comum, não seria o espaço e tempo dimensões reais, enquanto a liberdade designaria apenas uma ideia abstrata, desprovida de qualquer suporte empírico? Conforme afirma Zizek (2012a), com base em nossa compreensão mais imediata das coisas, “... processos e yobjetos reais ‘são’ no espaço e no tempo, [ou seja,] espaço e tempo não são apenas o horizonte transcendental de nossa experiência da realidade” (ZIZEK, 2012a, p. 119); ao passo que liberdade é apenas “... uma forma de autopercepção de nosso Si consciente, talvez sem nenhum fundamento na realidade básica, na qual o que existe é apenas a matéria” (ZIZEK, 2012a, p. 119). Entretanto, ocorre que, para Kant, como sabemos, são as categorias espaço-tempo que correspondem a princípios ideais, no sentido de que estes não são entidades ontológicas, mas constituem as formas puras da intuição sensível; enquanto a liberdade, esse *fecho de abóboda*, é real em sua aceção mais profunda.

Uma rápida associação da liberdade com a ideia de *Real* em Lacan seria instrutivo aqui. Devemos ter em mente que a realidade da liberdade da qual Kant se refere nada tem a ver com a nossa ideia vulgar de realidade, cuja designação mais apropriada para Lacan seria a “ordem simbólica”. A realidade, como ordem simbólica, em Lacan, equivale, *mutatis mutandis*, ao que Kant compreende como realidade fenomênica, ou seja, o campo do sentido definido segundo o modo de nossas apreensões sintéticas *a priori*<sup>22</sup>. A liberdade é, todavia, *realidade* num sentido mais radical, no exato sentido que Lacan pensa o *Real*. De forma sucinta, o *Real* consiste, para Lacan, no impasse da formalização simbólica. Isso quer dizer que, em toda tentativa de autofundamentação, ocorre sempre um fracasso no fechamento do circuito. O fato é que a ordem simbólica não pode apoiar-se em uma outra ordem simbólica

---

22 Embora estruturalmente homólogas, o que basicamente diferencia a dimensão do transcendental em Kant do registro simbólico em Lacan é o fato de o transcendental em Kant ser sustentado pelo princípio racional do sujeito universal, ao passo que o que sustenta a estrutura simbólica é a *crença* em sua existência, ou seja, ela existe na medida em que os sujeitos agem como se ela existisse. Por isso, Zizek insiste no fato de que o real estatuto do simbólico é puramente virtual, ficcional, apoiada apenas no pressuposto dos indivíduos que agem e participam do jogo sócio-simbólico. Por essa razão, devemos evitar o equívoco em compreender essa atitude de *fé* no simbólico como uma espécie de ideia ou pensamento restrita ao domínio da consciência, ou seja, como uma entidade que existe enquanto é pensada. Longe disso, a verdadeira crença não reside no pensamento, mas no hábito, nos costumes e rituais que embasam nossa *práxis* social. Portanto, a crença não é um fator subjetivo ou psicológico, mas materializado na (ou melhor, aquilo que dá consistência à nossa) própria realidade fenomênica. Tocamos, desse modo, no cerne da ideologia contemporânea, cuja lógica segue o princípio da razão cínica (de acordo com a célebre expressão de Peter Sloterdijk): *Eu sei bem... mas mesmo assim continuo fazendo...* Ou seja, o que mantém nossas crenças simbólicas não é, como se supunha, a ignorância e alienação no nível do pensamento, mas, sim, a insistência em perpetuar os rituais padrões que encarnam e tornam objetivas as nossas crenças – mesmo sabendo e aceitando, *conscientemente*, o fato de que, no fundo, tudo não passa de mera convenção social.

para se fundamentar (ou como diria Lacan: “não há Outro do Outro”). Não há metalinguagem nesse sentido. E, na busca pela completude, pela visão onibrangente do Todo, nos deparamos sempre com uma fissura, um ponto cego não mediado, que, como tal, por uma impossibilidade lógica inerente, não pode ser simbolizado. Em termos propriamente lacanianos, esse ponto cego consiste no Significante-Mestre que põe em circulação a bateria de significantes secundários—pelos quais o sentido é gerado—mas que, em contrapartida, não pode, ele mesmo, ser autorreferido. Uma autorreferência como essa gera, por conseguinte, um curto-circuito, um impasse insuperável no processo de simbolização. Ora, essa ideia não lembra estranhamente à lacuna/fenda deixada aberta no edifício teórico kantiano, quando nos confrontamos com a dimensão ontológica do Si transcendental? Essa lacuna, tanto em Kant como em Lacan, é a própria ideia de liberdade como *Real*. Por isso que, segundo Žižek (2012a), a realidade da liberdade da qual fala Kant é estritamente correlativa ao *Real* laciano, que nada tem a ver com modo como aceitamos o sentido de nossa realidade ordinária.

Manfredo Araújo de Oliveira (1997), em sua obra *Sobre Fundamentação*, nos fornece uma elucidativa análise sobre as tentativas de autofundamentação da própria filosofia na era contemporânea, reconhecida por unanimidade pela sua condição secular e pós-metafísica. O seu argumento central consiste em basicamente que a filosofia crítica de Kant não efetivou o que era para ser a questão primordial da filosofia desde Platão e Aristóteles, a saber, o assentamento de toda esfera da vida humana em um fundamento último e incondicional, conduzido pela via da atividade reflexiva da razão. Desse modo, autores como Karl-Otto Apel e Vittorio Hösle, que seguem basicamente o modo de argumentação fichteano<sup>23</sup>, defendem que a tarefa da fundamentação em nossa sociedade multiculturalista — onde o relativismo inegavelmente domina o cenário filosófico — é mais importante do que nunca<sup>24</sup>. O ponto dos autores é que, se seguirmos fielmente o modo de funcionamento pensamento kantiano, caímos

---

23 A posição de Fichte deve ser considerada como uma filosofia transcendental de caráter essencialmente reflexivo, uma vez que ele designa como princípio fundamental de todo ato de pensamento um pressuposto absoluto autorreflexivo.

24 Para Hösle, é mérito da filosofia de Apel ter elevado o pensamento filosófico de nossos tempos à sua condição de filosofia primeira. Isso significa que, embora mergulhada no mais profundo relativismo contemporâneo, a pragmática transcendental de Apel assume para si o compromisso de enfrentar uma questão que, segundo ele, é de primeira necessidade: como reconduzir a filosofia a um princípio de fundamentação última aceitando, é claro, seu estatuto pós-metafísico? Para isso, Apel orienta-se segundo a tradição do pensamento transcendental iniciada por Kant, estabelecendo como pré-requisitos básicos de toda filosofia as condições de **possibilidade** e **validade** da argumentação com sentido. Sendo assim, em tempos que se aceita facilmente a morte da filosofia, Apel provoca a fina força o pensamento contemporâneo redefinindo a fundamentação última do conhecimento como a condição *sine qua non* da filosofia.

inevitavelmente na falácia do *petitio principii*, ou seja, na circularidade do processo de fundamentação. Em parte, eles concordam que Kant logrou êxito no seu propósito de fundamentação transcendental das ciências empíricas; mas, em contrapartida, o filósofo não soube como fundamentar a própria esfera da filosofia. Isto é, para Kant (2010), o posto, a realidade fenomênica, é sempre-já pressuposto pela atividade sintética *a priori* do ego transcendental. E isso encerra o conhecimento numa espécie de *loop* infinito, uma vez que objeto a ser conhecido é desde sempre pressuposto pelo próprio sujeito do conhecimento. Segundo os autores, o problema principal desse impasse seria o fato de Kant ter privilegiado um modo de demonstração dedutiva do conhecimento, o que o levou ao impasse irreduzível das antinomias da Razão Pura<sup>25</sup>. Por essa lógica, Kant nunca teria como consumir a autofundamentação da própria filosofia, uma exigência necessária para a atividade filosófica desde os gregos<sup>26</sup>.

Diante disso, Apel (2000) e Hösle (2001) procuram levar a cabo essa empreitada com base em um tipo de argumentação indireta, pela qual se torna impossível qualquer estratégia de refutação cética: pela via de uma contradição performativa, o cético, assim como no paradoxo do mentiroso, seria automaticamente confrontado com os pressupostos universais que ele mesmo levanta. Ou para dizê-lo de forma mais concisa: o modo de argumentação indireta defendida por Apel e Hösle consiste basicamente em tornar evidente o cerne contraintuitivo das inferências céticas. Como sabemos, o argumento cético aponta sempre

---

25 O problema aqui é que, segundo Apel e Hösle, Kant não cumpre aquilo que prometeu. A validade ou fundamentação de todo conhecimento possível deve inexoravelmente escapar à armadilha do famoso *Trilema de Münchhausen* (que, por sua vez, pretende demonstrar categoricamente tal impossibilidade de fundamentação). Segundo essa linha de argumentação, de ordem rigorosamente cética, toda tentativa de fundamentar o conhecimento a partir de um axioma irreduzível cai por terra por três simples razões: i) primeiro porque um axioma, para que se estabeleça de forma positiva, categórica, deve necessariamente pressupor um princípio anterior que o determine, desembocando, assim, em um encadeamento infinito de posições e pressuposições. Para evitar esse regresso ao infinito, é possível, pois, tomar dois caminhos (que, embora sejam distintos, são igualmente inadequados para fins de fundamentação): ii) pode-se, por um lado, interromper o processo arbitrariamente, estabelecendo soberanamente, com base num “sim” ou num “não”, o ponto de partida absoluto que determina, por conseguinte, todo processo da cadeia causal; ou iii) pode-se, por outro lado, ficar preso numa espécie de círculo vicioso quando se tem aquilo que se quer provar já como pressuposto por seu próprio axioma. Esta última é portanto a falha na tentativa de fundamentação kantiana. O processo se passa da seguinte forma: primeiramente Kant se baseia em leis lógicas que determinam positivamente o campo da realidade. Porém, Kant precisa pressupor uma realidade para além dessas leis, a fim de fornecer os dados brutos da experiência que, por sua vez, possibilitam o conhecimento. Sendo assim, o que é condição de possibilidade do conhecimento é simultaneamente determinado a prioristicamente pelo próprio conhecimento. Kant trabalha, pois, com um raciocínio circular logicamente insustentável (ver: Manfredo A. O. [1997] *Sobre a Fundamentação*. EDIPUCRS: Porto Alegre, p.29).

26 Como alega o próprio Hösle (2001): as “pressuposições “meta-transcendentais” de Kant não são nem fundadas nem fundáveis pelo que quer que seja” e o resultado “da luta kantiana repousa sobre seu caráter não reflexivo” (p.63).

para a impossibilidade de fundamentação última. Nesse caso, temos uma afirmação de *impossibilidade* que se articula exatamente como uma afirmação de *necessidade* como: *é impossível que a em é necessário que não-a*<sup>27</sup> (OLIVEIRA, 1997, p.91). Logo, podemos seguramente inferir que essa sentença funciona também segundo o modo de fundamentação última, já que afirmar a impossibilidade última de uma coisa é o mesmo que afirmar a necessidade última dessa impossibilidade. Ora, nos deparamos, portanto, com uma contradição estabelecida entre o conteúdo afirmado pela sentença e a forma de enunciação dessa mesma sentença, o que naturalmente culmina numa contradição de ordem performativa. Assim, o projeto de fundamentação na filosofia pós-kantiana, sobretudo na filosofia pós-reviravolta linguística, seria finalmente levado a cabo quando expostos os pressupostos universais irrefutáveis de toda e qualquer sentença – pressupostos estes que, nem uma filosofia baseada unicamente na finitude humana, nem uma filosofia baseada nos jogos de linguagem wittgensteinianos, poderiam abalar.

Mas cabe aqui uma tréplica em defesa de Kant. Poderíamos levantar, nesse sentido, a objeção de que um fechamento cognitivo radical como esse sacrificaria precisamente o cerne da liberdade humana, segundo o modo como Kant a definiu como princípio incondicional da razão prática. A liberdade, para Kant (2011a), é justamente o ponto cego que impede o fechamento pleno da atividade reflexiva de uma subjetividade finita sobre si mesma, ou seja, a liberdade consiste no próprio obstáculo que limita o acesso a tais pressupostos incondicionais e irrefutáveis da razão, como tentativa de autofundamentação. O princípio de liberdade é, portanto, um “fato da razão”. E sendo “fato da razão”, a liberdade, como alega Henrich (2008, p. 58), não pode ser deduzida de nenhuma proposição ou qualquer outro princípio. Mais precisamente, ela não pode ser deduzida de nenhum Si (*self*) que combina o que é dado na sensibilidade com o que é processado pelas categorias do entendimento (HENRICH, 2008, p. 58). Nas palavras de Kant:

Pode-se denominar a consciência desta lei fundamental um *factum* da razão, porque não se pode sutilmente inferi-la de dados antecedentes da razão, por exemplo, da consciência da liberdade (pois esta consciência não nos é dada precisamente), mas

---

27 Para dizê-lo em termos mais acessíveis: quando o cético afirma categoricamente que “é impossível estabelecer uma verdade ou fundamento último”, essa proposição cética de impossibilidade transforma-se imediatamente numa proposição universal e necessária do tipo: “é necessário que não haja uma verdade ou fundamento último”. Isso significa que, seguindo o modo de argumentação indireta, o que devemos levar em conta não é somente o conteúdo constativo da proposição, mas também o aspecto performativo que, nesse caso, entra em contradição com o “querer dizer” da sentença. Portanto, a preocupação básica aqui em jogo é em como articular um discurso universal em que se harmonizem o que é dito em terceira pessoa com o que é proferido em primeira pessoa.

porque ela se impõe por si mesma a nós como uma proposição sintética *a priori*, que não é fundada sobre nenhuma intuição, seja pura ou empírica, se bem que ela seria analítica se se pressupusesse a liberdade da vontade, para o que porém se requereria como conceito positivo uma intuição intelectual, que aqui de modo algum se pode admitir. Contudo, para considerar esta lei como inequivocamente **dada**, precisa-se observar que ela não é nenhum fato empírico mas o único *factum* da razão pura, que deste modo se proclama como originariamente legislativa (KANT, 2011a, p.52-53: grifo nosso).

Nesse sentido, Zizek está correto em concluir que esse *factum* da razão é, em última análise, “inexplicável, irracional, inimputável” designando, assim, um “*Real* que perturba nossa noção de *realidade* espaço-temporal (fenomenal) enquanto governada por leis naturais” (ZIZEK, 2012a, p.119). Ou como ele afirma em outro lugar: “a liberdade é a causalidade da Lei moral enquanto objeto paradoxal (‘a voz do dever’) que suspende o encadeamento causal fenomenal” (ZIZEK, 2006b, p. 171, nota 4). Por essa razão, toda experiência de liberdade é, em sua essência, uma experiência traumática, já que não supõe nenhum fundamento que não ela mesma.

Isto exposto, torna-se claro, portanto, que não podemos alcançar a liberdade cognitivamente. E é exatamente isso que Kant extrai dos ensinamentos de Rousseau, quando este demonstra que o conceito de liberdade não é apenas teórico, mas também crítico. A razão não é apenas um processo lógico-dedutivo em que encontramos os princípios de nossa ação ética. A razão é também a origem das leis que devemos impor a nós mesmos. (HENRICH, 2008, p. 57). É por isso que, como constata Henrich (2008), a liberdade é, desse ponto de vista, um princípio racional, já que ela é a “...origem dos objetivos gerais que garantem a compatibilidade de toda ação possível” (p. 58); mas, em contrapartida, ela é não hipotética, já que não encontramos o fundamento moral de nossas ações a partir de uma tomada reflexiva do pensamento. O comando imperativo da razão prática é, portanto, incondicional enquanto princípio deliberativo, isto é, ele impele ao homem uma ação definitiva, categórica, embasada “apenas” na universalidade do dever moral (como veremos mais adiante no capítulo 4). Resumindo, a liberdade é um ato de pura vontade, que determina unilateralmente os princípios da ação moral – ou como expressa Kant de forma sumária e eloquente: *sic volo, sic jubeo*<sup>28</sup> (KANT, 2011a, p. 53).

---

28 “Assim quero, assim será” (tradução livre). No entanto, “o verso completo é: *Hoc volo, si iubeo, sit pro ratione voluntas* (“É isto que eu quero, é assim que ordeno: por razão baste a minha vontade” JUVENAL [poeta romano, 60-127 d.c.] *Sátiras VI*, 223. A tradução da frase é de Guido de Almeida)” em: Kant, (2011) *Crítica da Razão Prática*. Martinsfontes: São Paulo, p.53, n.56.



### 3.2 Kant entre o Impossível-a-acontecer e o *Real-que-acontece*

Essa é também a posição de Zizek em relação à ética kantiana. Segundo ele, a ética kantiana da autonomia da vontade não pode ser uma ética cognitiva, isto é, uma ética em que reconhecemos e seguimos uma lei moral já dada (ZIZEK, 2012a, p. 590). O princípio de uma verdadeira ação ética não é aquela em que eu apenas sigo o meu dever, mas fundamentalmente aquela em que *eu decido o que é meu dever*. “A autonomia moral significa que eu respalde plenamente meu dever, que eu jamais assumo a posição perversa de ser o instrumento da vontade do [outro]” (ZIZEK, 2012a, p. 590). E essa é, conforme ele, a grande dificuldade de ser kantiano. Ou seja, o cerne da filosofia kantiana é fundamentado no reconhecimento de uma ação ética plenamente livre, no pressuposto de que a essência do homem é baseada em sua autonomia moral e em sua responsabilidade para com sua liberdade. A liberdade, nesse sentido, é *causa sui*, quer dizer, não pode servir ou apelar para nenhuma instância exterior, heterônoma. E o peso dessa injunção é incomensurável – *o maior dos pesos*, como diria Nietzsche (2012). Ou como Zizek lembra a respeito de Kierkegaard: “É fácil aceitar que somos apenas uma partícula de poeira num universo infinito; muito mais difícil de aceitar é que *somos* efetivamente seres livres e imortais, e como tais, não podemos escapar da terrível responsabilidade de nossa liberdade” (ZIZEK, 2012a, p. 120).

No entanto, é preciso apontar para o impasse gerado por essa subversão kantiana. O grande problema dessa inversão entre idealidade e realidade é que, a partir de então, não poderemos jamais lidar de uma maneira direta, face a face, com a liberdade. Uma vez que a liberdade não pode ser “esquematizada” por nossas categorias transcendentais, ou seja, se ela não pode ser incorporada ao campo de nossa experiência sensível, como então validar objetivamente um gesto legítimo de liberdade? Ou seja, como reconhecer, no plano empírico, que um ato é legitimamente livre ou não? Segundo Zizek (2012a), essa é a grande tensão do sistema moral kantiano. Não se trata propriamente do pseudodilema freudo-marxista vulgar segundo o qual acreditamos agir livremente quando na verdade agimos segundo motivos obscuros (ideológico-inconscientes). Não é exatamente disso que se trata no paradoxo da liberdade em Kant. A verdadeira tensão diz respeito ao abismo que comporta a própria ideia de liberdade: “O ato abissalmente livre é insuportável, traumático, posto que quando realizamos um ato de liberdade, a fim de sustenta-lo, nós o vivenciamos como condicionada por alguma motivação patológica” (ZIZEK, 2012a, p. 120). É como se, ao nos depararmos

com um gesto autêntico de liberdade, não houvesse nada na realidade fenomênica, nenhum suporte simbólico idôneo capaz de legitimar esse ato como um ato fundamentalmente livre. E ainda pior: é como se diante de tal ato, perdêssemos imediatamente a referência, as coordenadas básicas de nossa realidade fenomênica (como vimos: liberdade é o *Real* enquanto fenda inerente à própria esfera simbólica). Por isso, segundo Zizek (2008a), é impossível desvencilhar a liberdade de sua encarnação patológica. Ou seja, o verdadeiro gesto de liberdade vem sempre disfarçado de um gesto patológico sujeito a reparação. Não é esse, por exemplo, o caso de Antígona, quando seu “não!” arrebatador que desafiou o sistema normativo da *Pólis* é, num primeiro momento, encarado como um gesto transgressor, patológico e, como tal, sujeito a uma correção sumária e definitiva? Esse é o fio do impasse da liberdade que devemos percorrer aqui. Como solucionar esse paradoxo, ou seja, como pensar a liberdade a partir de sua condição *Real*, não simbolizável, mas ainda assim efetiva? É claro que não é nosso objetivo pensar a liberdade como abstração, um “como se” que serve como ideal regulador abrindo diante de si um horizonte porvir inalcançável etc. Longe disso, nosso objetivo é pensá-la em sua forma efetiva, (e por que não?) em seu fundamento materialista.

O fato é que até mesmo Kant não conseguiu encontrar uma sustentação teórica adequada para lidar com esse abismo. Como alega Zizek (2008a), Kant parece ter confundido esse *Real*-impossível da liberdade como aquilo que acontece (aquilo que eu não posso *deixar* de fazer), com o impossível-a-acontecer (aquilo que eu jamais posso realizar plenamente). Com efeito, Zizek se inspira aqui na análise de Bernard Williams (1981) sobre a diferença entre *dever* (*ought*) e *ter de* (*must*). Para tornar as coisas mais claras e simples, sigamos o seguinte jogo de equivalências proposto por Williams: o *dever* está para o *ter de*, assim como o *melhor* está para o *somente* (WILLIAMS, 1981, p. 125). Isso quer dizer que quando usamos o termo *dever* (*ought*) abrimos um campo de possibilidades no qual, embasados numa atividade reflexiva, optamos pela melhor e mais conveniente alternativa – embora nunca nos livremos totalmente da sensação incômoda de não ter optado pelas alternativas dispensadas (WILLIAMS, 1981, p.126). Assim, o *dever* nesse caso seria apenas um “melhor” caminho tomado para se atingir um certo fim (pré-) determinado. Isso significa que aqui o *dever* não caracteriza um fim em si mesmo, mas um meio para alcançar um determinado objetivo. A limitação ética dessa perspectiva é clara: segundo essa abordagem, nossas escolhas aparecem sempre-já pré-determinadas segundo um campo específico de atuação; e esse mesmo campo,

que orienta minhas ações a um determinado fim, é, por sua vez, sempre o resultado direto de uma escolha anterior, isto é, uma meta-escolha que propicia o caminho das escolhas mais adequadas para se atingir o objetivo esperado. Somos, com isso, apanhados em uma espécie de círculo vicioso no qual o fim que desejo atingir, o fim que orienta minhas escolhas, é sempre-já escolhido pelas minhas próprias escolhas. Ou seja, não há, nesse sentido, nenhum tribunal idôneo habilitado a julgar minhas escolhas de forma neutra e imparcial; o próprio critério de julgamento já é adulterado por uma decisão prévia. Esse é, por exemplo, o problema das éticas utilitaristas que, em nome de um princípio teleológico universal, abrem brechas para diversos tipos de manipulações e barganhas chantagistas.

Mas uma verdadeira escolha moral não pode se limitar a escolher segundo um mapa já desenhado de escolhas possíveis. O princípio da verdadeira liberdade está em poder escolher o limite que determina tais deliberações secundárias. Nesse sentido, o *ter de (must)* não lida somente com um plano deliberado de escolhas possíveis; em um nível mais profundo, o sujeito *tem de* confrontar o próprio limite que determina suas ações derivadas. Por isso que a essência de minha liberdade está em me responsabilizar não só pelas minhas ações dentro de um estado de coisas já definido, mas em me responsabilizar integralmente pelo próprio paradigma que abre o campo das condições de possibilidades de minhas decisões práticas. Como diz Zizek (2008a) a esse respeito: “Eu sou responsável pelo meu caráter, isto é, pela escolhas das coordenadas que me impedem de fazer certas coisas e me forçam a fazer outras”(p.70). Dessa forma, torna-se bastante claro para Williams (1981) que a submissão resignada e gentil às limitações pré-estabelecidas de minhas escolhas, ao meu campo restrito de ação, pode caracterizar não propriamente um reconhecimento de minha finitude perante a ordem objetiva que me antecede, mas, pelo contrário, caracteriza-se, em última análise, num traço de deficiência moral ou de má fé. Nas palavras de Williams (1981):

Estamos sujeitos ao modelo que o que se pode fazer define os limites para deliberação, e que o caráter é revelado pelo que se escolhe dentro desses limites, entre as coisas que se pode fazer. Mas o caráter (de uma pessoa, em primeira instância, mas que também se aplicam a um grupo ou a uma tradição) é igualmente revelada na localização desses limites, e no fato de que se pode determinar, por vezes através da própria deliberação, que não se pode fazer certas coisas, e deve fazer outros. Incapacidades não só pode estabelecer limites para personagem e proporcionar condições do mesmo, mas também pode constituir parte de sua substância (WILLIAMS, 1981, p. 130).

Em suma: o dever moral enquanto *ter de* não é uma escolha reflexiva diante de vários caminhos abertos, como um leque de oportunidades à disposição do sujeito; mas

equivale antes de tudo aceitar e tomar peremptoriamente o único caminho disponível, a saber, o da responsabilidade plena pelo seu destino – assim como ocorre no caso das tragédias de Sófocles, em que o herói se vê obrigado a aceitar como seu o que lhe foi imposto por uma necessidade cega do destino. É por isso que um gesto leviano, sem compromisso incondicional com a liberdade e com a moral, consiste sempre num gesto isento de qualquer sentimento de culpa ou responsabilidade.

*Eichmann em Jerusalém* de Hannah Arendt é um caso exemplar aqui. Quando Arendt (2010) cunha o termo *a banalidade do mal*, é pensando justamente nesse gesto de *má-fé* segundo o qual o sujeito rejeita se responsabilizar pelo limite ontológico que determina o campo efetivo de sua ação – e no caso *Eichmann*, esse limite ontológico era unicamente definido pela decisão soberana do *Führer*. Por isso que o infame ponto crítico no julgamento de Eichmann não fora encontrado lá onde se esperava: numa personalidade insensível e vil, propensa a fazer o mal a todo e qualquer custo. Na verdade, o verdadeiro núcleo da maldade em Eichmann era a pura banalidade do cumprimento de seu dever. Ou seja, ao não carregar incondicionalmente o fardo do dever moral no qual nos responsabilizamos não somente pelo o que escolhemos, mas fundamentalmente pelo limite mesmo de nossas escolhas, abrimos a possibilidade intrínseca de um ato brutal como o de Eichmann em *Auschwitz*. E para Williams (1981), o caminho de um dever moral é intransigente nesse sentido; ele tende assumir um peso tão avassalador quanto às palavras esmagadoras de Ajax antes de seu suicídio: “Agora estou indo para onde meu caminho deve ir” (WILLIAMS, 1981, p.131).

Voltemos, então, a Kant. Seu verdadeiro impasse é, segundo Zizek (2008a), constitutivo da contradição inerente ao seu próprio pensamento. Apesar de Kant ter compreendido perfeitamente que a dimensão da moralidade não pode se limitar a uma análise reflexiva de decisões sensatas, e embora seu imperativo categórico exija uma responsabilidade infinita sobre qualquer escolha e ação deliberada, ainda assim somos obrigados a constatar que ele exime-se em tematizar essa dimensão da meta-escolha, dessa escolha primordial que abre propriamente o espaço da ação prática. Ora, para isso ele teria inevitavelmente de reconsiderar (o que significava para ele) a intragável dimensão ontológica da realidade. E esse passo, como bem sabemos, Kant indiscutivelmente se recusou a dar. É evidente que Kant intui a verdadeira dimensão do problema da liberdade humana, mas o ponto aqui é de fundo metodológico: como (com que instrumentos teóricos) podemos atravessar esse limite? Como poderíamos encontrar uma forma de julgar não somente nossas

ações práticas, mas julgar o próprio tribunal que julga tais ações? É como se agora tivéssemos que nos responsabilizar *também* pela dimensão moral objetiva, ontológica, que determina o modo de ser de minha subjetividade. Desse modo, o problema se resume, pois, em encontrar uma gramática adequada, capaz de apreender o conceito dessa lacuna intransponível entre finitude humana e ontologia (ou seja, entre o ponto de vista subjetivo que age orientado segundo, digamos, um Bem maior e o ponto de vista objetivo desse próprio Bem enquanto tribunal supremo de toda ação moral). E como já fora dito antes (cap. 1), esse impasse acaba por levar Kant a confundir a liberdade com o espaço numênico: por não encontrar uma saída para esse impasse, a liberdade é tida como uma espécie de cordão umbilical que mantém nossa experiência inexplicavelmente ligada à realidade numenal desconhecida (ZIZEK, 2012a, p. 120). E por conta disso, somos eternamente confrontados com a problemática da divisão entre *ser* e *dever-ser*, quer dizer, entre a realidade em sua forma efetiva e o espaço ideal que regula nossas ações. Voltamos, portanto, ao impasse fundamental da liberdade: como passar do dilema da liberdade humana como um impossível-a-acontecer para um impossível-que-acontece, ou seja, como passar da liberdade como *dever-ser* para sua efetivação enquanto *ser*. Ou em outras palavras, como pensar essa travessia para a ontologia sem perder de vista o cerne de nossa liberdade humana? Qual gramática filosófica pode nos fornecer a chave dessa passagem? Aqui a resposta só pode ser uma: a dialética hegeliana.

### 3.3 O impasse da liberdade

A cisão entre Kant e os idealistas alemães é expressa, portanto, por essa linha limite que define o espaço da liberdade humana. Podemos, pois, situar a dissenção entre eles nos seguintes termos: ao passo que, para Kant (2011a), a liberdade é inexplicavelmente dada, um fato da razão, isto é, o limite *a priori* que, como tal, não pressupõe nenhum fundamento (já que, do contrário, retornaríamos à noção de totalidade orgânica); para os idealistas (de Fichte em diante), a noção de liberdade só pode ser de fato explicada se esse limite for finalmente superado. Portanto, nos deparamos aqui uma espécie de encruzilhada teórica: ou bem ficamos com Kant e defendemos a impossibilidade radical de transpor esse limite sob a ameaça de uma recaída na metafísica dogmática, ou avançamos junto com os idealistas e levamos até o final o projeto kantiano, restabelecendo, assim, o próprio limite da finitude humana num

sistema de referência mais abrangente. Ou dito de forma mais resumida: por um lado, os idealistas censuram Kant por ele não ter ido às vias de fato daquilo que ele mesmo deu início, enquanto que, por outro, é Kant quem alega que foram os idealistas que no fundo não compreenderam muito bem a verdadeira dimensão de sua *Crítica*, retrocedendo, assim, à mística *Schwärmerei*<sup>29</sup> (ZIZEK, 2012a, p. 120).

Mas será então que estaremos para sempre presos a essa dicotomia? Não haveria uma saída para esse impasse sem que isso não sacrifique nem o estatuto da crítica nem o da liberdade, e que ao mesmo tempo inclua esse limite dentro de um sistema de referência cuja dimensão revele sua própria base ontológica? Sim, e para Zizek (2012a), Hegel é esse *tertium datur*. Mas para compreender exatamente o modo como Zizek elabora essa torção reflexiva dos limites da subjetividade para uma referência ontológica positiva, temos primeiro de inverter o postulado básico da tradição que percebe a passagem de Kant a Hegel como um momento decisivo de superação do horizonte da finitude humana. Segundo essa leitura mais convencional, Hegel surge como o expoente do idealismo alemão que foi capaz de selar a lacuna epistêmica deixada aberta por Kant, restabelecendo o Absoluto como a comunhão ontológica primordial, como a unidade capaz de reunir num todo harmonioso o impasse da relação sujeito/objeto. Devemos, portanto, conforme Zizek (2012a), nos livrar de vez dessa imagem panlogista de Hegel. Ou seja, devemos de uma vez por todas deixar de encará-lo como uma espécie de monstro panlogista, que devora e mortifica a viva substância do particular na reconciliação final do Saber Absoluto (o ciclo dos ciclos).

Nesse sentido, a dialética materialista de Zizek apresenta uma perspectiva radicalmente distinta: segundo ele, Hegel não acrescenta nada ao pensamento de Kant, isto é, não há nenhum gesto *a mais*, positivo, em seu pensamento que sirva de pedra angular para fundamentar a falta negligenciada por Kant; pelo contrário, o passo de Hegel não é superar, mas reafirmar a divisão kantiana como tal<sup>30</sup>. A aposta de Zizek, nesse sentido, é que por detrás da espessa camada de interpretações acumuladas ao longo da tradição – cujo acordo tácito

---

29 O sentido mais usual de *Schwärmerei* tem a ver com fantasiar de forma irracional e emocional. *Schwarm*, que significa “enxame”, e *schwärmen*, “enxamear”, se aplicava originalmente às abelhas, mas mais tarde foi também estendida às seitas religiosas na Reforma. Nesse sentido, *Schwärmerei* está associado com a ideia de “entusiasmo”, conforme fora usado por Locke e outros. (Inwood, M. [1997] *Dicionário Hegel* Jorge Zahar: Rio de Janeiro).

30 Poderíamos, antecipando ao que se segue, inverter rapidamente essa consideração e dizer que, não é que Hegel não acrescente nada ao pensamento de Kant; ele acrescenta, mas o que acrescenta é justamente o puro “nada” que vagava indeterminadamente, conforme reza o modelo da filosofia transcendental. Em outras palavras, o esforço dialético de Hegel é puramente formal: o que ele realiza, segundo Zizek, é *nada menos que* recuperar esse “nada” numênico, indeterminado, da coisa em si, e reificá-lo enquanto condição ontológica positiva.

entre elas é o idealismo absoluto de Hegel – reside um materialismo latente, inconfesso, e cujas coordenadas não são outras senão a forma da crítica da razão desde Kant.

Na introdução de sua obra mais recente, *Absolute Recoil* (2014), Žizek descreve passo a passo os momentos das transições paradigmáticas na história da filosofia, que vai do realismo metafísico ingênuo, pré-kantiano, ao materialismo dialético de Hegel. Expondo essa análise de maneira sucinta, testemunhamos, portanto, num primeiro momento da história da filosofia, a atitude puramente metafísica de sobrepôr as determinações do pensamento às determinações da realidade, como se fosse possível apreender diretamente a realidade através da pura atividade reflexiva do pensamento. Já em oposição a essa concepção realista, a posição do empirismo cético defende a tese de que nós não temos – nem nunca teremos – acesso à estrutura elementar da realidade, isso porque a única coisa que temos acesso é a nossa “dispersa e inconsistente experiência, com seus múltiplos dados” (ŽIZEK, 2014a, p. 15).

Em seguida, o empirismo cético é então contraposto com uma variante dessa mesma atitude: a posição transcendental de Kant. Nesse caso, precisamos considerar uma diferença qualitativa entre essas duas posições, já que ambas compartilham da tese básica a respeito da impossibilidade em alcançar a consistência ontológica da realidade em si. Assim, o que diferencia Kant de um cético-empirista é o fato de que, para o filósofo transcendental, a finitude humana, o limite intrínseco que impede o sujeito de se apropriar da multiplicidade infinita da realidade, não é um aspecto negativo que bloqueia nosso conhecimento, mas o seu próprio aspecto positivo, ou seja, torna-se a condição de possibilidade para o conhecimento enquanto tal. Assim, a solução de Kant não é uma simples superação do empirismo, mas apenas a postulação de seus pressupostos implícitos, transcendentais: “Kant eleva as próprias formas de nossa mente, da subjetividade, que (de)forma nosso acesso à coisa em si e portanto nega nosso acesso direto a ela, em *a priori*, um fato constitutivo positivo de nossa realidade fenomenal” (ŽIZEK, 2014a, p. 15).

A questão que se coloca agora é saber se esse horizonte transcendental é de fato o último horizonte de nosso pensamento. Se tomarmos como premissa o fato de que, a partir da guinada transcendental da filosofia moderna, está totalmente fora de cogitação qualquer tentativa de retorno a um realismo ingênuo, então sobram apenas dois caminhos que visam superar o idealismo transcendental de Kant em direção a uma objetividade ontológica. O primeiro consiste num acesso imediato ou intuitivo ao Absoluto para além (ou aquém) do

discurso epistemológico (tanto no que diz respeito à autoposição do eu em Fichte quanto à identidade do sujeito e do objeto em Schelling). O segundo caminho concerne à forma da dialética hegeliana, que faz exatamente o oposto em relação ao conhecimento intuitivo, assumindo, segundo a leitura de Žižek (2014a), uma reviravolta materialista desde então: “em vez de afirmar um acesso intuitivo direto para o Absoluto, Hegel transpõe para a Coisa em si (o Absoluto) a lacuna que separa nossa subjetividade dele” (p. 15).

Vejamos então como se dá essa “reviravolta” materialista em torno de Hegel tomando como ponto de partida o conceito-chave de *paralaxe*.

### 3.4 Paralaxe kantiana

A rigor, paralaxe significa: “... o deslocamento aparente de um objeto (mudança de sua posição em relação ao fundo) causado pela mudança do ponto de observação que permite uma nova linha de visão” (ŽIŽEK, 2008a, p. 28). Imagine, pois, um objeto X, situado num espaço tridimensional, cuja relação com o pano de fundo varia conforme o ponto de perspectiva do observador. Ao extrapolar essa ideia para o nível filosófico, é claro que nossa inclinação imediata tende a escorregar para uma concepção substancialista da natureza, uma concepção de fundo claramente aristotélico, cuja base ontológica é derivada da noção de substância como substrato último do ser, e que, como tal, sustenta sobre sua base seus atributos, que são ou propriedades ou relações. Nesse caso, teríamos o deslocamento como um efeito puramente aparente, ao passo que o objeto X e o sujeito que se desloca seriam instâncias *a priori*, isto é, entidades fixas e determinadas às quais seriam atribuídos predicados. Ora, esse é também o pano de fundo contra o qual se move nosso senso comum, pautado sempre na crença ontológica de que sujeitos e objetos possuem um núcleo fixo e invariável neles mesmos. Mas o que aconteceria caso invertêssemos essa *doxa* dominante, e no lugar de considerar o sujeito e/ou o objeto como ponto de referência central, focássemos nossa atenção no próprio ato de deslocamento? Ou seja, e se a cada instante, a cada momento em que se desloca o observador, surgisse um novo objeto? E de forma ainda mais radical: e se esse deslocamento produzisse além de um objeto, também um sujeito novo a cada nova linha de visão?

Com base nessa metáfora ótica, podemos introduzir aqui uma típica inversão dialética: a lacuna/desvio que até agora era vista como um mero traço contingente, uma variável sujeita



a controle etc., assume, a partir de então, uma referência ontológica primeira, o papel de mediador universal e necessário da relação sujeito/objeto. Ou seja, deixamos desse modo de lidar com o desvio como uma deficiência de nossa perspectiva finita, que “turva” nossa apreensão do objeto em sua totalidade, para concebê-lo como a única condição de possibilidade para que possamos, com efeito, pensar o objeto. Não seria, pois, essa a lição hegeliana fundamental, expressa no prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, segundo a qual a única verdade que há é o próprio caminho para a verdade? Ou, ainda, seu corolário de que é sempre o método enquanto caminho/mediação para o conhecimento que produz tanto o sujeito quanto o objeto do conhecimento? Como diz Žizek (2008a) sobre o assunto, “sujeito e objeto são inerentemente “mediados”, de modo que a mudança “epistemológica” do ponto de vista do sujeito sempre reflete a mudança “ontológica” do ponto de vista do objeto” (p. 20).

É preciso, portanto, reconhecer aqui um ponto cego que passa totalmente despercebido pela atividade do intelecto: na medida em que vemos sempre a *partir* dele, tal ponto cego é em si impossível de ser visto/concebido. Em outras palavras, é esse ponto cego o único responsável por condicionar todo trabalho de mediação; uma espécie de “núcleo duro” que persiste independente dos variados esforços de apreensão conceitual. Tal excesso que permanece irreduzível ao trabalho conceitual do pensamento é, paradoxalmente, a própria ideia de paralaxe enquanto *efeito não mediatizável e sem o qual não há mediação possível*. Para dizê-lo diferentemente: o conceito de paralaxe é, portanto, um conceito paradoxal, na medida em que consiste na impossibilidade inerente ao próprio conceito de se efetivar plenamente, de se apresentar transparente a si mesmo. Ou seja, a diferença de deslocamento nunca pode ser observada de um ponto de vista transcendente, privilegiado, capaz de apreender sua própria determinação específica.

Mas como propor uma dialética – ou, nesse caso, um materialismo dialético – a partir dessa lacuna paraláctica que se mantém imune a toda atividade de mediação conceitual? Nesse caso os kantianos argumentariam, e com razão, que a lacuna paraláctica estaria muito mais próxima de Kant do que de Hegel, na medida em que expressaria com muito mais propriedade o caráter irreduzível das antinomias kantiana, e não uma síntese mais elevada como momento de superação dialética. Nas palavras de Adrian Johnston (2007, p. 4-5): “À primeira vista, o termo ‘paralaxe, como desenvolvido por Žizek, parece envolver um retorno a Kant, porque, em conexão com este termo, contradições e incompatibilidades são levadas ao ponto de absolutos insuperáveis”. Tomemos, pois, como exemplo a antinomia epistemológica

que marcou seu tempo: empirismo *versus* racionalismo. Segundo Zizek (2008a), Kant reconheceu com muita propriedade que qualquer solução fornecida a esse impasse epistemológico enquanto síntese global – designando cada uma dessas atitudes filosóficas como momentos parciais de uma verdade maior – seria, para todos os efeitos, apenas *uma volta a mais no parafuso* do dogmatismo pré-crítico. A virada transcendental kantiana evita qualquer solução “positiva” para o embate. E o que parece ser uma deficiência, é exatamente sua força. Como vimos anteriormente, a solução kantiana de rejeitar qualquer tentativa de fechamento ontológico, uma vez que reconhece na própria limitação/finitude humana a chave para pensar a liberdade humana, introduz, portanto, uma lacuna irreduzível no cerne de seu sistema filosófico. Dessa forma, torna-se impossível uma reconciliação harmoniosa dos dois polos, o racional e o sensível, o ativo e o passivo, etc., de modo que, qualquer proposta de síntese que procure ajustar nossa Razão à estrutura da realidade externa é considerada mais como um ato de fé do que como uma conciliação natural e espontânea entre as duas dimensões. Como diz Zizek:

Longe de designar a “síntese” das duas dimensões, o transcendental kantiano representa, antes, sua lacuna irreduzível “como tal”: o transcendental aponta algo nessa lacuna, uma dimensão que não pode ser reduzida a nenhum dos dois polos positivos entre os quais se abre a lacuna (ZIZEK, 2008a, p. 33).

Cumprido, todavia, assinalar que não lidamos aqui com um simples jogo de oposições, nem com uma espécie de contradição lógica entre duas dimensões heterogêneas; mas com uma antinomia irreduzível, que é resultado direto da virada transcendental kantiana. Segundo Zizek (1993), o grande engodo, portanto, seria ler as teses sobre as antinomias de Kant como contradições lógicas (*nihil negativum*)<sup>31</sup> ou como forças reais antagônicas, cujo resultado é a mútua anulação de seus esforços (*nihil privativum*). As antinomias kantianas engendram uma negação de outra natureza. Na sua *Crítica da Razão Pura*, Kant (2010) considera certas ideias metafísicas como sendo “objetos” próprios do pensamento (*Gedankending*) e cuja negação (antítese) não pode ser nem lógica nem privativa, mas fundamentalmente antinômica. São eles: o universo em sua totalidade, a imortalidade da alma e Deus. Segundo Kant (2010), tais objetos, embora sejam *logicamente possíveis*, isto é, pensáveis, não podem, todavia, ser considerados objetos de nosso conhecimento. Isso pelo fato de não serem objetos de nossa

---

<sup>31</sup> A definição de contradição definida por Kant em sua *Crítica da Razão Pura* é, então: “o objeto de um conceito que se contradiz a si mesmo é nada porque o conceito de nada é o impossível, como, por exemplo, a figura retilínea de dois lados” (KANT, 2010, B348).

experiência sensível, ou de não fazer parte daquilo que nós experimentamos enquanto realidade. Em outras palavras, se, em parte, trata-se de objetos pensáveis, são, todavia, objetos que não podem ser enquadrados dentro da categoria de *possibilidade*, já que Kant considera como *possível* (aqui não no sentido lógico, mas no sentido fenomênico estrito) somente aquilo que faz parte de nosso horizonte de experiência. Desse modo, não podemos abordar esses “objetos” da razão pura nem como uma não-coisa (*Un-ding*), ou seja, enquanto contradição lógica, nem como objetos de nosso conhecimento sensível, mas devem estar sujeitos a um outro tipo de investigação.<sup>32</sup> O limite transcendental da finitude humana produz, portanto, as antinomias da razão pura, cujo princípio do terceiro excluído não exerce mais nenhuma função aqui. Na verdade, trata-se de um conflito insuperável entre, de um lado, o que posso efetivamente conhecer a partir das minhas condições finitas, submetidas à dimensão fenomênica, e, de outro, o excedente da razão que segue naturalmente seu curso em busca dos princípios dogmáticos enquanto fundamento de toda experiência possível – articulados, por sua vez, na dimensão propriamente numênica. Por isso, nas palavras de Jean-Marie Vaysse: “Antinomias são produzidas pelas Ideias cosmológicas que se originam num silogismo hipotético e que nos fornecem a ideia de uma primeira hipótese numa relação de causalidade” (2012, p.12).

Kant procura, então, conduzir dialeticamente os conflitos da razão pura a seu paroxismo, apresentando como *tese* a aspiração da razão em constituir uma totalidade, e enquanto *antítese*, as refutações de cunho empirista, que, por sua vez, desembocam no ceticismo. Nesse sentido, no segundo capítulo da seção sobre a *Dialética Transcendental*, Kant (2010) trabalha as antinomias de maneira sistemática, designando quatro fundamentais e dividindo-as em dois grupos: as duas primeiras são antinomias matemáticas (pois são consideradas no homogêneo) e as outras duas, dinâmicas (pois se situam no heterogêneo). Para sermos breves: nas duas primeiras antinomias, a ideia de mundo é abordada segundo a quantidade e a qualidade. “Segundo a quantidade, a tese propõe um começo do mundo no tempo e no espaço, ao passo que a antítese nega tal começo”; segundo a qualidade, a tese afirma que toda substância composta culmina numa realidade simples, enquanto a antítese afirma que a divisão prossegue até o infinito (VAYSSE, 2012, p. 12). Para Kant (2010), no

---

32 Podemos dizer, portanto, que, se o efeito de uma contradição lógica produz um objeto sem conceito, dado a impossibilidade lógica de concebê-lo, as antinomias produzem um conceito sem objeto, já que não se trata de impossibilidade lógica, mas de uma abstração sem referência sensível capaz de preencher seus contornos objetivos.

que diz respeito às antinomias matemáticas, ambas as formulações são consideradas falsas, pois lidam com um conceito ambíguo de mundo, que se apresenta tanto como coisa em si como fenômeno espaçotemporal.

No que tange à terceira antinomia, Kant investiga a ideia de liberdade. De forma homóloga, enquanto a tese afirma uma causa livre, a antítese defende que toda causa é condicionada ao infinito. E, por fim, ao tematizar a possibilidade do incondicionado, ao passo que a tese propõe sua existência, a antítese a nega. Quanto às antinomias dinâmicas, diferentemente das antinomias matemáticas, Kant sugere que ambas as formulações (tese/antítese) sejam plausíveis quando embasadas na distinção transcendental entre fenômeno e coisa em si: a antítese é verdadeira para os fenômenos, enquanto submetidas ao tempo-espaço; a tese é verdadeira para a coisa-em-si, para além das apreensões da intuição sensível, mas ainda assim pensadas (HOLZHEY; MUDROCH, 2005, p. 47).

O fundamental aqui, insisto, é compreender que as contradições antinômicas são produto direto de nossa finitude humana, e que, portanto, a filosofia, na sua qualidade crítica, já não pode mais ousar responder de forma definitiva às exigências da razão pura, negligenciando, assim, a lacuna intransponível de nossa dimensão transcendental. Como diz Žizek (2012a):

Kant é, segundo dizem (desde Heidegger até os pós-modernistas), o primeiro filósofo que realmente confrontou a finitude do sujeito não como um fato empírico, mas como o próprio horizonte ontológico do nosso ser. Isso o levou a conceber as antinomias como impasses genuínos indissolúveis, escândalos inelutáveis da razão, no sentido de que a razão humana se torna envolvida por sua própria natureza – o escândalo que ele chegou a chamar de “eutanasia da Razão” (ŽIZEK, 2012a, p. 121).

Essa *eutanasia da Razão* é o que nos impede para sempre de (como diriam os franceses) *monter le plateau*, ou seja, erguer-nos para além de nossa finitude e “ver” o que há do outro lado<sup>33</sup>. Desde o momento em que procuramos resolver problemas desse tipo (se o universo na sua dimensão ontológica tem ou não um começo; se existe ou não um ser absolutamente necessário; se somos livres ou determinados<sup>34</sup>, etc.) fechamos radicalmente a lacuna de nossa finitude e caímos novamente no mais denso sono dogmático, onde

---

33 E, a propósito, procurar superar as antinomias kantianas não suscita uma situação homóloga à do barão de Münchhausen, em que tenta desesperadamente se salvar do inevitável afogamento puxando a si mesmo pelos cabelos?

34 Lembremos que aqui nos situamos na *Crítica da Razão Pura* (2010). A ideia de liberdade como *fecho de abóboda* é especificamente abordada na *Crítica da Razão Prática* (2011a).

supúnhamos alcançar cognitivamente o estatuto ontológico da realidade, ou seja, conhecer o que são as coisas nelas mesmas. Ocorre que, após Kant, somos obrigados a conviver para sempre com essas duas dimensões, sem confundi-las ou reduzir uma à outra. “Assim, temos a verdadeira imagem contemporânea de um sujeito humanista preso em um entrave constitutivo, marcado por uma lacuna ou cisão *a priori*” (ZIZEK, 2012a, p. 121).

### 3.5 Paralaxe hegeliana

E aqui retomamos nossa questão de início: por que então não assumir de uma vez o pensamento de Kant como sendo a representação mais apropriada do conceito de paralaxe, isto é, dessa lacuna inerente à finitude que impede o acesso direto às coisas, deixando, desse modo, para trás a referência central à dialética hegeliana? O argumento padrão dos kantianos em relação a isso é que, apesar de Hegel ter superdimensionado o papel das antinomias no seu processo dialético (uma vez que as contradições agora estavam por toda parte), seu objetivo é, em última instância, domesticar ou aparar a lacuna transcendental de Kant. Ou seja, embora as antinomias em Hegel estejam presentes em cada contradição conceitual que usamos, operando ontologicamente e não apenas como limitação epistemológica constitutiva, essa iniciativa hegeliana é apenas um subterfúgio para, no final das contas, relativizá-las e enquadrá-las no maquinário de seu progresso dialético. Em outras palavras, a acusação que amiúde é feita a Hegel preconiza que ele utiliza as antinomias somente como um momento intermediário da reconciliação final, ou para dizer de modo mais elegante, que ele apenas “... insere o kantismo na sua árvore genealógica” (LEBRUN, 2006, p. 568). Nessa perspectiva, “Hegel aparar de maneira eficaz as arestas escandalosas das antinomias kantianas que ameaçaram levar a Razão à beira da loucura, normalizando-as novamente como parte de um processo ontológico global” (ZIZEK, 2012a, p.121).

Ora, é exatamente essa a leitura de Hegel que Zizek pretende superar. Para isso, não devemos hesitar em radicalizar ainda mais o aspecto da finitude, passando a lidar com a natureza antinômica da *razão pura* não simplesmente como um impasse epistemológico, uma limitação constitutiva de nossa natureza humana, mas fundamentalmente enquanto condição ontológica positiva. Porém, não se trata de resolver o impasse das antinomias, como alegam os críticos de Hegel, num fechamento ontológico mais originário; ontologizar as antinomias

significa pensar a finitude não no âmbito da subjetividade, mas significa encará-las objetivamente.

Quem melhor nos fornece a chave dessa interpretação é Gérard Lebrun (2006), em seu breve ensaio sobre *A antinomia e seu conteúdo*. Seu ponto é que, na medida em que Kant introduz a distinção entre númeno e fenômeno, ele se apoia numa distinção mais básica entre o “bom uso” e o “mau uso” das categorias do entendimento. De maneira que seu “bom uso” aplica-se somente ao conteúdo da experiência sensível, ao passo que o “mau uso” excede esse domínio e cai em contradição na forma de antinomias da razão. Nesse sentido, como exprime Lebrun (2006, p. 576), “A única chave do enigma levantado pelas antinomias só poderá consistir num *engano* que levou o usuário a abusar desses conceitos e a aplicá-los desastrosamente.” (grifo do autor). E à medida que estamos constantemente correndo o risco de *aplicar desastrosamente* as categorias do entendimento para além de seu domínio específico, ou seja, para além dos limites espaço-temporais da dimensão fenomênica, a tarefa da “Crítica [consiste em] indicar o engano e desmontar o mecanismo do mal-entendido” (LEBRUN, 2006, p. 576). Ou seja, de um modo quase wittgensteiniano, o papel da *Crítica*... se resume a uma espécie de terapêutica das categorias, isto é, numa análise cuidadosa e adequada de seu “uso”. Consequentemente, isso nos leva a uma conclusão inevitável: ao levar em conta somente o “uso” das categorias, é correto afirmar que, para Kant, então “*não* [devem existir] *antinomias como tal*, elas surgem simplesmente da confusão epistemológica que o sujeito faz entre fenômenos e númenos”. (ZIZEK, 2012a, p. 122).

Contudo, o problema é que, por essa visão puramente instrumental das categorias, Kant passa ao largo do essencial: o antagonismo fundamental não diz respeito à forma do uso das categorias, mas à sua própria natureza (totalmente negligenciada por ele). Nesse sentido, “Somente quando nos livramos da tópica do *uso* é que nos podemos perguntar se engendrar contradições não faz parte da natureza de conceitos de certo tipo.” (LEBRUN, 2006, p. 576). E agora podemos perceber que a censura de Hegel a Kant é muito mais radical do que alegam os kantianos: é Kant quem permanece dogmático na exata medida em que separa fenômenos de um lado e númeno, de outro, mantendo, assim, um pressuposto ontológico intocado. E é exatamente o que nos mostra Lebrun a partir de sua leitura atenta de Kant. Em última análise, não é Hegel quem neutraliza as antinomias, mas Kant: preocupado com o uso “correto” das categorias, Kant evita confrontar diretamente o antagonismo da coisa-em-si, limitando-se ao campo do Entendimento. Por isso que, ao endossar a tese de Lebrun (2006), Zizek (2012a)

afirma que tanto Kant quanto a metafísica pré-crítica compartilham tacitamente do mesmo traço, a saber, “... as duas posições permanecem no domínio do Entendimento e suas determinações fixas”, de modo que todo esforço de Kant em fundamentar o conhecimento a partir da finitude humana acaba por validar sua tese contrária: “À medida que adentramos no domínio do Entendimento, as Coisas-em-si saem de nosso alcance, nosso conhecimento é, em última análise, em vão.” (ZIZEK, 2012a, p. 122). Ora, de que vale o conhecimento se a verdade das coisas permanece inacessível a mim?

É exatamente essa a crítica a Kant que Hegel exprime logo no início da *Introdução* de sua *Fenomenologia do Espírito*. À medida que o interesse de Kant é estritamente com o uso aquedado do instrumento, e não em conhecer o Absoluto como tal, a Coisa-em-si, podemos então afirmar, com Hegel (2003), que o trabalho de Kant é, em última instância, inútil, já que deixa o Absoluto intocado. Mas deixar o Absoluto intocado não significa que Kant possa simplesmente rejeitá-lo como uma peça sem utilidade prática. Ocorre que, ao afirmar que o único conhecimento possível é o conhecimento baseado no aparato de nossa finitude, Kant é obrigado a manter viva a referência ao Absoluto, ainda que pela sua negativa, ou seja, expresso na forma de uma massa indeterminada que se encontra para além dos limites de nossas experiências. Por conseguinte, cria-se com isso uma dupla referência: i) a dimensão do conhecimento possível, o finito, e ii) a dimensão do Absoluto, o infinito. “Há o finito e o infinito, e entre os dois passa uma linha nítida divisória” (SAFATLE, 2011, aula 4/30). Ou seja, Kant, na ânsia de radicalizar a finitude, acaba por endossar seu duplo renegado, a existência de uma dimensão ontológica independente, mais originária e para sempre desconhecida. É como se na tentativa de resolver o problema do conhecimento, Kant criasse um dilema a mais. “O finito tem um ser que independe do infinito, o finito tem um ser absoluto em relação ao infinito (se compreendermos aqui ‘absoluto’ por “aquilo que não depende de outro para ser)” (SAFATLE, 2011, aula 4/30). E, conseqüentemente, à medida que o conhecimento finito aspira por validade, a verdade produzida pelo conhecimento finito deve coexistir paralelamente com a verdade da coisa-em-si, sob a condição de não se tocarem ou se confundirem. Teríamos, nesse caso, de um lado o conhecimento produzido pelo instrumento e de outro a verdade da coisa nela mesma, “como se aceitássemos um conhecimento em geral que, embora incapaz de apreender o absoluto, seja capaz de outra verdade.” (SAFATLE, 2011, aula 4/30). E o impasse nessa divisão é que, para que eu conceba um conhecimento finito e outro infinito, isso exige, em primeiro lugar, que eu já tenha de conhecer os dois, para que se

possa, em seguida, compará-los. Como explica Vladimir Safatle:

Afirmar que o conhecer não tem parte com o absoluto, que ele é arbitrário em relação ao absoluto, significa pressupor um conhecimento prévio do que o absoluto é. Isto pressupõe, por sua vez, o que poderíamos chamar de “perspectiva externalista” na compreensão do conhecimento. Tudo se passa como se eu pudesse sair dos limites do meu conhecimento compará-lo com o absoluto e afirmar que o primeiro é arbitrário em relação ao segundo. (...) Neste sentido, a temática da limitação da razão é contraditória por apoiar em uma perspectiva externalista não fundamentada (SAFATLE, 2011, aula 4/30).

O argumento central levantado por Zizek (2012a) é, pois, que a finitude para Kant se reduz à finitude do sujeito transcendental, limitado pelo esquematismo, ou seja, pelas limitações determinadas *a priori* pela síntese transcendental. Nesse sentido, Kant ignora o fato de que as próprias categorias das quais ele trata são já, em sua natureza, finitas, isto é, categorias próprias do Entendimento, e não categorias infinitas da Razão especulativa. Em poucas palavras, tais categorias são geridas no seio da história, marcadas igualmente pelo traço radical da finitude, e não, como sugere Kant (2010), princípios *a priori*s, necessários e universais. Com isso, devemos concordar que o passo decisivo de Hegel (2003) em direção à sua ontologia, não é, de modo algum, um gesto ilegítimo para além dos limites de nossa razão, mas pelo contrário: “o movimento de Hegel é uma redução e não um enriquecimento de Kant: um movimento de *subtração*, uma remoção do lastro metafísico e uma análise das determinações conceituais em sua natureza imanente” (ZIZEK, 2012a, p. 123) (grifo do autor).

Isso nos leva de volta ao problema da lacuna paraláctica. Podemos agora perceber de que maneira a passagem de Kant para Hegel, segundo Zizek (2008a), não implica, de modo algum, no apagamento da lacuna paraláctica, mas apenas na sua homologação ontológica. Convêm, então, apresentar de forma sistemática as duas versões possíveis para essa passagem. Na primeira, “Kant firma a lacuna da finitude, o esquematismo transcendental, o acesso negativo ao Numenal como único possível e assim por diante. Enquanto Hegel fecha a lacuna kantiana e volta à metafísica pré-crítica” (ZIZEK, 2008a, p. 40). Já na segunda, “é Kant quem vai somente até a metade do caminho em sua destruição da metafísica, mantendo ainda a referência à Coisa em si como entidade inacessível externa” (ZIZEK, 2008a, p. 40), ou seja, como entidade autônoma e independente de nosso alcance cognitivo. E nesse sentido, “Hegel é só um Kant radicalizado, que dá o passo do acesso negativo ao Absoluto para o próprio Absoluto como negatividade” (ZIZEK, 2008a, p. 40). E como ficou claro desde já, a leitura de



Zizek é toda pautada nessa segunda versão. Isso provoca, todavia, subversões surpreendentes: nesse caso, é Kant, e não Hegel, quem de fato pressupõe uma ontologia pré-crítica. No fundo, Hegel não “ontologiza” Kant: é “Kant que, na medida em que concebe a lacuna como meramente epistemológica, continua a pressupor um reino numenal totalmente constituído existindo por aí” (ZIZEK, 2008a, p.41). De forma muito mais modesta, o empenho de Hegel é apenas em “desontologizar” Kant, introduzindo a lacuna, ou seja, as próprias antinomias, na própria textura da realidade.

### **3.6 Do bloqueio epistemológico à condição ontológica positiva**

Logo se conclui que a epistemologia kantiana e a ontologia hegeliana são, por esse ponto de vista, uma única e mesma coisa, diferenciando-se apenas por um deslocamento formal de perspectiva. Por isso, de acordo com Zizek (2011a), as diferenças traçadas ao longo da tradição entre epistemologia e ontologia devem ser reformuladas em outros termos. De uma forma geral, podemos definir a barreira convencional que separa a filosofia transcendental do modelo ontológico de pensamento segundo a *impossibilidade* ou a *possibilidade* de se dizer algo a respeito do mundo. Ou seja, enquanto os filósofos transcendentais, apoiados na guinada kantiana, deixam a realidade “lá fora” intocada, os metafísicos argumentam que a tarefa épica da filosofia não pode se resignar a uma análise puramente epistemológica do conhecimento (para-nós), mas cumpre fundamentalmente em determinar a constituição ontológica da realidade (em-si). Porém, ocorre que, apesar de divergentes, esses dois modelos erram o alvo no mesmo ponto. O problema com essas duas formas de ver as coisas é que elas partem do mesmo ponto cego, constituindo, desse modo, os dois lados da mesma moeda. Isto é, a oposição presente aqui é na verdade uma pseudo-oposição, na medida em que cada polo se limita a tematizar uma das extremidades sem levar em consideração a própria lacuna que engendra tais oposições. Nesse sentido, o limite epistemológico que nos impede de enxergar a realidade “lá fora” é, a rigor, a força motriz que nos leva a pressupor uma realidade “lá fora”. Desse modo, o que não se leva em consideração nessas abordagens é o fato de que é essa própria lacuna, como diz Zizek (2011a, p. 88), “o mais recôndito elemento constituinte da própria realidade”. Em outras palavras, a razão pela qual nós não podemos conhecer integralmente a realidade lá fora não decorre, em absoluto, de

uma barreira intransponível inerente ao próprio conhecimento, mas sim, de “... um sinal de que a própria realidade é incompleta, aberta” (ZIZEK, 2011a, p. 88). E se levantarmos novamente o problema da dicotomia entre sujeito e objeto, cerne do conflito entre Kant e os pós-kantianos do idealismo alemão, vemos que Hegel se diferencia dos demais por não procurar um modo de sobrepor essa separação; seu esforço dialético consiste apenas em mostrar que essa lacuna não separa apenas o sujeito do objeto, mas (e essa é a razão pela qual Zizek considera a dialética hegeliana como uma dialética essencialmente materialista) divide a própria realidade objetiva dela mesma.

Essa é a verdadeira ontologia hegeliana defendida por Zizek. Que a realidade seja incompleta ou aberta, não quer dizer que ela corresponda a uma espécie de teologia negativa, cuja origem é inalcançável, sempre porvir. Nesse sentido, é importante que se estabeleça aqui a diferença básica entre juízo negativo e juízo infinito em Kant. Segundo a forma do juízo negativo, nega-se o predicado da sentença deixando ao sujeito da proposição uma abertura ilimitada de possibilidades não determinadas (S não é P). Já o juízo infinito, em contraste, em vez de negar o predicado, afirma a própria negação – ou o não predicado (S é não P). Zizek esclarece essa relação nos seguintes termos:

Kant introduziu uma distinção importantíssima entre juízo negativo e indefinido: o juízo positivo “a alma é mortal” pode ser negado de duas maneiras: quando se nega o predicado ao sujeito (“a alma não é mortal”) e quando se afirma um não predicado (“a alma é não mortal”); a diferença é exatamente a mesma que todos os leitores de Stephen King conhecem entre “ele não está morto” e “ele está não morto”. O juízo indefinido apresenta um terceiro domínio que solapa a distinção subjacente: os “não mortos” não estão vivos nem mortos, eles são exatamente os monstruosos “mortos-vivos” (ZIZEK, 2008, p. 37-38)

Zizek tira proveito dessa distinção para defender o estatuto ontológico da negatividade. Por exemplo, se afirmamos “a realidade não é toda”, estaremos sustentando com isso uma concepção de realidade cuja totalidade revela-se através de uma negatividade infinita, em plena expansão. E como tal, essa realidade deve ser constantemente subtraída do nosso alcance cognitivo, driblando astuciosamente nossas limitadas ferramentas conceituais etc. Mas, e se em vez de negarmos a totalidade da realidade, nós afirmássemos sua negatividade constitutiva enquanto tal, ou seja, a afirmação da realidade como não-Toda? Teríamos então uma forma completamente distinta de negatividade, uma negatividade determinada, presente, definida agora não em contraposição aos limites do conhecimento, mas *como os próprios limites do conhecimento*. Por essa razão, a leitura correta das antinomias

kantianas deve ser feita a partir de sua condição ontológica, como o limite da própria realidade.

Em Hegel (2003), esse juízo infinito é também conhecido como juízo especulativo, uma espécie de juízo que alcança a própria dimensão ontológica. O juízo especulativo hegeliano é pois a própria coincidência dos opostos cujo paradoxo é inapreensível pelo padrão de funcionamento do entendimento. Por sua articulação, elementos de naturezas totalmente incompatíveis se fundem um no outro, provocando um sentimento de estranheza inconciliável. Eis, portanto, alguns desses juízos, extraídos da filosofia hegeliana, que Zizek destaca ao longo de sua obra: “O Espírito é um osso” (como vimos no capítulo 1), “o eu é o dinheiro”, o “Estado é um monarca”, “Deus é Cristo” e por aí vai. Nesse sentido, é um “pedacinho do real”, um nada insignificante, insensato, que reclama para si a suprema magnitude do universal; o todo universal e divino, na sua natureza exuberante de sentido, é encarnado num reles objeto da esfera ôntica. Em suma: a essência do Espírito reside num osso; a do eu, no dinheiro etc. etc. Assim, percebemos como esse curto-circuito entre universal e particular corresponde às próprias antinomias na sua qualidade ontológica positiva:

A imanência absoluta também determina o caráter da crítica de Hegel a Kant e o modo kantiano de lidar com as antinomias/contradições. Longe de nos negar o acesso à Coisa em si, o caráter antinômico ou contraditório de nossa experiência de uma Coisa é o que nos leva ao contato direto com ela (ZIZEK, 2011a, p. 84).

### **3.7 Impasse como liberdade**

Retomemos, então, nosso tópico central sobre a liberdade. Somente através dessa referência à natureza intrínseca das antinomias, isto é, da passagem de seu funcionamento enquanto impedimento/limitação epistemológica para sua condição ontológica positiva, somente ao considerar a realidade como sendo ontologicamente incompleta, como não-Toda, é que se pode, com efeito, salvar o verdadeiro estatuto da liberdade humana. “A liberdade do sujeito só pode ser ontologicamente fundamentada na incompletude ontológica da realidade em si” (ZIZEK, 2012a, p.128). Pois, fosse a realidade um Todo harmonioso e completo, como uma natureza cósmica autoconsciente que controla secretamente tudo o que existe, então não

haveria nada além do que um fechamento ontológico sufocante, o que impediria por completo a irrupção do conceito de subjetividade moderna em sua acepção mais própria (JOHNSTON, 2007, p. 64). Como sabemos, Kant compreendeu muito bem que o fundamento da liberdade humana reside na lacuna irreduzível entre epistemologia e ontologia, de modo que, para que eu me reconheça como um sujeito autônomo e livre, é necessário que eu permaneça intransigentemente aquém de qualquer determinação objetiva, ou seja, que eu não seja determinado por nenhuma causa exterior. Contudo, Kant se equivoca ao limitar nossa liberdade à ordem numênica. Mas dizer que somos livres no sentido numênico, que nossa liberdade atesta o fato de que não pertencemos ao reino do encadeamento fenomênico de causas e efeitos, não significa afirmar que a liberdade é transcendente. A espontaneidade que assegura nossa liberdade é de ordem transcendental, não transcendente. Quer dizer que a lacuna que funda minha liberdade não é de natureza ontológica, localizada para além da minha finitude; mas o contrário: para que eu seja livre, basta apenas que ela impeça meu acesso direto ao reino numênico como tal, ou seja, que radicalize a lacuna na minha própria finitude. Nesse sentido, tudo depende do modo como o sujeito aparece para si mesmo, ainda que não se saiba se no reino numênico-ontológico ele seja apenas marionetes nas mãos de um Deus todo poderoso (ZIZEK, 2011a, p. 91). É exatamente esse o ponto que levantamos no primeiro capítulo, ao concluirmos que para sermos efetivamente livres seria preciso preservar intocado um nível de ignorância mais básico, uma cegueira constitutiva em relação à nossa determinação ôntica primordial. Em sua *Crítica da Razão Prática*, Kant (2011a) alerta para o que aconteceria com a liberdade caso essa dimensão numênica fosse, de algum modo, acessada por nós:

Em vez do conflito que agora a disposição moral tem de sustentar com as inclinações e no qual, depois de algumas derrotas, contudo pode conquistar-se aos poucos uma fortaleza moral de alma, Deus e a eternidade, com sua terrível majestade, encontrar-se-iam incessantemente ante os olhos (pois aquilo que podemos provar completamente vale para nós, em relação à certeza, tanto quanto no-lo asseguramos pela vista) (...) assim, a maioria das ações acorreria por medo, poucas por esperança e nenhuma por dever, porém não existiria um valor moral das ações, do qual, aos olhos da suma sabedoria, depende unicamente o valor da pessoa e mesmo o valor do mundo. Portanto a conduta do homem, enquanto a sua natureza continuasse sendo como atualmente é, seria convertida em um simples mecanismo, em que, como no jogo de bonecos, tudo gesticularia bem, mas nas figuras não se encontraria, contudo, vida alguma (KANT, 2011a, p. 235).

Poderíamos alegar, *prima facie*, que, ao enxergar do “outro lado” como funciona o mecanismo que controla nossas ações, constataríamos um espetáculo até digno de nota, onde

nossas condutas fossem mantidas de maneira bem mais eficientes e harmônicas (tal como numa coreografia de bonecos bem sincronizada). Mas o verdadeiro ponto a se considerar é que esse mesmo cenário – levando em conta o estatuto de nossa autonomia moral – revelaria por detrás de si uma visão aterradora, insuportável, uma vez que nessas figuras já “não se encontraria, contudo, vida ou liberdade alguma” (KANT, 2011a, p. 235). O horror supremo desse espetáculo é o que leva Kant (2011a) a definir o estatuto da liberdade como um *a priori* intransponível e não determinado. Porém, a contradição aqui é evidente: ao não levar em conta o fato de que, ao pressupor uma dimensão numênica como uma ordem ontologicamente constituída, Kant, de uma forma ou de outra, acaba por restringir o alcance de nossa liberdade. Ou seja, só podemos ser livres se no fundo desconhecemos o que há do outro lado (embora ainda assim possamos pressupor esse “outro lado”). Nesse sentido, a solução hegeliana para salvar a liberdade não pode ser outra senão realizar um curto-circuito entre epistemologia e ontologia: é preciso transportar essa lacuna intransponível que sustenta nossa liberdade para a própria coisa.

Desse modo, é fundamental deslocar o lugar da liberdade para a própria lacuna que separa o numênico do fenomênico. A liberdade não é um privilégio restrito da dimensão numênica – ao passo que na dimensão fenomênica permanecemos rigidamente determinados. A liberdade é o próprio efeito paralático que impede que a realidade seja um todo fechado sobre si mesmo. E a mudança de Kant para Hegel é, com efeito, a mudança da tensão entre imanência e transcendência para a diferença mínima entre imanência e *a própria imanência*. Foquemos nisso: não é que Hegel supere Kant, mas *é que Kant não ousa superar a si mesmo*. Kant, com efeito, já havia fornecido as coordenadas para essa mudança, ou seja, ele intuiu, como vimos, que a liberdade é um *factum* da razão, que é mais *real* que a própria realidade fenomênica (*ideal* em sua essência); mas por razões estruturais, ele foi incapaz de formulá-la explicitamente. Como diz Žižek, “ele ‘sabia’ que o lugar da liberdade é de fato não numenal, e sim a lacuna entre fenomenal e numenal, mas não conseguiu explica-lo de modo tão explícito, já que, caso o fizesse, seu edifício transcendental teria desmoronado<sup>35</sup>” (ŽIZEK, 2008a, p. 38). Somo, portanto, levados a concluir que, longe de ser uma estrutura firme e com bases

---

35 O que impede Kant de realizar esse feito é, como vimos, as implicações ontológicas que ele teria de aceitar caso concluísse que a lacuna antinômica não é simplesmente transcendental, mas uma limitação da própria realidade “em si”. Nesse caso, Kant teria que reformular todo seu edifício teórico, já que as categorias do entendimento que dão consistência à realidade fenomênica teriam de ser pensadas ontologicamente, e não como faculdades universais de todo sujeito racional. Mas o impacto mais profundo, a meu ver, incidiria sobre o estatuto do sujeito transcendental, tendo de ser repensado, como Hegel o fez, na sua constituição fenomênica, a partir das figuras da consciência descritas em sua *Fenomenologia do Espírito*.

sólidas, Kant sustenta sua edificação teórica a partir de um equilíbrio frágil entre o dito e o não dito, ou seja, a partir de um pressuposto indeterminado, um *je ne sais quoi* que não pode ser tematizado consistentemente, postulado como tal. E nesse sentido, “somente Hegel pode pensar a paralaxe em sua radicalidade, como prioridade do antagonismo inerente em relação à reflexão múltipla/fracassada da Coisa transcendente/impossível” (ZIZEK, 2008a, p. 38).

Mas não podemos prosseguir no tema da liberdade sem antes nos perguntarmos qual o papel que a subjetividade assume perante essa torção dialética entre epistemologia e ontologia.

### 3.8 *Amor Fati* e Ilusão subjetiva

Façamos, então, um desvio pela literatura. No seu pequeno romance *Os dados estão lançados*<sup>36</sup>, Sartre (2003) narra uma história de um suposto amor fracassado. Após serem sumariamente mortos e sem consumir seus projetos em vida, Pierre – um ativista engajado num levante armado contra a milícia francesa – e Eve – uma esposa enganada por um marido corrupto e ambicioso – se conhecem “do outro lado”, na morte, como espectros errantes. Após um breve encontro, realizam que, caso o destino assim permitisse, poderiam ter vivido um grande amor quando ainda em vida. Mas eis que, para sorte deles, havia um artigo na “constituição dos mortos” que lhes permitia que seus sonhos fossem realizados. Caso fosse verdade o fato de que eles estavam destinados um ao outro, seria, então, concedido um retorno à vida do ponto de onde eles haviam partido, para que assim, no prazo de um dia, pudessem consumir o grande encontro. Porém, se por ventura, dentro desse prazo, eles ainda não tivessem conseguido se amar verdadeiramente, então ambos retornariam sem clemência para a condição de espectro. Estabelecida tais condições, é, pois, realizado o retorno à vida, e Pierre e Eve têm a chance de viver o amor prometido.

Mas ocorre algo imprevisto. Por uma força inexplicável do destino, eles *não podem senão repetir* exatamente os mesmos feitos da vida passada. Pierre e Eve se deparam com uma necessidade histórica maior, uma força que se impõe sobre eles de maneira inexorável, e

---

<sup>36</sup> Aqui nos é concedido o direito inalienável à licença poética de interpretar uma obra literária sem a obrigação de saber qual a verdadeira intenção do autor ao escrever o romance. Nesse sentido, não é nossa intenção enquadrar o texto de Sartre no quadro geral de sua teoria, mas apenas levantar uma questão que nos é pertinente a partir de uma abertura hermenêutica que a própria obra permite.

eles acabam por “escolher” refazer tudo de novo, exatamente como havia sido feito da primeira vez. Pierre resolve apoiar seus camaradas, enquanto Eve decide desbancar os planos do marido traidor que pretende se apossar de sua irmã. De volta, então, à condição de espectro, Pierre e Eve se entreolham novamente; se não com o mesmo encanto que os envolveu da primeira vez, ao menos de modo mais amadurecido, livres da ilusão utópica de mudar o rumo das coisas, de agir diferentemente.

Parece que, nesse curto ensaio, Sartre (2003) nos coloca diante de um caso típico de *amor fati*, a concepção estoica de amor incondicional e fidelidade ao destino<sup>37</sup>. Dessa forma, ele nos lança em uma situação limite, na qual a verdadeira escolha não pode ser outra se não aquela que já foi escolhida pela ação do destino. Uma situação na qual os heróis percebem ao final que, por mais que lutem, por mais que se debatam e invistam contra o destino, independentemente de suas crenças ou desejos, *os dados já foram lançados*, e sem direito a relance. Mas lembremos, antes de tudo, que o maior herdeiro dessa tradição estoica na filosofia contemporânea é Nietzsche, para quem, como diz Zizek (2008a, p.28) “o ato mais elementar de liberdade é a demonstração de *amor fati*, o ato de pressupor livremente o que de qualquer modo é necessário”. Ou como ele mesmo diz nessa passagem de *Ecce Homo*:

Minha fórmula para a grandeza no homem é amor-fati: não querer nada de outro modo, nem para diante nem para trás, nem em toda eternidade. Não meramente suportar o necessário, e menos ainda dissimulá-lo – todo idealismo é mendacidade diante do necessário -, mas amá-lo (Nietzsche, 2008, p.42).

Segundo essa perspectiva, o conceito mais profundo de liberdade não consiste na frágil temática da *liberdade de escolha*, típica de nossos tempos, apoiada na visão de democracia neoliberal, americanizada, que cria a ilusão de um desarraigamento histórico, desprovido das condições objetivas que nos determinam e condicionam nossas escolhas etc. A verdadeira escolha não pode ser, portanto, considerada como uma escolha entre isto ou aquilo, como opções expostas em um cardápio aberto diante de nós. Longe disso, a verdadeira escolha consiste em assumir como nosso o destino tal que nos foi imposto. Tal ideia, Nietzsche expressa de forma mais bem elaborada na concepção do eterno retorno, como ele deixa claro em sua *Gaia ciência*. Para Nietzsche (2012), a circularidade do eterno retorno representa nada mais que o processo de afirmação incondicional da vida, de modo que cada

---

37 “O sábio estoico é aquele que consente na sua pertença ao mundo, porque o destino guia quem consente e arrasta quem recusa” (BERNARDO, 2004, p. 220).

momento, cada instante, cada detalhe da vida, sem exceção, é digno de ser vivido e revivido infinitas vezes. Mas para isso é imprescindível que abandonemos definitivamente a ilusão de um mundo paralelo, isto é, a crença em um ideal utópico de que podemos ser felizes e viver nossa vida de outra maneira. A verdadeira redenção só é possível através da plena afirmação do sofrimento e da dor. Vale a pena citar aqui na íntegra o aforismo 341, “O maior dos pesos”, da “Gaia Ciência”, onde Nietzsche aborda da maneira mais clara o tema do eterno retorno:

E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: “Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem, - e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!”. – Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: “Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!”. Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, “Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?”, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não desejar nada além dessa última, eterna confirmação e chancela? (NIETZSCHE, 2012, p. 205).

É importante, antes de tudo, destacar os dois pontos estruturais do aforismo: o primeiro, quando a proposta indecorosa do eterno retorno é proferida na presença do demônio e, portanto, amaldiçoada como o maior dos pesos; e o segundo, quando esse mesmo demônio é, *num piscar de olhos*, transformado num Deus glorioso, portador de uma mensagem sublime. O momento de transfiguração da figura demoníaca para a sua face divina é realizado, então, a partir de um ato de decisão praticamente inapreensível, um átimo de instante em que aquela figura amaldiçoada – num primeiro momento – passa subitamente – num segundo momento – a ser reverenciada como o maior dos deuses. Percebamos que a mudança de perspectiva do primeiro para o segundo momento é realizada por uma tomada de postura e uma aceitação que, sem muito esforço, podemos associar à atividade reflexiva do sujeito moderno. Mas, como se sabe, não é exatamente esse o foco de Nietzsche. Ele não leva em consideração o sujeito kantiano, a reviravolta copernicana que centraliza a razão no sujeito dotando-o de uma liberdade e autonomia incondicional. Ao contrário, para Nietzsche (2012) representamos exatamente aquilo que ele descreve no aforismo acima: uma *partícula de poeira*. E como era de se esperar, essa ideia de *amor fati* está indissociavelmente ligada a uma



crítica feroz ao princípio de subjetividade moderna<sup>38</sup>.

Desse modo, temos duas linhas de pensamentos que parecem inconciliáveis entre si: de um lado, segundo os princípios herdados pela tradição da *Aufklärung*, temos a autonomia *a priori* do sujeito, como um agente ativo que se coloca acima de suas condições históricas e objetivas, e, de outro, de acordo com uma concepção que visa incluir a própria ideia de subjetividade como sendo o produto de uma ordem mais abrangente, temos a visão determinista e dessubjetivada do *amor fati*. A questão, então, retorna ao nosso ponto de partida: estaremos eternamente presos a essas duas polaridades, em que, ou acreditamos em nossa liberdade incondicional em detrimento dos fatos e de nossa condição objetiva, ou rejeitamos essa visão como sendo uma das maiores quimeras produzidas pela modernidade, cabendo a nós apenas aceitar estoicamente nossa condição fática, determinada e insuperável? Estaremos, portanto, condenados a oscilar entre esses dois polos? Ou podemos ir além e sugerir uma terceira via?

É possível, igualmente, transferir esse dilema para o próprio romance de Sartre: trata-se aí realmente de uma história de amor frustrada, cuja mensagem de fundo não pode ir além da aceitação incondicional do destino? Ou será que podemos extrair dela uma lição mais profunda sobre conceitos como liberdade e autonomia? Em outras palavras, devemos resumir a história como um clássico caso de *amor fati*, no qual os personagens são movidos como *partículas de poeira*, levados a cumprir sem concessão o que já foi sempre posto pelo destino? Ou podemos, no entanto, ir um pouco além e extrair dela outra leitura em que se considera *não só* as condições objetivas, determinantes do processo, *mas também* a autonomia do sujeito sobre essas mesmas determinações<sup>39</sup>? É claro que nossa primeira inclinação é compreender o fracasso da história de amor entre Pierre e Eve como uma fatalidade do destino, restando a eles apenas a resignação perante os fatos etc.; mas uma leitura verdadeiramente dialética do romance nos permite mudar as próprias coordenadas estruturais que determinam o ângulo pelo qual interpretamos as coisas. Como assim? O que

---

38 Se aceitarmos a tese de que Heidegger adota uma postura similar a essa de Nietzsche, ou seja, de que sua concepção de liberdade é no fundo uma aceitação/confirmação do projeto pelo qual o *Dasein* já se encontra sempre-já lançado, *pro-jetado*; e se aceitarmos que, ao lado de Nietzsche, ele é uma das referências centrais para o movimento crítico, pós-metafísico, da filosofia contemporânea, então podemos compreender porque, sobretudo na França do pós-guerra, se iniciou um tipo de pensamento com total aversão a tudo o que lembre subjetividade moderna.

39 Trata-se, é claro, de uma referência ao enunciado paradigmático de Hegel, na introdução da *Fenomenologia do Espírito*: “tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro [o Absoluto] não só como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*” (Hegel, 2003, §17). Como veremos mais a frente, essa passagem serve como ponto de apoio indispensável para Zizek pensar sobre o verdadeiro núcleo da subjetividade moderna, uma espécie de negatividade que emerge da própria condição positiva da substância.

verdadeiramente está em jogo no desfecho final da trama de Pierre e Eve não é apenas a aceitação de uma perda irreparável, de um encontro faltoso que jamais poderá ser remediado etc. De forma muito mais profunda, o que testemunhamos é a própria *perda da perda*. Isto é, o que o casal perde não é a possibilidade de se amar, mas a própria ideia de que havia perdido algo quando ainda estavam vivos. Na verdade, eles repetem apenas para perder e para se libertar da própria ilusão de um grande amor. E é assim que Pierre e Eve conquistam sua verdadeira liberdade: não ao consumir seus sonhos utópicos, mas ao se desfazer do próprio espectro dessa ilusão.

### 3.9 Razão e Entendimento

Isso nos leva direto ao coração da passagem do Entendimento à Razão em Hegel. Em contraste com Kant, para quem a razão consiste em um excesso, em um *a mais* em relação ao entendimento, essa relação dialética entre razão e entendimento funciona em Hegel de maneira totalmente invertida: a travessia do entendimento para a razão não significa aqui em um *a mais*, um excesso da dedução hipotética do pensamento sobre o entendimento; ao contrário, essa passagem corresponde a uma *menos*, isto é, numa subtração formal que suprime o pano de fundo transcendente que sustenta o campo do entendimento. Isso quer dizer que a razão é igual ao entendimento *menos* a sua projeção transcendente, ou seja, a razão é apenas o entendimento em sua forma pura, sem o efeito ilusório do excesso arranjado pela dedução lógica do exercício reflexivo do intelecto. Como diz Žižek (1988):

A razão não é algo “a mais” em relação ao entendimento, um movimento, um processo vivo que escape ao esqueleto morto das categorias do entendimento – a razão é o próprio entendimento no que nada lhe falta, no que não existe nada além dele: é a forma absoluta fora da qual nenhum conteúdo persiste (ŽIZEK, 1988, p. 20).

Assim, podemos expor o problema ainda de outra forma: em Kant, a razão permanece presa à esfera da consciência, como um efeito de espelhamento necessário à atividade do intelecto; já em Hegel, a razão se situa não em um para além, ou seja, ela não cumpre a função de síntese elevada transubjetiva, mas reside, em contrapartida, no aquém dos protocolos de síntese do sujeito transcendental kantiano, (e por que não?) em um nível a-subjetivo mais elementar. Um engano comum da subjetividade humana é, portanto, acreditar

que o exercício do entendimento acarreta uma limitação e um empobrecimento da plenitude da realidade pré-linguística, ou seja, acarreta na esterilização da exuberante natureza pré-simbolizada. Isso é fruto, claro, da absolutização de nossa finitude, que, como vimos, fornece uma totalidade ontológica homogênea anterior, encerrada em si mesma. No entanto, em Hegel, o erro do entendimento consiste *não* em “reduzir a riqueza do vivo às determinações abstratas do pensamento”, e *sim* no estabelecimento da oposição formal entre, de um lado, a riqueza de uma suposta realidade pré-simbolizada e, de outro, a rede abstrata das determinações simbólicas. A tarefa da razão consiste, portanto, em erradicar essa “crença numa plenitude originária do concreto vivo que supostamente escaparia da rede de determinações simbólicas” (ZIZEK, 1988, p. 21). Nesse sentido, “longe de ‘ultrapassar os limites do entendimento’, a razão marca o ponto de redução de todo conteúdo do pensamento à imanência do entendimento” (ZIZEK, 1988, p. 21). Assim, Zizek (1988) sugere que, a rigor, o que deve ser, por assim dizer, “desconstruído”, não é o entendimento enquanto tal (como atividade reducionista, limitada e artificial), em nome de um princípio mitológico, vital e mais originário etc. O trabalho da razão é simplesmente fazer o entendimento reconhecer e aceitar “a perda da perda”, ou seja, “o reconhecimento de que, o que já era supostamente perdido (isto é, indestrutível, plenitude vital), nunca existiu de fato e, portanto, não pode ser recuperado através da razão como um poder ostensivamente maior” (JOHNSTON, 2011, p.132). Ou, como diz Zizek em outro lugar:

Não que a Razão acrescente algo ao poder separador do Entendimento, restabelecendo (em um nível “superior”) a unidade orgânica do que o entendimento separou, suplementando a análise com a síntese; de certa forma, a Razão é não mais, porém *menos* que o Entendimento, ela é – nos famosos termos da oposição hegeliana entre o que se quer dizer e o que realmente diz, o que o Entendimento, em sua atividade, *realmente faz*, em contraste com o que quer ou pretende fazer. A Razão é, portanto, não outra faculdade que suplementa a “unilateralidade” do Entendimento: a própria ideia de que existe algo (o núcleo do conteúdo substancial da coisa analisada) que ilude o Entendimento, um Além transracional fora de seu alcance, é a ilusão fundamental do Entendimento. Em outras palavras, tudo o que temos de fazer para ir do Entendimento à Razão é *subtrair* do Entendimento sua ilusão constitutiva (ZIZEK, 2012a, p.121).

Permitam-nos, pois, uma leve digressão entre dialética e psicanálise (pois nesse ponto é impossível não perceber uma correspondência profunda entre Hegel e Lacan). O que Lacan denomina, segundo a experiência analítica, de “travessia da fantasia” é, de acordo com Zizek, o correlato teórico exato dessa inversão dialética hegeliana entre entendimento e razão. Para Zizek (1988), o conceito de fantasia, em Lacan, cumpre a função de um véu que cobre o vazio

de uma impossibilidade fundamental, ou seja, um anteparo que mascara a inexistência de toda ordem metalinguística. No caso da psicanálise lacaniana, essa metalinguagem, isto é, essa estrutura simbólica que sustenta as coordenadas transcendentais de nossa existência fenomênica, é chamada de “grande Outro”. Nesse sentido, quando Lacan insiste que “o grande Outro não existe”, ele quer simplesmente ressaltar que não há nenhuma garantia efetiva para nosso horizonte de sentido, não há absolutamente nada, nenhum fiador capaz de garantir a consistência de nossa realidade fenomênica. Em uma palavra: não há abrigo metafísico. E o papel da fantasia é justamente camuflar e impedir essa constatação, mantendo-nos presos à “ilusão transcendental” de que, por detrás do simulacro, reside um campo de sentido último, a plenitude simbólica que serve de suporte para nossa existência. Por essa razão, devemos evitar o equívoco das leituras críticas mais convencionais da psicanálise que consideraram que por trás da fantasia, da máscara do eu, há um sentido mais profundo, o sentido por meio do qual é revelada a verdadeira identidade do sujeito.

Dessa forma, para compreender o verdadeiro sentido lacaniano do termo “travessia da fantasia”, temos então que justapor dois tipos de negatividade: a primeira delas é ocasionada pelo engodo da posição subjetiva que incorpora a negatividade/finitude em contraposição à realidade exterior ilimitada. Mediante essa postura, cuja ênfase deve recair no traço insuperável da finitude humana, surge inevitavelmente o sentimento de uma perda originária, constitutiva, uma falta jamais suprida. A segunda negatividade, todavia, é justamente a perda dessa perda originária: não é que o sujeito perca algo positivo, um objeto determinado cuja falta determinará o sentido de sua existência; mas o que ele perde é exatamente o que nunca possuiu, ou seja, ele perde a ilusão subjetiva de que antigamente possuía algo. Por isso que o verdadeiro sentido da *negação da negação* hegeliana não é propriamente a negação do que é negado, mas a negação do que nega, ou seja, a perda da própria ilusão de perda de algo, como escreve Žižek:

Podemos interpretar a “negação da negação” hegeliana enquanto negatividade autorrelativa também no sentido dessa posição de desespero extremo, quando o sujeito não só assume uma perda radical, mas também é destituído dessa mesma perda – não no sentido de recuperar o que perdeu, mas no sentido muito mais radical de encontrar-se em um vazio radical depois de perder as mesmas coordenadas que deram significado à perda (ŽIZEK, 2012a, p. 331).

E, não ocorre o mesmo no que diz respeito à passagem do entendimento à razão em Hegel? Assim como a travessia da fantasia, atravessar o entendimento não é justamente se dar conta de uma perda mais fundamental? Na medida em que renunciamos ao além do

entendimento, à ilusão de sua perda, isto é, à crença de que por detrás de suas limitações epistemológicas encontra-se uma plenitude ontológica ilimitada, nos encontramos, por fim, no campo da razão, ou seja, no campo do “próprio entendimento no que nada lhe falta, no que não existe nada além dele: [em sua] forma absoluta fora da qual nenhum conteúdo persiste” (ZIZEK, 1988, p. 20).

### 3.10 A tríade hegeliana

O mesmo princípio vale também para pensar o modo de articulação da famosa tríade hegeliana: tese/antítese/síntese. Tomemos, portanto, o conceito de *Aufhebung* cuja designação aponta para um triplo movimento pensado simultaneamente: elevação/negação/conservação. *Aufhebung* designa assim o *modus operandi* do processo dialético, em que a superação/elevação deve conservar em seu bojo a verdade dos momentos superados/negados (INWOOD, 1997, p. 302). Em outras palavras, devemos compreender a síntese entre tese e antítese não como uma espécie de progressão teleológica que simplesmente anula (mas sem conservar) os momentos precedentes. Isso resultaria, evidentemente, no que Hegel denominou de “infinito espúrio”, já que estaríamos condenados a caminhar sempre a um passo aquém da verdade. A verdadeira síntese dialética tem a ver com um tipo de superação mais refinada, em que ao mesmo tempo em que anula, carrega consigo a verdade dos momentos anteriores (MAGEE, 2010, p. 238). Todavia, a maior dificuldade, aqui, reside em compreender como que se dá essa passagem de um momento para o outro, sem deixar, é claro, de preservar vivo esse momento de verdade antecedente. Ou seja, como pensar a postulação de um momento que conserva consigo a própria negação?

E aqui apresentamos duas propostas possíveis: uma concepção mais padronizada de Hegel, que defende o projeto dialético de um idealismo absoluto, isto é, de um retorno a uma origem primordial; e a concepção da dialética materialista de Zizek, para quem tal retorno é impossível. Na primeira abordagem, temos, inicialmente, um ponto de partida positivo, a tese, que é seguida pela sua negação, isto é, a cisão através da qual a tese se converte em antítese. O momento de superação seria, portanto, o momento em que a tese volta a abarcar a antítese, ou dito de outro modo: o ponto de síntese representa um retorno à tese, mas atravessada, é claro, pela sua negação, a antítese. O ponto controverso dessa abordagem, de acordo com

Zizek (2012a), é que, desse modo, retomamos novamente o postulado dogmático segundo o qual, anteriormente à cisão, à queda, subsiste um Ser substancial para o qual retornamos. E embora essa concepção conserve em seu bojo o momento reflexivo, ou seja, o momento da cisão em que a Substância torna-se Sujeito, ela ainda pressupõe uma travessia linear, progressiva, do Em-si ao Para-si. A objeção de Zizek (2012a) aponta, sobretudo, para o fato de que esse modelo ignora completamente a lição kantiana sobre o limite insuperável das antinomias da razão, ou seja: caímos mais uma vez no dogma pré-kantiano que preconiza a busca do elo perdido entre substância e sujeito. Desse modo, Zizek rejeita esse projeto em toda a sua extensão. E aqui nos deparamos com a diferença básica que separa a concepção idealista dos hegelianos ortodoxos da concepção materialista do Hegel de Zizek. Como ele afirma: “a reconciliação entre sujeito e substância não significa que o sujeito ‘consome’ sua substância, internalizando-a em seu próprio momento subordinado” (ZIZEK, 2012a, p.110). Como já ficou claro pra nós, a passagem de Kant para Hegel, em Zizek, não corresponde a um retrocesso para aquém (ou além) da lacuna da finitude kantiana, mas, pelo contrário: ela endossa exatamente a radicalização desse limite. Cumpre, então, perguntar: como pensar a *Aufhebung* hegeliana sem cair na esparrela de uma metafísica pré-crítica, ou seja, sem desconsiderar a barreira intransponível de nossa finitude? Para Zizek (1988), a solução para esse problema é que, ao apostar na radicalidade da finitude, a *Aufhebung* só pode residir na permanência teimosa no momento da negatividade, isto é, na radicalidade mesma do momento da antítese.

A síntese é a antítese, e o que se passa entre as duas é apenas uma reviravolta da perspectiva, uma constatação retroativa que a solução há de ser encontrada ali onde havia tão-somente o problema, de que o passe é o que se apresentou como impasse: o performativo hegeliano faz com que o desafio de que se trate seja, na posteridade, o que foi desde sempre (ZIZEK, 1988, p. 34).

Nesse caso, não é a negação da tese, a antítese, que deve ser superada. Essa atitude apenas provoca uma falsa compreensão do movimento dialético, em que o Espírito, após alienar-se a si mesmo, se reconhece em sua alteridade, para, enfim, reapropriar-se de seu conteúdo originário. No fundo, o que deve ser superado é a própria ideia da tese como ponto de partida. Em última análise, esta serve apenas como contraponto lógico de uma negação mais fundamental. Para Zizek (1988), o mecanismo do processo dialético segue aqui uma lógica inversa: “a síntese não é o retorno à tese de partida: em certo sentido, é somente pela síntese que nos desembaraçamos, que nos livramos da perspectiva da tese” (p. 95). Para

endossar a consistência teórica dessa leitura, somos tentados a colocar uma pergunta altamente capciosa aos hegelianos ortodoxos: se é, portanto, verdade que partimos de uma substância idêntica a si mesma, e que esta se encontra no mais profundo estado de repouso incondicionado, então, o que é que põe o processo dialético em movimento? Ou ainda: por que a tese, como momento primordial, incondicionado, não persiste simplesmente na sua identidade positiva? Por que razão dissolve a sua identidade satisfeita consigo e se expõe aos perigos da negatividade e da mediação? (ZIZEK, 2006b, p. 248). Segundo Zizek (2006b), essa pergunta não pode ser respondida com base nos pressupostos que ela levanta, ou seja, não há resposta possível se não abandonarmos de vez a crença na plenitude imediata da tese.

Segundo Hegel, (...) não há “tese” (no sentido de identidade plena e unidade orgânica de um ponto de partida). O que quer dizer que uma das ilusões que caracterizam a leitura estabelecida de Hegel se refere à ideia segundo a qual o processo dialético passa de algum modo do que é imediatamente dado, da plenitude, à sua mediação – ou, digamos, da consciência ingênua, não-reflexiva, consciente apenas do objeto que se lhe opõe, à consciência de si, que implica a compreensão da sua própria ação enquanto oposta ao objeto.” (ZIZEK, 2006b, p. 248).

Por essa razão, devemos pensar o primeiro momento como sendo desde sempre o segundo momento. Ou seja, esse pressuposto primordial da tese é derivado, como vimos na relação entre razão e entendimento, de nossa própria limitação, de nossa “queda” na finitude, isto é, de uma negação mais primordial. Tal efeito ilusório consiste, portanto, apenas numa projeção da lacuna da finitude, cujo papel serve para legitimar (ou tornar ilegítima) essa própria lacuna.

A história que [Hegel] conta em sua narrativa sobre um processo dialético não é a história de como uma unidade orgânica original aliena-se de si mesma, mas a história de como essa unidade orgânica nem mesmo existiu, de como sua condição é, por definição, o de uma fantasia retroativa – a própria Queda gera a miragem de onde vem a Queda. (ZIZEK, 2012a, p. 652).

A bem da verdade, o processo dialético é um mecanismo onde “nada acontece”, quer dizer, um processo em que a passagem de uma etapa a outra é sempre uma constatação do que “já é”. Não se passa da tese para a antítese por meios demonstrativos, apresentando, de forma linear e progressiva, o modo como a primeira desemboca na segunda etc. E o mesmo se aplica à passagem da antítese para a síntese: a síntese não representa uma completude harmônica entre tese e antítese. O fato é que a própria lacuna da subjetividade moderna, que impede nosso acesso direto à realidade das coisas, é, por assim dizer, o próprio efeito de antítese, uma

negação sempre-já atuante na tentativa de apreensão da realidade externa. A ilusão de completude é, portanto, um efeito secundário do processo, em que essa negatividade é percebida sempre como uma falta ou perda. E, dessa forma, a passagem para a síntese corresponde, pois, num gesto puramente formal, no qual a própria negatividade torna-se reflexiva. Em outras palavras: “nada” efetivamente acontece, a não ser a percepção de que a cisão que gera o seu ser mais-além nunca houve de fato. E, assim, tudo torna-se o que já sempre foi...

### **3.11 “A ferida é (sempre-já) a sua própria cura” ou “A absoluta imanência da transcendência”**

Eis então, segundo Zizek (2012a), o gesto paradoxal da filosofia hegeliana: diferentemente dos que acreditam na possibilidade em ultrapassar a lacuna transcendental aberta por Kant, Hegel apenas demonstra que nada é preciso superar/ultrapassar, até porque a síntese sujeito-objeto é desde sempre realizada, ou seja, a ferida é ela mesma sua própria cura. Por essa razão, não é necessário adicionar à separação um ato de síntese preenchendo o vazio deixado aberto por Kant: o verdadeiro sentido da passagem de Kant para Hegel consiste, com efeito, em afirmar esse vazio enquanto tal, em sua prioridade absoluta, como um vazio constitutivamente original, ontológico, inerente à própria realidade, e não como um ato secundário, pressuposto pelas limitações do próprio intelecto. Esse vazio enquanto tal consiste, para Hegel, na própria síntese *já sempre* realizada entre sujeito e objeto. Mais uma vez: a síntese da dialética hegeliana não consiste na comunhão *a posteriori* dos opostos, quer dizer, na reconciliação e no apagamento da cisão; pelo contrario: ela constata tão-somente que nunca houve o momento de tal cisão. Nesse sentido, a aposta hegeliana é, em certa medida, a mesma de Wagner, que, em seu *Parsifal*, resume de maneira exemplar esse conceito: “A ferida só pode ser curada pela lança que a causou”<sup>40</sup>. Dizemos “em certa medida” porque, embora Hegel tenha em mente a mesma solução wagneriana, sua ênfase é depositada no sentido oposto: no caso, “o Espírito é ele mesmo a ferida que tenta curar, isto é, a ferida autoinfligida” (ZIZEK, 2012b, p. 204). Como continua Zizek:

O que é o “Espírito” em seu aspecto mais elementar? É a ferida na natureza: o

---

40 “Die Wunde schliesst der Speer nur der Sie schlung”.



sujeito é o poder imenso – absoluto – de negatividade, de introdução de uma lacuna/corte na unidade substancial dada e imediata, o poder de *diferenciar*, “abstrair”, dilacerar e tratar como autônomo o que, na realidade, faz parte de uma unidade orgânica. (ZIZEK, 2012b, p. 204).

Ou seja, o Espírito é a ferida da natureza que, enquanto tal, é sempre-já a cura de si mesmo. E é exatamente essa ferida que une/sintetiza os opostos.

Não há, portanto, distância real entre ser e dever ser. Aquilo que colocamos “lá fora”, sob o pretexto da condição insuperável de nossa finitude, já é, por definição, o limite insuperável da própria realidade. Quando, então, nos propomos a “conhecer o absoluto” devemos notar que nos situamos sempre-já presos a ele. Ou seja, nesse caso, as limitações de nosso conhecimento devem corresponder às próprias limitações da constelação do que é conhecido, como se o absoluto surgisse, portanto, da interseção entre os limites do meu conhecimento e os limites da própria realidade (ZIZEK, 2011a, p. 94). É exatamente isso que Hegel tem em mente em sua famosa crítica ao ceticismo kantiano, quando ele diz: “se (...) o absoluto tivesse apenas de chegar-se a nós, como o passarinho na visgueira, sem que nada nele mudasse, ele zombaria desse artifício, se já não estivesse e não quisesse estar perto de nós em si e para si” (HEGEL, 2003, §73). É por isso também que, segundo Hegel, devemos insistir no fato de que a própria medida que usamos para validar a verdade de nossas reivindicações de conhecimento é sempre-já submetida ao processo de teste: caso nosso conhecimento se mostre inadequado, ou seja, se em algum ponto do processo houver um desnivelamento mínimo entre o que conta como Verdade e o os meios que utilizamos para se alcançar o conhecimento, então não basta apenas trocar o método em vigor por um que seja mais adequado à verdade pré-estabelecida; devemos proceder de maneira mais enfática: deve-se substituir o próprio índice de verdade (como sistema de referência) anteriormente definido. Em outras palavras, o que Hegel tem em mente consiste basicamente em que o próprio meio/instrumento que se utiliza para alcançar o conhecimento forja *também* o padrão de medida enquanto fim a que se quer alcançar<sup>41</sup> (ZIZEK, 1993, p. 20). Nesse sentido, o propósito de Hegel não é, de modo algum, promover uma espécie de delírio solipsista cujo horizonte culmina num niilismo profundo, mas apenas promover o *insight* de como nós –

---

41 Transferindo essa reflexão novamente para o tema da liberdade, não é mais ou menos isso que está em jogo quando tematizamos anteriormente a relação entre os meios e o próprio fim de nossas decisões práticas? Ou seja, o verdadeiro gesto moral não é saber decidir qual o melhor caminho tomar segundo um horizonte ético já posto, isto é, agir de acordo com uma espécie de Bem maior que já nos espera na linha de chegada, mas o princípio fundamental da responsabilidade moral está em reconhecer e assumir o fato de que este mesmo fim já é, paradoxalmente, pré-determinado, forjado, pelos próprios meios utilizados para alcançá-lo.

enquanto sujeitos finitos imersos na história – estamos radicalmente carentes de uma base ou padrão de medida que garanta nosso contato com as coisas ou com o “mundo exterior” (o que, nos termos lacanianos, significa dizer que *o grande Outro não existe*). O real objetivo da dialética é, portanto, problematizar o próprio sistema de referência usado para clarificar o critério do verdadeiro e do falso, do correto e do incorreto, do adequado e do inadequado etc.

Devemos então deslocar a barra kantiana que separa a transcendência da imanência para situá-la no interior na própria imanência. Na verdade, transcendência é apenas um efeito secundário da fissura imanente dos próprios fenômenos. “‘Transcendência’ é o reflexo ilusório do fato de a imanência dos fenômenos ser rompida, quebrada, inconsistente” (ZIZEK, 2011a, p. 94). E diversamente do que reza toda a tradição platônica, a imanência, em Hegel, não é o ponto de partida em direção a uma verdade mais elevada, mas é ela a própria conclusão final do processo, ou seja, “a imanência não é um fato imediato, mas o resultado que se obtém quando a transcendência é sacrificada e recai na imanência” (ZIZEK, 2011a, p. 95). Por isso, podemos afirmar que:

A imanência surge apenas como a mudança da transcendência, isto é, no momento em que nos surpreendemos pelo modo pelo qual a fenda que nos separa do Além transcendente é apenas uma percepção errônea/um efeito da fenda dentro da imanência (a fenda entre os fenômenos “ordinários” e os fenômenos nos quais o Além irradia) (ZIZEK, 2011a, p. 96).

O suprasensível é, então, *a aparência enquanto aparência*. Isso significa que nós realmente passamos “do nada, pelo nada e para o nada”, ou seja, “o ponto de partida, a realidade imediata, promove seu nada, anula a si mesma, nega a si mesma, mas não há nada além disso” (ZIZEK; MILBANK, 2014, p. 400, nota 134). Por essa razão, não podemos simplesmente situar Hegel com relação à oposição entre transcendência e imanência. Devemos considerar sua posição como a da *absoluta imanência da transcendência*. Essa constatação pode ser apreendida em uma passagem temporal: primeiramente, a transcendência é posta pela própria inconsistência/incompletude da realidade positiva imanente/imediata (que deve ser negada/superada); em seguida, essa transcendência é posta como algo totalmente imanente, isto é “o que está além da realidade imediata não é outra realidade superior, mas o movimento de sua negação como tal” (ZIZEK; MILBANK, 2014, p. 400, nota 134).

É nesse sentido que Hegel acaba, por fim, sendo mais kantiano que o próprio Kant, pois transpõe a negatividade em si da Coisa – negatividade para além do campo

representacional – para uma forma de negatividade autorrelativa, que corresponde em seu íntimo ao próprio campo representacional. O Espírito consiste no resultado dessa negatividade mesma, e não no seu contraponto. É nessa linha de raciocínio que devemos entender outra célebre passagem de Hegel no prefácio da “Fenomenologia do espírito”:

O espírito só alcança sua verdade à medida que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto. Ele não é essa potência como o positivo que se afasta do negativo — como ao dizer de alguma coisa que é nula ou falsa, liquidamos com ela e passamos a outro assunto. Ao contrário, o espírito só é essa potência enquanto encara diretamente o negativo e se demora junto dele. Esse demorar-se é o poder mágico que converte o negativo em ser (HEGEL, 2003, p. 44).

### 3.12 Sujeito: esse *mediador* evanescente

Isso nos autoriza, portanto, a inverter o lugar-comum que contrapõe a humildade da barreira da finitude kantiana à soberba do Saber Absoluto de Hegel. E se, na verdade, for Hegel quem apresenta uma versão crítica muito mais modesta do que a de Kant? O ponto de Žizek aqui é que o verdadeiro conteúdo da lição hegeliana consiste basicamente em afirmar que não há metalinguagem possível, ou seja, “não podemos subir em nossos próprios ombros e ver nossas limitações, não podemos relativizar e historicizar a nós mesmos” (ŽIZEK, 2012a, p. 262). A verdadeira arrogância consiste, ao contrário do que se pensa, em conhecer as próprias limitações a partir da relativização de si – como se pudéssemos nos colocar a uma distância apropriada de nós mesmos e reconhecer o devido lugar de nossa condição finita. Para Žizek (2012a, p. 262), “o Saber Absoluto de Hegel nos priva exatamente dessa mínima distância de nós mesmos, a capacidade de nos colocarmos a uma ‘distância segura’ do nosso próprio lugar”. Afirmar que não há metalinguagem é também uma outra forma de dizer que o erro é imanente à verdade. De forma bastante homóloga, podemos nos colocar a seguinte questão: ao imaginar, pois, que poderíamos apontar o erro, ou seja, levar em consideração o erro enquanto erro e, assim, manter uma certa distância em relação a ele, discernindo *a priori* o verdadeiro do falso, não seria um outro modo de afirmar a existência de uma metalinguagem que nos eleve para além de nossa finitude? Nesse sentido, através da absolutização da finitude humana somos, de maneira paradoxal, obrigados a construir um reino transcendente inacessível e misterioso para, com isso, legitimar essa mesma finitude.

Isso não passa, portanto, de uma ilusão constitutiva própria da filosofia transcendental, que, embora tenha insistido no nosso aprisionamento inapelável às formas pura da intuição, ainda assim pressupõe poder observar o curso desse processo a uma distância objetiva. Desse modo, quando evitamos nos identificar com o erro, cometemos o erro supremo e assim perdemos de vista a própria verdade, visto que o lugar da verdade é constituído mediante esse erro (ZIZEK, 1988, p. 116). Como expressa o próprio Hegel (2003) numa outra célebre passagem de sua *Fenomenologia do Espírito*:

O temor de errar introduz uma desconfiança na ciência, que, sem tais escrúpulos, se entrega espontaneamente à sua tarefa, e conhece efetivamente. Entretanto, deveria ser levada em conta a posição inversa: por que não cuidar de introduzir uma desconfiança nessa desconfiança, e não temer que esse temor de errar já seja o próprio erro? (...) suposição que dá a conhecer que o assim chamado medo do erro é, antes, medo da verdade (HEGEL, 2003, §74).

Se a verdade é imanente ao erro, como então discernir verdade e erro? Simples: a verdade só se torna discernível mediante o apego insistente ao erro. Para esclarecer essa hipótese, retomemos rapidamente o mote do romance de Sartre. É preciso, antes de tudo, evitar a armadilha que nos induz a pensar que os protagonistas, Pierre e Eve, poderiam ter se dado conta dessa ilusão antes mesmo da repetição, ou seja, que teriam a chance de evitar todo esse mal-entendido se eles tivessem percebido, a tempo, o engodo em que estavam enredados. Tal ideia está, como vimos, diretamente associada à crença numa metalinguagem, num ponto de apoio privilegiado que nos dá acesso a um claro discernimento entre verdade e erro. Assim, somente através da repetição, algo substancial é revelado para eles. E para que isso fique claro, é crucial perceber, no mesmo enredo, dois níveis de repetição fundamentalmente assimétricos: se depositarmos nossa atenção apenas na descrição fenomenológica dos fatos (o ponto de vista do senso comum), é natural que a repetição do evento seja configurada como uma mera reprodução estúpida da história antecedente, uma repetição supérflua, desnecessária, sem qualquer ganho objetivo durante o processo. (Logo, quando a história se repete nesse plano descritivo, a mensagem de fundo só pode ser a resignação e *eterna confirmação da chancela*.) Mas ao elevarmos nosso olhar para uma espécie de repetição mais primordial, uma repetição que não consiste precisamente na reprodução de um modelo preexistente, mas uma repetição que se relaciona apenas consigo mesma, teremos, nesse sentido, o ganho imponderável de uma diferença mínima, isto é, um puro nada que excede o campo da reprodutibilidade do mesmo. E como tal, esse “nada” consiste no efeito paralático

que provoca a mudança estrutural do próprio campo em cujo limite encerra-se o horizonte de sentido de nossas ações. Ou seja, estamos lidando aqui com uma relação dialética entre o juízo negativo e o juízo infinito kantiano, em que a negação de um predicado se transforma na própria afirmação da negação como predicado: se, num primeiro olhar, não ganhamos nada com a repetição, no momento seguinte, ganhamos o próprio “nada” ao repetir. “Somente a repetição faz surgir a diferença pura” (ZIZEK, 2008a, p. 164). Nesse sentido, é verdade que Pierre e Eve não ganham nada objetivamente ao repetir – eles apenas repetem sua sina mais uma vez etc. Porém, é somente ao repetir essa mesma sina que eles têm o próprio *nada* como ganho: um ganho que não pode ser nem medido nem pesado, mas que é, todavia, o fundamento das próprias coordenadas que determinam as condições objetivas do processo. E esse é o requinte do processo dialético: somente a repetição do mesmo gesto cria as condições subjetivas que possibilita que o sujeito realmente veja por que o gesto da repetição foi em última instância supérflua, desnecessária. Em outras palavras, é como se a própria repetição do ciclo solapasse o seu fechamento completo, e introduzisse ali um excesso, uma contingência radical. O *sujeito* é, portanto, segundo Zizek (2008a), exatamente o nome desse acréscimo imponderável, dessa lacuna paraláctica que advém na e pela pura repetição.

Em Nietzsche (e apesar dele) isso se torna ainda mais explícito. Como já apontado, devemos reconhecer no aforismo do *eterno retorno* o índice inequívoco de subjetivação. A questão é: e se o sujeito não for nada além do que esse *piscar de olhos*, capaz de transformar a proposta infame do demônio em mensagem divina? É exatamente isso que passa despercebido para Nietzsche<sup>42</sup>: a lacuna paraláctica que inverte a própria configuração interna do estado de coisas presente é o próprio sujeito moderno em sua constituição mais radical. Mas é importante ter em mente que o problema dessa cegueira nietzschiana não é o resultado de um simples descuido ou ingenuidade do autor; ela provém de uma base muito mais profunda. O fato é que Nietzsche não pensa dialeticamente. Somente por um gesto dialético torna-se plenamente possível apreender esse mediador evanescente que tende a se afundar na invisibilidade. O sujeito na sua dimensão mais profunda não pode ser, portanto, apanhado como uma entidade fixa e visível a olhos nus. O cerne do sujeito é exatamente esse mediador em desaparecimento, o gesto fundador da diferenciação, o próprio deslocamento paraláctico que funciona como mediação entre o antes e o depois – ou, como quer Nietzsche, entre a visão demoníaca da negação da vida e a visão divina de sua afirmação.

---

42 E talvez essa seja a razão pela qual Nietzsche não constitui uma referência central nos textos de Zizek.

Façamos aqui um rápido salto teórico, mas mantendo o foco na dimensão do *mediador evanescente* do sujeito moderno. Trata-se, portanto, da teoria dos *atos de fala* (*Speech Acts*), de John Austin (1962), exposta em sua mais famosa obra *How to do Things with Words*. O fundamental da teoria dos atos de fala de Austin reside na ideia de uma emancipação do aspecto performativo da linguagem em relação à sua função meramente constatativa, isto é, à função descritiva da linguagem, privilegiada ao longo de toda a tradição. Desse modo, Austin (1962) eleva a pragmática linguística a exercer um papel imprescindível na produção de significação a partir de sua função performativa, de modo que, agora, o enunciado, mais do que descrever e constatar o estado de coisas presentes no mundo, tem o poder de alterar as coordenadas elementares da própria realidade. Nesse sentido, um dos exemplos mais famosos dessa dimensão performativa da linguagem, fornecido pelo próprio Austin (1962), é o exemplo do casamento, em que um simples proferimento (no emblemático: *...então, eu vos declaro marido e mulher!*) pode alterar radicalmente o estado de coisas vigentes.

Mas o que importa mesmo aqui é destacar o ponto em que a teoria de Austin não alcança. Segundo Žižek (2008b), esse ponto é o próprio ponto evanescente, um átimo em que ocorre a passagem do ato performativo para o ato constativo da realidade. É certo que Austin compreendeu muito bem que a linguagem pode ser usada para produzir realidades a partir do ato de enunciação, mas o que sua teoria não consegue dar conta é do segundo momento em que a subjetividade passa a ser representada (ou melhor, o modo como a subjetividade passa a agir) após a constatação de seu próprio ato performativo. Ou seja, está em jogo aqui a ação de um mediador evanescente que se situa na lacuna entre que o performativo e o constativo (ŽIŽEK, 2008b, p. 115). Como exemplo disto, podemos partir para a diferença tematizada por Lacan entre as noções de conhecimento e consciência presente na obra *Consciência de classe*, de Georg Lukács. O conhecimento, diz Žižek (2010b, p. 25) a propósito, “é externo ao objeto conhecido, ao passo que a consciência é prática em si mesma, um ato que muda seu próprio objeto”. É o que acontece, quando, segundo Lacan (1962a/1998, p. 287), num determinado momento, o homem que trabalha num determinado sistema de produção em nossa sociedade inclui-se nas categorias dos proletários; mas, no momento seguinte, em nome desse vínculo, esse mesmo homem faz greve geral. A ideia aqui presente é a de que o sujeito já está sendo constativamente figurado pelos processos performativos da linguagem. A máxima de seu enunciado assume para ele a forma mais concreta da realidade enquanto tal, de modo que se torna impossível uma identificação lógica

entre este que enuncia e este que é enunciado pela própria enunciação. É, portanto, nesse equívoco contínuo entre performativo e constatativo – equívoco este que opera a todo instante – onde precisamente se encontra o *núcleo* da subjetividade do qual fala Zizek.

### 3.13 Não só como Substância... mas também como Sujeito

Mas surge aqui uma questão intrigante – alvo das maiores controvérsias entre os críticos de Zizek: como sustentar conceitualmente o estatuto desse mediador se ele é, por definição, evanescente?<sup>43</sup> Em outras palavras, a questão que ainda falta esclarecer é justamente como que a consciência pode apreender a sua própria lacuna paraláctica, uma vez que ela mesma é mediada por essa lacuna? Ou ainda: como pensar o mediador – impossível/impensável/evanescente – do próprio pensamento? Não seria contraditório afirmar

---

43 Ver, por exemplo, a crítica de Robert Pippin à obra *Menos que Nada* de Zizek em *Back to Hegel?*, disponível em: <https://webshare.uchicago.edu/users/rbp1/Public/zizek%20review.pdf>. O ponto central da crítica de Pippin a Zizek refere-se ao que aquele denomina de *ontologia lacunar*, ou seja, a ideia zizekiana de uma ontologia na forma de uma fissura na ordem do ser, caracterizando assim a incompletude, o não-Todo da própria realidade. De fato, Pippin reconhece que a preocupação básica de Zizek consiste em se interrogar como a realidade pode ser estruturada para que alguma coisa como a subjetividade possa emergir. Mas para Pippin, como diz o próprio Zizek, “a apercepção transcendental kantiana – a unidade da consciência como autoconsciência – já é o bastante”, não havendo necessidade, portanto, de postular um buraco na fábrica do ser (Zizek, [2014] *Absolute Recoil: Toward a New Foundation of Dialectic Materialism* Verso: London/New York, p.19). Em poucas palavras, no seu entendimento, não é preciso apostar num “buraco na fábrica do ser” para garantir o fundamento da liberdade e da moral. Sua posição, em termos gerais, é baseada apenas no princípio de que aquilo que *é*, ou seja, a ordem positiva do ser, só *é* porque podemos articulá-lo racionalmente (conceitualmente). Ou seja, o Espírito, na acepção hegeliana do termo, nada mais é do que a própria unidade da apercepção transcendental – à maneira kantiana –, capaz de acompanhar cada ato de minha consciência, tornando-nos, assim, autoconscientes de nossas ações no mundo. Por isso que, diferentemente de Zizek, a ação da consciência nunca pode ser pensada a partir de dois atos, um referente ao objeto e outro referente à consciência de si pensando esse mesmo objeto; a percepção de um objeto no mundo acarreta sempre, por definição, numa apercepção transcendental. Consequentemente, podemos extrair dois princípios básicos dessa tese: i) “a ação é consciência da ação; não há consciência a não ser que estejamos conscientes de nossa ação”; e ii) “apercepção não é uma relação intencional de segundo grau”. Para Pippin, não haveria nada de mais *anti-hegeliano* do que inserir uma lacuna na própria ação da consciência. Mas ainda é preciso suplementar o modo kantiano com o modo hegeliano dessa apercepção: diferentemente de Kant, conforme Pippin, o *Espírito* hegeliano propriamente dito não se reduz a uma consciência transcendental capaz de perceber a si própria isoladamente, mas tem a ver com o estabelecimento de “relações cognitivas institucionalmente alcançadas”. Em outros termos, para endossar a autonomia de uma ação qualquer, ou para que um ato possa ser considerado como um ato efetivamente livre, o indivíduo deve apelar para uma justificação racional dessa ação na própria esfera da práxis social, a partir de um conjunto de instituições socialmente compartilhadas. Essa é a razão pela qual “o que existe, no sentido dessa investigação, é um espaço das razões possível, no qual ingressamos por um processo de socialização, e no interior do qual são possíveis autocorreção e ‘autonegação’ constantes” (PIPPIN, 2012, *Back to Hegel?*). Diante disso, podemos estabelecer a diferença fundamental entre Pippin e Zizek acerca da ideia de liberdade: enquanto Pippin defende uma noção de liberdade cognitivo-racional onibrançante, Zizek defende uma noção de liberdade como abismo, como *Real*, que irrompe drasticamente com o processo de causalidade fenomênica.

a existência positiva de uma instância invisível que, por sua vez, medeia o próprio plano fenomênico em cujo espaço pertencemos? Zizek não estaria dessa forma esbarrando numa espécie de contradição performativa, quando aquilo o que ele afirma, o seu ato de enunciação, entra diretamente em choque com o conteúdo do próprio enunciado? Portanto, nosso esforço agora consiste em saber como apreender essa negatividade determinada, esse mediador evanescente, sem cair na esparrela da contradição performativa. Para isso, precisamos ter em mente de que a preocupação básica de Zizek consiste em se interrogar como a realidade pode ser estruturada para que alguma coisa como a subjetividade possa emergir. Ou como ele mesmo coloca, de forma mais elegante: “como, de dentro da ordem invariante do ser positivo, surge a primeira lacuna entre pensamento e ser, a negatividade do pensamento?” (ZIZEK, 2008a, p. 15). Zizek, pelo visto, está preocupado como o ponto zero do pensamento, o *Big Bang* que marca a cisão ontológica entre sujeito e objeto.

É relativamente simples, a exemplo das teorias pós-metafísicas que predominam em nossos tempos, postular a hipótese de que o sujeito é ontologicamente constituído pelo processo histórico ou pela tradição (ex. Gadamer); ou que ele é resultado das relações pragmáticas interpessoais socialmente estabelecidas (ex. Habermas); ou ainda que sua autopercepção é proveniente dos jogos discursivos articulados no interior de uma determinada práxis linguística ou contexto específico (ex. Wittgenstein II, Rorty). No entanto, o ponto que todas essas abordagens deixam passar despercebido diz respeito ao problema da gênese propriamente dita: em que momento preciso o sujeito deixa de ser um mero produto da história, das relações intersubjetivas, ou dos jogos de linguagem, para se comportar de maneira autônoma em relação a essas esferas determinantes? Em que momento ele se diferencia dessas esferas e começa a tratá-las como objetos de investigação? Podemos, ligeiramente, até mesmo inverter o modo como abordamos acima o exemplo dos *Speech Acts* de Austin (1962), cuja problemática consistia em situar o momento da passagem do sujeito da enunciação para o sujeito do enunciado: aqui, ao contrário, a ênfase é depositada na passagem do sujeito como puro enunciado (histórico/intersubjetivo/linguístico) para o próprio sujeito da enunciação. Quando e como ele ganha vida própria? Zizek coloca o problema de maneira clara e sem rodeios:

Devemos ter a mesma atitude a respeito da oposição entre *performativo* e *constatativo*: há décadas tem sido dito que a linguagem é uma atividade, não um meio de representação que denota um estado independente de coisas, mas sim uma prática de vida que “faz coisas”, constitui novas relações no mundo – será que não está na hora de fazermos a pergunta inversa? Como pode uma prática que é



plenamente incorporada em um mundo vivido começar a funcionar de maneira representativa, subtraindo-se do entrelaçamento de seu mundo vivido, adotando uma posição distanciada de observação e denotação? Hegel exaltou esse “milagre” como o poder infinito do Entendimento, que pode separar – ou, no mínimo, tratar como separado – o que na vida real está unido. (ZIZEK. 2012a, p. 583, n. 62).

Aparentemente, essa não é uma questão muito debatida pela filosofia, sobretudo pela filosofia pós-metafísica, que toma o problema da subjetividade como uma ilusão ou equívoco conceitual. Porém, para continuarmos fiéis aos pilares do pensamento moderno, defendendo o estatuto inalienável da liberdade humana, devemos, portanto, nos perguntar em que condições exatamente o sujeito emerge da superfície planificada do ser. Ora, conhecemos bem qual a posição de Zizek a esse respeito: somente se concebermos uma *lacuna ontológica* na própria esfera da realidade é que se torna possível considerar o surgimento da subjetividade moderna como fundamento da liberdade e autonomia moral do homem. Se a realidade fosse concebida como ontologicamente completa, como uma totalidade fechada em si mesma – segundo os moldes da metafísica tradicional – então não haveria espaço para o surgimento disso que conhecemos como o sujeito universal moderno, restando apenas uma relação entre particulares, hierarquicamente estabelecida segundo o modo como estes se dispõem no interior da grande cadeia do ser. Mas em Kant, isso muda radicalmente: o sujeito não é mais um mero particular entre outros particulares no interior do Todo, mas um elemento *sui generis* do conjunto que reclama para si o princípio de universalidade. Por isso, para o filósofo, a liberdade não pode ser compreendida como uma espécie de reconhecimento cognitivo-explicativo das ações no interior de uma dimensão racional onibrançante. Como sabemos, liberdade, segundo ele, é um *factum* da razão, isto é:

uma noção (...) que implica uma descontinuidade na textura das causas naturais (...) (U)m ato livre é um ato que é em última instância fundado em si mesmo e, como tal, não pode ser considerado como um efeito da rede causal precedente – nesse sentido, um ato livre implica um tipo de lacuna na textura da realidade fenomenal, a intervenção de uma outra dimensão na ordem da realidade fenomênica (ZIZEK, 2014c, p. 19).

Ou seja, Zizek aqui expõe o fundamento da filosofia prática de Kant, a liberdade como uma intervenção traumática – tal como o *Real* laciano – que irrompe drasticamente com o processo de causalidade fenomênica.

Mas é evidente que esse ato não cai magicamente do céu, como um milagre, de uma fonte desconhecida, inexplicável etc.; pelo contrário, o ato de liberdade deve ser pensado na própria esfera da realidade fenomênica, com base em nossa finitude radical. De que modo? É

aqui que devemos compreender o verdadeiro significado da famosa expressão hegeliana extraída do prefácio de sua *Fenomenologia do Espírito*: “tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro [o Absoluto] não só como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*” (HEGEL, 2003, §17). Antes de tudo, é crucial não se deixar apanhar pela interpretação idealista de Hegel, cuja fórmula nos leva a compreender o Absoluto não como substância, mas como Sujeito. Ou seja, estamos novamente partindo aqui do ponto de que, em primeiro lugar, há um “Sujeito absoluto que reapropria-se de toda alteridade, ‘suprassumindo-a’ em um momento de sua própria automediação” (ZIZEK, 2014a, p. 114). Deixamos bastante claro ao longo desse capítulo que essa é exatamente a leitura de Hegel que Zizek mais abomina. Sendo assim, o mote interpretativo do materialismo dialético de Zizek consiste fundamentalmente em ler a passagem acima da forma mais atenta e literal possível: o xis da questão reside, portanto, no “não só... mas também”, ou seja, na interação da substância com o sujeito. Por isso que Zizek insiste na justaposição das duas faltas, a falta constitutiva do sujeito e a falta constitutiva do próprio absoluto. E somente essa coincidência da falta do sujeito com a falta no absoluto é que abre o verdadeiro espaço da liberdade – “somos livres porque há uma falta no Outro [Absoluto], porque a substância da qual brotamos e da qual dependemos é inconsistente, barrada, falhada, marcada por uma impossibilidade” (ZIZEK, 2014a, p. 115).

De que modo, então, articular, da maneira mais consistente possível, a dimensão fenomênica do sujeito empírico com a dimensão da verdade ou do saber absoluto? Ou seja, como pode o sujeito empírico, finito, limitado, preso à dimensão fenomênica espaço-temporal, se projetar na dimensão de uma verdade absoluta, atemporal e necessária? Antes de tudo, faz-se necessário estabelecer duas diferentes modalidades temporais: o tempo cronológico e o tempo lógico. O tempo cronológico é, por definição, o tempo propriamente histórico, linear, sequencial ou diacrônico, ao passo que o tempo lógico é a pressuposição lógica que antecede a cadeia cursiva da temporalidade. Nesse sentido, a radicalidade da perspectiva materialista em Hegel, de acordo com Zizek (2012a), é explicada pelo encontro (traumático, impossível) entre esses dois tempos. Para isso precisamos evocar uma famosa figura do pensamento hegeliano: a *Coruja de Minerva*, que alça seu voo somente no crepúsculo. O voo crepuscular da Coruja hegeliana é, portanto, uma alegoria da *retroatividade temporal* do conceito. E isso nos leva, portanto, à tese de que a maneira pela qual a necessidade lógica coincide com a causalidade cronológica dá-se mediante essa retroatividade temporal. Ao lidarmos, por exemplo, com um determinado acontecimento histórico,

constatamos que suas causas empíricas são de natureza puramente fortuita, contingente, casual; mas ocorre que, quando tomamos como ponto de partida o resultado final do processo, constatamos, por outro lado, que todo o encadeamento causal foi regido por uma necessidade lógica inquestionável, nascida de um único caminho possível dentre todos. Em outros termos, quando, por uma série de condições contingentes, dá-se um evento histórico singular, “produz-se o efeito retroativo de lidarmos com uma necessidade teleológica, como se tal desenvolvimento estivesse prescrito desde o começo” (ZIZEK, 1988, p. 39). Tudo se passa como se, dado o resultado final, suas condições aparentassem como que postuladas pelo próprio resultado. Só para mencionar um exemplo – singelo, mas bastante ilustrativo –, este é o caso de alguém que analisa as condições assustadoramente contingenciais de sua existência: *se meu pai nasceu em X e minha mãe nasceu em Y, todo o percurso de suas vidas teve de ser impecavelmente bem traçado para que eu tenha nascido em Z*. O aspecto intrigante dessa reflexão é que a necessidade não é senão fruto de acontecimentos de natureza puramente casuais: *eu existo, e isso é fato! Mas caso alguma coisa no passado não houvesse ocorrido exatamente da forma como ocorreu – um acidente, um tropeço na causalidade lógica dos acontecimentos – então certamente eu não existiria*. A necessidade ocorre por meio de uma inversão temporal que concatena relações puramente contingenciais em funções precisas de causa e efeito. Assim, se olharmos o processo de volta, partindo do seu resultado, isso ganha uma aparência extremamente excêntrica, como um vínculo obscuro entre passado e futuro, ou uma mão misteriosa que orienta nosso destino, acompanhada sempre da constatação: *foi preciso que tudo acontecesse exatamente como aconteceu, senão...*

Não podemos, portanto, perder de vista o aspecto materialista da dialética, que consiste no modo *como a necessidade pode nascer da contingência*. Nesse sentido, todo o empenho da abordagem dialética consiste em não perder de vista a *contingência* que faz nascer a *necessidade*, de modo que esse sentimento de estranhamento segundo o qual o mais familiar e natural subitamente se revela como algo totalmente contingente e factício, é justamente a constatação de que, na verdade, a necessidade não passa de um lapso contingencial. Porém, essa contingência não pode ser considerada senão de maneira retroativa, isto é, apresentada *a posteriori* pela Necessidade lógica do evento. Tomemos agora o exemplo de um evento histórico importante: o da Revolução Francesa. Não se pode, em nenhuma medida, explicar esse acontecimento epocal simplesmente por meio de suas condições sociais objetivas. É impossível, portanto, tomar a história em sua narrativa

puramente factual. É digno de nota que o evento da Revolução Francesa excede em todos os campos as suas causas factuais. Porém, é válido notar também que, apenas retroativamente, após o acontecimento como uma Necessidade da Razão, é que podemos apontar, no curso da história, quais foram os fatos e as causas que deflagraram esse momento. Assim “a maneira de vermos isso é em termos da noção hegeliana crucial de postulação de pressupostos: a inversão dialética na qual alguma coisa emerge e, em seguida, retroativamente, coopta, ou trata seus pressupostos como postulados por ela” (ZIZEK, 2006a, p. 170). Desse modo, o *mistério especulativo* da dialética não é simplesmente tomar o conteúdo particular no processo da totalidade racional, mas, antes, considerar essa própria Necessidade racional como um momento retroativamente gerado a partir de um evento singular, de um fator puramente contingencial. Dito sem rodeios: o efeito aqui é a verdadeira causa. O que se apresenta como o resultado de um processo histórico linear, determinado por uma rede fixa de causa e efeito, é no fundo a verdadeira causa que, retroativamente, põe seus pressupostos – isto é, projeta no passado a narrativa pela qual ele próprio se introduz nas determinações históricas. É assim que devemos compreender o processo de reconciliação hegeliana entre sujeito e substância. Hegel aqui se difere significativamente tanto de Fichte – para quem o Eu absoluto “põe a si mesmo e não é nada mais do que a pura atividade dessa autoposição” (ZIZEK, 2012a, p. 101) – como de Schelling – o qual, por seu turno, defende a tese de um Absoluto primordial e abissal, “além ou abaixo da fronteira do sujeito/objeto, e, como tal, também além da apreensão conceitual do sujeito” (ZIZEK, 2012a, p. 101). Nas palavras de Zizek, a reconciliação entre sujeito e substância, em Hegel, significa apenas

a aceitação da falta radical de qualquer propósito fundamental inabalável: o sujeito não é sua própria origem, ele vem depois, depende de seus pressupostos substanciais; no entanto, esses pressupostos também não têm uma consistência substancial própria, mas são sempre retroativamente postos (ZIZEK, 2012a, p. 101).

À guisa de conclusão, cumpre, portanto, compreender a liberdade como sendo inerentemente retroativa. Nesse sentido, a retroatividade hegeliana (o voo crepuscular da *Coruja de Minerva*) solapa o próprio princípio da razão suficiente. Na medida em que esse princípio só tem validade na condição de causalidade linear, quando a soma das causas passadas determina um evento futuro, a retroatividade implica que a totalidade do conjunto de razões (passadas, dadas) nunca é completa e “suficiente”, uma vez que as razões passadas são ativadas por seu próprio efeito (ZIZEK, 2012a, p. 54). Nesse sentido, constatamos que somos simultaneamente sempre *menos* livres e *mais* livres: por um lado, somos passivos em relação

ao passado, isto é, somos determinados e dependentes dele; contudo, temos liberdade para (sobre)determinar o passado que nos determinará (ZIZEK, 2012a, p. 54). E sem dúvidas que Kant estava absolutamente ciente disso: embora sejamos determinados por causas objetivas, a verdadeira liberdade consiste em nossa atividade reflexiva 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” (ZIZEK, 2012a, p. 54). No entanto, as consequências radicais da autonomia e liberdade humana demandam uma torção paradoxal no edifício teórico kantiano: não podemos opor aqui realidade e liberdade; é preciso que esse princípio de liberdade já esteja inscrito na própria realidade fenomênica, e para isso temos de aceitar a tese do materialismo dialético de que a própria realidade já é ontologicamente incompleta, não-Toda, inconsistente. Por isso que não é nunca demasiado lembrar que o propósito de Hegel não é superar Kant, mas “somente” o de radicalizar Kant, ou ser mais fiel a Kant do que o próprio Kant foi a si mesmo.

## 4 LIBERDADE COMO (RE)APROPRIAÇÃO DO GOZO

### 4.1 O formalismo ético de Kant

Em 1963, Lacan publica um texto considerado por muitos como um dos mais herméticos de seus *Escritos*, e cuja dificuldade se expressa já no título: *Kant com Sade*. A impressionante combinação desses dois autores nos leva diretamente à questão de como é possível o arauto da moralidade na era moderna, para quem a liberdade está incondicionalmente ligada ao dever moral, à intransigência do imperativo categórico, formar par com o seu extremo oposto, a maior expressão literária da perversão e da libertinagem incontida. Por isso que Žizek (1998) vai dizer que esta dupla, de todas que já se formaram ao longo dos últimos anos (como Freud e Lacan, Marx e Lenin etc.), é, com efeito, a mais problemática do pensamento moderno. Mas longe dessa estranha associação ser um mero devaneio do psicanalista, devemos louvar aqui seu gênio: Lacan pôde extrair do seio do rigor moral kantiano o seu núcleo obscuro, excessivo e perverso, que permanecia oculto para a tradição, e cuja melhor representação não é outra senão a figura libertina de Sade. Žizek (1998) tem, portanto, plena razão ao afirmar que essa dupla Kant-Sade, que representa a essência de nossa eticidade moderna, é um típico caso de julgamento infinito hegeliano, em cujo núcleo concentra os radicais opostos de uma sublime atitude ética desinteressada com o prazer sexual fundado nas experiências sádicas de violência extrema.

De uma maneira inequívoca, essa contradição incutida no seio da própria modernidade nos leva de volta às questões discutidas sobre Esclarecimento e barbárie abertas pela *Escola de Frankfurt*, em que identificávamos no coração da *Aufklärung* o motivo fundamental das grandes hecatombes ocorridas no século XX (as duas Grandes Guerras, o holocausto, a bomba atômica etc.). Nesse sentido, é válido perguntar: seria lícito reconhecer uma linha que vai do formalismo ético kantiano diretamente à indústria da morte a sangue-frio em Auschwitz? Ou ainda, seriam os campos de concentração, ali onde o genocídio era executado segundo uma lógica burocrática, o resultado direto da insistência no projeto de uma razão esclarecida e emancipadora da modernidade? (ŽIZEK, 1998). Convém então retomar esse questionamento enfocando agora o paradoxo da moralidade kantiana, a fim de discutirmos como é possível

rearticular o conceito de liberdade assimilando integralmente essa contradição constituinte. Mas para responder essas questões cumpre, pois, entender como foi possível unir Kant e Sade numa mesma linha de perspectiva.

Para os leitores minimamente versados em Kant, não deve ser difícil reconhecer a mudança estrutural que seu pensamento acarretou no campo da filosofia moral. Para sermos claros e sucintos, basta dizer que a moral kantiana rompe drasticamente com duas frentes teóricas: a tradição ético-cosmológica dos antigos e a visão utilitarista dos filósofos pragmáticos na modernidade. “Aos olhos de Kant, com o sentimento do dever que essas visões inspiram em nós, não seria possível fundar os valores nem no *cosmos* (...) nem mesmo nos interesses humanos” (FERRY, 2012, p. 74). A fim de compreender o alcance dessa ruptura, é imprescindível ressaltar o profundo impacto que a ciência moderna exerceu em todos os domínios da humanidade, inclusive e sobretudo na esfera da filosofia prática<sup>44</sup>. Nesse sentido, com o advento das ciências modernas, o mundo passa a ser compreendido como um espaço neutro onde os corpos se movimentam apenas por puras relações de forças – como documentam as leis da mecânica de Newton. Sendo assim, a natureza já não pode mais representar um modelo de *cosmos* bom e harmonioso, cuja forma teria por missão servir de ideal à *práxis* moral. Como diz Goethe em seu poema *O Divino*<sup>45</sup>: “pois insensível é a natureza / o sol espalha luz sobre maus e bons...”. Diante disso, a moral dos antigos sofre um golpe profundo e irreversível: a visão cosmológica da natureza, que norteou os fundamentos da ética pagã, se transforma, na modernidade, num sistema mecânico insípido, isento de qualquer sentido último ou densidade substancial. O que está em jogo aqui não é mais o conteúdo significativo do universo, mas o sistema formal de leis que governam sua estrutura. E tal formalidade, própria do mundo moderno – cujo foco agora se concentra no método, e não mais no objeto da ciência –, leva, portanto, Kant a reconduzir a moral para uma base também formal, desvinculada assim de qualquer tese substancialista mais profunda. Se Bacon (2014), em seu *Novo Órganon*, ao subjugar a natureza, procura libertar o homem no campo do conhecimento, Kant procura libertar o homem no campo da moral<sup>46</sup>. À medida que o homem

44 E, sem dúvida, Kant foi, dentre todos, o mais sensível aos efeitos dessa mudança paradigmática.

45 Disponível em: <http://www.citador.pt/poemas/o-divino-johann-wolfgang-von-goethe>.

46 De fato, Kant reconhece que Bacon realizou um grande salto no que concerne ao projeto de emancipação humana. Mas diferentemente dele, Kant não deposita sua atenção no modo como o homem pôde se impor à natureza, tornando a razão, como alegaram os filósofos da *Escola de Frankfurt*, um veículo puramente instrumental de dominação e exploração. Mas, ao contrário, o verdadeiro enfoque de Kant diz respeito à essência da liberdade humana, tornando assim a questão fundamental de sua filosofia não um princípio instrumental/utilitarista, mas fundamentalmente moral. É assim que devemos compreender as palavras de

se torna autônomo em relação à natureza, ele deve impor a si mesmo uma moral autônoma, sem pressupostos e sem vínculos metafísicos. Ou seja, uma moral emancipada, radicalizada na própria esfera da finitude humana.

Mas e o que dizer das éticas utilitaristas? Elas também não seriam a construção de um projeto de uma ética moderna, pós-metafísica, livres da ilusão ético-cosmológica dos antigos? Sim. Mas apesar disso, a ética utilitarista não é uma ética eminentemente antropocêntrica, fundada na liberdade e na universalidade da espécie humana. É certo que os filósofos utilitaristas – sucessores do britânico Jeremy Bentham – procuram adotar um padrão de medida ético-moral embasado numa metodologia com rigor científico – sem apelar, com isso, para princípios metafísicos ou teológicos. No entanto, o método estipulado por eles não chega a ser, segundo Kant (2011b), verdadeiramente universal. O problema reside no fato dos utilitaristas não se desprenderem completamente das condições patológicas que orientam as ações humanas. Embora eles aleguem um total descompromisso com interesses egoístas, narcísicos etc., e que seu propósito seja em última instância um legítimo altruísmo, o que constatamos aqui é um resultado profundamente ambíguo: ao empregar, por exemplo, o árduo cálculo do prazer e do desprazer como propósito ético, o vínculo patológico que orienta a *práxis* implica, em última instância, na negação de qualquer ascensão ao princípio moral de validade universal. Para Kant (2011b), não há universalidade moral enquanto não houver um esvaziamento completo da carga patológica que orienta minha ação. *Querer para o outro o mesmo que se quer para si* continua a ser, mesmo que disfarçadamente, uma injunção radicalmente egoísta. Por isso que Lacan (1959-60/1988) está correto em dizer, no seu Seminário sobre a ética na psicanálise, que “meu egoísmo se satisfaz extremamente bem com um certo altruísmo, com aquele que se situa no nível do útil, e é precisamente o pretexto por meio do qual evito abordar o problema do mal que desejo, e que deseja o meu próximo” (LACAN, 1959-60/1988, p. 228). Não haveria, nesse sentido, um prazer excessivamente egoísta em toda ação altruísta? É como se o que eu estabeleço como fim moral universal fosse apenas uma projeção pessoal pautada no sentimentalismo idiossincrático. Sendo assim, o desafio propriamente ético que se coloca aqui é: como sair desse ciclo, ou seja, como alcançar um nível ideal de ação universal e impessoal, desvinculada de todo e qualquer inclinação patológica? Ou ainda: como estabelecer um tribunal idôneo, justo e universal, que possa ser capaz de julgar uma ação verdadeiramente ética?

---

Otfried Höffe (2013, p. 33): “a preocupação com o benefício e a consideração da humanidade deve, a partir daí, ser entendida de modo estritamente moral, e não de modo utilitarista, como em Bacon”.



A resposta kantiana é de que uma ação verdadeiramente moral (e, portanto, livre) deve ser uma ação inegavelmente desinteressada, que obedece somente ao apelo incondicional da Lei universal. Em sua *Fundamentação da Metafísica dos costumes*, Kant (2011b) descreve de forma bastante clara a doutrina dos imperativos em três diferentes níveis: habilidade, prudência e moralidade. O importante aqui é perceber nesse deslocamento uma escala gradual que tende para uma objetividade da moral. Ou seja, do imperativo da habilidade ao imperativo moral, passando pelo da prudência, partimos de uma tendência subjetivista para uma dimensão cada vez mais objetiva da moralidade, expressa por uma Lei de natureza estritamente formal – a única capaz de endossar a verdadeira universalidade. A maior dificuldade nisso seria, portanto, em articular essa formalidade da Lei com o princípio de subjetividade moderna – e, com efeito, Kant é o principal artífice dessa engenhosidade. Que Kant fora o maior representante moderno da filosofia da subjetividade, isso é indiscutível. Não obstante, sabemos que não se trata de um subjetivismo psicológico, mas, sim, de um princípio de subjetividade estritamente formal, não conteudístico. E é focando nessa objetividade – objetividade que se faz necessária no mundo moderno – que Kant procura forjar um meio apropriado de enquadrar o dever moral desvinculado de qualquer afecção psicológica, intencional, ou seja, forjar um princípio moral estritamente formal, um protótipo de Lei completamente esvaziada de conteúdo.

Nesse sentido, no que tange ao imperativo da habilidade, ainda nos situamos, segundo Kant (2011b), num modo de imperativo que privilegia as inclinações patológicas do indivíduo, suas idiosincrasias e tendências hedonistas. Já no imperativo da prudência, Kant (2011b) aceita um passo ético de maior alcance, um degrau a mais no nível de objetividade, que, a custo de um conjunto de restrições, visa a passagem do puro imediatismo individualista para preocupações de ordem maior, como a preservação da vida ou a conservação de bens comunitários etc. Contudo, neste nível, da prudência, ainda não se alcança a verdadeira universalidade moral. Embora a motivação da ação aqui não seja mais baseada nos impulsos instintivos e patológicos imediatos do ser humano, ainda resta uma afetação subjetiva que norteia os caminhos pelos quais são feitas as escolhas éticas. (Razão pela qual podemos inferir que toda ética teleológica, ou seja, toda ética orientada segundo um horizonte pré-determinado, consiste, para Kant (2011b), numa perspectiva ética limitada, pois esta fracassa justamente em erradicar o núcleo patológico que fundamenta as decisões morais.) De modo que, somente no imperativo moral é que atingimos a verdadeira universalidade, haja vista que

seu imperativo formal é pautado unicamente no dever imposto pela razão universal. Trata-se de uma proposta de uma moral deontológica, cujo prefixo grego *deon*, que significa dever, obrigação, sugere uma ação fundada basicamente no dever à Lei universal. Por isso que Kant (2011b, p. 62) vai dizer que “o imperativo categórico é portanto só um único, que é este: *Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*”.

Importante salientar que essa propensão à objetividade – na qual minha ação torna-se uma ação para toda universalidade, isto é, em que eu devo tornar-me, em tese, um legislador universal – rejeita radicalmente o princípio de intencionalidade da ação ética, a inclinação psicológica que justifica nossa ação, como fundamento último da ação moral. Embora Kant aceite o fato de que a intenção ainda sirva como motivador para a ação, ela não é, contudo, levada em conta no julgamento moral dessa ação. O verdadeiro sujeito universal é aquele que obedece somente ao imperativo da lei moral, sem ponderar possíveis perdas e ganhos a curto ou em longo prazo. Nesse sentido, o que prevalece como fundamento da ação moral é apenas o seu aspecto formal, independente de qualquer traço contingencial – isto é, patológico, intencional ou empírico – que tenha perpassado a ação. Como afirma Kant neste trecho:

Para estas ações, então, surge o conceito de dever, cuja observância ou violação está efetivamente ligada a um prazer ou desprazer de um tipo distintivo (*o sentimento moral*), embora nas leis práticas da razão não levamos esses sentimentos em conta, uma vez que eles nada têm a ver com a base das leis práticas, mas somente com o efeito subjetivo na mente quando nossa escolha é determinada por eles, o que pode diferir de um sujeito para outro (sem objetivamente, ou seja, no julgamento da razão, de modo algum crescer ou diminuir a validade ou influência dessas leis). (KANT, 2008, p. 65).

Em suma: *o sentimento moral*, que acompanha toda ação moral, representa, para Kant, nada mais nada menos que um mero epifenômeno, e, como tal, não pode ser considerado como critério último de julgamento. Um gesto autêntico de liberdade – repito – consiste num gesto pautado apenas no imperativo categórico universal, mediado não por inclinações patológicas, mas pelo princípio universal da razão humana.

## 4.2 O objeto da moral kantiana

Podemos, portanto, concluir que, diferentemente do que prega o senso-comum, ser

livre não é seguir indiscriminadamente as leis fisiológicas que submetem a vontade ao objeto, mas justamente o contrário, como diz Vladimir Safatle (2003, p. 206): “só há liberdade quando o sujeito pode determinar de maneira autônoma um objeto à vontade. A fim de produzir tal determinação, ele deve se apoiar na razão contra os impulsos patológicos do desejo”. Nesse sentido, no lugar de uma vontade determinada empiricamente, por um objeto particular, a liberdade corresponde à vontade pela pura forma da Lei universal, que nesse caso é completamente vazia de determinação. E é somente através desse vazio, “dessa rejeição radical da série de objetos patológicos, que a conduta humana com seu sistema de decisões pode ser outra coisa que o simples efeito da causalidade natural” (SAFATLE, 2003, p. 207).

Mas pensar uma vontade desprovida de objeto não seria um caso claro de *contradictio in adjecto*? Afinal, toda vontade não é *vontade de* alguma coisa? Com efeito. E nesse sentido, é preciso determinar qual o objeto que melhor se enquadra no modelo da vontade livre. Para isso, Kant introduz o conceito de *das Gute*: “um bem para além do sentimento utilitário de prazer” (SAFATLE, 2003, p. 207). Mas que espécie de objeto é esse, *das Gute*? Para responder, cabe fazer aqui uma rápida diferenciação entre duas espécies de bem: *das Gute e das Wohl*. *Das Gute* representa o bem supremo da lei moral, ao passo que *das Wohl* consiste no bem-estar do sujeito patologizado. Nesse sentido, a fim de erradicar qualquer referência patológica que contamine com elementos empíricos a pureza da universalidade moral, devemos conceber *das Gute* – diferentemente de *das Wohl* – como um bem para *além* de qualquer princípio de prazer envolvido com o exercício da lei moral. Em poucas palavras, se *das Wohl* designa o *bem-estar*, *das Gute* designa o *bem-para-além-do-bem-estar*. Lacan vai direto ao ponto nesse trecho:

O princípio do prazer é a lei do bem, que é o *Wohl*, digamos, o bem-estar. Na prática, ele submeteria o sujeito ao mesmo encadeamento fenomênico que determina seus objetos. A objeção que Kant faz a isso é, segundo seu estilo rigoroso, intrínseca. Nenhum fenômeno pode prevalecer-se de uma relação constante com o prazer. Não se pode enunciar nenhuma lei de tal bem, portanto, que defina como vontade o sujeito que a introduz em sua prática. Assim, a investigação do bem seria um impasse, se ele não renascesse – *das Gute*, o bem que é objeto da lei moral. Ele nos é apontado pela experiência que temos de ouvir dentro de nós ordens cujo imperativo se apresenta como categórico, ou seja, incondicional. Note-se que esse bem só é suposto como o Bem por se propor como acabamos de dizer, a despeito de qualquer objeto que lhe imponha sua condição, por se opor a seja qual for dos bens incertos que esses objetos possam trazer numa equivalência de princípio, para se impor como superior por seu valor universal. Assim, seu peso só aparece por excluir, pulsão ou sentimento, tudo aquilo de que o sujeito pode padecer em seu interesse por um objeto, o que por isso Kant designa como “patológico”. (LACAN, 1963/1998, p. 777)

Para sermos precisos: *das Wohl* equivale ao bem (-estar) articulado segundo um cálculo econômico de prazer e desprazer, regido primordialmente por um imperativo hipotético onde, por assim dizer, os “fins sempre justificarão os meios”. *Das Gute*, ao contrário, corresponde à injunção ética suprema do imperativo categórico, uma injunção radicalmente desprovida de qualquer sensação de bem-estar. Por isso, como diz Lacan (1963/1998), *das Gute* é o bem que se ouve dentro de nós como a voz proferida pela razão, a voz da consciência.

Mas no que consistiria pensar um objeto da vontade livre, *das Gute*, cuja natureza não se pode ser intuitivamente assimilada, ou seja, não pode ser formalizada segundo as formas *a priori* da intuição sensível (tempo e espaço)? Ora, para Kant, como diz Safatle (2003, p. 208), “a vontade que quer *das Gute* quer apenas uma *forma de agir*, uma forma específica para a ação, e não um objeto empírico privilegiado”. Conclusão: o objeto da vontade livre é a *pura forma* da Lei, e “a forma dessa lei é também sua única substância” (LACAN, 1963/1998, p. 770). Para dizê-lo em outros termos, não estamos lidando aqui com um objeto de natureza empírica, dotado de um conteúdo específico etc., mas, pelo contrário, estamos lidando com um objeto cuja natureza é estritamente formal. Como diz Kant (2011a, p. 56): “a lei da vontade pura, que é livre, põe esta numa esfera diversa da empírica, e a necessidade que ela expressa, já que não deve ser nenhuma necessidade natural, tem que consistir meramente em condições formais de possibilidade de uma lei em geral”. Eis porque Lacan (1963/1998, p. 778) denomina esse princípio universalizante em Kant não de contrapeso, mas de antipeso: diferentemente da moral dos antigos, onde testemunhávamos a existência de uma ordem maior, representada por um Bem supremo, ontologicamente positivo, e cujo ideal media o peso e norteava o rumo de nossas ações – assim como um contrapeso ético necessário para nos indicar a boa direção de uma vida virtuosa etc. – em Kant, ao contrário, trata-se mais precisamente de um antipeso, isto é, uma injunção moral que imprime um vácuo absoluto de todos os desejos e prazeres pessoais do sujeito empírico.

Na *Metafísica dos Costumes*, Kant (2008) deixa claro que a vontade corresponde à “... faculdade do desejo cujo fundamento determinante se encontra na razão do sujeito”, ou seja, na própria capacidade de determinar a escolha, e por essa razão ela não possui um fundamento determinante (p. 62-63). Mas esse nítido contraste entre uma vontade livre que visa à pura forma da Lei e o desejo que corresponde às inclinações patológicas do sujeito fenomênico pode sofrer uma complicação aqui. E se no exato momento em que todo desejo

empírico é completamente expurgado do código universalizante da Lei moral surgisse um desejo ainda mais avassalador? E se essa supressão completa de todo e qualquer conteúdo patológico gerasse, em contrapartida, não uma vontade livre (de objeto), mas sim um novo desejo cujo objeto fosse a própria forma da Lei? E é exatamente aqui que Kant trai a si mesmo: ele não assume a possibilidade de que a pura forma da Lei possa ainda servir de objeto para o desejo. Dito em outras palavras, Kant não reconhece (ou melhor, recalca) que o próprio estatuto da Lei moral, sua condição puramente formal, se apresenta de forma essencialmente ambígua em relação ao desejo: no momento em que a pura forma da Lei impele duramente a rejeição de todo desejo patológico, a dimensão formal da Lei continua a servir como objeto primordial do desejo humano (e, como veremos mais à frente, esse desejo à pura forma da Lei é o equivalente formal daquilo que a psicanálise compreende como o registro do supereu). Dessa forma, Kant recua diante de sua própria injunção moral. Ou seja, uma vez que a forma da Lei ainda serve como objeto de desejo, significa então que Kant não alcança uma radicalização rigorosa de seu próprio imperativo categórico, qual seja, o de garantir uma autonomia moral para além de toda e qualquer dependência ao objeto (ainda que este seja identificado como a pura forma da Lei).

Mas, diante disso, qual seria então a solução? Uma vez que estamos presos no ciclo entre o desejo aos objetos empíricos e o desejo à pura forma da Lei como objeto, como sair desse impasse de modo a radicalizar o princípio da autonomia humana frente a todo e qualquer objeto do desejo? A solução lacaniana para esse impasse – como veremos mais detalhadamente – não implica de modo algum em abdicar da esfera do desejo, e sim em radicalizá-la enquanto um desejo mais puro do que o desejo à pura forma da Lei. É isso que diferencia a análise de Lacan sobre Kant das demais análises que visam em demonstrar como que a esfera da moralidade moderna está sempre fundamentada em alguma motivação patológica (como é o caso da crítica realizada por Adorno e Horkheimer). Essa é a razão pela qual não podemos confundir o desejo à pura forma da Lei com o desejo puro lacaniano: a passagem do *desejo à pura forma da Lei* para o *desejo puro* representa a purificação da própria dimensão do desejo, para além de todo vínculo com seu objeto. Somos tentados aqui a aplicar uma torção dialética puramente formal dessa passagem: *o desejo à pura forma da Lei refere-se ao desejo pela dimensão transcendental, ao passo que o desejo puro diz respeito ao próprio transcendental compreendido como desejo*. Desse modo, somente o desejo puro pode compreender o rigor da Lei moral kantiana na sua dimensão mais profunda. E o que está

verdadeiramente em jogo nessa passagem do *desejo à pura forma da Lei* ao *desejo radicalmente puro* é, com efeito, a passagem de *Kant com Sade* para *Kant sem Sade*. Por isso, o grande desafio de Lacan não é identificar o núcleo patológico da Lei moral kantiana, mas sim, em radicalizar Kant de modo a purificar a injunção moral de todo conteúdo patológico (tarefa na qual o próprio Kant falhou). Como explica Zizek e Milbank:

O principal resultado da leitura lacaniana de Kant é o fato de a Lei moral incondicional de Kant *ser* um (dos) nome(s) do puro desejo, de modo que o desejo e a Lei *são* uma e mesma coisa. Em seu “Kant com Sade”, Lacan não tenta defender o argumento “reducionista” usual de que cada ato ético, por mais puro e desinteressado que pareça, é sempre fundamentado em alguma motivação “patológica” (o próprio interesse de longo prazo do agente, a admiração de seus pares, até a satisfação “negativa” dada pelo sofrimento e a extorsão geralmente exigida pelos atos éticos); o foco do interesse de Lacan, antes, está na reversão paradoxal por meio da qual o próprio desejo (ou seja, agir de acordo com o próprio desejo, e não abrir mão dele) não pode mais ser fundamentado em quaisquer interesses ou motivações “patológicos”, e assim satisfaz ao critério do ato ético kantiano, de modo que “seguir o próprio desejo” se sobrepõe a “cumprir com o próprio dever” (ZIZEK; MILBANK, 2014, p. 301).

Nesse sentido, todo o esforço de Lacan consiste em levar Kant à radicalidade de seus enunciados, em conduzir a ética kantiana ao paroxismo de seu rigor moral, e, desse modo, depurá-lo de seu conteúdo sádico recalcado<sup>47</sup>.

### 4.3 A dor como *único* sentimento transcendental

Mas devemos prosseguir com calma. Até chegarmos nesse ponto – do puro desejo como sendo a radicalização do rigor moral kantiano – temos ainda de percorrer um longo caminho pela frente. Sendo assim, a questão fundamental agora é compreender o que de fato une Kant a Sade. Começemos, então, nos atentando para o seguinte: embora Kant insista na lacuna entre a pura forma da lei moral e os sentimentos patológicos, existe um sentimento que o sujeito necessariamente experimenta quando confrontado com a injunção do imperativo categórico: a dor da humilhação (ZIZEK, 1998). Ocorre que a voz interior da consciência é uma voz implacável, uma voz que exige, sem concessão, que lutemos – e que até mesmo nos violentemos – contra os impulsos patológicos orientados pelo princípio de prazer. Como se “o sensível [fosse] predominantemente um inimigo do ético e [consequentemente] o que não se

---

<sup>47</sup> Para uma leitura mais aprofundada do conceito de desejo puro em Lacan, ver: Bass, B. (2001) *O desejo puro* Coleção freudiana: Rio de Janeiro.

inspira no dever deve ser feito puramente por prazer” (EAGLETON, 2010, p. 160). Dito de forma mais concisa, o essencial é que, segundo Zizek (2012a), a dor não é apenas um sentimento fenomênico entre outros, mas um modo fenomenal privilegiado, “em que a negatividade pode ser experimentada” (p. 562). Aqui, Zizek segue pista de Heidegger, para quem, na sua atenta leitura da *Crítica da Razão Prática*, a dor consistiria na única emoção transcendental, *a priori*, “a emoção do meu eu patológico sendo humilhado pela injunção da lei moral” (ZIZEK, 2012a, p. 562)<sup>48</sup>. Assim, para Kant (2007), o significado de perfectibilidade da esfera ética implica uma rigorosa disciplina e submissão dos sentidos à razão universal. Isto é, o homem conquista a sua liberdade lutando contra si mesmo, ou melhor, se educando e impondo a si um regime disciplinar ininterrupto. Por essa razão que educação é um termo que tem sentido somente para seres humanos, já que na base de sua dita “natureza” lidamos com um descarrilamento estrutural – ou, melhor dizendo, não natural.

Em seus escritos antropológicos, Kant vai então dizer que o animal humano precisa de uma força disciplinar para domar essa “insubordinação” constitutiva de sua “natureza”<sup>49</sup>. Como atesta nesta passagem: “o ser humano é a única criatura que deve ser educada. Por educação queremos dizer especificamente cuidado (manutenção, suporte), disciplina (treinamento) e instrução, juntamente com formação” (KANT, 2007, p. 437). E, aqui, Kant é mais rousseauiano do que nunca. Foi Rousseau quem primeiro estabeleceu essa relação indissociável entre liberdade e perfectibilidade moral. Para ele, a liberdade é uma condição estritamente humana, pois somente o homem possui a capacidade intrínseca de se aperfeiçoar ao longo de sua existência, ao passo que o animal, guiado desde a origem de modo instintivo pela natureza é, digamos, perfeito desde sempre<sup>50</sup> (FERRY, 2012, p. 74). Isso testemunha o fato de que o elo perdido entre natureza e cultura é um elo perdido desde sempre. Não há –

---

48 Diante disso, é importante destacar que, para Kant, apesar do princípio da Lei moral se aplicar a todos os seres racionais (seja Deus, anjos ou homens), somente o homem consiste efetivamente num agente moral, pois somente este está sujeito à dor infligida pela disciplina do imperativo categórico. Como assinala Paul Guyer: “O imperativo categórico é a forma que o princípio fundamental da moralidade toma quando aplicado a criaturas racionais imperfeitos como nós: embora este princípio seja originado somente por nossa própria razão, e não externamente imposto sobre nós por nenhuma outra divindade ou lei humana, ele só pode aparecer como coação porque nós também possuímos inclinações que se não for controlada, nos levam a agir contra ele” (GUYER, P., 2006, p. 35).

49 Ver, KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. São Paulo: Iluminuras, 2009; e também: KANT, I. *Anthropology, History and Education*. New York: Cambridge University Press, 2007.

50 Nesse sentido, Kant (2007, p. 437) afirma que “um animal já é tudo o que pode ser devido ao seu instinto; uma inteligência estrangeira já tomou conta de tudo por ele. Mas o ser humano precisa de sua própria inteligência. Ele não tem instinto e deve trabalhar fora do plano de sua conduta por si mesmo. No entanto, desde que o ser humano não está imediatamente em posição de fazer isso, porque ele está em um estado bruto, quando ele vem ao mundo, os outros devem fazer isso por ele”.

como discutimos no segundo capítulo – uma base natural do homem; há, nele, uma vocação antinatural, que é manifestada por um excesso disjuntivo, inquietante e violento, e que está ausente nos animais. Eis o principal motivo da distinção freudiana entre instinto e pulsão: *enquanto o instinto possui um télos próprio, incutido na biologia do animal, a pulsão é, pelo contrário, completamente desprovida de horizonte, uma espécie de propulsão libidinal cuja única meta é a pura e eterna repetição cíclica*. E havemos de convir que, de certa forma, essa ideia já estava presente em Rousseau e Kant. Vejamos, por exemplo, o que Rousseau diz logo nas primeiras linhas de *Emílio*:

Tudo está bem quando sai das mãos do autor das coisas, tudo degenera entre as mãos do homem. Ele força uma terra a alimentar as produções de outra, uma árvore a carregar os frutos de outra. Mistura e confunde os climas, os elementos, as estações. Mutila seu cão, seu cavalo, seu escravo. Perturba tudo, desfigura tudo, ama a deformidade e os monstros. Não quer nada da maneira como a natureza o fez, nem mesmo o homem; é preciso que seja domado por ele, como um cavalo adestrado. É preciso apará-lo à sua maneira, como uma árvore de seu jardim. (ROUSSEAU, 2004, p.7).

Não há como negar aqui uma orientação profreudiana em Rousseau. Essa afirmação exprime com exatidão o autêntico estado da pulsão em sua forma pura. Não consistiria o estado insubordinável do homem em relação à natureza numa prova incontestável de que o homem é, por assim dizer, não natural em última instância? Há, portanto, uma disfunção constitutiva inerente ao próprio homem, que desregula e põe abaixo todo o trabalho edificante e harmonioso da natureza. E, por essa razão, para o filósofo, a liberdade só é possível a partir de uma força disciplinar, pedagógica, que sirva de prótese suplementar para (re)conduzir o homem novamente para o caminho de sua verdadeira “natureza”<sup>51</sup>. Nesse caso, Luc Ferry (2012, p. 94) tem toda razão quando identifica nesse excesso exatamente o fundamento do que Rousseau e Kant chamam de liberdade.

---

51 Interessante observar que, embora reconheça essa disjunção primordial entre homem e natureza, Rousseau a concebe de maneira estritamente reativa. Isso quer dizer que Rousseau não vê com bons olhos esse excesso incontido de liberdade característico do ser humano. Digamos que, nessa separação natureza/cultura, Rousseau fique do lado da natureza. Como é sabido, natureza, para o filósofo, consiste numa ordem angelical, enquanto que a cultura é, por definição, uma dimensão deletéria. Por isso que ele toma a natureza, pelo menos no que se refere à educação de Emílio, como um ideal regulador que serve de suporte pedagógico e emancipador do homem. Mas por outro lado, é claro que podemos (e devemos) levantar uma provocação instigante aqui: e se, ao contrário do que propôs Rousseau, a natureza humana não for uma natureza divina, angelical, mas, como atesta o conceito de pulsão de morte em Freud, se ela for justamente essa disfunção demoníaca que corrompe a harmonia natural das coisas? E talvez essa seja a diferença decisiva entre Rousseau e Kant: diferentemente daquele, a filosofia prática de Kant é totalmente radicada no distanciamento do homem em relação à natureza. Ou seja, à medida que para Rousseau esse traço é digno de retificação, Kant vai até o fim e toma esse traço como a própria condição da liberdade humana.



#### 4.4 Kant com Sade

Mas parece que caímos em contradição aqui. Por um lado, afirmamos que liberdade consiste na força disciplinar que me coage e me humilha constantemente, submetendo o princípio do prazer ao rigor do imperativo categórico da razão universal. Mas, por outro lado, a liberdade aparece sob a forma de um excesso extranatural, que descarrila o horizonte teleológico dos instintos naturais numa pura repetição sem sentido. Porém, devemos proceder dialeticamente aqui, e submeter o que se apresenta como contradição a uma síntese propriamente hegeliana. Assim, a lei moral universal kantiana, longe de ser uma força contrária, passa a ser o correlato estrito desse excesso insubordinável que caracteriza a espécie humana. Até porque não tem nenhum sentido em afirmar que um ser constitutivamente não livre pode aprender a ser livre. Não importa o que se faça, um animal nunca poderá ser livre no sentido estrito do termo! Isso significa que, para que sejamos educados para liberdade, é preciso que essa liberdade já seja pressuposta de antemão, num nível mais elementar. Como afirma Gabriel e Žizek:

Torna-se evidente que, para Kant, disciplina e educação não agem diretamente em nossa natureza animal, moldando-a como individualidade humana: como Kant aponta, animais não podem ser verdadeiramente educados porque seu comportamento já está predestinado pelos instintos. Isso significa que, paradoxalmente, para ser educado para a liberdade (*qua* autonomia moral e autorresponsabilidade), *tenho já que ser livre* num sentido mais radical “numênico”, até mesmo monstruoso. (GABRIEL; ŽIZEK, 2012, p. 171).

É por isso que, indiscutivelmente, o que se encontra na base das ações e motivações humanas não é de modo algum o princípio do prazer. Quem se orienta segundo o princípio de prazer é o animal, não o homem. O grande mérito de Kant foi, portanto, ter compreendido que o ser humano não é um ente *a mais* na natureza, regulado segundo as mesmas coordenadas biológicas das outras espécies. O homem é um caso *sui generis*. Ele é fundamentalmente movido por um excesso libidinal disjuntivo, que Freud muito apropriadamente chamou (como bem sabemos) de pulsão de morte. Eis a liberdade monstruosa que não se submete a nenhuma lei da natureza. E isso nos leva novamente para o tema lacaniano de Kant com Sade.

Lacan identifica com muita perspicácia a fina correlação entre a universalidade da lei moral e o excesso insubordinável do além do princípio do prazer, a pulsão de morte. A problemática que ele levanta concerne, então, ao fato de que a lei moral kantiana não atua de

forma a abrandar esse excesso, como se tratasse de duas forças antagônicas. Pelo contrário, a lei moral é pressuposta por esse excesso, ela só se torna possível contra o pano de fundo de um descarrilamento constitutivo, de uma compulsão à repetição puramente mecânica. Nesse sentido, torna-se impossível manter a dicotomia clássica entre o animal humano, patologizado, e o sujeito transcendental, racional, como se estivéssemos lidando com duas forças contrárias que travam uma luta homérica sem fim entre elas: a Lei moral e compulsão à repetição são, a rigor, um só princípio, mas cuja identidade é cindida por uma lacuna paraláctica. Consideremos o seguinte: se a liberdade, como vimos no capítulo anterior, é um *fato da razão*, a disjunção abrupta com o princípio de causalidade, ou ainda, a lacuna ontológica que torna nossa realidade fenomênica inconsistente, não-Toda, então esse excesso disruptivo que distingue a espécie humana do animal é a própria marca da liberdade inscrita no nosso universo fenomênico. Assim, se por um lado, a essência da liberdade em Kant é numênica, por outro, a condição material dessa liberdade reside no próprio desvio pulsional que lhe serve de suporte. Desse modo, no lugar de elevar o sujeito a um autocontrole pleno sobre si, o imperativo categórico de Kant só faz manter vivo, a pleno vapor, a incessante compulsão à repetição. E o problema que Lacan identifica na filosofia prática de Kant é precisamente o fato de o filósofo escamotear, ou melhor, recalcar essa lacuna. E é exatamente aqui que Sade entra em cena.

Do outro lado da medalha, Sade apresenta a mesma fórmula kantiana, mas numa lógica invertida. Enquanto Kant tematiza o sentimento de dor e humilhação somente para ressaltar o conteúdo edificante da lei moral, Sade apresenta o que essa operação tem de oculto e obscuro. É como se Sade revelasse a Kant o que ele evita reconhecer em seu próprio arcabouço teórico. Ou seja, Sade torna transparente o *fora-da-lei* que habita na própria lei. Como diz Žižek (1992, p. 65): “‘No começo’ da lei há um certo fora-da-lei, um certo real da violência que coincide com o próprio ato de instauração da lei (...) [o] desmentido desse avesso da lei. É em razão desse desmentido que devemos ler ‘Kant com Sade’”. A razão disso é bastante simples e já presente nos rituais religiosos de autoflagelamento: a fim de se obter a purificação espiritual necessária, é preciso penitenciar infatigavelmente o próprio corpo. Ora, e se, em vez de nos concentrarmos no aspecto sublime e religioso da purificação da alma, passássemos a ressaltar, com uma abundância infinita de detalhes, os suplícios insuportáveis sofridos pelo corpo nos rituais de autoflagelamento? Porém, há ainda um agravante que torna as coisas um pouco mais complexas: diferentemente das altas esferas do êxtase religioso,

Kant confere à moral uma formalização tal que acarreta, conseqüentemente, numa frieza e indiferença ostensiva no exercício do imperativo categórico. Desse modo, essa ausência de conteúdo significativo do dever moral implica, do outro lado da moeda, um processo ritualístico ainda mais aterrador. É isso que torna tão indigesto os escritos de Sade.

Pode-se, então, afirmar que Kant e Sade são frente e verso da mesma ideia. Vejamos por esse ângulo: numa certa perspectiva, tem-se um quadro vazio, puramente formal, que exige inflexivelmente o exercício de um dever moral universal, mas que, por sua vez, não dá pistas de como cumpri-lo. Numa outra vertente, tem-se a representação de práticas ritualísticas, porém desprovida de ascese, isto é, desprovida de uma moldura específica que lhes dê sentido, manifestando somente a pura mecanicidade dos gestos enquanto um fim em si mesmo. É exatamente isso que se torna obscuro na moral kantiana: quando passamos a agir em nome de uma formalidade vazia de conteúdo, em função de um imperativo categórico silencioso, que não delimita ponto ou linha de chegada, a resposta só pode ser o excesso das práticas automatizadas desprovidas de significado. E eis o retrato do universo sadiano: a expressão fria e indiferente das práticas sexuais mecanizadas, desvinculadas de horizonte ou sentido último. E é exatamente isso, de acordo com Žižek, que Lacan identifica como a fantasia fundamental sadiana: (ŽIZEK, 1998, s.p.). Ou seja, enquanto Kant proporciona a bela imagem do dever ético incondicional, Sade nos proporciona a imagem do corpo torturado como suporte material desse ideal de beleza. E é exatamente isso que Kant nos omite (e omite a si mesmo): o postulado da imortalidade da alma numa luta sem fim para alcançar a perfeição ética é correlata de seu exato oposto, da imortalidade do corpo para suportar, golpe por golpe, dor e humilhação infinita<sup>52</sup>.

Nesse sentido, é crucial destacar que Sade, bem como Kant, busca em seus escritos um formalismo universal. Ou seja, nos rituais sádicos de práticas sexuais extremas, está em jogo uma rejeição radical do patológico, de modo que o produto de suas práticas não corresponde em absoluto à obtenção de satisfação dos desejos imediatos, mas, sim, ao excesso que se encontra para além do princípio de prazer. Desse modo, a mesma apatia que anima o dever da lei moral em Kant serve também como pano de fundo para a máxima sadiana. Portanto, há

---

<sup>52</sup> Evidentemente que se situarmos Kant e Sade em um só plano, todo esse quadro perde o sentido. Ou seja, não se trata de mostrar que quando Kant propõe o princípio universal da lei moral, ele propõe ao mesmo tempo práticas sadomasoquistas de punição e flagelamento do corpo. Mas trata-se de mostrar que, quando levamos a própria lógica kantiana ao extremo, Sade comparece como seu núcleo recalcado. Desse modo, numa interpretação psicanalítica apropriada, Sade seria não um companheiro de Kant em matéria de moral, mas ele surge como o próprio inconsciente de Kant, aquilo que, embora Kant negue de maneira implacável, ainda assim continua a habitar os porões do edifício teórico de sua filosofia prática.

manifestadamente um desprezo radical pelo sensível e pela resistência do objeto. Ou seja, “Sade também está à procura de uma purificação da vontade que a libere de todo conteúdo empírico e patológico” (SAFATLE, 2003, p. 218). É o que assinala, por exemplo, Monique David-Ménard (1998) nessa passagem:

Certamente não é desprovido de pertinência observar que o homem do sublime e da moralidade, o homem kantiano, que coloca o patológico no ritmo da constância dos princípios que a ação reivindica, se parece com o homem sadiano no que justamente a variabilidade dos objetos pulsionais é interpretada por um e pelo outro com uma indiferença – indiferença aos olhos do reino exclusivo dos interesses do gozo para Sade, indiferença no respeito pela lei moral que relega todos os interesses sensíveis numa não-pertinência aos olhos do imperativo para Kant (DAVID-MÉNARD, 1998, p.18).

Façamos um breve parêntese aqui. Cumpre reconhecer que essa estranha relação entre Kant e Sade já havia sido elaborada há alguns anos antes de Lacan, por Adorno e Horkheimer, no *excurso II* sobre *Juliette ou Esclarecimento e Moral* em sua obra a *Dialética do Esclarecimento*. Não que Lacan tenha se inspirado na leitura de Adorno e Horkheimer (ao menos no que consta, não há nenhum indício a este respeito), mas o fato é que a dupla alemã já havia antecipado boa parte do que já fora dito até aqui sobre essa torção sádica da Lei moral kantiana. Segundo os autores, assim como para Lacan, Sade não representa a realização instintiva dos prazeres na sua forma bruta e espontânea. Para eles, o irônico é que, embora com o fim da moralidade metafísica (esfera fundada numa rigorosa frugalidade religiosa), o acesso direto ao campo dos prazeres libidinais fica vedado. É como se, com o desencantamento do mundo, não fosse mais possível aceder ao domínio dos prazeres sem passar por um processo meticuloso de racionalização e planejamento do gozo. Nesse sentido, a grande contribuição da obra de Sade para a modernidade foi tornar manifesto a radical intelectualização e instrumentalização mecânica no nível das atividades (sexuais) voltadas para a obtenção de prazer (ZIZEK, 1999, p. 287). No entanto, devemos identificar o princípio formal dessa operação não na *Crítica da Razão Prática*, mas na *Crítica da Razão Pura* de Kant. Ocorre que Adorno e Horkheimer enxergam um nítido contraste entre as duas *Críticas*: enquanto na *Crítica da Razão Pura*, Kant descreve de uma forma imparcial o trabalho do entendimento orientado unicamente para um total controle e homogeneização do particular, na *Crítica da Razão Prática*, Kant retrocede, de modo a conceber uma via moral para atenuar o aspecto aterrador de uma sociedade completamente administrada pela lógica industrial da razão moderna. O ponto é que a sociedade burguesa, cujos valores morais não se encontram

mais ancorados em qualquer esfera religiosa mais elevada, mostra sua verdadeira face quando, com a chegada do totalitarismo do século XX (o fascismo e o stalinismo), todos os imperativos categóricos da Lei moral são sumariamente varridos em nome da cientificidade implacável que caracteriza a nossa era autoesclarecida. Isso porque a força do esclarecimento é uma força acefálica, automatizada, não mediada pela esfera moral. Em outros termos, o esclarecimento é um princípio tautológico, cujo fim último coincide com sua própria autopropulsão. E essa é a razão que leva os autores a constatar que “a obra do marquês de Sade mostra o ‘entendimento sem a direção de outrem’, isto é, o sujeito burguês liberto de toda tutela” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 85).

Com isso, chegamos a tocar no cerne do paradoxo do conceito – elaborado por Marcuse (2010) em seu *Eros e Civilização – de dessublimação repressiva*: no lugar de conferir uma sublimação espiritual por meio de uma forte repressão moral, o que encontramos com a dessacralização da moral moderna é, com efeito, uma ação estritamente dessublimatória. Nesse sentido, toda e qualquer iniciativa que aponte para um retorno às formas mais arcaicas de prazer passa a ser, a partir de então, regulada pelo rigor metodológico da razão instrumental. Portanto, o herói sadiano não é uma besta-fera voluptuosa acometido por uma sede insaciável de prazer, mas, pelo contrário, representa um intelectual sangue-frio, pálido, para quem a relação sexual consiste numa prática mecânica, num procedimento minucioso e bem-planejado, totalmente desprovido da atmosfera sentimental dos prazeres mundanos (ZIZEK, 1999, p. 287). De tal modo, para Sade, os prazeres sexuais e o amor espiritual não são dimensões propriamente opostas, mas dialeticamente interligadas: assim como há algo profundamente espiritual no que tange ao calor de uma paixão verdadeira, a completa dessublimação da sexualidade transforma o que era para ser uma intensa experiência corporal num frio e patético mecanismo racional (ZIZEK, 1999, p. 287).

Mas, apesar da clara proximidade entre Lacan e os filósofos da Escola de Frankfurt, devemos apontar uma diferença crucial entre as duas leituras relativas aos paradoxos da moral kantiana. Para Adorno e Horkheimer, fica evidente que, ao reduzir toda a esfera ética ao domínio do entendimento – ou seja, ao submeter a *Crítica da Razão Prática* à *Crítica da Razão Pura* –, o formalismo kantiano conduz necessariamente a uma radical instrumentalização de todo conteúdo contingente. Nesse sentido, o outro (meu próximo) passa a ser sempre uma vítima em potencial de uma rigorosa manipulação e controle a serviço da razão instrumental (sendo os regimes totalitários do século XX a maior prova disso). Ao passo

que, para Lacan, Sade é a própria verdade do projeto moral de Kant, de sua formalização ética radical. Muito mais que um simples detalhe epistemológico, essa diferença mínima provoca, no entanto, um contraste estrutural entre as duas leituras: enquanto, para Adorno e Horkheimer, a vítima é sempre o objeto de manipulação em nome de uma razão instrumental autônoma e tautológica, para Lacan, a vítima é, no entanto, o próprio sujeito da operação, ou seja, é ela quem na verdade manipula e puxa as cordinhas, enquanto o carrasco-executor da Lei, por sua vez, não passa de um mero objeto de manipulação. Ou seja, Lacan inverte aqui os papéis entre o sujeito e o objeto de manipulação: para ele, é o próprio carrasco-executor da Lei moral que está a serviço da vítima, colocando-se desse modo na posição de objeto. Mas para compreender essa inversão lacaniana, temos de investigar mais cautelosamente o que na verdade se encontra por detrás das atividades sádicas de humilhação e dor, práticas essas que desconsideram e anulam toda e qualquer referência ao princípio do prazer.

#### 4.5 Um gozo para além do princípio do prazer

É aqui que passamos a considerar o efeito da *jouissance* (gozo), um conceito estritamente psicanalítico que articula uma espécie de satisfação que não é da ordem do princípio do prazer. É crucial, portanto, perguntar: há satisfação na dor da humilhação de se submeter infatigavelmente ao imperativo da lei moral? Para a psicanálise, sim. Mas essa satisfação não está associada ao princípio de prazer; trata-se da satisfação da própria pulsão em repetir eterna e ciclicamente um mesmo movimento. E esse é o ponto que está velado em Kant, mas que Lacan enxerga com muita propriedade nos escritos de Sade. Como diz Žižek (1992, p. 66), “segundo Lacan, Kant escamoteia o outro lado dessa neutralidade da lei moral, sua maldade e sua obscenidade, sua malignidade que remete a um gozo por trás da ordem da lei”. Ou seja, a força motriz que impulsiona o sujeito ao *das Gute*, que o faz continuar a obedecer ao imperativo da lei sem o ganho de qualquer benefício calculável para o sujeito, é a *jouissance*.

Para melhor compreender essa complicada relação entre *jouissance* e princípio de prazer, tomemos a análise que Lacan faz de uma famosa passagem da *Crítica da razão prática*. A fim de demonstrar a autonomia da liberdade em seguir o dever moral em detrimento das inclinações patológicas do sujeito, Kant apresenta o seguinte desafio:

Supondo que alguém alegue que sua voluptuosa inclinação seja-lhe totalmente irresistível no momento em que o objeto querido e a ocasião correspondente lhe ocorram, pergunta-lhe se, no caso em que se erguesse perante a casa em que ele encontra essa ocasião uma força para suspendê-lo logo após a gozada volúpia, ele então não dominaria sua inclinação. Não se precisa de muito tempo para adivinhar o que ele responderia. (KANT, 2011a, p. 50-51).

Ou seja, para Kant (2011a), entre ser enforcado após ter tido a chance de fazer sexo com a mulher de seus sonhos e não fazê-lo, obviamente que o homem escolheria suspender suas inclinações patológicas em favor da vida. É claro que essa representação não corresponde ao que Kant toma como uma atitude verdadeiramente moral, pois está em jogo um cálculo bem-sucedido sobre as consequências empíricas de sua escolha. E Lacan está totalmente ciente disso: “isso não é nada, e não é aí que está o fundamento da moralidade em Kant” (LACAN, 1959-60/1988, p.136). Mas é outra coisa que lhe chama a atenção. No fundo, para Lacan, fazer ou não sexo com a mulher não significa respectivamente satisfação ou abstinência dos prazeres. Não está em jogo aqui uma escolha simples que acarreta diretamente em prazer ou desprazer. Pelo contrário, do ponto de vista da psicanálise, a única forma do sujeito obter prazer é renunciando ou protelando a própria satisfação imediata. Ou seja, a escolha do sujeito não se baseia somente nas consequências empíricas de seu ato: o sujeito escolhe a abstinência do sexo não por temer diretamente a força, mas porque talvez essa seja a única condição dele continuar *gozando*. Essa lógica paradoxal é certamente a principal contribuição da teoria psicanalítica: o que, até Freud, nunca se tinha levado em consideração é o fato de que há uma assimetria profunda entre prazer e gozo. Gozo e princípio de prazer são não princípios antagônicos, mas antinômicos *par excellence*. Ou seja, eles não estão situados no mesmo plano linear, mas separados por uma lacuna paraláctica irreduzível. E, para que continue havendo desejo, é preciso que haja sempre uma distância mínima entre princípio de prazer (satisfação) e gozo. Como diz Miller:

Aqui somos obrigados a fazer uma disjunção entre gozo e satisfação. Não haveria experiência analítica se o gozo fosse satisfatório. É precisamente pelo fato de o verme estar no próprio fruto do gozo que se pode conceber uma análise na qual uma jaculação possa retificar. Retificar não o sujeito. Trata-se de uma retificação do gozo, isto é, que ele se torne, que ele possa ser concebido como satisfatório. (MILLER, 2011, p. 204).

Ou seja, o verme dentro do fruto significa a própria lacuna que impede um acesso direto ao gozo pela via do prazer. Mas para que isso fique menos enigmático, é preciso visitar a ideia central de *Widerholungszwang* (compulsão à repetição) de Freud.

Façamos, então, uma rápida contextualização do conceito de compulsão à repetição. Admite-se que o início da segunda tópica freudiana se dá justamente quando Freud(1920/2010) concebe o conceito de pulsão de morte enquanto uma compulsão à repetição completamente cega, cujo propósito é a própria ruína do sujeito. E o título do texto que marca essa ruptura epistemológica já é em si revelador: *Para além do princípio do prazer*. Num dado momento de sua obra, Freud se deparou com uma constatação absurda: *por que diabos o sujeito “escolhe” pelo sofrimento e dor, e não por ter seus desejos realizados?* É como se Freud, após anos e anos de trabalho, tendo como base a ideia corrente de que o homem, como tudo na natureza, fosse orientado segundo o princípio do prazer, de repente percebesse algo extremamente perturbador, qual seja, o fato de que reside no homem uma inclinação mais profunda que rompe com seu equilíbrio homeostático e tende para sua própria destruição<sup>53</sup>.

O conceito de compulsão à repetição (*Widerholungswang*) é de fato anterior ao *Para além...* (apesar de que é somente nesse texto que esse conceito alcança a sua forma mais bem acabada). Cerca de seis anos antes, em 1914, Freud escreve um pequeno ensaio sobre técnicas psicanalíticas, cujo propósito consiste em formalizar a prática psicanalítica e orientar os analistas sobre as condutas e procedimentos que visam o resultado de uma análise bem-sucedida. *Repetir, Recordar e Elaborar* é, então, o título desse pequeno ensaio onde Freud lança mão do conceito de *Widerholungswang*, a fim de demonstrar que a memória não é um registro mental, perdida em algum lugar do passado remoto, mas sim uma eterna atualização no presente, sob a forma de repetição compulsiva do sintoma. Ou seja, Freud abandona de vez a ideia habitual de que uma análise teria como função fazer com que o paciente, por meio de um esforço monumental do intelecto, buscasse as lembranças perdidas no passado. Na verdade, nada foi perdido, até porque, segundo ele, esse passado se presentifica a cada instante na relação transferencial que o sujeito mantém em análise. Desse modo, a preocupação de Freud (1914a/2010) é basicamente conduzir aquilo que se apresenta como pura repetição inconsciente para a recordação consciente, e, por conseguinte, proporcionar ao paciente uma (re)elaboração significativa de seu sintoma.

Ora, vemos que a compulsão à repetição aqui ainda não é um fim em si mesmo, mas apenas um meio que deve ser ultrapassado e dissolvido com base na articulação simbólica da

---

53 E é aqui, como defende Zizek (2011a), que Freud se torna um pensador especificamente moderno: assim como Kant fez com a moral, Freud erradica todo conteúdo substancial que há por trás da compulsão à repetição sintomática.



fala. Nesse período, Freud ainda se orientava com base no seu primeiro dualismo pulsional, ou seja, entre a pulsão de autoconservação do eu e a pulsão sexual. O sujeito, nesse período, é impelido a repetir inconscientemente uma sensação extrema de prazer, que uma vez ele experimentou com tanta intensidade, mas que não havia meios ou dispositivos adequados na realidade capaz de simbolizar essa experiência. Nesse sentido, a repetição seria a forma de o inconsciente burlar as normas imposta pela realidade para garantir a obtenção de um prazer mais intenso e primitivo.

Mas tudo muda quando Freud passa a perceber uma insistência inexplicável para repetir certos episódios que não contém nenhum vínculo com o princípio de prazer.

O que ainda resta é bastante para justificar a hipótese da compulsão de repetição, e esta quer nos parecer mais primordial, mais elementar, mais instintual do que o princípio de prazer, por ela posto de lado. Se houver na psique uma tal compulsão à repetição, porém, então gostaríamos de saber algo sobre ela, a qual função corresponde, em que condições pode evidenciar-se, e que relação tem com o princípio do prazer, ao qual até agora, afinal, confiamos o domínio sobre o curso dos processos de excitação na vida mental (FREUD, 1914a/2010).

Diante disso, não faz mais sentido em falar em reelaboração ou tornar consciente o que era inconsciente. A compulsão à repetição como pulsão de morte é a total ausência de sentido prévio, a ausência de um pano de fundo significativo contra o qual o sintoma neurótico agia como veículo de liberação libidinal. Freud é, portanto, obrigado a revisitar todos os pressupostos que sustentavam a base de seu pensamento, e mobilizar, a partir daí, uma teoria focada num princípio de repetição mecânica, que, dessa vez, não tem nenhuma relação com o princípio de prazer. Como diz Adrian Johnston (2005, p. 235): “neuroticos frequentemente optam por repetir experiências dolorosas a mando desse aspecto da *Trieb* [pulsão] e desconsiderar injustificadamente circunstâncias empíricas, [e isto caracteriza] a compulsão à repetição”. É como se Freud percebesse que o sintoma, na sua radicalidade, não consistisse, como ele acreditava até então, numa válvula de escape para o inconsciente, um meio de trapacear a realidade para obter um mínimo de satisfação libidinal. Agora essa compulsão à repetição é autônoma, um fim em si mesmo, é a própria pulsão de morte, isto é, uma repetição inscrita no cerne da subjetividade, e cuja finalidade tende para o próprio desaparecimento do sujeito.

Desse modo, somos impelidos a testemunhar uma nova configuração de dualismo: não mais a primeira versão entre pulsão de conservação do eu *versus* pulsão sexual, mas agora entre pulsão de vida *versus* pulsão de morte. Entretanto há aqui um ponto que não pode passar

despercebido. Essa passagem do primeiro para o segundo dualismo não é apenas uma troca de equivalentes (“a está para b” assim como “x está para y”). Ocorre, no fundo, uma mudança estrutural na própria base desse dualismo. Digamos que, quando Freud (1914b/2010) contrapõe pulsão de autoconservação e pulsão sexual, estão em jogo dois princípios opostos que travam uma luta constante entre eles, e cujo melhor resultado é, sem dúvida, a homeostase, ou seja, o equilíbrio entre essas duas forças (*nihil privativum*). No entanto, quando Freud introduz o dualismo da pulsão de morte *versus* pulsão de vida, não podemos mais falar de forças antagônicas, mas de uma lacuna antinômica situada no coração da pulsão. Ou seja, a pulsão de morte não representa um vetor contraposto ao vetor da pulsão de vida; lidamos agora com um único vetor, mas cindido em si mesmo por uma lacuna paraláctica. Desse modo, é preciso ter aqui bastante atenção para não cair na armadilha transcendental e ler a tese da antinomia das pulsões ao modo kantiano de estabelecer duas dimensões autônomas e não conciliáveis – como se a pulsão de morte correspondesse à dimensão numênica e a pulsão de vida à dimensão fenomênica. Devemos seguir aqui fielmente a leitura hegeliana das antinomias, e conceber a pulsão de morte como a própria antinomia enquanto lacuna ontológica, a fenda imanente à grande cadeia do ser. Em outras palavras, a pulsão de morte é a própria cisão, é a própria lacuna paraláctica, uma tensão interna que age silenciosamente, e cujo efeito introduz, no equilíbrio homeostático da vida, uma descontinuidade periódica. Como o próprio Freud intuiu de maneira formidável:

O princípio do prazer parece mesmo estar a serviço dos instintos de morte; é certo também que vigia também os estímulos de fora, avaliados como perigosos pelas duas espécies de instintos, mas, sobretudo, os aumentos de estímulos a partir de dentro, que chegam a dificultar a tarefa de viver (FREUD, 1920/2010, p. 238).

Segundo a perspectiva zizequiana, é como se a pulsão de vida fosse uma tentativa exasperada de manter uma paz harmônica, o equilíbrio entre a libido e o princípio de realidade, enquanto que a pulsão de morte consistisse no impasse constitutivo dessa ordem, a tensão imanente que desequilibra o acalentador ponto de homeostase entre esses dois princípios. Devemos, então, compreender o estatuto da pulsão de morte, conforme assinala Zizek(2011a, p. 46) “como uma tendência mais radical de um organismo vivo em manter um estado de tensão, para evitar o ‘relaxamento’ final da conquista de um estado de homeostasia completa”. Ou seja, a pulsão de morte, no sentido de um “além do princípio do prazer”, é, portanto, essa inclinação primordial constituinte de um organismo em repetir infinitamente o

estado de tensão<sup>54</sup>. Portanto, é preciso ter em mente que a “pulsão de morte não é um corpo estranho, um intruso que perturba o circuito harmonioso do aparelho psíquico em busca pelo ‘princípio do prazer’” (ZIZEK, 2008b, p. 55). Ou seja, nada lhe é externo, mas estritamente inerente a ele. E o efeito paradoxal é inevitável aqui: no exato momento em que suspendemos a pressão da realidade externa, a pedra no caminho que frustra a plena satisfação do desejo, o resultado não será, como é de se esperar, o acesso desimpedido ao princípio do prazer; mas, quando entregue ao seu livre curso, o psiquismo continua contraintuitivamente a circular de forma ininterrupta em torno de um ponto traumático primordial, boicotando, assim, sistematicamente a satisfação. Desse modo, longe de ser um contraponto externo, o empecilho sobre o qual tropeçamos, e que nos impede de alcançar a harmonia almejada pelo princípio do prazer, é totalmente imanente ao ideal homeostático do psiquismo, ou seja, à condição positiva do seu desejo de completude. Caso esse bloqueio seja suspenso, o equilíbrio que move o desejo e, conseqüentemente, o princípio de prazer, perde completamente sua razão de ser. Portanto, o espaço do desejo é um espaço curvo, que contorna indefinidamente seu objeto empírico imediato, ou seja, ele segue um movimento circular numa repetição infundável em torno de seu alvo. A única maneira de alcançar seu objeto é por uma via indireta, por um caminho desviado, cheio de meandros. O procedimento direto garante que não acertaremos no alvo (ZIZEK, 2006b, p. 24).

#### **4.6 *Jouissance*: o prazer-na-dor**

Isso exposto, voltemos então para o exemplo de Kant. Segundo Johnston (2005), podemos apontar dois fatores que, do ponto de vista da psicanálise, solapam a tese do filósofo. Primeiramente, Johnston diz que, segundo Lacan, essa escolha não é tão óbvia assim, ou seja, não há na verdade nenhuma necessidade lógica e/ou transcendental para o homem deixar de dormir com a mulher de seus sonhos para evitar o enforcamento. No fundo, está totalmente no seu campo de possibilidade decidir se sacrificar para ter uma noite de

---

54 E, mesmo que Freud tenha apontado certamente para essa conclusão, ele, contudo, se equivoca quando equipara o conceito de pulsão de morte com a tese budista do princípio do nirvana. É como se nem mesmo Freud tivesse sido capaz de abarcar a complexidade desse conceito. Como afirma Zizek (2012a, p. 646) em outro lugar: “nem mesmo Freud apreendeu isso com clareza, às vezes confundindo a pulsão de morte com o “princípio do nirvana”, portanto não vendo o cerne de sua noção de pulsão de morte como a imortalidade obscena “não morta” de uma repetição que insiste para além da vida e da morte”.

extraordinária de prazer. Em segundo lugar, para Lacan (1963/1998), a força não representa absolutamente um empecilho para o exercício do desejo do homem, mas consiste na própria condição positiva para seu desejo. Ou seja, o objeto de desejo e a força não são duas categorias disponibilizadas num mesmo plano simétrico, onde a possibilidade de ser enforcado após consumir o ato anularia o desejo pela mulher. Na verdade, há aqui uma assimetria radical entre eles, cujo efeito revelador apresenta um como sendo a condição positiva do outro. Dito sem rodeios: do ponto de vista da psicanálise, o que sustenta o vínculo do sujeito pela mulher é justamente a possibilidade de ser enforcado logo após a tão sonhada “gozada volúpia”. Como explica Zizek:

O contra-argumento de Lacan aqui é que nós certamente temos de adivinhar o que sua resposta pode ser: e se nós encontrássemos um sujeito (como constata regularmente a psicanálise) que só pode desfrutar plenamente de uma noite de paixão se alguma forma de força ameaça-lo – isto é, se, fazendo isso, ele violasse alguma proibição... se a gratificação da paixão sexual envolvesse a própria suspensão dos mais elementares interesses “egoístas”... esta gratificação é claramente localizada no “além do princípio do prazer” (ZIZEK, 1999, p. 289).

Assim, o desafio de Kant não é, como pensava ele, um simples conflito entre princípio de prazer e conservação da vida. O que ele não levou em consideração é a existência de um terceiro termo que regula todo o processo: o gozo. O ponto paradoxal é que, ao escolher pela abstinência, o homem escolhe ao mesmo tempo pelo princípio do prazer. E a única condição dele continuar gozando é abdicando de seu gozo literal, de sucumbir ao *pathos* de sua inclinação sexual. Mas isso só se torna inteligível se tivermos em mente de que se trata – insisto – de uma relação radicalmente assimétrica entre a donzela e a força, ou melhor, entre desejo e proibição. De tal maneira que, enquanto numa dimensão o sujeito é impedido de entregar-se às suas inclinações patológicas imediatas, na outra, ele goza lascivamente desse mesmo impedimento. Eis o segredo de Kant que Sade nos revela: enquanto, por um lado, seguimos obstinadamente o rigor da lei moral, por outro, gozamos compulsivamente.

Esse é o paradoxo básico da *jouissance*: o fato dela ser tanto impossível quanto inevitável. Como nos mostra Zizek, por um lado, ela nunca é atingida, é sempre perdida, mas, por outro, nunca nos livramos dela. Ou seja, cada vez que renunciamos ao gozo, gera-se um gozo na renúncia. Cada empecilho que obstrui o acesso ao desejo, gera-se um desejo por esse mesmo obstáculo – “o excesso do gozo não é um resto do gozo que resiste, não importa com que intensidade o sujeito lute para se livrar dele, mas sim um gozo que surge da própria renúncia” (ZIZEK; MILBANK, 2014, p. 310). Por isso a dialética entre desejo e proibição

não implica simplesmente em elevar o valor do objeto tornando seu acesso mais difícil, mas, de maneira propriamente paradoxal, tomar esse mesmo objeto como uma força autocontraditória, de atração e repulsão simultânea, gerando, assim, um vazio estrutural por cujo eixo gravita nosso desejo (ZIZEK, 2006b, p. 25).

Como diz claramente Zizek:

É assim também que deveríamos ler a tese de Lacan sobre a “satisfação das pulsões”: a pulsão traz satisfação porque (...) transforma fracasso em triunfo – nela, o próprio fracasso de atingir a meta, a repetição desse fracasso, a circulação sem fim em torno do objeto, gera uma satisfação própria. Como explica Lacan, o verdadeiro alvo da pulsão não é atingir a meta, mas sim circular interminavelmente em torno dela. (ZIZEK, 2008a, p.89).

Essa inversão dialética produz, assim, uma síntese de opostos expressa num paradoxal contexto de “prazer na dor”. E é com base nessa premissa – *jouissance* como “prazer na dor” – que arriscamos um giro surpreendente ao propor uma nova leitura da “máquina dos prazeres” de Robert Nozick. Em seu *Anarchy, State, and Utopia*, Nozick (1974, p. 42) lança um desafio no mínimo inquietante, no qual sugere a situação seguinte: existe uma máquina dos prazeres capaz de simular experiências altamente satisfatórias, de maneira que, mediante um simples mecanismo, ao qual os seres humanos podem facilmente se conectar, é possível obter prazer ao longo de toda uma existência. A provocação de Nozick é: quem se arriscaria a dar o primeiro passo? De acordo com ele, poucos – a maioria absoluta certamente hesitaria. Isso ocorre porque, segundo o filósofo pragmático, existe um fator de autenticidade da vida que, embora a faça parecer imperfeita, jamais trocaríamos por uma segurança eterna de felicidade e prazer. Mas, do ponto de vista psicanalítico, o problema se torna um pouco mais complexo: e se ao invés de uma “máquina dos prazeres” ligada diretamente às nossas experiências fenomênicas, intencionais, estivéssemos conectados ininterruptamente a uma “máquina de gozo”, uma espécie de prazer para além do princípio do prazer, que impelisse uma repetição pulsional totalmente inconsciente? Nozick rejeita – em parte, com razão – a possibilidade de um estímulo incessante de prazer em função do caráter de autenticidade da vida, cujo sentido é sempre e por definição imperfeita. No entanto, podemos dar um passo além: e se essa ode à facticidade da finitude humana for apenas uma forma inautêntica que encontramos de nos mantermos fixamente atrelados ao gozo inaudito da pulsão de morte? Se a psicanálise nos ensinou alguma coisa de relevante a respeito da dinâmica do psiquismo, foi o fato de que o desejo humano nunca está diretamente vinculado com nossas inclinações

patológicas, mas, pelo contrário, que ele só pode se conservar na medida em que posterga sua realização para um horizonte inalcançável. Por esse motivo que, para Lacan (1962b/1998), a relação entre desejo e objeto é uma relação fundamentalmente metonímica, cujo encontro só pode ser descrito de maneira assintótica. Mas o que a maioria dos críticos da psicanálise – que geralmente censuram Lacan por perceber o desejo como um vazio impreenchível – não levam em conta é que esse aspecto metonímico do desejo não é de modo algum a palavra final do processo: aqui, o infinito espúrio que caracteriza o desejo só serve para manter, de forma inautêntica (embora necessária), o gozo pulsional acefálico. Desse modo, podemos afirmar que Nozick está correto por razões tortas: de fato, nunca ninguém escolheria conectar-se a uma máquina de prazeres eternos – mas isso não porque somos sinceros o suficiente para escolhermos o lado autêntico da vida, e sim porque NÃO somos sinceros o suficiente: escolhemos não nos conectar à máquina dos prazeres para que possamos encobrir a verdadeira máquina de gozo obscuro que reside no mais além do princípio do prazer.

Desse modo, vê-se que desejo e gozo são categorias radicalmente antagônicas e até exclusivas uma em relação à outra. Mas, diante disso, surge uma questão pertinente: “como será então possível acoplar desejo e gozo para garantir um mínimo de gozo no interior do espaço do desejo? (ZIZEK, 2004, p.52)”.

Antes disso, ainda é preciso evitar um possível mal entendido. Não queremos dizer que o gozo é a verdade do desejo, como se o gozo consistisse numa substância metafísica, idêntico a si mesmo, enquanto o desejo fosse mera aparência. Queremos apenas dizer que a metonímia do desejo é a condição de possibilidade do gozo. Por um certo ângulo, tem-se a insatisfação do desejo, e por outro, o gozo da própria insatisfação (ou seja, a condição de impossibilidade do um é a condição de possibilidade do outro). Desejo e gozo são, portanto, apenas a cara e a coroa da mesma moeda. E eis o significado propriamente psicanalítico da castração. A castração não significa simplesmente tornar o gozo inacessível, impossível, mas pelo contrário: a castração consiste na única forma de termos acesso a ele. Abdicamos do gozo para poder alcançá-lo na escala invertida da lei do desejo. Ou seja, não rejeitamos o gozo em nome de um Causa mais elevada (como sugeria Kant ao opor, no exemplo acima, a satisfação de uma noite de prazeres de um lado e a preservação da vida de outro), mas unicamente para aceder a ele. Não há, nesse sentido, gozo na sua forma direta. Encarar o gozo de frente, é já perdê-lo de vista. Por esse fato é que só podemos gozar de modo indireto, por meio de sua negação. Desse modo, na medida em que o obstáculo ao gozo oculta a própria

impossibilidade intrínseca de alcançá-lo diretamente, gozamos, em contrapartida, do próprio obstáculo que impede o acesso direto ao gozo<sup>55</sup>.

#### 4.7 *L'objet petit a*

Voltando, pois, à nossa pergunta acima: qual seria então o elemento mediador dos domínios incompatíveis entre gozo e desejo? A resposta só pode ser uma: o famoso objeto *a* de Lacan. Em termos claros e diretos, o objeto *a* é o próprio objeto paraláctico que, como tal, não possui forma ou consistência, mas que, em contrapartida, é a própria forma que dá consistência aos objetos “empírico-fenômicos” do campo do desejo. Em outras palavras, é o objeto *a* que, por assim dizer, dá as coordenadas elementares que estruturam o quadro de nossa dimensão fenomênica. E sendo o objeto *a* a lacuna intransponível entre desejo e gozo, sua definição é, por conseguinte, reflexivamente paraláctica: ele é tanto o objeto-causa do desejo como também o objeto mais-gozar. Jacques Alain-Miller (2010) é eloquentemente preciso quando diz que “o objeto *a* é um amboceptor entre o desejo e o gozo. Para mostrar isso, nada melhor do que estas duas definições trazidas por Lacan ao longo de sua obra: ele o define tanto como mais gozar quanto como causa do desejo” (p.195). Ou, mais a frente, quando ele afirma:

Ele [Lacan] deu um tal desenvolvimento a esse conceito – forjado por ele por tratar-se de um termo que realiza uma espécie de mediação entre o desejo e o gozo, entre os embustes do desejo e a constância positiva do gozo – até que a solução por meio do objeto *a*, a salvação ‘pelo objeto *a*, lhe aparecesse marcada de semblante, parecesse se desvanecer diante do real (MILLER, 2010, p.196)

Portanto, não nos deixemos enganar: o objeto *a* não é (somente) o objeto faltante, que

---

<sup>55</sup> Diante disso, é possível compreender o cerne da crítica de Lacan endereçada à Hegel, para quem, na dialética do Senhor e do Escravo, o senhor goza, enquanto o escravo trabalha. Embora a forma desse argumento pareça ser plenamente coerente, ocorre que, para a psicanálise, no entanto, esse cenário está presente somente na fantasia do escravo. Somente para ele é possível o gozo pleno do senhor. Todavia, o ponto de Lacan é que, não o senhor, mas o escravo é o único que, por estar totalmente submetido à lei do senhor, realmente goza. E seguindo essa mesma linha de raciocínio, tal paradoxo talvez lance uma luz sobre o grande problema levantado por La Boétie (1983) em seu *Discurso da servidão voluntária*, onde levanta um argumento altamente provocante segundo o qual a única razão aceitável para o homem se colocar na posição de servo é seu próprio consentimento tácito. Desse modo, pode-se complementar que, segundo nossa leitura psicanalítica, a única resposta cabível para a questão levantada por Boétie de “por que há afinal a repressão (a escravidão)?”, seria esta: “para que haja gozo”. Caso se elimine a repressão, elimina-se o gozo. E o gozo na repressão é o próprio mais-gozar que cliva o sujeito entre desejo e gozo, ou se preferir, entre as figuras de Kant e de Sade.

sempre escapa ao meu alcance, apto a driblar astuciosamente o meu desejo. Mais que isso, o objeto *a* é propriamente a falta encarnada que inaugura a própria dimensão do desejo. Assim, como diz Zizek (2004, p.52): “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”. Em outras palavras, o objeto *a* é o objeto-causa da falta ou causa-do-desejo (uma vez que o desejo corresponde a esse processo metonímico), e como tal, ele não é (somente) um processo dinâmico e fugaz, mas a própria presença inerte da falta que nos põe em um pseudomovimento de busca eterna – o eixo fixo que nos faz estupidamente mover em círculo, em torno dele. Zizek (2012, p. 384) afirma em seu *Menos que Nada*: “o objeto-causa do desejo não é senão a encarnação da falta, seu lugar-tenente. Aqui, a relação entre objeto e falta é invertida: a falta não é redutível à falta de um objeto, ao contrário: o próprio objeto que é a positivação espectral de uma falta”.

E à medida que o objeto *a* é o objeto que encarna a própria falta em torno da qual circula o nosso desejo, esse objeto estrutural deve então produzir um excesso de gozo, um mais-gozar, que impede o arremate final entre desejo e gozo. Ou seja, ele é a distância mínima que articula essas duas dimensões. Isso se torna menos enigmático se levarmos em conta a ambiguidade que comporta a expressão francesa *plus-de-jouir*. O *plus* aqui pode significar tanto “mais”, “excesso”, como também “não mais”, “nenhum” (dependendo só da forma como é pronunciado). Isso significa que o mais-gozar é tanto aquilo que produz gozo, mas também aquilo que impede o acesso ao gozo. “Nesse sentido, o excesso de gozo sobre o mero prazer é gerado pela presença do exato oposto do prazer, ou seja, a dor” (ZIZEK, 2012a, p. 164). O mais-gozar é então o próprio gozo na dor: quando almejamos obter um excesso de prazer, o resultado é que já não temos mais nenhum prazer, pelo simples motivo de que só podemos experimentá-lo como dor. Em suma: temos então uma relação antinômica entre gozo e desejo, cujo mediador é justamente o objeto *a*. Nesse sentido, é correto afirmar que o desejo constitui a dimensão fenomênica do infinito espúrio, na qual o sujeito trafega incessantemente numa estrada sem fim em busca de sua satisfação plena, ou seja, de seu gozo absoluto. No entanto, o que passa despercebido para esse sujeito é o fato de que o gozo não se encontra na dimensão tempo-espacial da realidade fenomênica, na linha de chegada dessa estrada, mas se apresenta de maneira inerte e ininterrupta justamente nessa própria busca eterna e frustrante. Consequentemente, esse gozo só pode ser obtido na forma de um mais-gozar, na medida em que é frustrado no próprio campo do desejo. Assim, longe de ser uma concepção metafísica do



gozo, para a psicanálise, desejo e gozo são, a rigor, um só princípio, mas separado de si mesmo por uma lacuna paraláctica: o objeto *a*. Como diz Žižek (2008b, p. 55): “o objeto *a* é o rochedo, o obstáculo que interrompe o fechamento do circuito do ‘princípio do prazer’ e descarrila seu movimento equilibrado”. Conclusão: o objeto *a* é outro nome para a pulsão de morte.

Cabe fazer, nesse ponto, uma pergunta trivial, mas extremamente reveladora: se o objeto *a* é o objeto-causa do desejo, isto é, o objeto que garante as coordenadas básicas segundo as quais o sujeito se inscreve no campo do desejo, então, por que razão continuar chamando-o de objeto, e não apenas de quadro categorial do desejo? Em outras palavras, se ele não consiste num objeto ordinário do nosso desejo, mas naquilo que inaugura o próprio campo do desejo, então ele, mais do que um objeto, consiste na própria a dimensão transcendental do desejo. Correto. Mas devemos novamente encarar aqui mais uma inversão dialética radical: a problemática que o objeto *a* levanta não é apenas a problemática do idealismo transcendental kantiano cuja ênfase reside no horizonte transcendental da realidade fenomênica, mas, de forma essencialmente hegeliana, Lacan procura capturar a dimensão ontológica do transcendental inscrito na própria realidade fenomênica. Em outras palavras, o objeto *a*, justamente por ser o mediador entre gozo e desejo, é ele, para utilizar uma expressão foucaultiana, um *duplo empírico-transcendental*. De modo que, ao mesmo tempo em que o objeto *a* é a causa transcendental do desejo, ele é reificado no próprio campo espaço-temporal do desejo. Razão pela qual não se pode pensá-lo nem somente em sua condição ôntica, nem somente em sua dimensão ontológica, como horizonte de significado do ser. Seu estatuto é literalmente ôntico-ontológico, cujo protótipo segue o princípio do juízo especulativo hegeliano: “O Espírito é um osso”, “Deus é Cristo” etc. etc. E isso explica sua dupla designação: como objeto-causa do desejo, ele cumpre essa função transcendental mais elevada, ao passo que, como objeto-mais-gozar, ele cumpre o excesso ôntico inapreensível pelo quadro do transcendental do desejo. Por isso também que Lacan procura diferenciar o objeto *a* da Coisa numenal (o *das Ding-en-sich* kantiano, ou o *das Ding* freudiano): enquanto a Coisa consiste no excedente numênico que extrapola os limites de minhas capacidades transcendentais de apreensão e conceitualização, o objeto *a* é esse próprio limite transcendental reificado. Ele é, por assim dizer, a borda que delimita o espaço da subjetividade. A grande dificuldade para apreender o verdadeiro significado da ideia de objeto *a* é, portanto, identificar num mesmo conceito tanto a forma *a priori* que abre o campo

metonímico do desejo, como o excesso ôntico irreduzível a essa falta. Porém, isso pode ser mais bem articulado a partir da ideia de fantasia em Lacan.

#### 4.8 Travessia da fantasia: identificação com o objeto *a*

Esse é o sentido do matema lacaniano da fantasia:  $\$ \langle \rangle a$  (sujeito barrado punção de *a*). Vejamos como funciona cada elemento desse esquema. O sujeito barrado (\$) é a representação lacaniana do sujeito moderno kantiano, o sujeito da apercepção transcendental, vazio, desprovido de conteúdo. Sua condição de *ser barrado* explica-se justamente por ele não ser capaz de uma total autotransparência, ou seja, por não possuir um acesso direto ao seu núcleo ontológico na condição de *res cogitans*. Desse modo, o sujeito é esse espaço vazio, puramente formal, que não pode ser absolutamente identificado com um objeto empírico da realidade fenomênica. Mas, apesar disso, esse sujeito deve ainda corresponder a algum objeto, uma vez que é nosso propósito evitar a todo custo a armadilha do puro formalismo transcendental – para não cair novamente no impasse kantiano. Então, de que objeto se trata? É claro: do objeto *a*. Nesse caso, o objeto *a* representa o excesso ôntico que delimita o contorno ontológico da subjetividade, ou seja, ele é o correlato ôntico do sujeito transcendental vazio, puramente formal. Ou seja, de um lado, enquanto sujeito barrado (\$), tem-se a forma pura, transcendental etc., e de outro, enquanto objeto *a*, tem-se o excesso não assimilável pela forma. Mais ainda não nos situamos no interior da oposição clássica entre forma e conteúdo? Devemos ser bastante precisos aqui: longe de \$ e *a* estarem separados por uma divisão transcendental, devemos conceber o objeto *a* como sendo a própria barra do sujeito, é ele quem impede o sujeito realizar uma identificação plena consigo mesmo. O objeto *a* é, portanto, “um X que solapa as coordenadas mais elementares da filosofia moderna, a oposição entre realismo objetivista e idealismo transcendental” (ZIZEK, 2012a, p. 418). Não se trata absolutamente de um componente da realidade objetiva substancial, quanto menos de *a priori* formal: trata-se na verdade de um objeto impossível que é, em última análise, o próprio sujeito reificado. Nesse sentido, é possível identificarmos aqui o grande engodo proporcionado pela fantasia: ela sugere que, uma vez livre de sua barra, da mancha que bloqueia o acesso direto ao gozo, o sujeito se torne pleno e idêntico a si mesmo. Porém, isso significa já perder de vista o fato de que o próprio gozo só pode ser articulado pela

própria barra do sujeito, por sua impossibilidade de autocompletude. Por isso que a fantasia subjetiva é propriamente uma fantasia da metafísica dogmática, articulada numa dimensão estritamente pré-crítica. O que sustenta a nossa fantasia subjetiva é o postulado metafísico de uma identificação plena, não mediada, entre sujeito e objeto, ou seja, entre o lugar vazio do desejo e o seu objeto de gozo correspondente. Em outras palavras, o sujeito barrado punção  $a$  ( $\$ \langle \rangle a$ ) significa que o sujeito vive para superar o impasse e preencher essa falta; todavia o que ele não reconhece é que, no fundo, ele é o correlato direto desse próprio impasse, da lacuna paraláctica entre falta e o excesso, entre desejo e gozo<sup>56</sup>. Žizek (2008a, p. 166) é claro quanto a isso: “o lugar vazio na estrutura é estritamente correlato ao elemento errante que não tem lugar: não são duas entidades diferentes, mas a frente e o verso de uma única entidade, isto é, uma única entidade inscrita nas duas superfícies da faixa de Moebius”.

Como dissemos anteriormente (capítulo 3), o estatuto da fantasia para Lacan consiste na tentativa de preencher com um véu a fissura na própria ordem do ser, de selar a lacuna antinômica da própria realidade. Mas dissemos também que a travessia da fantasia não significa atravessar o véu da fantasia e ir ao encontro do que há do outro lado. A travessia da fantasia é precisamente a realização de que não há nada do outro lado, a não ser o que o próprio sujeito que se colocou ali, isto é, o seu gozo. Antes de Lacan, Hegel (2003, p. 132) já havia dito isso em termos bastante similar: “por trás da assim chamada cortina, que deve cobrir o interior, nada há para ver; a não ser que nos entremos lá dentro – tanto para ver como para que haja algo ali atrás que possa ser visto”. A cortina que impede uma contemplação irrestrita do Todo, que bloqueia nosso acesso à realidade numênica, é, contudo, o próprio contorno da realidade, seu limite enquanto condição ontológica positiva. Assim, do outro lado, por detrás, não há absolutamente nada, a não ser o que o próprio sujeito projetou ali: seu duplo espelhado.

Portanto, devemos conceber o sujeito *não apenas* como falta, incompletude, indeterminação – ou outras tantas designações que justificam sua condição finita irreduzível. Devemos alargar esse cenário e projetá-lo *também* como gozo. Em suma: cumpre indagar

---

56 Nesse caso, não é errado afirmar que o que faltou à analítica existencial do *Dasein* em Heidegger foi justamente o correlato objetual dessa falta. É evidente que Heidegger acertou quando, em *Ser e Tempo*, se referiu ao caráter aberto, inacabado, à possibilidade ainda não realizada e temporalizante do *Dasein*, cuja resolução só poderia ser consumada na própria morte, como fechamento do *Dasein* em sua condição ôntica definitiva – na perda de seu *ser-aí*. Mas o que ele não levou suficientemente em conta foi o fato de que, para que essa abertura ontológica primordial ocorresse, era preciso haver um correlato objetual que lhe desse suporte. Lacan encontra esse objeto não numa mera contraposição ao sujeito transcendental, mas na própria dobra do sujeito, ao modo da banda de *Moebius*, onde a relação sujeito/objeto ocorre na pura torção da mesma superfície lisa.

sobre o objeto correlato da falta, o objeto que produz um gozo na própria falta. Como faz Zizek e Gunjevic:

O que essa ênfase na finitude como horizonte último de nossa vida deixa de lado? Como podemos afirma-lo de maneira materialista sem recorrer à transcendência espiritual? A resposta é precisamente o objeto *a* como resto “não morto” (“não castrado”) que persiste em sua obscena imortalidade (ZIZEK; GUNJEVIC, 2015, p. 152).

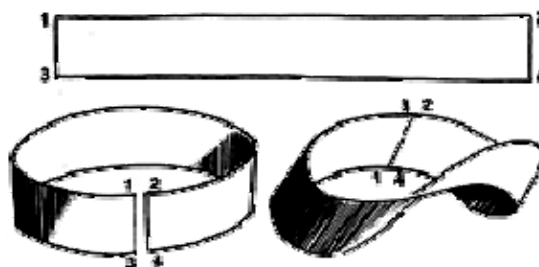
Por isso que somente dialeticamente podemos resolver esse impasse: o campo formal do desejo, a dimensão transcendental *a priori*, é, por definição, o correlato estrito do resto não assimilável. Correlativamente, esse excesso é também a condição de possibilidade desse mesmo campo. Mais uma vez, o que temos aqui é uma inequívoca visão em paralaxe: de um lado, o sujeito transcendental, enquanto \$, é desprovido de objeto, ou seja, sua condição propriamente transcendental o purifica de qualquer identificação plena com um determinado objeto particular; de outro lado, é o objeto *a* como resto ôntico irreduzível que não possui um sujeito correspondente, ou seja, não pode ser reduzido a uma propriedade de um sujeito pensante etc. Mas longe de ser uma relação de oposição entre forma e conteúdo, é a própria forma vazia do sujeito transcendental que representa seu objeto não assimilável: o excesso da forma sobre si mesma, que tenta apreender-se enquanto determinação positiva, produz seu próprio conteúdo irreduzível. Como afirma Zizek:

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 completa-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 (ZIZEK, 2012a, p. 377-378).

Em outras palavras, apesar de divergentes, tanto o modo idealista da forma anterior ao conteúdo, quanto o modo materialista do conteúdo anterior à forma, erram o alvo no mesmo ponto: ambos geram a fantasia dogmática de que, ainda que num horizonte distante, é possível uma total completude entre forma e conteúdo. Mas a situação aqui é um tanto mais complexa. É o próprio lugar vazio da subjetividade transcendental (\$) – que por sua ausência de determinação – gera um ponto cego irreduzível, já que o próprio campo não pode ser autorreferido, isto é, apreendido como objeto de si mesmo. E esse resto não assimilável é o próprio objeto *a*, que faz girar o motor da estrutura transcendental. Sendo assim, esse excesso não é nem anterior nem posterior ao vazio formal do campo simbólico, mas seu equivalente

patológico<sup>57</sup>, o seu correspondente *Real* na forma de mais-gozar. Nesse sentido, tanto o \$ como o *a* são lugares-tenentes do sujeito, \$ como sendo a forma pura e *a* como sendo “o objeto que brilha em sua presença” (p. 408). Só podemos afirmar que *a* é a representação patológica de \$ se rejeitarmos tudo o que a palavra *representação* significa para a tradição. Por isso, seria mais adequado dizer que \$ e *a* são expressões da mesma ideia cindida por uma lacuna paraláctica.

A melhor maneira de expressar essa identidade entre \$ e *a* é a partir da figura topológica da banda de Moebius. Essa figura nos fornece uma ilustração perfeita dessa estranha correlação entre a forma do sujeito transcendental e seu resto inassimilável. Ao compormos uma imagem da banda de Moebius, obtida pela colagem das duas extremidades de uma fita, após efetuar uma meia volta numa delas, percebemos que podemos atravessar os dois lados da fita apenas percorrendo a mesma superfície. Como mostra a figura abaixo:



Então, quais implicações teóricas essa experiência acarreta? Que, se consideramos, de maneira homóloga à figura, uma torção axiomática na própria estrutura que os conecta, também é possível passar do sujeito ao objeto percorrendo a mesma superfície. Dito de outra maneira, do mesmo modo que, a partir de uma simples torção de sua própria superfície, podemos percorrer de maneira contínua os dois lados da Banda de Moebius, entre o sujeito e o objeto *a* acontece o mesmo. Isso nos leva a concluir que há nenhuma diferença substancial ou de conteúdo entre eles, apenas uma diferença de perspectiva, puramente formal, paraláctica. Desse modo, podemos perceber que o núcleo da subjetividade não é um poço profundo e inacessível, mas superficial em última instância. Ou seja, o cerne da subjetividade não está alojado nas profundezas de nosso interior, no recôndito da alma etc. Na verdade, ele encontra-se sempre-já na superfície. “O sujeito como \$ não pertence às profundezas: ele surge de uma virada topológica da própria superfície” (p. 378). Na medida em que almejamos em

57 Desde que se entenda esse patológico como a própria forma transcendental “patologizada”.

apreender o sentido profundo do nosso ser, surge sempre um obstáculo intransponível, uma mancha na tela que impede sua total transparência... Ocorre que, essa mesma mancha, esse fracasso, é, paradoxalmente, o sujeito na sua forma reificada. O sujeito não é uma autoidentidade plena com ele mesmo, mas a própria impossibilidade desse encontro – e essa lacuna alojada entre ele e ele mesmo, que impede seu fechamento, é o próprio objeto *a*. Como assinala Zizek:

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 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: \$ <> a. (ZIZEK, 2012a, p. 489).

Desse modo, devemos considerar uma dupla função da fantasia: enquanto \$ <> a, a fantasia sustenta, por um lado, a crença apaziguadora de que, do outro lado da tela, ao subtrair todo obstáculo que faz resistência ao gozo, reside uma ordem simbólica autônoma, fundamentada em si mesma, em cujo plano encaixam-se perfeitamente a falta que caracteriza o desejo e seu gozo complementar; mas por outro lado, a fantasia também cria uma espécie de inquietação constante que jamais permite uma acomodação total com a realidade constituída – até porque o que ela elude é a própria inconsistência da ordem simbólica, seu impasse constituinte. A fantasia assume, portanto, como ressalta Richard Boothby (2001), uma ambiguidade fundamental, uma verdadeira *face de Janus*, em que, se por um lado ela constrói a imagem de um horizonte apaziguador, por outro, ela consome ferozmente, em nome desse mesmo ideal, toda realidade efetiva<sup>58</sup>. E nunca é demais repetir: atravessar a fantasia, longe de significar ir para além do que a fantasia encobre, encontrando do outro lado uma

---

58 No fundo, podemos, sem grandes dificuldades, apontar a raiz dessa dinâmica paradoxal da fantasia já presente no pensamento de Hegel. Não foi Hegel quem primeiro percebeu que o princípio formal da lei kantiana, levada às últimas consequências, não seria idêntica ao seu reverso, à sua autodestruição sumária? Em sua análise sobre o Terror Revolucionário, Hegel expõe essa autocontradição de forma bastante clara. O princípio formal da ideia de liberdade aberto pela Revolução Francesa conduziu aquilo que era para ser o grande momento de emancipação humana em direção ao seu terror macabro. “A revolução (...) deixará transparecer na figura do terror (...) toda essa intimidade elementar da liberdade absoluta com o nada” (Bicca, 1997, p. 91). Mas apesar de ter ido diretamente ao alvo, cumpre ainda acrescentar que Hegel não levou em consideração o fato de que, por trás da própria autodestruição fomentada pelo princípio formal de liberdade, havia ali um gozo secreto e obscuro como causa primária de todo o processo. É o que diz Zizek ao se deparar com esse limite no pensamento de Hegel: “por mais que encontramos nos textos de Hegel evocações surpreendentes da *jouissance* (*Geniessen*, não só prazer, *luxúria*) – por exemplo, para ele a *Geniessen* do fiel é o verdadeiro objetivo dos rituais religioso –, não há espaço em seu pensamento para a *jouissance* enquanto Real, enquanto substância (a única substância reorganizada pela psicanálise)” (Zizek, S. [2012], *Menos que Nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*, São Paulo: Boitempo).

totalidade homogênea, trata-se simplesmente de nos identificarmos plenamente com ela, com seu núcleo vazio, ou seja, “com o excesso que resiste a nossa imersão na realidade cotidiana” (ZIZEK, 2012a, p. 442). Nas palavras de Richard Boothby (2001): “Atravessar a fantasia, no sentido lacaniano, é ser mais profundamente solicitado pela fantasia do que antes, no sentido de ser levado para uma relação ainda mais íntima com o verdadeiro núcleo da fantasia que transcende as imagens” (p. 275-276). Em resumo, atravessar a fantasia é promover a *Aufhebung* entre o vazio formal da estrutura simbólica e sua reificação enquanto objeto.

#### 4.9 “A vítima e o carrasco” ou “O sujeito e o objeto”

Voltemos então para o tema fundamental desse capítulo: a relação íntima e paradoxal entre Kant e Sade. Como vimos, o esforço lacaniano na leitura de Kant com Sade *nada mais é* do que revelar o objeto de gozo excessivo ocultado na *Crítica da Razão Prática*. Foi, portanto, Sade quem revelou o fato de que o sujeito moral kantiano não é de modo algum uma totalidade harmônica idêntica a si mesma, mas, em última instância, um sujeito radicalmente clivado em seu cerne. A voz da consciência, que exprime a lei moral, não é uma voz clara e distinta, como acreditava Kant, mas uma voz dissonante e estrangeira, cujo efeito é um estranhamento inconciliável do sujeito consigo mesmo. É como se o imperativo *du kannst, denn du sollst!* (você pode porque você deve!), que emerge ininterruptamente na consciência moral, provocasse, por sua condição puramente formal, uma exigência aterradora e monstruosa, uma necessidade compulsiva de purificação e aniquilação de todo conteúdo empírico. E o resultado disso é o absurdo ético supremo: tendo em vista a inflexibilidade do imperativo categórico, o Bem supremo do dever ético universal se confunde com a perversidade maligna do gozo destrutivo. Nos termos de Žižek (1988, p. 66), “a lei moral é uma ordem feroz que não admite desculpas – “podes porque deves” – e que ganha, por isso, o ar de uma neutralizada malfazeja, um uma indiferença malévola”. Desse modo, pode-se concluir que a voz silenciosa e intransigente da consciência é uma voz monossilábica e repetitiva que emite uma só ordem: goze!

O mérito de Sade, portanto, foi ter revelado essa cisão constitutiva do sujeito, a voz como o objeto que cinde o sujeito entre gozo e desejo. Como explica Lacan:

Da mesma forma veremos descobrir-se o terceiro termo que, no dizer de Kant,

faltaria na experiência moral. Trata-se do objeto, o qual, a fim de garanti-lo para a vontade no cumprimento da Lei, ele é obrigado a remeter ao impensável da Coisa-em-si. Esse objeto, acaso não o vemos decaído de sua inacessibilidade, na experiência sadiana, e revelado como Ser-aí, *Dasein*, do agente do tormento? Não sem manter a opacidade do transcendente. Pois esse objeto é estranhamente separado do sujeito. Observe-se que o arauto da máxima não precisa aqui ser mais do que um ponto de emissão. (LACAN, 1963/1998, p. 783)

O ponto de emissão da voz é somente isso: um ponto. Um ponto de enunciação cuja função é justamente pôr em movimento a dinâmica metonímica do desejo. E aqui podemos compreender a diferença básica estabelecida por Lacan entre o *sujeito da enunciação* e o *sujeito do enunciado*. O sujeito da enunciação seria, portanto, esse ponto de emissão da voz (e não a voz propriamente dita, cuja referência é o objeto *a*), o que Lacan chamou de Significante-Mestre ( $S_1$ ), um significante mudo por definição, em torno do qual gravita a bateria de significantes secundários ( $S_2$ ). Por sua vez, o sujeito do enunciado é o processo de reificação no interior da cadeia  $S_2$ , ou seja, é a forma enunciada do sujeito quando imerso na bateria de significantes secundários. Em outros termos, estamos lidando aqui com uma relação sincrônica entre  $S_1$  e  $S_2$  cujo efeito é justamente o processo de determinação subjetiva. Cabe então evocar a enigmática fórmula lacaniana que diz: “um significante é aquilo que representa um sujeito para outro significante”<sup>59</sup>. O significante  $S_1$  é a representação do sujeito para a bateria de significantes  $S_2$ , isto é, o sujeito é essa própria lacuna entre um significante e outro, um efeito de significação cujo suporte é o Significante-Mestre. Mas ocorre que, se o  $S_1$  é apenas um significante que inscreve uma falta na cadeia ordinária de significantes, e não um pressuposto metafísico substancial, então significa que o sujeito deve necessariamente fracassar na sua busca por uma determinação positiva, uma vez que ele nunca alcança o fim dessa cadeia de significantes que gera seu efeito de significado. É exatamente isso que Lacan (1957-58/1999) quer dizer quando afirma que não há Outro do Outro: o Significante-Mestre não pode ser um fiador substancial de um significado mais profundo do sujeito. O sujeito (e

---

59 Nesse sentido, é possível estabelecer a diferença crucial entre signo e significante a partir de suas relações com o estatuto do sujeito na modernidade: enquanto o signo é aquilo que representa uma coisa (um conteúdo positivo) para alguém, o significante é o que representa o sujeito (\$) para outro significante. Ou seja, “enquanto o signo refere-se à plenitude substancial das coisas, o significante refere-se ao sujeito enquanto vazio da negatividade que medeia a relação consigo própria da cadeia de significante” (ZIZEK, 2006c, p.168). Percebe-se aqui que essa passagem, do signo ao significante, testemunha o próprio deslocamento do realismo dogmático da filosofia pré-crítica ao modelo transcendental da filosofia kantiana: somente mediante a lógica do significante é que se pode articular o verdadeiro núcleo da subjetividade moderna, enquanto um vazio formal que emerge justamente na depuração completa da linguagem representacional. Em outras palavras, enquanto o signo sustenta a presença metafísica de um significado hegemônico, o significante, através de seu deslizar incessante, ao referir-se a outros significantes da cadeia, articula somente *a posteriori* seu efeito de sentido, e, desse modo, engendra o próprio sujeito barrado (\$) enquanto negatividade irredutível desse processo.



exatamente por isso que ele é um sujeito) tem de se virar com essa inconsistência estrutural, com essa *Queda* inaugural que caracteriza o pensamento pós-metafísico. Em termos de desejo e gozo, podemos dizer então que o campo do desejo consiste no percurso infindável por um fechamento definitivo da bateria de significantes ordinários, ao passo que o gozo é a pura repetição cíclica em torno do significante central,  $S_1$ . Ou, em outras palavras, enquanto o desejo se orienta segundo uma linha teleológica, apanhado no curso sucessivo da temporalidade, o gozo se exprime segundo uma espécie de *agoridade* atemporal, tomado em seu aspecto estático-formal.

Isso nos permite articular uma relação conjunta entre os quatro elementos centrais que organizam essa relação entre desejo e gozo:  $S_1$ ,  $S_2$ ,  $\$$  e  $a$ . O  $S_1$  representa então o ponto de estofo, o ponto de exceção que processa  $S_2$ . Mas, na medida em que condensa em um único ponto a bateria de significantes secundários, ele não pode, contudo, pertencer a essa mesma cadeia<sup>60</sup>. O  $\$$  consiste na lacuna inscrita entre  $S_1$  e  $S_2$  cujo propósito é se efetivar numa autoidentidade plena através da metonímia do desejo.  $\$$  é, portanto, o efeito-de-sentido retroativo, que busca, na cadeia de significantes secundários, sua plenitude, ou seja, o Significante-Mestre doador de significado, o significante que determina o verdadeiro lugar do sujeito na sequência infinita de significantes. No entanto, como essa autoidentidade é estruturalmente impossível, essa busca gera, por necessidade, um resto residual inassimilável,  $a$ , cujo estatuto é, como sabemos, o mais-gozar.

Portanto, como argumenta Zizek (1998), o problema de Kant é que ele não se pergunta quem é o sujeito da enunciação da lei moral, quem é o agente que enuncia a injunção ética incondicional. É claro que para Kant uma alegação como essa consistiria num enunciado completamente desprovido de sentido, até porque a lei moral é um comando impessoal vinda de dentro, autoimposta, autonomamente assumida pelo próprio sujeito. No entanto, da perspectiva de Lacan, Sade torna claramente visível, na figura do executor-torturador sádico, o verdadeiro enunciador da lei moral, o agente que exige o que dever seja cumprido, impondo, assim, toda sorte de dor e humilhação ao sujeito moral. Mas aqui podemos esclarecer com mais propriedade a inversão que Lacan promove entre o verdadeiro sujeito e o objeto de manipulação: como o  $S_1$ , o sujeito da enunciação, o carrasco-executor da Lei, é referido apenas retroativamente em relação ao sujeito ( $\$$ ) que procura efetivar-se na dimensão

---

<sup>60</sup> Conforme fica claro na teoria dos conjuntos, um conjunto nunca se encontra como um elemento entre suas partes, e, no entanto, ele está sempre lá, como campo vazio por cujo espaço seus elementos são positivamente postos.

metonímica do desejo, então significa que  $S_1$  é um produto da pura repetição cíclica produtora de um gozo obsceno. Isso quer dizer que o carrasco-executor da Lei é na verdade apenas um empregado da vítima, para quem a matéria-prima de seu desejo não é sua realização ou a emancipação (a saída da posição de vítima), mas sim a manutenção arraigada de sua posição, estendendo, dessa forma, infinitamente o seu gozo obsceno. Ousar sair da posição de vítima seria confrontar-se com o gozo embutido na própria vitimização, o que, nesse caso, levaria o carrasco-executor da Lei a não ter mais qualquer serventia.

#### 4.10 Superego, Lei e Transgressão

E aqui cumpre introduzir a ambiguidade constitutiva do conceito de superego para Lacan. O superego no sentido lacaniano, diferentemente do modo como Freud o concebia, não consiste apenas numa coerção proibitiva que restringe o acesso direto às pulsões libidinais. No fundo, o superego, identificado com o próprio princípio formal da Lei moral, é justamente o princípio que desperta esse excesso libidinal: é o próprio vazio formal da Lei moral o agente da transgressão, que impele o sujeito ao gozo. Nesse sentido, “o superego é uma lei *enlouquecida*, na medida em que proíbe o que formalmente permite” (ZIZEK, 2006b, p. 194). Ou ainda:

O superego é uma Lei na medida em que não está integrado no sistema simbólico do sujeito, na medida em que sua função como ordem incompreensível, sem sentido, traumática, incomensurável com a riqueza psicológica das atitudes afetivas do sujeito, manifesta uma espécie de “neutralidade malevolente” dirigida contra o sujeito, indiferente às suas empatias e temores. Neste ponto preciso, à medida que se confronta com a “instância da letra” [no caso, o Significante-Mestre ( $S_1$ )] na sua exterioridade original e radical, com o sem-sentido do significante no seu estado mais puro, o sujeito depara-se com a ordem do superego “Goza!”, que se dirige ao núcleo mais *íntimo* do seu ser (ZIZEK, 2006b, p. 133).

Ou seja, aqui, a forma pura da Lei e transgressão se confundem. Na medida em que a Lei se aproxima de sua forma pura, de seu vazio formal, somos fatalmente compelidos ao seu gozo obsceno, à *jouissance* que expressa isso que Zizek chamou acima de “neutralidade malevolente”. Quer dizer, a formalidade da Lei moral universal, sua obsessão implacável por uma total depuração de todo e qualquer conteúdo patológico, é, paradoxalmente, sua transgressão imanente, seu excesso incontido que destrói justamente aquilo mesmo que se quer preservar.

Para compreender isso de forma mais clara, estabeleçamos então uma relação dialética entre esses dois elementos, Lei e transgressão. Antes de tudo, é preciso atentar para o seguinte: a dialética materialista de Zizek, que visa encontrar na própria Lei o seu núcleo excessivo e obscuro, o gozo, não corresponde de maneira alguma à certa tendência da filosofia contemporânea, representada sobretudo por pensadores como Michel Foucault e Georges Bataille, para quem o Poder/a Lei é a condição necessária de sua própria resistência/transgressão. É claro que devemos considerar a relevância do tema foucaultiano sobre o modo como os mecanismos de poder condicionam e agenciam suas próprias formas de resistência. Em outros termos, Foucault (2005) percebeu com muita perspicácia o fato de que os únicos responsáveis pelas formas transgressivas das forças de resistências sociais são os próprios mecanismos disciplinares de poder, os quais, instituídos enquanto formas discursivas hegemônicas, geram o espaço positivo por meio do qual deve operar seu excesso desestabilizador. Sua tese desenvolvida em *História da Sexualidade* demonstra isso com extrema clareza: o próprio discurso médico-pedagógico, o qual inscreve a sexualidade dentro de uma prática disciplinar, é quem produz o excesso que ele próprio tenta domar: o sexo. Nesse caso, a proliferação dos prazeres é o correlato estrito do poder que os regula. Como diz Zizek (2012a, p. 697), é “o próprio poder que gera resistência a si mesmo, o excesso que jamais pode controlar – as reações de um corpo sexualizado a sua sujeição às normas disciplinares são imprevisíveis”. E o mesmo vale para Bataille e sua dialética entre Lei e transgressão: para ele, toda transgressão pressupõe uma proibição constitutiva, uma lei proibitiva que gera o desejo de transgredir. Isso explica sua controversa postura conservadora, na qual as proibições se tornam um fator imprescindível para que se possa, enfim, gozar de sua violação (Zizek, 2006c, p.78). Como ele deixa claro em suas considerações sobre a revolução sexual deflagrada em maio de 68:

Em minha opinião, a desordem sexual é maldita. Nesse aspecto, e apesar das aparências, oponho-me à tendência que hoje parece prevalecer. Não estou entre os que veem como solução o abandono das interdições sexuais. Penso até que o potencial humano depende dessas interdições: não poderíamos imaginar esse potencial sem tais interdições (BATAILLE, 1971, p. 510-511).

Entretanto, essas posturas contemporâneas não são exatamente o que Zizek tem em mente quando se trata do mote lacaniano de Kant com Sade, ou seja, da síntese perversa entre Lei e gozo. Na verdade, para ele, relacionar Poder e resistência, Lei e transgressão, como exposto acima, caracteriza ainda uma postura essencialmente pré-moderna. Pré-moderna

porque tanto Foucault como Bataille foram incapazes de apreender o verdadeiro efeito da revolução kantiana: “o fato de que o excesso absoluto é a própria Lei” (ZIZEK, 2006c, p. 78). Isso significa que o excesso transgressor não é apenas uma consequência direta do modelo instituído do poder legal. Ou seja, não é somente que “a resistência é imanente ao poder, que poder e contrapoder geram-se um ao outro”; ou que “o próprio poder gera o excesso de resistência que não pode dominar” etc. (ZIZEK, 2005, p. 18). O que está em jogo mais exatamente nessa articulação íntima entre Lei e transgressão é que “o poder é sempre-já sua própria transgressão”; ou seja, “para que possa funcionar, tem de recorrer a uma espécie de suplemento obscuro”. Como Zizek afirma nessa passagem:

A dialética da Lei e de sua transgressão não reside apenas no fato de que a própria Lei exige a transgressão, de que ela gera o desejo da própria violação; nossa obediência à Lei propriamente dita não é “natural”, espontânea, mas sempre-já mediada pelo (recalque do) desejo de transgredi-la. Quando obedecemos à Lei, fazemos isso como parte da estratégia desesperada de lugar contra o desejo de transgredi-la, logo, quanto maior o rigor com que obedecemos a Lei, mais confirmamos o fato de que, no fundo, sentimos a pressão do desejo de ceder ao pecado. Portanto, o sentimento de culpa do supereu está certo: quanto mais obedecemos à Lei, mais somos culpados, porque de fato essa obediência é uma defesa contra o desejo pecaminoso (ZIZEK, 2008a, p. 122).

Então, a transgressão à Lei não é uma simples reação à autoridade da Lei – ainda que, segundo a lógica de Foucault e Bataille, a transgressão seja concebida como uma resposta totalmente condicionada pelo lugar simbólico que a Lei ocupa. A rigor, a transgressão à Lei é, mais precisamente, o próprio fundamento da Lei, o seu núcleo recalcado. Na medida em que a transgressão deve pressupor o fundamento da Lei para transgredir, então significa que o próprio transgressor, ainda que pela sua negativa, é quem mantém o lugar da Lei. Por isso que toda transgressão é um gesto fundamentalmente perverso: por um lado ela rebela-se *contra* a Lei, imprimindo um caos generalizado em oposição à escala hierárquica imposta pela Lei; contudo, implicitamente, ela não existe sem a Lei. Desse modo, o grande mote aqui não consiste num apelo à transgressão à ordem instituída, mas, sim, em saber como, em que medida, podemos relacionar a Lei pública (o conteúdo positivo da Lei) com seu núcleo oculto, isto é, como articular a proibição pública da Lei com sua transgressão imanente? Nesse sentido, segundo Zizek (2006b, p.179), “o supereu emerge quando a Lei – a Lei pública, a Lei articulada no discurso público – fracassa: neste ponto de fracasso, a Lei pública é obrigada a procurar apoiar-se num gozo *ilegal*”. Assim, o supereu “é a ‘noturna’ lei obscena que acompanha e duplica necessariamente, como uma sombra, a Lei ‘pública’” (ZIZEK,

2006b, p. 179). Ou seja, a cisão entre Lei pública, escrita, e seu reverso obsceno, o código não escrito do supereu, advém da própria condição incompleta, do não-Todo da Lei pública: “as normas explícitas, públicas, não bastam e devem, por conseguinte, ser supridas por um código clandestino ‘não escrito’, visando àqueles que, embora não violem qualquer norma pública, alimentam uma espécie de distância interna [na Lei]” (Zizek, 2006b, p.180). Isso significa que a Lei, em sua condição mais elementar, não é em absoluto uma instância fundada em bases racionais cujo exercício legitima a autoridade pública. A Lei é fundada, em última análise, numa espécie de tautológica estúpida autorreferencial: “a lei é a lei”, que, segundo Zizek (1988), atesta o caráter ilegal e ilegítimo de sua instauração, “de uma violência fora da lei, Real, em que se sustenta o próprio reino da lei” (p.63).

#### **4.11 Kant *sem* Sade**

Embora tenhamos feito até aqui todo esforço para aproximar a filosofia prática de Kant da injunção ao gozo, em Sade, de maneira que se torna cada vez mais claro para nós o quanto o vazio da Lei moral é intrinsecamente correlato de sua transgressão constituinte, agora é hora de desfazer esse laço e pensar uma possibilidade de considerar um Kant *sem* Sade. Ou seja, evidentemente que o modo com que a pura forma da Lei moral kantiana foi conduzida até aqui nos fez perceber como que o sujeito da Lei moral não é uno, idêntico a si mesmo, como acreditava Kant, mas, no que concerne ao exercício de seu dever, ele é radicalmente cindido entre desejo e gozo. No entanto, agora devemos ir com calma, pois esse não é o ponto final da história. A pergunta-chave, então, passa a ser: será que a resposta final da moral kantiana consiste de fato na fórmula do supereu obsceno da injunção ao gozo? Se a resposta for “sim”, então devemos aceitar o fato de que Sade realmente representa a verdade do projeto moral de Kant. No entanto, se a resposta for “não”, então significa que deveríamos encontrar uma saída para o projeto da filosofia prática de Kant que não corresponda à lógica do supereu, e que, nesse sentido, Sade passasse a representar apenas o aspecto pervertido da Lei moral kantiana. Mas isso, não significa, todavia, que devemos regredir de Sade a Kant (e desmentir seu elo imanente), mas, pelo contrário, devemos confrontar Kant com ele mesmo, encontrar no próprio impulso criativo da filosofia kantiana o núcleo que excede seu próprio edifício teórico, e, assim, fazer Kant avançar sobre Sade. Daí a importância em fazer jus à

intuição fundamental de Kant e radicalizar o princípio de autonomia humana. Mas para isso é preciso (novamente) trair a letra de Kant, para somente assim ser fiel a seu espírito. Cumpre, desse modo, efetuar aqui um passo decisivo: devemos abandonar o modelo formal-transcendental kantiano para alcançar um nível mais profundo de autonomia e liberdade; é preciso, em outras palavras, que o vigor do imperativo categórico kantiano, isto é, o abandono completo de toda lei heterônoma que bloqueia a extensão da autonomia moral, alcance uma força ainda mais aguda, e que dessa forma o sujeito se aproprie do próprio núcleo subversivo da Lei moral, de seu gozo subjacente. De que maneira?

Façamos antes uma breve recapitulação aqui. Sabemos que o sujeito kantiano não é um sujeito autotransparente, como é o caso do sujeito cartesiano. Para Kant (2010), a radicalidade da finitude do sujeito depende rigorosamente de uma perda irreparável, de um ponto de exceção constituinte, que caracteriza seu aspecto transcendental (não transcendente). Se, por ventura, alcançássemos uma visão global e autotransparente de nós mesmos, já não seríamos mais livres, e sim autômatos condicionados a um rigoroso mecanismo de causalidade. Desse modo, em termos propriamente psicanalíticos, o sujeito só se torna um sujeito na medida em que a Coisa freudiana (o *das Ding an sich* kantiano) é primordialmente reprimida. E o efeito dessa repressão primordial introduz um desequilíbrio fundamental no que compreendemos como realidade fenomênica: “o universo simbolicamente estruturado em que nós vivemos é organizado em torno de um vazio, de uma impossibilidade (a Coisa-em-si inacessível)” (ZIZEK, 2008b, p. 207). Assim, a divisão que marca o sujeito laciano entre sujeito da enunciação e sujeito do enunciado é concebido contra esse pano de fundo: o sujeito nunca pode ser Todo; ele é sempre cindido entre o que ele é positivamente (fenomenicamente, isto é, na forma de *sujeito do enunciado*) e enquanto a marca da ausência, o ponto zero da subjetividade, como a Coisa sacrificada (o “Eu penso” da apercepção transcendental ou o *sujeito da enunciação*). E, portanto, o resultado disso foi longamente debatido aqui: na medida em que, por um lado, o sujeito fenomênico procura preencher sua falta através da dinâmica do desejo, ou seja, procura sua identidade plena percorrendo o horizonte infindável dos objetos empíricos, por outro lado, ele goza obscenamente dessa incompletude fundamental. A lógica do supereu obsceno é justamente esse movimento em que a pura forma vazia do sujeito transcendental exige sem concessão a depuração contínua dos objetos empíricos para satisfazer a si mesma. E, como vimos, essa é a base da relação de Kant com Sade.

No entanto, se quisermos salvar Kant da lógica perversa do supereu, o caminho apropriado não é recuar diante do rigor de seu imperativo categórico. Não cabe, portanto, adotar uma atitude complacente, ser mais transigente no que diz respeito à exigência de sacrifício do conteúdo patológico, passando a considerar certas concessões que afastariam Kant do gozo sádico. Na verdade, o caminho é justamente o inverso disso: se quisermos recuperar a intuição fundamental de Kant, devemos radicalizar ainda mais a lógica do sacrifício imposto pelo rigor moral. Quando Freud articulou o conceito de supereu, ele o associou diretamente com um sentimento de culpa inassimilável. Para Freud (1923/2011), quanto mais o sujeito se submete à inflexibilidade do supereu, maior a pressão e mais ele se sente culpado – quanto mais cumpre o seu dever, maior o peso da culpa sobre seus ombros. Ou seja, o efeito paradoxal aqui é que o sentimento de culpa jamais pode ser dissipado com o cumprimento da Lei imposta pelo supereu. E qual é o significado disso? Isso significa que, se o sentimento de culpa ainda persiste, embora se obedeça rigorosamente à necessidade de sacrifício em nome da Lei, isso testemunha o fato de que algo ainda continua a ser comprometido, quer dizer, atesta somente que o sacrifício ainda não fora suficientemente radical. Então, o que poderia ser sacrificado além de todo sacrifício exercido em função da Lei moral? Resposta: o próprio sacrifício em si, ou (o que dá no mesmo) o sacrifício do gozo. Uma vez que a fórmula básica da agência do supereu maligno é o sacrifício de todo conteúdo empírico em nome da pura forma da Lei, então o passo seguinte para radicalizar o princípio absoluto do sacrifício, imposto pela Lei moral, seria, então, sacrificar a própria forma da Lei, ou seja, sacrificar o próprio sacrifício. Num primeiro momento, o sujeito sacrifica tudo em nome da exigência do próprio sacrifício – restando disso um gozo inaudito articulado pelo próprio ato de sacrificar. Mas, num segundo momento, como consequência lógica de primeiro ato, o sujeito deve sacrificar o próprio sacrifício, ou seja, o próprio gozo inculcado na compulsão da injunção ao sacrifício.

Devemos fazer novamente aqui uma rápida diferenciação entre o Kant com Sade de Adorno e Horkheimer e o de Lacan. Como vimos, para Adorno e Horkheimer, Sade de fato caracteriza a verdade do projeto kantiano da razão moderna. Sade seria, para eles, a palavra final da lógica industrial regida pelo princípio da razão instrumental, radicalizada, por sua vez, pela *Crítica da Razão Pura* de Kant. Mas o fato é que, a nosso ver, os autores confundem a *Crítica* kantiana com o projeto baconiano de instrumentalização da natureza. Assim, em contrapartida, para Lacan (e Zizek, é claro), a modernidade ainda é um projeto inacabado, e

portanto o projeto kantiano sobre a autonomia da razão ainda continua sendo extremamente pertinente. Ou seja, diferentemente dos teóricos de Frankfurt, não devemos confundir a questão fundamental de Kant com a pergunta de Bacon em como é possível instrumentalizar a natureza; mas, devemos ter em mente que a preocupação de Kant é primordialmente em garantir ao sujeito sua plena liberdade moral frente à mecanização da natureza<sup>61</sup>.

Nesse sentido, é imprescindível remover o âmbito da ética para além da tensão entre Lei e gozo. Diante disso, cabe aqui opor o que Lacan considera como a ética do desejo na psicanálise, cuja máxima é “não cedas no teu desejo”, à injunção ao gozo exercida pelo supereu. À primeira vista, pode parecer haver uma contradição nessa máxima lacaniana, uma vez que o desejo, como foi tratado ao longo de todo o capítulo, é a condição de possibilidade (negativa) do gozo. No entanto, devemos considerar que o gesto conclusivo do desejo, seu acabamento final, não é o encontro satisfatório com o objeto (uma vez que isso é impossível), mas o sacrifício de si, ou seja, o desejo deve sacrificar a própria causa que põe em atividade o circuito metonímico através da qual ele busca satisfação. De modo que, uma vez o desejo caracteriza-se numa perda constitutiva *a priori*, numa eterna e incessante procura pelo objeto perdido, então, a ética mais fundamental do desejo é justamente a perda da perda, a negação da negação, a via através da qual se nega a própria causa-da-negação que dá origem ao desejo. E o sentimento de culpa, que acompanha o supereu, é a confirmação inequívoca de que essa travessia (da fantasia) ainda não foi definitiva, e que o desejo ainda é comprometido de alguma forma. Como diz Žižek:

No entender de Lacan, esse sentimento de culpa não é uma ilusão que deva dissipar-se no decorrer da cura psicanalítica: realmente somos culpados; o supereu extrai a energia necessária para pressionar o sujeito do fato de este não ser fiel ao seu desejo e haver cedido. O nosso sacrifício ao supereu, o tributo que lhe pagamos, só confirma a nossa culpa. E é por isso que a nossa atividade para com o supereu não tem remissão: quanto mais pagamos, mais devemos. O supereu é como o chantagista que nos vai lentamente sangrando até a morte; quanto mais obtém, maior influência tem sobre nós (ŽIZEK, 2006b, p.196).

O ponto em que falha a forma transcendental da moral em Kant é justamente quando ele não tematiza essa inversão dialética em que, para que se alcance a verdadeira dimensão da liberdade, não somente o conteúdo patológico que mancha a pura forma da Lei moral deve ser sacrificado, mas *também* – e *sobretudo* – é a própria forma da Lei moral que deve ser

---

61 Ou para dizê-lo em outros termos, o que os autores não consideram é a inversão dialética entre a pura forma da Lei, que permanece presa ao ciclo-vicioso Kant-Sade, para o desejo puro, da forma como Lacan o compreendeu.



sacrificada. Por esse motivo é que Zizek insiste no fato de que Sade não é a verdade última de Kant, mas apenas o sintoma de Kant em haver cedido em sua intuição ética primordial, cedido em seu desejo de enfrentar as consequências de sua revolução moral. Zizek diz claramente aqui:

Devemos inverter a leitura mais comum do lacaniano “Kant com Sade”, segundo a qual a perversão sadiana é a “verdade” de Kant, mais “radical” do que Kant, e deduz as consequências que o próprio Kant não teve coragem de enfrentar. Mas deveríamos afirmar o contrário: a perversão sadiana surge como resultado da acomodação kantiana, do fato de Kant evitar as consequências de sua descoberta. Sade é o *sintoma* de Kant: embora seja verdade que Kant recuou para não exprimir todas as consequências de sua revolução ética, foi essa acomodação de Kant, essa falta de vontade de ir até o fim, de ser totalmente fiel à sua descoberta filosófica, que abriu espaço para a figura de Sade. Longe de ser simples e diretamente a “verdade” de Kant, Sade é o sintoma de como Kant traiu a verdade de sua própria descoberta – o obscuro *jouisseur* sadiano é um estigma que testemunha a acomodação ética de Kant; o “radicalismo” aparente desse personagem (a disposição do herói sadiano de ir até o fim em sua Vontade-de-Gozar) é uma máscara do extremo oposto. Em outras palavras, o verdadeiro horror não é a orgia sadiana, e sim o âmago real da própria ética kantiana. (ZIZEK, 2011a, p. 215).

Por isso é que somente assumindo a *jouissance* oculta por trás da forma pura da Lei moral é que podemos pensar um Kant desprovido de seu excesso obscuro e assim, finalmente, quebrar o ciclo-vicioso entre Kant e Sade. E é somente ao sobrepor a *crítica do desejo puro* de Lacan à *Crítica da Razão Prática* de Kant é que podemos radicalizar o princípio da liberdade humana. E, como ficou claro, esse desejo puro só pode ser efetivado com a identificação plena do sujeito transcendental com o seu resto excrementício enquanto mais-gozar. Ou seja, somos livres somente quando levamos em consideração o complemento objetal da falta, ou seja, o objeto *a* como o fundamento da pura formalização do sujeito transcendental.

## 5 POR UMA POLÍTICA EMANCIPATÓRIA

### 5.1 O mundo pós-ideológico

É incontestável o valor que década de noventa representa para o plano político-ideológico do século XX. Ali, deu-se início um momento delicado de dissolução e rearticulação das coordenadas padrões que, desde o fim da Segunda Guerra Mundial, sustentavam a matriz ideológica da visão de mundo vigente. Naturalmente que a origem disso se encontra no momento crucial que o mundo atravessava com o fim da Guerra Fria, cujo resultado imediato foi – como todos sabem – o colapso do bloco soviético, desaguando no fim do sonho comunista e, conseqüentemente, na expansão mundial do capitalismo sob a bandeira do *Império Global Norte-Americano*. Dito de forma mais direta, esse momento é lembrado fundamentalmente pelo total esgotamento das forças utópicas que animaram a conturbada história de todo século XX. Sendo assim, a opinião geral que prevalece desde então não colide mais com qualquer barreira ideológica significativa: uma vez comprovada (segundo um diagnóstico quase laboratorial) a maior eficácia técnica do mundo capitalista frente à letárgica burocracia dos Estados comunistas, então só nos resta reconhecer que a visão pragmática e utilitarista do mundo pós-moderno corresponde, em última instância, à realidade como ela é de fato, em sua forma efetiva, última e acabada, isto é, sem mais interferências ideológicas ou quimeras utópicas. E, ao levar em consideração os pressupostos básicos da razão iluminista, seria lícito perguntar se, em certa medida, esse novo quadro mundial não corresponderia de fato ao tão esperado momento da emancipação humana frente ao dogmatismo político que dominou o cenário no século XX. Isto é, não seria o atual momento histórico, pós-ideológico, precisamente a consagração da liberdade e da razão autoesclarecida? Conseqüentemente, diante de tal perspectiva, qualquer que seja hoje a crença ou a luta por ideais radicalmente renovadores – ideias revolucionários, no sentido estrito do termo – estes seriam subitamente considerados, por assim dizer, como gestos anacrônicos e sem sentido, desprovidos, pois, de um lugar simbólico apropriado. Termos como *comunismo* ou *revolução* soam extremamente ofensivos à sensibilidade pós-moderna, devendo permanecer, de uma maneira simultaneamente sutil e rigorosa, banidos da textura da realidade sócio-política

contemporânea. De tal forma, não admitindo mais qualquer tipo de discurso ideológico carregado de um potencial transformador verdadeiramente universal, essa nova configuração da política procura, portanto, fundar aquilo que Zizek (2011b) denomina de *pensamento fraco*: discursos cujas grandes causas padecem de maneira inexorável. Num tom singularmente irônico, diz ele que

(...) a era das grandes explicações acabou, precisamos de um pensamento ‘fraco’, oposto a todo fundamentalismo, um pensamento atento à textura rizomática da realidade; também na política, não deveríamos mais visar os sistemas que tudo explicam e os projetos de emancipação global (ZIZEK, 2011b, p. 20).

Em tais condições, a ideia de democracia neoliberal (a coqueluche do mundo contemporâneo) se apresenta, na melhor das hipóteses, como a alternativa mais bem elaborada de regime político após a desintegração do bloco soviético. Nunca é demais lembrar aqui da lição axiomática de Churchill, para quem a democracia é o pior dos regimes políticos... com exceção, é claro, de todos os outros. Quer dizer, a democracia, assim como um cálculo experimental, surge como uma escolha deliberada feita pelo ocidente após tão amargamente ter experimentado regimes como o fascismo, o socialismo – e, não esquecer, a monarquia. Todavia, isso nos deixa a estranha impressão, como já sugerira Adorno (1995), de que no fundo estamos diante de um cardápio de sistemas políticos no qual a democracia aparece como uma espécie de prato do dia, mais em conta e mais prático. Ocorre, porém, que, através de uma rápida análise histórica, ironicamente constatamos que a democracia, tal como a conhecemos, não é de modo algum o resultado de lutas sangrentas por uma idônea maioria moral da espécie humana, isto é, um regime comprometido com uma maior integração da classe oprimida etc.; essa democracia que se apresenta diante de nós corresponde, em nada mais nada menos, que um modelo *prêt-à-porter*, o que melhor convém ao sistema econômico capitalista. Em suma, a democracia neoliberal multiculturalista, portanto, não é outra coisa senão um comovente apelo imposto pela nova etapa do sistema capitalista mundial enquanto *work proposition* (a proposta que funciona).

É particularmente nesse contexto que a política se revela desprovida de seu núcleo duro – ideológico e passional – para se consumir enquanto ideia paradoxal de um sistema político sem política, e cuja contradição inerente é o que melhor exprime nossa lânguida era pós-política. A *pós-política*, como propôs Jacques Rancière,

(...) insiste no fato de que é necessário deixar para trás as velhas divisões ideológicas

para enfrentar os novos problemas ‘globais’, se armando de especialistas indispensáveis e do livre discurso que leva em conta as necessidades e as reivindicações de todos (RANCIÈRE *apud* ZIZEK, 2002, p.34).

Em outros termos, a pós-política fica, assim, particularmente reduzida a um gênero de *administração de problemas sociais*, que compõe o vasto quadro sempre-já pré-estabelecido das relações sociopolíticas existentes. Isso equivale a dizer, portanto, que a política pós-moderna não se ocupa com outra coisa que não seja cumprir certas regras administrativas já pressupostas por um campo determinado de execuções protocolares, deixando, assim, totalmente de lado seu aspecto criador e revolucionário. Quando isto acontece, o preço a pagar é justamente a perda da política ela mesma; ou seja, enquanto regimento administrativo e burocrático, ela é esvaziada de seu eixo substancial mais elementar, aquele X insondável, um *je ne sais quoi* que traduz todo e qualquer movimento político em política propriamente dita. Nesse sentido, a consequência inevitável da despolíticação da esfera econômica é, com efeito, o triste desvio que transforma toda discussão ativa, sobre tomada de decisões coletivas e responsáveis, em problemas administrativos de ordem geral. Tal efeito produz na maioria das vezes um gênero de debate estéril, concentrado particularmente em *minorias culturais*, cujas questões que ocuparão a frente do cenário político serão basicamente questões focadas nas diferenças sexuais, étnicas e religiosas, entre outras. E enquanto isso, as decisões mais fundamentais e transformadoras do ponto de vista da maioria social ficam lamentavelmente reduzidas para segundo plano. As democracias neoliberais, cujo efeito mais nefasto é esse vazio político universalmente compartilhado, é, portanto, o modo de ser do nosso mundo pós-ideológico/multiculturalista.

## 5.2 Biopolítica pós-política

O ponto crucial dessa perspectiva pós-ideológica da política se apresenta, portanto, segundo o seguinte dilema: o desaparecimento do fundamento político na pós-política consiste no pano de fundo contra o qual se erguem os valores elementares do neoliberalismo, de modo que, tanto o direito à privacidade, como a liberdade de expressão e a crença religiosa só são, com efeito, possíveis na medida em que o Estado não interfira na esfera da vida privada dos indivíduos. Porém, de um modo estritamente hegeliano, Zizek (2014b) converge os opostos dessa postura contemporânea relacionando esse aspecto “positivo” da liberdade –

enquanto individualidade privada – com o seu reverso renegado, isto é, com o total controle dessa mesma esfera privada da vida pela dimensão da *biopolítica*. Para ele, no momento em que lutamos por manter intacta a dimensão da vida privada, uma inversão dialética já opera no sentido contrário: somos sub-repticiamente submetidos ao controle implacável da biopolítica, que investe seu poder não na sujeição da vida em função de princípios superiores, em nome de um Bem supremo – Deus ou o Estado –, mas agora em nome da própria vida como lugar sagrado e inviolável em última instância. Por isso, o verdadeiro nome para a atual política contemporânea é, a rigor, a *biopolítica pós-política*:

Hoje, a variedade predominante da política é a *biopolítica pós-política* – impressionante exemplo de jargão teórico que, no entanto, podemos decifrar com facilidade: a “pós-política” é uma política que afirma deixar para trás os velhos combates ideológicos para se centrar, por outro lado, 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. É evidente que hoje as duas dimensões se sobrepõem: quando se renuncia às grandes causas ideológicas, tudo o que resta é a administração eficaz da vida... ou *quase* isso. O que significa que, com a administração especializada, despolitizada e socialmente objetiva e com a coordenação dos interesses como nível zero da política, a única maneira de introduzir paixão nesse campo e de mobilizar ativamente as pessoas é através do medo, um elemento constituinte fundamental da subjetividade de hoje. Por isso a biopolítica é uma última instância uma política do medo que se centra na defesa contra o assédio ou a vitimização potenciais (ZIZEK, 2014b, p. 45).

Desse modo, quando a vida dobra-se sobre si mesma numa perspectiva autorreferencial, isto é, quando ela é submetida a uma administração eficaz enquanto ente ou objeto de manipulação e controle, o fator *medo* adquire um papel fundamental aqui: é como se, nessa relação auto-objetificante de nós mesmos, tudo se tornasse uma ameaça em potencial contra a própria vida. É por isso que, como assinala Zizek (2006c), hoje encontramos no mercado diversos produtos desprovidos de sua substância nociva: café sem cafeína, creme de leite sem gordura, cerveja sem álcool e (no atual contexto da pós-política) política sem política. Sendo assim, a postura hedonista própria de nossa era pós-ideológica comportará em seu cerne uma mensagem fundamentalmente ambígua: *você pode usufruir de tudo... mas com a condição, é claro, que se evite o núcleo duro da coisa que lesa e arruína a própria vida*. Nesse contexto, somos, pois, tentados a inverter o célebre enunciado de Dostoiévski (2009) em seu *Os Irmãos Karamazov*: “se Deus não existe, então tudo é permitido”. Na versão antidostoiévskiana de Lacan, a fórmula correta seria: “Se Deus não existe, então tudo é proibido”. Ora, em primeiro lugar, estando Deus morto, somos obrigados a procurar, num mundo permissivo, prazer e felicidade. Mas, como tais prazeres levam inevitavelmente a

excessos que colocam o *princípio vida* em risco, logo: tudo é proibido (enquanto, é claro, as coisas não forem privadas de suas substâncias danosas). Em segundo lugar, na medida em que Deus representa a ordem positiva da lei cuja função é discernir o limite preciso entre o permitido e o proibido, então sua morte daria lugar à instância do supereu obscuro compelindo-nos a gozar incessantemente. O ponto é que, quando isso ocorre, ou seja, quando a lei simbólica coincide diretamente com o gozo obscuro dos prazeres e da felicidade (como é nítido no *imperativo categórico* e dos manuais de autoajuda: “O importante é ser feliz!”, logo, “Goze!”), o puro vazio dessa injunção leva a uma insatisfação formal, *a priori*, em cujo plano nenhum gozo determinado é permitido, uma vez que isso designaria uma traição ao gozo incondicional. Logo, “‘se Deus não existir, então tudo é permitido’, significa que quanto mais você se percebe como ateu, mais seu inconsciente é dominado por proibições que sabotam seu gozo” (ZIZEK; GUNJEVIC, 2015, p. 24). Ou seja, numa súbita inversão dialética, quando se torna publicamente *proibido proibir*, o inconsciente não corresponderá mais ao *locus* subterrâneo dos desejos reprimidos, mas coincide agora com a própria forma da repressão *stricto sensu*.

Portanto, para compreender a relação íntima que há entre pós-política e biopolítica, devemos insistir no seguinte: não estamos tratando de duas categorias políticas, ou seja, de uma política baseada em axiomas universais e outra pautada na preservação da vida; mas estamos lidando com uma mesma e única base formal. Quando chegamos a esse nível, qualquer fator contingencial externo pode (ou deve) ser encarado como uma ameaça em potencial contra a vida – e isso necessariamente desencadeia uma séria de precauções sob as quais devemos nos submeter. Portanto, no campo da pós-política, onde prevalecem as liberdades individuais e em cujo espaço eleva-se a preservação da vida acima de quaisquer valores metafísicos, somos todos escravos de um poder ainda mais tirano, que restringe nossa liberdade não mediante dogmas ou falsos deuses, mas agindo no real do próprio corpo, ali onde não é possível qualquer acesso minimamente reflexivo.

Mas isso não é tudo. A biopolítica não é de modo algum a resposta final de Zizek; é preciso, de alguma forma, ir além de seu discurso sedutor. Apesar da consistência inapelável de seus argumentos, o ponto é que, para Zizek (2014b), o que não é levado em consideração pelos defensores da biopolítica (Foucault, Agamben e, em certa medida, Negri & Hardt) é a lacuna paraláctica que articula os dois lados da medalha, ou seja, o lado das liberdades individuais, aberta pelas democracias neoliberais, e por outro lado, o controle irrestrito da

vida em nome dessa mesma liberdade. É como se tais autores passassem indiscriminadamente de um lado ao outro da medalha, sem conseguir, com isso, identificar com exatidão o verdadeiro ponto de mediação entre eles, o que os leva, por conseguinte, a cair numa espécie de autocontradição performativa (parasitando aquilo que negam). Logo, o ponto frágil dessa perspectiva é, de acordo com Žižek (2014b), a completa ausência de uma visão política propriamente dita, isto é, uma maneira eficiente de romper com círculo vicioso entre pós-política e biopolítica. Assim, o cenário aberto pela biopolítica, embora sirva como uma exímia exposição do núcleo obscuro da nossa era pós-política, não provoca, no entanto, nenhuma cisão mais profunda com seu modo de funcionamento – ou até mesmo corrobora com ele, já que não há ali qualquer interesse em recuperar a chama da política propriamente dita, que fora completamente apagada na contemporaneidade.

Para isso, devemos retomar a correlação entre democracia e capitalismo. Desde Marx, tornou-se lugar-comum a diferença elementar entre liberdade formal e liberdade efetiva, ou seja, o fato de que a liberdade formal, pivô da dinâmica funcional do capitalismo, cumpre exclusivamente a função de encobrir a ausência de uma liberdade real, efetiva. Desse modo – para continuarmos fieis a Marx –, devemos assinalar o fato de que a liberdade formal conferida pela democracia neoliberal cumpre justamente o mesmo propósito: aqui a propagação abusiva de liberdades individuais e idiosincrasias serve somente para camuflar um nível mais profundo de servidão. Mas de que servidão se trata? É claro que pensar a servidão ideológica no sentido padrão, de um falso saber operado por um sistema de controle externo, não condiz mais com a lógica tardia do capitalismo avançado. Não há mais, como alegam Antonio Negri e Michel Hardt (2001), um NÓS contra ELES<sup>62</sup>, ou seja, um polo submetido a um processo profundo de alienação em oposição a outro que goza de uma dimensão extraideológica. Por isso, a fórmula marxiana ortodoxa não é suficientemente radical, já que ela não alcança o nível de complexidade que o capitalismo alcançou na sua fase tardia. Como alega Žižek, Marx não foi capaz de compreender a natureza contraditória do capitalismo turbinado de nossa época. Por exemplo, hoje, a revolução não é promovida mais por forças de resistências armadas contra um inimigo comum, objetivamente identificável; hoje, a revolução é, contraintuitivamente, promovida pelo próprio capitalismo, por sua própria subversão autopropulsiva. Por essa razão que quanto maior a resistência contra o capitalismo, mais aderimos a ele. E eis a grande dificuldade dos nossos tempos: como combater um

---

62 Ver HARDT, M.; NEGRI, A. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

inimigo que age exatamente contra aquilo que ele parece ser? Em outras palavras, como ser revolucionário diante de um sistema que já é a própria revolução encarnada? Ou, nas palavras de Zizek (2011a, p.296): “Como, então, podemos revolucionar uma ordem cujo próprio princípio é a sua constante autorrevolução? Talvez seja essa a questão atual”.

Nessas condições, o capitalismo revela-se, na sua forma tardia, como um sistema praticamente indestrutível. Frente a isso, Zizek (2002) apresenta dois esquemas segundo os quais nossa política de resistência se enquadra perfeitamente. Diante dessa aparente inexorabilidade do capitalismo, ou bem insistimos em um gesto vazio e inexpressivo de fidelidade a um conteúdo ideológico obsoleto – de modo que, quando não há mais esperanças para lutar, restam apenas princípios a seguir (assim como os famosos comícios da esquerda ortodoxa que são na verdade percebidos muito mais como algo bizarro e antiquado do que seriamente ameaçadores) –; ou, numa tentativa de adequação ao estado de coisas vigente, depõem-se as armas e institui-se, a conta-gotas, alguns antigos valores que, sob certa medida, não causam maiores danos à lógica triunfante do sistema atual – como é o caso, hoje, da esquerda neoliberal. Eis a crise da esquerda que se instaura a olhos nus por todo o planeta. Não seria, portanto, exagero comparar a esquerda de hoje em dia com uma grande mosca varejeira: *embora ela provoque certo alarde, (infelizmente) não chega a picar*. E é diante desse plano lúgubre que um problema urgente se apresenta: não se trata aqui de defender um puro e simples retorno às velhas ideias de luta de classes e revolução comunista, mas, mais precisamente, de saber como é verdadeiramente possível minar o sistema capitalista mundial de forma efetiva e sem retórica (Zizek, 2002).

### 5.3 O fim da história

Isso nos leva de volta ao nosso ponto de partida relativo à transformação paradigmática ocorrida na década de noventa. Sabemos que esse período foi especialmente marcado pela crise do conceito de política propriamente dita, instaurando no seu lugar um sistema neutro e impessoal de regulação administrativa de assuntos burocráticos. Apesar disso (ou devido a isso), esse período foi, em parte, também um período intelectualmente propício no que diz respeito às tentativas de delinear os contornos teóricos que esclareceriam e conduziriam – por uma lógica minimamente discernível – os acontecimentos que alteravam a



ordem estabelecida até então. É, portanto, nesse contexto que surgem, por exemplo, pensadores como Francis Fukuyama e Samuel Huntington – autores que, cada um ao seu modo, propuseram uma nova compreensão das coordenadas determinantes da nova ordem mundial *à la fin de siècle*. Desse modo, no seu *The End of History and the Last Man*, Fukuyama (1992) defende de que a fórmula final da melhor ordem social possível fora encontrada no modelo de democracia neoliberal capitalista, pois estava suficientemente claro para ele que a partir daí já não haveria mais nenhum formato conceitual mais avançado, mas somente obstáculos empíricos a ultrapassar. Enquanto isso, Huntington (2010), no seu *Choque de Civilizações*, alega, por sua vez, que o mundo atual se organizaria não mais a partir de fatores ideológicos, políticos ou econômicos, mas por meio de fatores essencialmente culturais.

A razão pela qual somos levados a colocar lado a lado esses dois autores tem a ver particularmente com o modo como cada um lida com o conceito de história. Assim, temos, de um lado, Fukuyama com o fim da história, enquanto, de outro, com Huntington, a história continua, no entanto, compreendida agora em termos de choques entre civilizações. Entretanto, o que aqui aparentemente pode ser interpretado enquanto visões teóricas divergentes não passam na verdade de uma única e mesma leitura do mundo no período pós-Guerra-Fria: o *choque entre civilizações* é, em última instância, o *fim da história*, na exata medida em que a nova ordem estabelecida é considerada, por ambos os pensadores, como sendo formalmente pós-ideológica. O que talvez Huntington não tenha percebido é que “choques entre culturas” não são lutas verdadeiramente capazes de conduzir o espírito histórico no sentido em que este foi erguido e mantido por ideais revolucionários e propostas transformadoras.

De acordo com Žižek, o que caracteriza propriamente o conceito de história é justamente a tensão entre a história e o seu núcleo traumático a-histórico. Ou seja, não podemos caracterizar a história com base apenas na sequência de lutas e mudanças ocorridas no nível de conflitos culturais, uma vez que a verdadeira essência da história envolve uma noção de ruptura radical, uma ruptura entre o antes e o depois. Como diz Žižek (2012c, p. 169), essa “ruptura, no *continuum* da evolução, é a marca da *história*”. De tal modo, a história, na acepção da palavra, não é outra coisa senão a sucessão de tais rupturas que redefinam o próprio sentido de história. Por isso que, apesar de nossa inclinação imediata em censurar Fukuyama e concordar com Huntington – ou seja, *é claro que a história continua*,

*basta observar os conflitos étnicos que assombram a todo instante a promessa de harmonia mundial* – devemos antes conceder um crédito a Fukuyama, e assumidamente aceitar que sua noção de “fim da história” possui uma verdade implícita: “a ideia do “fim da história” está bem mais próxima da abordagem histórica verdadeira do que o historicismo globalizado simplista (i.e., o contra-argumento ingênuo de que a história está longe de estar terminada, que as lutas e as mudanças continuam)” (ZIZEK, 2012c, p.169). Mas é claro que devemos ainda dialetizar Fukuyama: apesar de pensar a história enquanto horizonte de sentido ideológico que caracteriza os momentos de luta anteriores ao modelo de democracia neoliberal, e não no sentido ingênuo de sequência infundável de acontecimentos, ele ainda permanece preso ao historicismo vulgar na medida em que se recusa a pensar o próprio horizonte de sentido ideológico que caracteriza nossa era pós-ideológica. Para isso, ele precisaria pensar o núcleo a-histórico oculto que estrutura o nosso fim da história. Mas como fazer isso sem que sejamos, desse modo, apanhados novamente em uma luta sem sentido por ideais já ultrapassados? Ou seja, como recuperar o verdadeiro sentido de história, como rupturas estruturais que redefinem o campo de sentido de uma determinada época, aceitando integralmente que a história do século XX tenha chegado ao seu fim?

A questão também pode ser deslocada para o quadro da filosofia pós-metafísica. O ponto é: como recuperar o núcleo a-histórico da própria história sem cair novamente numa metafísica pré-crítica? Ou seja, aceitando de antemão nossa condição secular, pós-metafísica, como então encontrar novamente o ponto de Arquimedes do pensamento reflexivo? Sigamos, por exemplo, o fio dessa problemática a partir de uma análise sobre o que hoje se compreende como *reviravolta linguístico-pragmática* da filosofia contemporânea. Segundo essa tendência “pós-metafísica” da filosofia contemporânea, o ponto de partida de qualquer análise reflexiva não pode mais supor uma base transcendental que já não esteja articulada pela esfera linguagem. Isso significa que, desde que a linguagem dominou o campo da reflexão filosófica, não cabe mais apelar para a dimensão da subjetividade, pois – como é consenso para a grande maioria das correntes filosóficas contemporâneas (bem como para as ciências humanas em geral) – a própria subjetividade se encontra desde sempre atravessada pela mediação linguística. Por conseguinte, uma vez que a reflexão racional deve operar a partir de agora diretamente sobre essa instância mediadora fundamental, a saber, a linguagem, é preciso, portanto, redimensionar a centralidade da subjetividade da filosofia moderna para a dimensão da intersubjetividade, que caracteriza a filosofia pós-metafísica.

Destacam-se, então, duas correntes de pensamento pós-reviravolta linguística que, em grande medida, servem como ponto inflexão para esse novo estatuto da filosofia: a reviravolta pragmática analítica do segundo Wittgenstein e a reviravolta hermenêutica da ontologia de Gadamer<sup>63</sup>:

- A tese central do II Wittgenstein é a de que toda abstração filosófica ao longo da tradição, de Platão a Hegel, foi vítima de uma armadilha da linguagem, cuja estratégia consistia basicamente em transformar em substância (ou conceito) o que, no fundo, era apenas uma forma de funcionamento específico do próprio mecanismo da linguagem: a linguagem, em sua dimensão mais própria, é uma atividade humana e, como tal, deve ser aprendida de maneira análoga a um jogo, ou seja, inserindo-se num contexto específico e literalmente jogando com seus signos. Nesse sentido, o conceito de *jogo de linguagem* (categoria central do pensamento do II Wittgenstein) – cuja ênfase recai não na semântica, mas na pragmática da linguagem – tem como ponto de referência a contextualização das regras que determinam o modo de funcionamento linguístico. Essa tese contradiz, portanto, completamente a crença básica dos filósofos que, durante séculos e séculos, apostaram na hipostasiação de ideias ou conceitos.
- A tese central de Gadamer tem, por sua vez, o historicismo como o único horizonte transcendental doador de sentido. O termo transcendental nesse caso é constitutivamente ambíguo, já que o que emerge como condição última de possibilidade de revelação semântica é a pura condição fática do ser. E isso nos leva a um impasse fundamental: se o único ponto de apoio possível nesse caso é a própria imersão do sujeito na finitude da historicidade, conclui-se, por conseguinte, que é o ponto de apoio mesmo que, em primeira instância, é sacrificado aqui. Desse modo, a reflexão hermenêutica não é outra coisa senão uma reflexão das condições de possibilidade do sentido mergulhado na própria atividade histórica. Desse modo, hermenêutica de Gadamer consiste numa reflexão que tematiza de forma radical o modo como a história age em qualquer um de seus modos de compreensão (OLIVEIRA, 2001, p. 230) – sem que haja, em absoluto, nada exterior a ela. Para dizê-lo em outros termos, do ponto de vista da hermenêutica, há, portanto, desde

---

63 A referência central utilizada aqui é prioritariamente a obra Oliveira, M. A. *Reviravolta Linguístico-Pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 2001

sempre um sujeito que experimenta, no seio de um mundo vivido precedente, o horizonte de significação por onde o conteúdo singular é captado em seu sentido (OLIVEIRA, 2001, p. 230). É inegável, aqui, a referência à filosofia do ser de Heidegger, todavia, a grande contribuição de Gadamer em relação ao pensamento heideggeriano foi ter introduzido a linguagem como instância fundamental de articulação do sentido do ser. Ou seja, a interpelação do ser, para a hermenêutica gadameriana, é intermediada pela linguagem cuja *essência* é recebida e passada de tradição em tradição.

Isto exposto, somos tentados, pois, a sustentar uma aproximação clara entre a hermenêutica de Gadamer e a analítica pragmática de Wittgenstein: uma vez que ambos tematizaram a linguagem como instância fundamental da articulação do sentido, a dimensão da intersubjetividade é colocada como referência central em seus pensamentos. Porém, cumpre dizer que, diferentemente dos *jogos de linguagem* de Wittgenstein, a hermenêutica não limita o campo do sentido a uma simples práxis contextual, definida por regras socialmente estabelecidas etc.; para a hermenêutica, é a história enquanto *tradição* que deve ser o veículo portador supremo do sentido, e nesse contexto, torna-se inevitável a constatação de uma dimensão ontológica na medida em que, segundo Gadamer (2012), é o mundo mesmo que, em última instância, se manifesta no bojo dessa tradição.

Mas, por outro lado, o que esta tradição pragmática da reviravolta linguística deixa escapar é a assimetria fundamental que há entre o processo histórico-linear, carregado por certa tradição, e seu efeito-de-sentido, que só pode ser gerado retroativamente, a partir de um Significante-Mestre articulado no presente. Ou seja, estamos novamente falando de duas dimensões assimétricas, e nesse caso, precisamos retornar ao ensinamento kantiano fundamental para cujo esquema o significado de alguma coisa só pode ser propriamente assegurado mediante uma unidade sintética *a priori*: o Eu da apercepção transcendental que *deve poder acompanhar todas as minhas representações*. O ponto fundamental aqui é: sem essa diferença transcendental entre o fluxo da cadeia fenomênica e o anteparo sintético que aglutina a multiplicidade em uma unidade de sentido, não podemos considerar a possibilidade de assegurar o significado da própria história. É isso, por exemplo, que define a diferença básica entre a forma da filosofia da linguagem anglo-saxã contemporânea e do estruturalismo (e pós-estruturalismo) francês, do qual, a nosso ver, Zizek se aproxima mais.

Como herdeiros do estruturalismo de Saussure, os franceses, diferentemente da postura dos filósofos analíticos, não assumem a reviravolta linguística como caráter incontestável da filosofia pós-metafísica do século XX. O que se entende como “estruturalismo” francês segue um caminho totalmente diferente: enquanto para Wittgenstein ou Gadamer os pressupostos do conhecimento são históricos ou contextuais, ou seja, encontram-se desde sempre disponíveis nos mundos-vida específicos, a característica fundamental da filosofia da diferença (terminologia apropriada para designar a filosofia francesa da época) é, em contrapartida, o fato de ela haver tematizado a assimetria fundamental que há entre a estrutura transcendental que abre o campo da realidade e a realidade ela mesma<sup>64</sup>. É, portanto, por essa assimetria radical que pretendemos expor o que Zizek tem em mente com seu materialismo dialético – algo impensado tanto para o marxismo vulgar quanto para o hegelianismo ortodoxo. Como vimos, Zizek compreende que a radicalização de tal assimetria consiste, em última análise, no princípio da subjetividade tal como foi pensado pelo idealismo alemão. Por essa razão, ele considera o paradigma da intersubjetividade uma forma ainda secundária, um momento posterior, em relação ao primado da subjetividade. Eis aí a linha divisória fundamental entre os dois tipos de filosofia que confrontamos aqui: enquanto, de um lado, acredita-se que a intersubjetividade supera definitivamente o paradigma da subjetividade, principalmente por considerar o historicismo das formas de vida como a erradicação total e absoluta da metafísica, de outro, considera-se ainda extremamente ingênua uma filosofia que não se questiona pelo abismo que separa o *a priori* sincrônico e o campo diacrônico da própria história. De modo sucinto, no primeiro caso, a diacronia da história, ou seja, o aspecto sucessivo da temporalidade (o historicismo), é simplesmente dado de maneira espontânea, enquanto que, no segundo caso, esta não pode ser aberta sem o mediador sincrônico que cumpre o papel de síntese a priori (a historicidade). E, para Zizek, como bem sabemos, o nome mais adequado para essa assimetria fundamental não pode ser outro senão o próprio *cogito*.

---

64 A comparação com o idealismo transcendental de Kant é inevitável aqui. E quando Paul Ricoeur comparou o estruturalismo a uma espécie de kantismo sem sujeito transcendental, ele sabia muito bem do que estava falando.

#### 5.4 Sincronia vs. Diacronia

Faz-se antes necessário um breve esclarecimento do que consiste a diferença entre sincronia e diacronia. No seu *Curso de Linguística Geral*, Saussure (2002) coloca esses dois termos em oposição para pensar a ciência linguística em relação à problemática do tempo. Destacam-se aí duas modalidades centrais que podem ser perfeitamente descritas por dois vetores perpendiculares: o vetor vertical representando o eixo da *simultaneidade*, e o vetor horizontal, representando o eixo da *sucessividade*. Saussure compara também esses dois modos às duas partes da mecânica clássica: o vetor vertical comparado à estática, ou seja, forças em equilíbrio; e o horizontal correlacionado à dinâmica, ou seja, forças em movimento (NORMAND, 2009, p.142). Desse modo, podemos entender a sincronia como a relação de sobreposição entre elementos tomados em seu aspecto estático-formal, numa *agoridade* específica; e a diacronia como a relação evolutiva desses elementos apanhados no curso sucessivo da temporalidade.

Tomemos o famoso exemplo do tabuleiro de xadrez fornecido por Saussure (2002), que sintetiza com perfeição toda a complexidade do pensamento estruturalista. Sabe-se que um jogo de xadrez resulta, antes de mais nada, de uma combinação estratégica entre suas peças, cuja maestria de cada jogada depende, em especial, da forma como elas estão disponibilizadas no tabuleiro. Segue-se que, ao longo da partida, varias combinações são possíveis, configurações de diversos tipos vão sendo arranjadas, de modo a redefinir, a cada movimento, a cada jogada, um novo equilíbrio na disponibilização geral do tabuleiro. Como o deslocamento de uma peça gera efetivamente um novo equilíbrio, o fato é que esse novo equilíbrio anula totalmente o momento do deslocamento em si, estabelecendo, a partir daí, uma autonomia própria em relação ao momento precedente. Existe, pois, uma lacuna inassimilável entre um momento e outro: o estado de coisas do momento posterior é totalmente independente do estado de coisas do momento anterior, e a passagem desses momentos não pode ser determinada positivamente por uma única peça, posto que a peça *per se* não existe, ela só existe dentro da configuração específica da qual ela participa. E isso se deve, propriamente, pelos deslocamentos ocorridos no eixo sincrônico-estrutural. Ou seja, o que é determinante aí é “apenas” a disponibilidade que as peças assumem segundo sua

configuração estática. Por isso, numa partida de xadrez, “qualquer posição dada tem como característica singular estar libertada de seus antecedentes; é totalmente indiferente que se tenha chegado a ela por um caminho ou outro” (SAUSSURE, 2002, p. 131).

Imagine, agora, um curioso que chega de repente e passa a observar o andamento da partida. Nesse caso, seria totalmente desprovido de sentido indagar aos jogadores sobre como se deu cada passo do jogo até o momento, o desenvolvimento progressivo de cada jogada; para que se tenha uma análise crítica do jogo, basta examinar o modo como as peças estão distribuídas ao longo do tabuleiro. Nesse sentido, aquele que acompanhou toda a partida “não tem a menor vantagem sobre o curioso que vem espiar o estado do jogo no momento crítico; para descrever a posição, é perfeitamente inútil recordar o que ocorreu dez segundos antes” (SAUSSURE, 2002, p. 131). Isso consagra, pois, a distinção radical da sincronia e da diacronia, apontando já para a primazia da primeira sobre a segunda.

Não é dessa forma que, por exemplo, Michael Foucault procede na maior parte do tempo? Não é exatamente isso que está por trás do seu conceito de *episteme*? Não é disso que se trata de ponta a ponta em sua obra *As Palavras e as Coisas*, isto é, de uma investigação minuciosa sobre como a abertura epistêmica pode unir, numa determinada época, as práticas discursivas que organizam o campo da realidade? Pensemos na sua brilhante análise sobre a tela *As meninas* de Velásquez, em que ele reúne toda a engenhosidade desse conceito no que ele tem de mais paradoxal<sup>65</sup>. Toda reflexão de Foucault (2007) se concentra na contradição inerente entre *o-que-se-dar-a-ver* e *o ponto-cego-do-olhar*. No caso de *As meninas*, o pintor se representa na tela à condição de seu próprio desaparecimento, ou seja, o momento estático em que ele se representa testemunha a impossibilidade de aparecer *como tal* na tela. Em outras palavras, para acessar o campo de representação deve-se necessariamente pressupor um ponto cego que determina *a priori* a disponibilidade interna das “peças” no quadro geral. Ocorre que esse *a priori* jamais pode ser representado enquanto um dado positivo da “realidade”, posto que – para utilizar uma expressão cara ao nosso trabalho – sua condição de possibilidade coincide com sua própria impossibilidade. De modo sucinto, para que seja possível o olhar, é preciso que este se apague perante si, pois essas duas dimensões, a do *ver* e a do *o-que-se-dar-a-ver*, estão situadas numa relação fundamentalmente assimétrica. Conclusão: há sempre um *a priori* formal que abre o campo da realidade.

---

65 Sigo aqui basicamente a argumentação de Dreyfus e Rabinow em: DREYFUS, H; RABINOW, P. *Michel Foucault: Uma Trajetória Filosófica*. Para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

A coisa se complica um pouco, segundo Foucault, na era moderna, cujo princípio epistêmico coincide paradoxalmente com o próprio homem. Assim, sob o paradigma da modernidade, a positividade do saber torna-se essencialmente reflexiva, e o *em-si* só pode ser apreendido como *para-nós*. Não é essa a lição kantiana fundamental? O conhecimento efetivo só se tornou possível pela crítica da razão em determinar reflexivamente seus próprios limites, e assim definir as condições transcendentais de possibilidade do que de fato é possível conhecer. Por essa razão, a própria limitação dada pela finitude humana é o que abre a via da possibilidade do conhecimento enquanto tal. E, nesse sentido, como a condição de possibilidade do conhecimento é correlato estrito da finitude humana, o homem se apresenta doravante clivado sob duas dimensões de natureza totalmente heterogêneas, ou, segundo a fórmula consagrada por Foucault: como um *duplo empírico-transcendental*. Aqui a assimetria se manifesta de forma ainda mais radical, pois o elemento que abre a “ordem positiva do ser” é, paradoxalmente, um dos elementos dessa mesma ordem. Se na idade média tínhamos o conceito de “Deus” como categoria epistêmica suprema doadora de sentido, o que diferencia esse período do período moderno é que, naquele, não encontrávamos essa mesma categoria “caminhando por aí”; o que, todavia, ocorre na modernidade. Por isso a abertura da realidade na modernidade provoca um impasse irreduzível: “é nele [no homem] que as coisas encontram seu começo” (FOUCAULT, 2007, p. 458), ou melhor: o homem é a abertura por cujo meio o tempo se perfila, a duração escoa e, então, a ordem das coisas aparece. Foucault assinala, pois, que a problemática da *episteme* moderna consiste num problema de base e não de método, isto é, a raiz de seu problema é de natureza fundamentalmente constitutiva: nessa configuração específica, “a origem das coisas e do homem se subordinam uma a outra, mas o fato de haver dois alinhamentos possíveis e irreconciliáveis indica a assimetria fundamental que caracteriza o pensamento moderno da origem” (FOUCAULT, 2007, p. 460). Tudo se passa como se o homem estivesse condenado desde sempre a procurar sua origem na linha diacrônica do tempo, ignorando o fato de que é ele esse próprio tempo. Assim, se para Foucault, homem e origem coincidem, a única forma possível de nos relacionarmos com ela é através do seu eterno recuar, ou seja, por meio de uma distância formal entre pensamento e ser (origem) – distância que, aliás, é mantida intacta, independente de todo esforço investido em superá-la. Isso explica, por outro lado, o fracasso contínuo das ciências humanas em apreender o *ponto zero*, o início absoluto, o *salto mortale* entre natureza e cultura.

De acordo com Foucault (2007), esse impasse, repito, é constitutivo da própria



*episteme* que vigora na modernidade, e, nesse sentido, enquanto estivermos presos a ela, não há saída possível para o homem. A solução seria – ao menos nessa fase do pensamento de Foucault – uma mudança não na ordem constituída, isto é, na dimensão empírico-fenomênica, mas na própria ordem constituinte, ou seja, no núcleo sincrônico, epistêmico, característico da era moderna. Isso corresponderia, a rigor, numa transformação radical na própria estrutura do nosso modo de compreensão, cujo efeito destronaria o homem do seu lugar de soberano absoluto, fazendo-o acordar de uma vez por todas de seu *sono antropológico*. Eis a razão da entonação um tanto apocalíptica de Foucault sobre o fim do homem:

(...) é um reconforto e um profundo apaziguamento pensar que o homem não passa de uma invenção recente, uma figura que não tem dois séculos, uma simples dobra de nosso saber, e que desaparecerá desde que este houver encontrado uma nova forma (FOUCAULT, 2007, p. XXI).

Aqui a divergência fundamental entre Zizek e Foucault é flagrante. No que concerne ao paradoxo inerente ao paradigma da modernidade, ou seja, ao seu impasse constitutivo por meio do qual o homem se vê preso a sua condição de duplo empírico-transcendental, Foucault e Zizek estão de pleno acordo. O problema reside no que Foucault propõe como solução para esse impasse. Foucault dispõe a *episteme* da modernidade como uma dentre outras possíveis *epistemes* pelas quais a humanidade já atravessou. E, desse modo, insinua que haverá outras formas de abertura epistêmica que não seja necessariamente essa regida pelo princípio da subjetividade, o que desemboca em um horizonte por vir cuja forma determinará o sentido do homem para além, é claro, do modelo vigente da subjetividade transcendental. Nisso Zizek discorda rigorosamente de Foucault. Antes de tudo, para Zizek (2008b), o pensamento de *episteme* só é efetivamente possível *na e pela* modernidade: não há travessia possível da modernidade até porque é neste período que se tem início a crítica enquanto tal das possíveis formas de *epistemes* que organizam o pensamento ao longo da história. Isso nos leva de volta à tese (trabalhada no capítulo 2) de que o ponto zero da filosofia, seu início formal, se dá no momento em que Kant determina que a história da filosofia consiste na própria história das metafísicas que sucumbiram ao longo do tempo, possibilitando-o discernir, assim, o campo propriamente transcendental da filosofia do campo fenomênico das ciências empíricas. Ora, é nessa mesma perspectiva que reside o cerne da objeção de Zizek a Foucault – cuja ênfase recai no mesmo impasse teórico de Heidegger ou Habermas: o filósofo francês se apressa em supor uma possível superação de Kant (ou da modernidade) sem, todavia, conduzir a reflexão sobre a *episteme* moderna às suas últimas consequências, isto é, sem explorar de forma

suficientemente profunda os efeitos do paradoxo constitutivo da subjetividade (ver cap. 2) – e isso explica o motivo original de seu recuo diante do abismo aberto pela subjetividade moderna.

Essa é também a razão pela qual podemos afirmar que a crítica de Foucault à psicanálise não consegue atingir seu alvo: quando ele se refere à sexualidade, ele deixa passar o essencial sobre o conceito psicanalítico de sexo, ou melhor, ele confunde sexo com sexualidade. Segundo Alain Badiou:

A invenção psicanalítica consiste decerto em manter a o pensamento em face do sexual como tal. Mas o importante é que não se trata de simples relação de saber. Como Foucault não cessou de proclamar, a vontade de “saber o sexo” nunca deixou de existir, ligada que estava sempre aos efeitos do poder de um controle dos corpos, e especialmente do laço dos corpos. A singularidade de Freud é que o face a face com o sexual não é da ordem do saber, mas da ordem de uma nomeação, de uma intervenção, daquilo que ele chama de *discussão franca*, que precisamente procura dissociar os efeitos do sexual de toda apreensão puramente cognitiva, e por consequência de toda subordinação ao poder da norma. Desse ponto de vista, a atestação de uma *ontologia* do sexual (o sexual tal qual é, órgãos e funções) sustenta realmente uma emancipação do julgamento. Pouco a pouco, queira ela ou não, a psicanálise acompanhará o perecimento das normas explícitas mediante as quais se organizava o saber da sexualidade. É que ao pensá-lo, num face a face, como o insabido de todo pensamento, ela dava à sexualidade um estatuto e, pode-se dizer, uma nobreza, com a qual nenhuma das normas anteriores podia se ajustar. (...) Nesse aspecto, Freud está consciente de sua originalidade, assume o face a face pensamento/sexualidade como verdadeira ruptura. (BADIOU, 2007, p.115).

Em suma, Badiou revela aqui que, para Freud, não há, por assim dizer, manobras hermenêuticas que possam dar conta do aspecto excessivo e traumático do *sexo*. Deste modo, o frequente debate presente nos séculos XIX e XX acerca da separação entre *saber e verdade* – ou seja, de que todo conhecimento é em última instância finito e falível, e que a verdade enquanto saber absoluto é um horizonte impossível e inalcançável – pode ser também empregado segundo a distinção entre *sexualidade e sexo*, já que o *sexo* enquanto tal é o impossível-inalcançável do discurso da sexualidade. Isto equivale dizer que, tão logo exista uma atividade discursiva que visa esclarecer e interpretar o *sexo*, este perde imediatamente seu aspecto traumático – sua incompletude ontológica elementar –, para, assim, se apresentar, na sua forma discursiva, enquanto *sexualidade*. Aproveitemos o ensejo aqui e façamos um outro paralelo, agora entre os pares: sexualidade/sexo e entendimento/razão. Assim como para Hegel, a razão corresponde ao núcleo duro (o esqueleto) do entendimento, ou seja, à forma do entendimento desprovido de seu excedente imaginário, sem o complemento subjetivo que cria a ilusão de uma totalidade orgânica preenchendo o espaço “em branco” das antinomias – o

não-Todo da própria realidade –, o sexo, *mutatis mutandis*, corresponde ao núcleo duro da sexualidade, a espinha na garganta do universo semântico da sexualidade. Em uma palavra, para a psicanálise, não há (e não pode haver), em absoluto, ciência ou filosofia do *sexo*. O aspecto fundamental aqui está na própria ideia de que o *sexo*, para a psicanálise, corresponde à forma como a verdade se apresenta enquanto puro trauma, cisão, ou uma espécie de negatividade determinada – de maneira que seria, pois, em vão, toda tentativa de envolvê-lo em um saber particular, nos restando, em última instância, “apenas” o face a face com sua dimensão mais arrebatadora.

### 5.5 O núcleo teológico-materialista da história

Isso nos leva a retomar o tema da história. É exatamente isso que Žižek tem em mente a propósito do núcleo a-histórico da história que escapa a sua própria inserção na história. Como ele afirma:

O aspecto decisivo consiste na distinção entre a historicidade propriamente dita e o historicismo evolucionista. A historicidade propriamente dita implica uma relação dialética com um núcleo a-histórico que permanece o mesmo, não como uma essência subjacente, mas como uma espécie de rochedo em que tropeça qualquer tentativa da sua integração no interior da ordem simbólica. Este rochedo é a “Coisa” enquanto “a parte do real que sofre de significante” (Lacan): o real “sofre” na medida em que é o trauma que não é possível articular em termos adequados na cadeia significante. No caso do marxismo, esse “real” do processo histórico é a “luta de classes”, que constitui o fio condutor de “toda a história até o presente”: todas as informações históricas são outras tantas tentativas (falhadas, em última análise) de “abuguesar” esse núcleo real. (ŽIŽEK, 2006b, p.262).

Aqui, Žižek já nos fornece uma valiosa pista do sentido político-revolucionário desse núcleo duro da história, o cerne a-histórico da própria história, a saber, o famigerado conceito marxista de “luta de classes”. No entanto, para melhor compreender o que Žižek quer dizer com “luta de classes” enquanto o Real, a Coisa, ou o “rochedo em que tropeça qualquer tentativa de integração no interior da ordem simbólica”, é preciso tocar num ponto crucial do pensamento de Walter Benjamin: suas teses sobre o conceito de história e sua concepção paradoxal de uma *teologia materialista*. Alias, cumpre dizer que a noção de materialismo dialético de Žižek é profundamente devedora dessa concepção teológico-materialista de Benjamin. A bem da verdade, o distanciamento de Benjamin em relação ao que ele chama de marxismo vulgar – cujo pivô dessa cisão é justamente a introdução da dimensão teológica no

cerne do materialismo – corresponde, em larga escala, também à diferença entre aquilo que Adrian Johnston (2008) denomina de *materialismo transcendental* de Zizek e a visão ortodoxa de materialismo histórico em Marx. Nesse sentido, o ponto de partida para Benjamin e Zizek, em oposição a Marx, é que o ato revolucionário propriamente dito não diz respeito a um progresso em direção ao *futuro*, mas, pelo contrário, consiste tão-somente numa repetição redentora de todas as tentativas de emancipação fracassadas do *passado*. Ou seja, não se trata aqui de encontrar um *continuum* entre história e progresso, mas, mais precisamente, de instaurar uma ruptura no seio da narrativa linear da história, ou, dito de forma mais incisiva, de fazer saltar pelos ares o tempo homogêneo da historicidade presente. Michel Löwy, em sua pormenorizada leitura das teses sobre o conceito de história de Benjamin, escreve que:

Ao contrário do marxismo evolucionista vulgar – que pode se referir evidentemente a alguns escritos dos próprios Marx e Engels – Benjamin não concebe a revolução como o resultado “natural” ou “inevitável” do progresso econômico e técnico (ou da “contradição entre forças e relações de produção”), mas como a interrupção de uma evolução história que leva à catástrofe. (LÖWY, 2005, p. 23)

É significativo o fato de que “*As teses sobre o conceito de história*” de Benjamin ter causado tanto embaraço na comunidade intelectual marxista de sua época, especialmente no que diz respeito aos membros da Teoria Crítica, uma vez que o esperado por eles seria uma aproximação cada vez mais gradual entre Benjamin e Marx. Mas esse contínuo é abruptamente interrompido quando *As Teses* de Benjamin subitamente levantam uma problemática *teológica* no seio do materialismo histórico. Vejamos, então, o que diz a primeira tese de Benjamin:

Conhecemos a história de um autômato construído de tal modo que podia responder a cada lance de um jogador de xadrez com um contralance, que lhe assegurava a vitória. Um fantoche vestido à turca, com um narguilé na boca, sentava-se diante do tabuleiro, coloca-o numa grande mesa. Um sistema de espelhos criava a ilusão de que a mesa era totalmente visível, em todos os seus pormenores. Na realidade, um anão corcunda se escondia nela, um mestre no xadrez, que dirigia com cordéis a mão do fantoche. Podemos imaginar uma contrapartida filosófica desse mecanismo. O fantoche chamado “materialismo histórico” ganhará sempre. Ele pode enfrentar qualquer desafio, desde que tome a seu serviço a teologia. Hoje, ela é reconhecidamente pequena e feia e não ousa mostrar-se. (BENJAMIN, 1996, p.222, Tese I).

Em sua leitura, Zizek confronta os dois níveis assimétricos da tese: “a alegoria tal como é lida na primeira parte” e “a interpretação que se fornece dela na segunda parte”. Ou seja, Zizek aponta para um desnível fundamental entre a composição formal do quadro e o processo interpretativo da leitura dada no interior desse mesmo quadro. Nesse caso, a

interpretação consiste no materialismo histórico que “toma a seu serviço a teologia”, ao passo que a composição alegórica é a própria teologia (o anão corcunda) que puxa as cordinhas de dentro, que comanda o “boneco” do materialismo histórico. Posto em outras palavras, isso quer dizer que, se por um lado, o conteúdo interpretativo nos leva a crer que é a teologia que está a serviço da história, por outro, a forma, ou a analogia, revela o contrário: é o anão quem na verdade puxa as cordinhas, é quem de fato comanda e manipula todo o processo (ou seja, neste caso, é a história que está a serviço da teologia). Ora, o que seria o equivalente teórico dessa ideia senão a tese do significante de Lacan? Da mesma maneira como materialismo histórico *acredita* vencer tomando a seu serviço a teologia, para Lacan, no campo do sentido, da hermenêutica, somos levados a crer que estamos sempre utilizando o significante como instrumento de significação – ou seja, nesse nível percebemos o significante como um mero instrumento do significado. Ocorre que, num outro nível, da sincronidade do significante, constatamos que o significado é sempre um efeito retroativo, *a posteriori*, submetido sempre à referência central do Significante-Mestre. É fundamental focar nossa atenção sobre esse aspecto da retroatividade do sentido: a relação entre a forma alegórica em Benjamin e seu conteúdo segue o mesmo passo do efeito retroativo que caracteriza o processo de significação em Lacan.

Mas no que exatamente consiste essa dimensão teológica para Benjamin? Segundo Žižek (1988, p. 180), “trata-se de uma experiência absolutamente única, indicada pelo seguinte fragmento da herança de Benjamin: ‘No *Eingedenken*, temos uma experiência que nos proíbe de apreender a história de um modo fundamentalmente ateológico’”. Deve-se, portanto, recusar todo e qualquer fundamento hermenêutico aqui. Por isso que, sempre quando Benjamin utiliza o termo *Eingedenken*, devemos severamente rejeitar a livre tradução por rememoração ou reminiscência. Embora, de fato, trate de uma “apropriação do passado”, não podemos – se quisermos compreendê-lo na acepção materialista forte do termo – permanecer no campo da interpretação hermenêutica: “a visão de Benjamin é inteiramente contrária ao postulado fundamental da compreensão hermenêutica (situar o texto interpretado na totalidade de sua época)”. (ŽIZEK, 1998, p. 180). Desse modo, para compreender o que ele quer dizer com *Eingedenken* devemos pensar numa apropriação do passado não como apropriação do significado tal como ele nos é contado, mas de uma apropriação de um fragmento desse passado, do núcleo teológico da história. Por isso que *Eingedenken* não assume uma forma impessoal e objetiva de apreensão do passado, como um sentido

totalizante e homogêneo da história, mas tem a ver fundamentalmente com uma apropriação *interessada* por parte da classe subjugada. Essa é a razão pela qual devemos refutar qualquer espécie de sentimentalismo nostálgico em relação ao passado no pensamento de Benjamin: o passado histórico que ele pretende articular não é o passado tal como ele foi contado, mas o exato oposto, um passado que ainda NÃO foi contado, mas que permanece latente, oprimido e soterrado nas ruínas da narrativa da história oficial. Por isso que, para ele, o único e verdadeiro “sujeito do conhecimento histórico é a própria classe combatente e oprimida” (BENJAMIN, 1996, p. 228, Tese XII).

Aqui, o leitor mais apressado certamente encontraria um nítido pretexto para introduzir, nessa ideia benjaminiana de história, o mote nietzschiano de “vontade de poder como interpretação”, em cujo contexto o vencedor tem sempre o direito de contar sua própria história, de prescrever qual a perspectiva dominante etc. De acordo com Žižek (1988, p.181), isso só seria correto caso Benjamin estivesse tratando de um antagonismo entre duas classes no interior de um mesmo plano, a partir do qual a classe dominante contará sua história em detrimento da classe subjugada. Mas não é exatamente disso que se trata. Essa concepção nietzschiana pode até ser válida para a classe dominante, mas não se aplica à classe subjugada. Existe entre elas uma assimetria fundamental, e Benjamin assinala isso a partir de dois modos de temporalidade: o *tempo vazio homogêneo-contínuo* (da historiografia dominante) e o *tempo cheio, descontínuo* (do materialismo histórico). No primeiro caso, o olhar historiográfico se restringe a contar apenas o que “realmente” aconteceu, como se a história fosse uma continuidade linear e homogênea, como uma corrente fechada. Nessa perspectiva, o olhar dos que venceram já é um olhar *a priori*, que determina formalmente o que deve permanecer dentro e o que deve ser rejeitado da narrativa oficial, dando aos fatos uma espécie de harmonia natural, linear e progressiva. E então, sob qual perspectiva se situa o tempo cheio do materialismo histórico? Ao contrário do que somos conduzidos a pensar, o materialismo histórico não é simplesmente o outro lado da medalha, a mesma história sendo contada a partir de uma “outra perspectiva”. Enquanto a historiografia dominante relata a história positiva dos grandes acontecimentos e bens culturais, o materialismo histórico, por sua vez, rejeita não somente o conteúdo positivo da historiografia dominante, mas fundamentalmente a própria forma vazia do tempo sobre o qual está fundada sua linha narrativa. Ou seja, para o materialismo histórico, a própria forma abstrata do tempo histórico já faz parte do conteúdo narrado pela classe dominante. Devemos, por isso, endossar as duras

palavras de Benjamin, em sua tese VII (1996, p. 225), que diz: lá onde há um documento cultural em memória dos grandes feitos históricos, reside *também* um documento de barbárie.

É certo que a classe dominante se apropria desse passado, forjando (para nós) um tempo linear através do qual passamos a compreender a coerência lógica dos acontecimentos históricos. Contudo, dizer que ela se apropria desse passado, que o prescreve segundo uma determinada narrativa hegemônica, deixa-nos uma estranha impressão de que esse passado também *poderia ter sido* contado diferentemente. O caso é que, para Benjamin, essa *outra história* ainda não narrada permanece bastante viva, embora reprimida pela narrativa oficial. Ou seja, esse resto não assimilável do passado permanece, portanto, continuamente aberto, como uma potencialidade redentora das forças utópicas ainda não efetivadas. O tempo desse passado é, portanto, o tempo cheio, o tempo que pulsa por detrás da formalidade vazia do tempo cronológico-linear, isto é, um tempo saturado de *agoras*, de momentos no presente que aspiram à redenção. “O passado traz consigo um índice misterioso, que o impele à redenção” (BENJAMIN, 1996, p. 223, Tese II). E sendo esse passado ainda vivo, nossa questão premente passa a ser: como, então, se *reapropriar* dessa dimensão malograda do passado? Como libertar o passado do enclausuramento conferido pela própria história? Sabemos que não se trata de simplesmente ler a história por outro ângulo, invertendo os lados da medalha. A única solução plausível para essa apropriação consiste, segundo Benjamin, em cortar radicalmente a corrente contínua do desenvolvimento histórico, executando “o salto de tigre em direção ao passado” (BENJAMIN, 1996, p. 2030, Tese XIV). E, segundo Zizek, é nesse momento em que Benjamin toca na assimetria fundamental entre o historicismo evolucionista, embasado no contínuo do movimento histórico, e o materialismo histórico, fundamentalmente teológico. Vejamos o que ele diz nas teses XVI e XVII respectivamente:

O materialista histórico não pode renunciar ao conceito de presente que não é transição, mas para no tempo e se imobiliza. Porque esse conceito define exatamente *aquele* presente em que ele mesmo escreve a história. O historicista apresenta a imagem “eterna” do passado, o materialista histórico faz desse passado uma experiência única. (...) Ele [o materialista histórico] fica senhor de suas forças, suficientemente viril para fazer saltar o *continuum* da história. (BENJAMIN, 1996, p.230-231, Tese XVI).

(...) Pensar não inclui apenas o movimento das ideias, mas também sua imobilização. Quando o pensamento para, bruscamente, numa configuração saturada de tensões, ele lhes comunica um choque, através do qual essa configuração se cristaliza enquanto mônada. Nessa estrutura, ele reconhece o sinal de uma imobilização messiânica dos acontecimentos, ou, dito de outro modo, de uma oportunidade revolucionária de lutar por um passado oprimido (BENJAMIN, 1996, p.230-231, Tese XVII).

Para Zizek, a capacidade do materialismo histórico de imobilizar o passado na forma de mônoda é precisamente o que distingue Benjamin do marxismo ortodoxo evolucionista. A mônoda consiste, portanto, em uma presença irreduzível de um passado eterno, que corta transversalmente o curso evolutivo e linear da história. Mais uma vez, a verdadeira condição revolucionária não visa o futuro, mas remonta às circunstâncias passadas que malograram em consumir seu propósito redentor. Por essa razão, toda proposta redentora no presente é uma repetição reverberante das vozes abafadas que sucumbiram no passado. “A história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de ‘agoras’” (BEIJAMIN, 1996, p.229, Tese XIV). É preciso apenas ter o cuidado apropriado para não interpretar a tese benjaminiana da mônoda, esse “passado atemporal”, no sentido de um arcaísmo pré-lógico ou mitológico; devemos compreendê-la fundamentalmente no sentido lacaniano da sincronia significante: “o elo entre a constelação passada e a constelação atual já não deve ser buscado na linha diacrônica, mas num curto-circuito paradigmático imediato” (ZIZEK, 1988, p. 183). Isso nos obriga, portanto, a repensar a eterna tensão entre idealismo e materialismo: conforme a doxa dominante, o historicismo evolucionista seria o modelo materialista *par excellence*, já que ele se apoia na história e na ordem natural dos eventos, ao passo que a tese teológica corresponderia ao modelo idealista, uma vez que pressupõe um núcleo a-histórico da própria história. Ocorre que, numa nova torção dialética, as coisas se apresentam sob uma nova luz: é o historicismo evolucionista que é, por definição, o modelo idealista, uma vez que a história contada é sempre a prioristicamente posta pelo olhar dos vencedores; enquanto que o verdadeiro materialismo é essencialmente teológico, pois identifica na própria linha da narrativa histórica (do tempo vazio) o núcleo recalcado sempre presente, não redutível ao tempo cronológico. Cumpre, portanto, compreender a mônoda não segundo uma metafísica da presença, um princípio último doador de sentido e idêntico a si mesmo, mas sim como o momento de descontinuidade, de ruptura, que cristaliza a corrente linear da história porque nela repercute o passado recalcado, “impelido para fora do contínuo da história dominante” (ZIZEK, 1988, p. 183).

Segundo Zizek (1988), a aproximação entre a teoria da mônoda e a instância do significante é, portanto, mais do que evidente: o isolamento da mônoda em relação à linha do tempo corresponde exatamente à suspensão do Significante-Mestre do campo do sentido. Em outros termos, a suspensão da totalidade de sentido pela mônoda é o correlato teórico da tese lacaniana da sincronia do significante, segundo a qual todo o processo causal que define o



sentido da história é, por definição, um efeito retroativo operado por um significante central – o  $S_1$ . O ponto crucial é que, dessa perspectiva, a teologia benjaminiana, longe de representar um dogmatismo metafísico, pré-crítico, ela condiz precisamente com a tese materialista mais radical, a de que, para todo sentido histórico, é preciso que haja um núcleo recalcado sustentado sua esfera simbólica. Por isso que o não-*Todo* é, a rigor, a forma mais adequada de apreender a verdadeira universalidade: enquanto o *Todo* corresponde à totalidade do campo do sentido, o não-*Todo* inclui nessa totalidade a sua própria dimensão recalcada. Ou seja, o não-*Todo* do materialismo teológico de Benjamin equivale ao próprio Absoluto hegeliano enquanto *identidade da identidade com a não identidade*. Em outros termos, o verdadeiro materialismo histórico é aquele que incorpora consigo o seu núcleo teológico recalcado, o elemento *não idêntico* que é excluído do campo hegemônico de sentido. Desse modo, o materialismo de Benjamin é aquele que dá voz a um passado oprimido, posto a serviço da narrativa oficial da história. Então, o impasse da significação – essa lacuna antinômica que impede que a realidade seja um *Todo* harmonioso pleno de sentido – é, por assim dizer, o grito sufocante desse passado, cuja potencialidade ainda está por ser plenamente efetivada. Contudo, resta-nos ainda um pergunta crucial: considerando o núcleo teológico da história, como, então, articular a relação entre passado, presente e futuro? Ou seja, como pensar esse “salto de tigre em direção ao passado”, efetivado no presente, capaz de provocar uma abertura radical em relação ao futuro?

Antes de tudo, devemos confrontar duas concepções de futuro, que se deixam nitidamente transparecer na diferença aberta pela língua francesa entre *futur* e *avenir*. Jacques Derrida estabelece uma divergência precisa entre esses dois termos. Para o filósofo, o termo *futur* tem a ver com a ideia de *programa*, de um hoje que conseqüentemente será o amanhã, ou seja, um futuro orientado e prescrito conforme um cálculo feito a partir do presente. Como ele mesmo diz: O futuro assume aqui a dimensão de um futuro-presente, isto é, de um campo virtual já, diante mão, definido e configurado segundo as relações causais disponíveis no próprio presente. Por outro lado, *avenir* corresponde ao futuro na qualidade de uma *alteridade radical*, ou seja, um futuro-futuro, um futuro enquanto o advento do verdadeiramente novo, não programável ou prescrito. Como prossegue Derrida (2002):

Existe, então, o futuro não previsível. Para mim, esse é o verdadeiro futuro, que é *unpredictable*. O outro que vem sem que eu possa mesmo esperá-lo. Então, se existe de fato um futuro, ele é o *avenir* enquanto a vinda do outro lá onde eu não possa mesmo prever.

Podemos, portanto, afirmar que a abertura de um verdadeiro futuro (enquanto *avenir*) depende estritamente da possibilidade de um corte, de uma ruptura profunda com relação às efetivações das tendências do presente. De que modo? A partir de um resgate do passado: as nossas preocupações com o futuro só têm realmente validade quando confrontadas com o passado, com suas potencialidades redentoras sucumbidas, as únicas capazes de (re)conduzir o presente em direção a um futuro radicalmente novo, imprevisto e – por que não? – impossível. Por essa razão, o verdadeiro futuro não corresponde ao tempo verbal do *futuro do presente*, mas ao *futuro do pretérito*: o mote da ação revolucionária propriamente dita não consiste em dizer “as coisas *serão* assim ou assado”, mas “as coisas *teriam sido* assim ou assado (...se tivéssemos ousado tomar outro caminho)”. Ou seja, a fim de concretizar uma mudança efetiva no encadeamento dos fatos, é preciso, primeiramente, projetar-se no futuro programado, previsível, e tomar como certo a catástrofe que se aproxima numa contagem regressiva e implacável. Ao constatar o desastre consumado, a hecatombe provocada por nossas ações, o segundo passo consiste então em voltar ao passado (nesse caso, o presente) e (re)pensar o que poderia *ter sido* feito para evitar o colapso. Nesse sentido, a ação revolucionária é sempre uma ação ao mesmo tempo reflexiva e engajada de como agir no presente como se esse fosse sempre-já o próprio passado, uma vez que o futuro, na perspectiva do tempo vazio, é a simples projeção virtual de nossas ações no tempo presente. Por isso, *agir no presente como se este fosse o próprio passado* significa, na linguagem benjaminiana, resgatar o potencial do passado inscrito no presente sob a forma de mônoda, isto é, dar voz às ruínas soterradas pela visão hegemônica do presente e, assim, fazer parar o trem da história, abrindo a possibilidade do verdadeiro “por vir” de uma *Alteridade radical*<sup>66</sup>. Cabe ser ainda mais preciso nesse ponto: esse retorno ao passado redentor não significa simplesmente lamentar o que aconteceu e agir a partir de agora da forma correta, como se pudéssemos ter agido assim desde a primeira vez. Longe disso, essa torção dialética só pode se efetivar tendo como pano de fundo a escolha errada. Ou seja, a escolha correta só é possível da segunda vez, “pois somente a primeira escolha, em sua condição de erro, literalmente cria as condições para a escolha certa” (ZIZEK, 2012a, p. 317). O fundamental aqui é abrir o campo de possibilidade a partir da pura efetividade. Encontramo-nos aqui no

---

66 Aos otimistas progressistas que sempre veem uma luz no fim do túnel quando tudo na realidade vai mal, poderíamos, todavia, oferecer-lhes uma resposta bem à altura de seu cinismo: *sim, claro, há sempre uma luz no fim do túnel; mas essa é a luz do farol do trem da história, que avança inexoravelmente em nossa direção.*

seio da reviravolta ontológica formulada pelo idealismo alemão: diferentemente da ontologia aristotélica padrão que supunha um vetor que vai da possibilidade à efetividade, deveríamos pensar a dimensão da potencialidade como um efeito retroativo em relação à mera efetividade, desenterrando “no próprio cerne da efetividade, uma aspiração secreta à potencialidade” (ZIZEK, 2012a, p. 316). Assim, “a ideia de que já poderíamos fazer a escolha certa da primeira vez, mas simplesmente perdemos a chance por causalidade, é uma ilusão retroativa” (ZIZEK, 2012a, p. 317).

### **5.6 Por uma luta de classes sem derramamento de sangue**

Diante disso, como então incluir a ideia de *luta de classes* no interior do próprio tecido histórico? A primeira providência a ser tomada aqui é rejeitar rigidamente o velho bordão pseudo-marxista que percebe o conceito de luta de classes como sendo um conflito entre duas classes no interior de uma dada realidade social. Percebemos agora, segundo a perspectiva teológica-materialista benjaminiana, o quanto essa visão é inconsistente: a própria concepção de realidade, nesse caso, já é um pressuposto articulado pela narrativa oficial da classe dominante, ou seja, da burguesia. Portanto, quando se fala em luta de classes, não cabe mais articular uma realidade neutra em cujo espaço trava-se a luta entre duas classes antagônicas. O ideal de neutralidade já é, em si, um princípio formalmente hediondo, pois consiste na própria violência sempre-já operada pela classe favorecida. Novamente, é preciso retomar o conceito de pulsão de morte para a psicanálise, o ponto em que Freud substitui a tese do dualismo pulsional enquanto *nihil privativum* e passa a conceber uma tensão interna, uma lacuna paraláctica, no interior da própria pulsão. Para Zizek, o conceito de *luta de classes* segue o mesmo princípio: não se trata de um conflito entre duas classes, a classe dominante e a classe oprimida; no fundo há uma só classe: a burguesia, e a luta trava-se no interior de seu próprio terreno, entre o ideal harmônico idealizado e seu impasse constitutivo (reprimido). Como escreve Zizek (2012b, p.280, n.45): “luta de classes não significa que a sociedade é composta de classes que lutam entre si, mas que, sob o disfarce da luta de classes, a sociedade enfrenta suas [próprias] limitações”.

Conhecemos a lição mais básica do pensamento marxista: as contradições inerentes à sociedade burguesa não são meras contingências que podem ser reguladas com base num

esforço coletivo e participativo de todos; tais contradições são constitutivas do próprio modelo de sociedade burguesa. Elas apenas constataam a inexistência um Todo harmonioso que remete cada indivíduo a seu lugar apropriado na cadeia ontológica da ordem social. O princípio de liberdade formal da sociedade burguesa rompe drasticamente com essa hierarquia orgânica previamente estabelecida. E aqui tocamos no núcleo do paradoxo constitutivo da sociedade burguesa: na medida em que ela incide uma lacuna irreduzível na ordem do Todo (o princípio formal de liberdade), ela se recusa a abdicar do próprio ideal de uma totalidade harmônica. Em termos propriamente psicanalíticos, a burguesia *goza* compulsivamente de seu próprio fracasso constitutivo. Eis a razão pela qual ela é essencialmente perversa: quanto maior o antagonismo social, maiores são as promessas de uma sociedade harmônica; quanto maior o impasse social, mais intenso é o gozo sobre o seu próprio impasse. Ou seja, o que mantém a fantasia de completude é a própria cisão. Segundo Zizek:

[A luta de classes] torna a sociedade “inconsistente”, antagônica, e perturba seu equilíbrio; contudo, ela é também o que mantém unido todo o corpo social, seu princípio estruturador subjacente, posto que todos os fenômenos são sobredeterminados pela luta de classes. Em um nível mais prosaico, não é a própria luta de classes, uma tensão básica, que em geral mantém unidos elementos diferentes? (ZIZEK, 2012a, p. 413).

É nesse sentido exato que Zizek (endossando a tese de Lacan) insiste no fato de que foi Marx quem inventou o sintoma: antes mesmo de Freud articular a ideia de sintoma como a exceção constitutiva do Eu, como o corpo estranho, não assimilável, que, no entanto, sustenta a imagem ilusória de uma autoidentidade subjetiva, Marx já havia tematizado essa mesma lógica da exceção constitutiva em outro plano:

A grande realização de Marx foi demonstrar como todos os fenômenos que se afiguram à consciência comum como simples desvios, simples deformações e degenerações contingentes do funcionamento “normal” da sociedade (crises econômicas, guerras etc.) – e, como tal, facilmente elimináveis por uma melhoria no sistema –, são produtos necessários do próprio sistema, ou seja, são os lugares em que transparece a sua “verdade”, seu caráter antagônico imanente (ZIZEK, 1992, p.125).

Então, qual seria a solução para os antagonismos sociais, que constituem a base irreduzível da própria sociedade burguesa? Ou, posto de outra forma, qual seria o passo para a verdadeira política da reconciliação? Sigamos essa pista através da ideia de política da subtração formulada por Alain Badiou segundo a perspectiva de Zizek.

Uma ação verdadeiramente revolucionária, de acordo com essa concepção política,

não vê, a fim de promover uma reformulação significativa no estado de coisas vigente, a necessidade do menor derreamento de sangue, ou mesmo de um engajamento brutal pela tomada de poder. De modo peculiar, essa política não é propriamente destrutiva, antagônica, nem mesmo militarizada. Trata-se de um gênero de revolução passiva (mas que, quando tomada numa acepção mais profunda, torna-se mais violenta que qualquer violência no plano empírico). Essa política, por conseguinte, não tem como alvo o centro do poder administrativo, tampouco tem o propósito de destituir líderes governamentais específicos; a grande revolução aqui incide diretamente no registro simbólico, esfera responsável por integrar a realidade num todo coeso. Em outras palavras, a ideia de subtração revolucionária aqui em jogo tem como tarefa atuar diretamente no próprio quadro categorial que determina a coerência interna da esfera intramundana – o jogo dos elementos no interior da forma total. Como ressalta Zizek (2011a, p. 404), “(...) em vez de destruir-negar diretamente o poder dominante, permanecendo em seu campo, ela solapa esse mesmo campo, criando um novo espaço positivo”.

Entretanto, haverá sempre subtrações e subtrações. Numa acepção mais fraca, a ideia de subtração equivale a uma espécie de negação abstrata, formal, característico da classe burguesa, que nega (subtrai) a realidade, mas que, no entanto, não se inclui no próprio processo de negação/subtração, mantendo-se, assim, numa distância objetiva e segura com relação à “degradação” da ordem social. Esse nível de subtração permite, pois, à sociedade burguesa, expressar os mais óbvios e histéricos gritos de insatisfação política, exercendo tranquilamente, de longe, suas críticas e queixas intermináveis a respeito dos problemas sociais. Não admira que hoje o oximoro mais em voga no mundo *business* seja o do executivo com consciência social, ou seja, os *executivos do bem*, preocupados com o meio ambiente e com a purificação da alma. Impregnados pelas impurezas e vícios do sistema capitalista, essa legião de executivos do bem, a fim de se eximirem da culpa por sua participação ativa no processo de envilecimento social, rapidamente adotam como estilo de vida um pseudo-orientalismo, cujas práticas meditativas *new age* os auxiliam a entrar em contato com a esfera energética mais elevada do universo<sup>67</sup>.

A bem da verdade, essa subtração burguesa enquanto *negação abstrata* segue o modelo paradigmático da figura de consciência hegeliana da *bela alma*. “Em vez de agir, a

---

67 E para não sermos acusados de unilateralidade, o mesmo não se aplica aos intelectuais de esquerda? Eles também não preferem permanecer sempre à distância, exercendo suas críticas de forma ílesa e autônoma, enquanto cumprem regularmente suas obrigações burocráticas?

Bela Alma fala, exprime suas convicções profundas deplorando o triste estado no mundo, as injustiças etc.; não quer sujar suas mãos, quer manter-se a qualquer preço longe do mundo prosaico”. Nesse sentido, a *bela alma* se revela como uma “(...) alma terna, estetizante, requintada demais para a vulgaridade do mundo social” (ZIZEK, 1992, p. 86). Mas não percamos de vista o essencial: de acordo com Zizek, a crítica hegeliana à *bela alma* não se limita apenas em condená-la por falar e não agir, “(...) por contentar em deplorar o estado do mundo sem nada modificar nele” (ZIZEK, 1992, p. 86). Ou seja, a falsidade da *bela alma* não reside tanto em sua inatividade política que, no lugar de agir para mudar o mundo que deplora, opta apenas pela consternação passiva. A rigor, sua fraude consiste na maneira como que essa inatividade torna-se plenamente responsável por estruturar, prefigurar contraintuitivamente, a própria ordem objetiva de seu mundo social. Em outras palavras, é como se, no momento em que assume para si o papel de vítima suprema, a *bela alma* postulasse retroativamente a base formal da dinâmica intersubjetiva pela qual ela se reconhece.

Por isso, é fundamental inserirmos aqui o quadro formal que constitui o conteúdo narrativo como sendo parte do próprio conteúdo. Isto é, diferentemente da forma transcendental que delimita o campo do sentido através de uma síntese *a priori*, para o pensamento propriamente dialético, a tensão entre forma e conteúdo deve ser refletida de volta no próprio conteúdo (ZIZEK, 2012a, p.151). O grande engodo do idealismo transcendental é pressupor uma forma de mediação não mediada, isto é, pressupor uma síntese *a priori* de todo conteúdo específico sem se perguntar pelo processo mediador da própria síntese. Ou, para empregar termos que já nos são bastante familiar: *a condição de impossibilidade é a própria condição de sua possibilidade*. Mas conforme nossa visão materialista, a própria forma transcendental deve ser dialeticamente mediada: a forma que dá consistência ao conteúdo é postulada retroativamente, *a posteriori*, no intuito de dar consistência à incompletude ontológica da própria realidade. Ou seja, a forma transcendental advém somente para encobrir a inconsistência do campo do sentido, para selar a lacuna paraláctica constitutiva da própria realidade. Nesse sentido, a autocomiseração da *bela alma* determina antecipadamente o seu lugar de sofredora: cega pelo brilho ofuscante do destino, ela esquece a sua *responsabilidade formal* diante do estado de coisas vigente. Somos, diante disso, tentados a inferir uma tese paradoxal: o sofrimento da bela alma é ilegítimo não porque ele é inexistente – enquanto puro fingimento ou manipulação teatral –; mas pelo contrário: *seu*

*sofrimento é ilegítimo porque ele de fato existe* – fenomenicamente falando, é claro. O paradoxo aqui se explica pelo fato da própria existência de algo estar submetida a um processo formal de síntese *a priori*. Assim, para assinalar o lugar de vítima, é preciso antes de tudo estabelecer uma pseudo-distância entre a forma pura do olhar vitimado e o conteúdo da realidade opressora. O caso aqui segue a mesma lógica do *marido ciumento*, conforme a análise de Lacan: mesmo que as acusações a respeito da infidelidade de sua esposa sejam verdadeiras, ainda assim o seu ciúme é patológico. Não é o seu ciúme que se justifica com base nos fatos da realidade, mas é ele que justifica *a priori* o enlaçamento da rede significante. De forma homóloga, por mais que a opressão sobre a bela alma seja verdadeira, o que é encoberto aqui é a necessidade estrutural dessa opressão para que, desse modo, seja mantida sua posição ideológica (sua posição de *jouisseur*). Em suma, o *a priori* é, antes de tudo, um princípio performativo, e não constatativo, ou seja, trata-se de uma atitude fundamentalmente performativa que agencia a constituição dos fatos da realidade pela posição de gozo assumida aprioristicamente pelo sujeito<sup>68</sup>. Assim, “a aparência de uma constatação dos fatos dissimula uma cumplicidade, o consentimento ou a vontade ativa de endossar esse papel e, dessa maneira, permitir à situação deplorada que se reproduza.” (ZIZEK, 1992, p. 86).

Para facilitar, tomemos como exemplo um célebre personagem da literatura clássica: a *mãe sofredora*. A marca universal dessa comovente figura é expressa no modo singular de como ela conduz, estoicamente, o seu martírio. A mãe sofredora é aquela que assume para si o fardo insuportável de carregar consigo, num silêncio profundo e inalienável, o sofrimento, a desgraça de toda a família, sacrificando metodicamente sua felicidade pessoal em nome do bem-estar de seus entes. A mãe sofredora ocupa, portanto, um papel estrutural na base familiar: sendo ela o depositário de dor e de sofrimento de seus cúmplices – o *sujeito suposto sofrer*, por assim dizer – sua função é permitir à constelação familiar sua mobilidade específica, liberando cada um dos seus do peso da culpa e da contrição moral. Mas o que uma

---

68 Cumpramos deixar claro estamos lidando aqui com uma lacuna irreduzível no cerne da subjetividade. Isso significa que, quando dizemos que o *a priori* é fundamentalmente um princípio performativo, não queremos defender aqui um idealismo dogmático, tese segundo a qual a realidade consiste apenas num produto da mente criativa do sujeito. Nosso ponto de vista é estritamente dialético: aqui a fórmula correta é estruturalmente homóloga àquela da passagem hegeliana já comentada por nós, que diz, “devemos conceber o Absoluto não só como substância, mas também como sujeito”. Isso significa que devemos conceber a própria objetividade da realidade *não só* como um princípio constatativo, *mas também* como um princípio performativo. Ou seja, a condição performativa propriamente dita entra em cena somente como uma torção dialética sobre o princípio constatativo, – como? – ao reconhecer que a objetividade da realidade nada mais é do que uma justificativa para o excesso de *jouissance*, o mais-gozar, produzido pelo próprio sintoma do sujeito: *a realidade que me oprime é meio pelo qual incorre meu gozo...*

escuta psicanalítica atenta não pode deixar passar despercebido é o papel que cumpre o seu sintoma nessa rede intersubjetiva. É, pois, imprescindível para ela manter-se firme nessa posição de vítima, de total anonimato, suportando toda sorte de infortúnio e de padecimento existencial. E por quê? Pelo simples motivo de que, apesar de tudo, a dor circunstancial se torna secundária quando comparada ao gozo narcísico do qual o sujeito usufrui quando inscrito nessa organização simbólica. Em outros termos, o lugar de sacrifício é, a todo rigor, o modo específico segundo o qual a consistência subjetiva da *mãe sofredora* pode ser minimamente asseverada. O que ela não reconhece, e se recusa a reconhecer, é o gozo produzido por seu lugar de vítima, exprimindo, assim, um amor por seu sintoma maior do que a si mesma<sup>69</sup>. E assim, como se o mundo precisasse dela, ela se vê disposta a sacrificar tudo – sempre em favor dos seus e em detrimento dela mesma... Mas, para nós, isso ainda não é o suficiente. Sabemos que, apesar de todo sacrifício, há ainda algo que ela se recusa obstinadamente a sacrificar: é claro, *o próprio sacrifício*. Resta ainda, portanto, realizar o sacrifício derradeiro, o sacrifício da pura forma do sacrifício, o sacrifício do próprio gozo narcísico: “(...) o que o sujeito tem que fazer para se livrar de seu papel de ‘bela alma’ é precisamente esse sacrifício do sacrifício: não basta ‘sacrificar tudo’, é preciso ainda renunciar à economia subjetiva em que o sacrifício traz o gozo narcísico”.

Este gesto drástico de renúncia total exigido à bela alma é o real fundamento do *ato político*. De tal modo, o verdadeiro sacrifício consiste num gesto de total identificação com o seu sintoma:

Identificar-se com o sintoma significa reconhecer nos “excessos”, nos descarrilamentos do curso “normal” das coisas, a chave que nos dá acesso a seu verdadeiro funcionamento – exatamente como Freud, para quem as chaves do funcionamento do aparelho psíquico eram os sonhos, os lapsos e outros fenômenos “anormais” similares (ZIZEK, 1992, p.125).

Há aqui, nesse gesto de identificação com o sintoma, uma mudança estrutural com relação à posição da bela alma. Tocamos, desse modo, no núcleo da verdadeira política da subtração. A essência da política da subtração não é a forma burguesa da negação abstrata, mas a da negação determinada expressa na figura do proletariado. Então, como pensar a condição do proletariado segundo essa perspectiva? Sabemos que não basta conceber o

---

<sup>69</sup> Eis a definição mais pura da pulsão de morte: a pulsão de morte é o excesso de amor que o sujeito exprime por seu sintoma, uma espécie de amor incontido e transbordante, capaz de levar o sujeito à loucura, ou até mesmo a seu autoaniquilamento – não um amor pela morte, mas um amor de morte, ou para dizer com Rainer W. Fassbinder, *um amor que é mais frio que a morte*.



proletariado como sendo o *outro* da burguesia. Por esse ângulo, seríamos novamente apanhados por uma visão estreita de luta de classes contra o pano de fundo de uma realidade neutra e impessoal. Por isso, devemos pensar o proletariado como sendo a identificação com o próprio sintoma da burguesia, “o excesso que descarrila o curso normal das coisas”. Mais uma vez, é preciso conceber as coisas segundo a perspectiva do materialismo dialético de Hegel. De acordo com Žizek, na dialética hegeliana, não há 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 (r)estabelecer a simetria e o equilíbrio dos dois princípios opostos, mas reconhecer em um polo o sintoma da falha do outro (*e não vice-versa*)” (ŽIZEK, 2012a, p.148). Devemos romper, dessa forma, com a classificação aristotélica entre gênero (universal) e suas espécies (particular). Mas isso não significa aceitar a fácil solução pós-moderna que simplesmente elimina o campo do universal em função da pluralidade dos particulares – essa solução seria justamente a solução do modo neoliberal multiculturalista. Na perspectiva da dialética hegeliana, o próprio gênero já é uma de suas espécies: a luta entre dois polos não é um simples antagonismo, mas a antinomia fundamental entre os particulares e o próprio gênero encarnado numa das espécies. Como diz Žizek:

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 (ŽIZEK, 2012a, p. 285).

Portanto, é infame pensar que a burguesia e a classe oprimida são duas espécies de um mesmo todo lutando entre si. A classe oprimida já é o próprio gênero (universal) como contradição interna da classe burguesa. Em outras palavras, a classe oprimida, segundo o modelo dialético propriamente materialista, seria a espécie que, justamente por carecer de um lugar apropriado no interior da ordem social estabelecida – como a parte de nenhuma parte – representa o próprio *gênero universal*. Em contrapartida, a classe burguesa, por sua vez, representa a *espécie* propriamente falando, cujo lugar apropriado na sociedade depende fundamentalmente da negação sistemática da classe oprimida, considerando-a como um obstáculo a ser superado, como seu polo opositor. Portanto, a antinomia, a lacuna paraláctica que impede a classe burguesa de se consolidar como um todo harmônico e idêntico a si mesmo – como uma universalidade abstrata –, é a própria *universalidade concreta* encarnada pelo proletariado. Assim, a diferença entre universalidade abstrata burguesa e a universalidade

concreta, expressa na figura do proletariado, é que esta última incorpora a própria dimensão da subjetividade engajada no processo de luta emancipatória. A universalidade concreta é, portanto, o próprio corte imanente na ordem da universalidade abstrata, o excesso constituinte que impede que um particular seja plenamente identificado com ele mesmo. Em outras palavras, a universalidade concreta é a universalidade que incorpora na própria ordem positiva do ser o seu excesso constituinte, elevando, assim, o contingente – o obstáculo que impede o acesso direto à totalidade harmônica do ser – à própria condição de universalidade.

Mas há ainda um detalhe que precisa ser mais bem esclarecido: pensar o proletariado como a lacuna antinômica que impede à classe burguesa de realizar-se plenamente não significa dizer que sem ele a burguesia se fecharia sobre si mesma numa homogeneidade límpida e autotransparente. Essa totalidade homogênea é justamente a fantasia ideológica da burguesia, seu sonho dogmático. (Nesse caso, o fascismo, de acordo com Zizek, é a radicalidade desse devaneio burguês, quer dizer, o fascismo consiste na *passagem ao ato* da pura forma da fantasia burguesa na tentativa desesperada de abolir o excesso contingente que perturba a ordem social<sup>70</sup>.) Entretanto, se considerarmos o oposto, a fórmula torna-se totalmente plausível: a burguesia corresponde à classe cuja forma impede o proletariado de realizar-se plenamente. Não se trata – repito – de uma teoria da compensação segundo a qual é preciso encontrar o ponto de equilíbrio entre os polos antagônicos; trata-se, sim, de um impasse constitutivo no coração da burguesia que luta contra si mesma para negá-lo, no intuito de manter intacta sua fantasia ideológica de completude. Logo, se o proletariado é o sintoma da burguesia, o inverso é fundamentalmente falso: a burguesia jamais poderia ser um sintoma do proletariado! Desse modo, a fórmula correta para pensar a natureza do proletariado não pode ser simplesmente a *não burguesia*, sua simples negação, mas, mais precisamente, a *não não burguesia*, ou seja, a negação de sua própria negação<sup>71</sup>. Nesse

---

70 O fascismo é a loucura burguesa na sua forma pura e concreta, ou seja, a burguesia encontrando consigo mesma na forma de o seu excesso constituinte, forçando, de maneira bruta e definitiva, o fechamento da lacuna inerente de seu próprio quadro ideológico-fantástico. Nesse sentido, a diferença entre uma verdadeira revolução comunista e o fascismo é que, enquanto este reivindica o apagamento de seu sintoma em nome da manutenção harmônica de seu quadro ideológico, a revolução comunista implica no seu exato oposto: aqui é a própria totalidade harmônica do quadro ideológico que é deposta, em nome da universalidade concreta expressa na forma de sintoma social. A dialética nesse caso é radicalmente materialista, ou seja, no comunismo, a preocupação é fundamentalmente com o singular que caracteriza a universalidade concreta da ordem social.

71 É possível articular essa relação entre burguesia, classe oprimida e proletariado segundo tríade hegeliana tese-antítese-síntese. Se começarmos com a tese de uma totalidade harmônica da sociedade burguesa, sua ideologia propriamente dita, sua antítese será evidentemente os impasses constitutivos dessa ordem, sua contradição interna estruturalmente necessária, representada, é claro, pela classe oprimida. Seria, então, a síntese o restabelecimento de uma normatividade legal em cujo estatuto a classe oprimida obtivesse

sentido, se a classe oprimida é considerada uma classe, ela o é somente na medida em que responde às necessidades ideológicas da classe burguesa, isto é, enquanto ela permanece como sendo o *outro* que mantém aberta a fantasia primordial da classe dominante. O fundamental aqui é pensar no processo de identificação com o sintoma, a mudança formal a partir da qual a burguesia “magicamente” se transforma no seu núcleo recalcado, na forma de sua própria universalidade concreta: o proletariado. Por isso que, para Lacan, “só existe um sintoma social: todo indivíduo é efetivamente proletário, ou seja, não dispõe de um discurso pelo qual possa estabelecer um elo social” (ZIZEK, 2012a, p. 286).

“A verdade universal só é acessível a partir de uma posição subjetiva engajada parcial” (ZIZEK, 2008a, p.53). Devemos atribuir toda carga política a essas palavras. A mudança da burguesia para a posição do proletariado não é absolutamente a destituição de uma classe por outra, mas uma mudança paraláctica pela qual o sujeito se inscreve na própria ordem positiva do ser, identificando-se agora com o próprio limite ontológico que submete a realidade a uma visão parcial e em devir. Devemos pensar a reconciliação, em sua aceção propriamente hegeliana, não como numa intervenção direta na ordem dos fatos, mas fundamentalmente na esfera transcendental que abre a dimensão da realidade. Isso significa que a reconciliação como modo de resolver o impasse da Bela Alma não é propriamente uma transformação mágica dessa realidade, mas uma transformação mágica da própria postura subjetiva da Bela Alma, pela “aceitação do caos e da injustiça do mundo como imanente à Bela Alma, que o deplora, ou a aceitação por parte da Bela Alma do fato de que ela participa da realidade que critica e julga” (ZIZEK, 2012a, p. 331). Por isso, é importante insistir no fato de que um ato político propriamente dito não implica necessariamente num rebuliço incessante na configuração interna do estado de coisas no mundo. A verdadeira mudança é fundamentalmente formal, ou seja, uma simples mudança de olhar sobre este mesmo estado de coisas. No modo de negação burguesa, permanecemos no interior dos limites simbólicos que condicionam meu olhar sobre o mundo, isto é, a negação aqui serve apenas para manter

---

finalmente o seu reconhecimento efetivo? De acordo com Zizek, devemos recusar radicalmente essa solução neoliberal democrática – e por uma simples razão: porque essas seriam exatamente as condições da fantasia ideológica burguesa. Em contrapartida, do nosso ponto de vista materialista dialético, a classe oprimida não consiste num simples estorvo a ser suprimido, mas na condição mesma de possibilidade desse sonho dogmático burguês. Portanto, a síntese propriamente dialética aqui não poderia ser outra senão a afirmação incondicional da antítese, de modo que é a própria tese, isto é, a ideologia burguesa em seu aspecto formal, que deve ser suprimida em nome da universalidade da classe oprimida. Em outras palavras, a verdadeira síntese só pode ocorrer com a afirmação daquilo que, no plano ideológico da tese, é negado, e com a subsequente elevação da classe oprimida à condição de verdadeira universalidade, expressa, evidentemente, na figura do proletariado.

de pé as coordenadas ideológicas que definem a visão de mundo dominante. Entretanto, no momento em que o sujeito encarna a própria negação, ocorre uma torção dialética que desloca não a organização interna da realidade, mas o próprio eixo que sustenta essa realidade, ou melhor, o ponto de vista transcendental (a universalidade abstrata) que garante sua coesão interna. Insisto: não se trata de transformar o mundo remanejando continuamente de lugar em lugar sua organização interna; a verdadeira mudança consiste na suspensão da moldura transcendental que configura o estado de coisas no mundo. A negação da negação, ou seja, a negação determinada, encarnada na própria ordem positiva, só é possível através do engajamento subjetivo radical, por meio do qual a própria forma *a priori*, transcendental, é introduzida no próprio conteúdo, provocando, assim, um curto-circuito inapreensível entre sujeito e objeto – ou, em termos lacanianos, entre a forma vazia do sujeito (\$) e seu correlato objetual, isto é, o resto inassimilável da *jouissance* (objeto *a*). A política propriamente dita ocorre nesse espaço intermediário, em que a realidade se revela como ontologicamente incompleta, não-Toda. A fórmula correta, portanto, não é “tudo é política”, mas “não-Tudo é política” (ZIZEK, 2012a, p. 342). Isso nos leva a concluir que todo ato político é, sempre e por definição, uma identificação com o lugar (ou melhor, a falta de lugar) do proletário, isto é: “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)” (ZIZEK, 2012a, p. 286). Eis, portanto, o verdadeiro papel da luta emancipatória da esquerda:

“A esquerda aceita simultaneamente o caráter antagônico da sociedade (não existe posição neutra, a luta é inevitável), e permanece universalista (tomando a 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” (ZIZEK, 2006d, p. 84).

E ainda:

“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”.

Isso nos leva de volta ao tema da política da subtração. Nesse sentido, a verdadeira subtração política é aquela feita na base formal que funda um determinado campo hegemônico, sendo esta a única forma efetiva de intervenção política propriamente falando. É

por esta razão que tal subtração é substancialmente violenta: não porque mata sujeitos e destrói monumentos, mas pelo simples fato de afetar violentamente o campo no qual estes elementos estão inscritos, “(...) pondo a nu suas verdadeiras coordenadas” (ZIZEK, 2011a, p. 406). A violência maior é, por assim dizer, aquela que age passivamente transformando tudo a seu redor em matéria inerte e insignificante.

### **5.7 A política revolucionária de Bartleby**

Essa violência que age passivamente desarticulando as coordenadas estruturais que definem o modo como a realidade aparece para nós, em sua qualidade fenomênica, é, a rigor, a única maneira, de acordo com Zizek, de combater efetivamente o modo de produção capitalista de nossos tempos. Como foi dito anteriormente, é impossível hoje combater o capitalismo se colocando face a face com ele. O fato é que quando acreditamos estar lutando contra um inimigo visível e identificável, ou seja, que o capitalismo se apresenta diante de nós para um combate franco, somos sub-repticiamente apanhados em sua lógica dominante e transformados, a contra gosto, em instrumento seu. Podemos, sem dificuldades, identificar esse ponto cego em diversas manifestações de resistência características de nossa época. Quando, por exemplo, nos orgulhamos de expressar nossa indignação contra o sistema capitalista e sua dinâmica exploratória vestindo uma camisa com a estampa do Che Guevara comprada diretamente nas lojas C&A. Ou quando compramos produtos biodegradáveis pelo dobro ou triplo do valor dos produtos tradicionais acreditando assim estar agindo contra a degradação da natureza proporcionada pela própria sociedade de consumo. Não há como negar que o capitalismo hoje é mais inteligente do que nunca. É ele, por assim dizer, o agente de sua própria subversão: na sua forma mais bem acabada, é a própria insatisfação social que é transformada em mercadoria de consumo. Tudo se passa como se o sistema, contra o qual queremos combater, ironicamente oferecesse as armas e instrumentos para o combate. Sendo assim, é preciso mais uma vez retomar uma das questões fundamentais da atualidade: “como, então, podemos revolucionar uma ordem cujo próprio princípio é a sua constante autorrevolução?” (ZIZEK, 2011a, p.296). O capitalismo, portanto, em

sua dinâmica de perpetua autorrevolução, baseia-se no adiamento interminável de seu ponto de impossibilidade (crise ou colapso final). Aquilo que para os antigos modos de produção representava uma exceção perigosa é, para o capitalismo, uma normalidade: no capitalismo, a crise é interiorizada, ou seja, levada em conta como o ponto de impossibilidade que o estimula em uma atividade contínua. Estruturalmente, o capitalismo está sempre em crise, e é por isso que está em contínua expansão: ele só pode reproduzir-se pegando emprestado do futuro, em uma *fuite en avant* para o futuro. O ajuste de contas final, quando todas as dívidas são pagas, não chega nunca. (ZIZEK, 2012a, p.401).

O capitalismo é desse modo um processo em contínua expansão, que se alimenta do seu próprio bloqueio – aquilo que poderia se apresentar como uma fraqueza é na verdade sua própria força: seus momentos de crise são internalizados e transformados em força autopropulsora. Em outras palavras, o capitalismo encontra sempre um modo astuto de transformar o ciclo de suas crises periódicas em forma-mercadoria.

Mas o que não podemos perder de vista é que apesar de se manifestar como fluxo contínuo, ou como processo infatigável de desterritorialização (como diria Gilles Deleuze), o capitalismo ainda assim apresenta um núcleo duro. É basicamente isso que diferencia Zizek das análises políticas pós-modernas: para Zizek, a dança louca e desregrada do capital, sua sede insaciável e desterritorializante, representa apenas um lado da medalha, a fantasia do capital na sua *forma-desejo*. A verdade do capitalismo, de acordo com Zizek (2008a), encontra-se, todavia, em sua natureza imóvel, cíclica e repetitiva, ou seja, na sua *forma-gozo*. É preciso novamente inserir aqui uma lacuna paraláctica irreduzível: por um lado, o capitalismo representa uma máquina desterritorializante de fluxos de desejos em processo contínuo de expansão, mas por outro, o capitalismo caracteriza-se como uma pulsão acefálica, que exhibe sua densidade inerte na forma de pura *jouissance*. Como deixa claro Zizek:

Essa mudança de postura de consumo orientada aos objetivos para a postura propriamente capitalista de circulação autoimpelida nos permite localizar desejo e pulsão em relação ao capitalismo (...) No nível imediato em que se dirige aos indivíduos, é claro que o capitalismo os interpela como consumidores, como objetos de desejo, provocando neles desejos perversos, excessivos e sempre novos (para cuja satisfação oferece produtos); além disso, é óbvio que também manipula o “desejo de desejar”, louvando o próprio desejo de desejar objetos e modos de prazer sempre novos. Entretanto, mesmo que já manipule o desejo levando em conta o fato de eu o desejo mais elementar é o desejo de se reproduzir como desejo (e não de encontrar satisfação), ainda não alcançamos a pulsão nesse nível. A pulsão é inerente ao capitalismo em nível mais fundamental e *sistêmico*: é ela que impele toda a máquina capitalista, é ela a compulsão impessoal de se empenhar no movimento circular interminável de autorreprodução expandida. Entramos no modo de pulsão no momento em que a circulação de dinheiro como capital se torna “um fim em si, pois a expansão de valor só ocorre dentro desse movimento constantemente renovado. A vinculação de capital, portanto, não tem limite” (...) Portanto, a pulsão capitalista não pertence a nenhum indivíduo definido – são antes os indivíduos que

atuam como “agentes” diretos do capital (os próprio capitalistas, os altos executivos) que têm de exibi-la. (ZIZEK, 2008a, p.88-89).

Em suma: o ponto fundamental aqui é que, por mais que seja indiscutível o fato de o capitalismo agir como um campo inesgotável de produção de desejos, articulando formas de desejar, manipulando o próprio *desejo de desejar*, isso ainda não é tudo. Nesse nível, ainda nos situamos na dimensão subjetiva que “descreve apenas aquilo que os indivíduos acreditam, embora ainda não o saibam”. É preciso encontrar o correlato objetual dessa “maquina desejanete” (para falar novamente com Deleuze) e passar do fluxo do desejo para o modo de funcionamento pulsional do Capital. Portanto, para além do campo das produções de desejo, a dinâmica do Capital segue primordialmente um circuito em espiral, um movimento tautológico e autorrelativo que quer somente a si mesmo.

A lógica do Capital é, portanto, a lógica da pulsão de morte: ela esboça uma forma elíptica em torno de seu próprio objeto, se satisfazendo na monotonia do movimento autorrotativo, sem, todavia, se realizar num arremate final com o objeto. Pensemos aqui na diferença estabelecida por Lacan entre alvo e meta da pulsão: a meta seria o objeto que a pulsão circunda, ao passo que seu alvo consiste na própria circulação eterna como tal (ZIZEK, 2011b, p. 327). Portanto, “o movimento circular da pulsão obedece a estranha lógica do espaço curvo, em que a menor distância entre dois pontos não é uma reta, mas uma curva: a pulsão ‘sabe’ que o caminho mais curto para se atingir o alvo é circundar o objeto-meta” (ZIZEK, 2011b, p. 327). No nível da pulsão anônima do Capital, não há ponto de exterioridade, ou seja, tudo e todos estão embalados em sua dança circular compulsória<sup>72</sup>. De

---

72 É interessante notar como o próprio estilo performático de Zizek é capturado por essa lógica onibrançante do sistema capitalista. Para John Gray, Zizek representa o real protótipo de pensador contemporâneo, ou seja, um tipo de filósofo cuja produção intelectual é o estrito correlato da lógica de produção mercadológica capitalista. O espetáculo conceitual que ele apresenta em suas obras, permeado de humor ácido, sarcasmos e ironia, além, é claro, de sua aparência burlesca (de *ogro intelectual*) é, por assim dizer, fruto direto de nossa sociedade do espetáculo, que se ajusta perfeitamente às nossas necessidades de consumo por mercadorias cada vez mais extravagantes. Como o próprio Gray diz: “Zizek se adapta muito bem a uma cultura paralisada pelo espetáculo da sua própria fragilidade. Não surpreende que haja esse isomorfismo entre o pensamento de Zizek e o capitalismo contemporâneo. Afinal, apenas uma economia do tipo que existe hoje poderia produzir um pensador como Zizek. O papel de intelectual público mundial que Zizek desempenha surgiu juntamente com um aparato de mídia e uma cultura da celebridade que são parte integrante do atual modelo de expansão capitalista” <http://revistapiaui.estadao.com.br/edicao-71/tribuna-livre-da-luta-de-classes/as-visoes-violentas-de-zizek>. Mas e se isso for justamente a prova de que, no capitalismo tardio, não há nada que não seja mercadoria? Contudo, devemos proceder dialeticamente aqui: primeiramente devemos situar Zizek como um pensador radicalizado em seu tempo. Portanto, não há como escapar do processo inexorável de reificação capitalista, em que tudo é dessubstancializado e transformado em forma-mercadoria. No entanto, ao se identificar totalmente com o espetáculo dinâmico do modo de produção capitalista, Zizek abre uma lacuna ontológica no seio do próprio sistema. É como se, ao identificar-se com a própria forma do sistema, Zizek

maneira que, através da lógica turbinada do capitalismo tardio, esse momento em que o capitalismo assume sua forma pulsional autorrelativa extrema, perdemos de vez qualquer referência a um agente de controle externo, que se beneficia sem entrar na dança, enquanto classe dominante que explora a mais-valia dos trabalhadores. A questão hoje se torna bem mais complexa. Talvez a pergunta fundamental da crítica social hoje não seja mais: “quem explora nossa mais-valia?”, e sim, “quem usurpa nosso gozo?<sup>73</sup>”. Ou seja, para compreendermos o modo de funcionamento dinâmico do capitalismo tardio, devemos suplementar Marx com Lacan: o capitalismo na sua forma tardia não sobrevive mais (exclusivamente) da mais-valia da classe explorada, mas fundamentalmente do mais-gozar da própria forma pulsional e acefálica do sistema.

De que maneira, então, escapar do vórtice aterrador e inexorável da roda cega do Capital? Para Zizek, a única saída possível é renunciar à consistência formal do campo simbólico em cujo gozo sádico estamos todos embalados – uma vez que, hoje, todos nós nos encontramos na mesma condição: a condição de sujeitos mais-gozar. E é mais ou menos pensando nisso que Zizek (2007) desenvolve uma formidável análise sobre a natureza político-revolucionária do personagem *Bartleby*, de Herman Melville (2007). Antes de qualquer coisa, cabe salientar que *Bartleby* já serviu como ponto de reflexão para uma série de pensadores contemporâneos – entre eles, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Giorgio Agamben, Michael Hardt & Antônio Negri – cada qual enquadrando o personagem segundo seu ponto de vista teórico específico. E Zizek, por sua vez, procura extrair de *Bartleby* a possibilidade de uma legítima ação revolucionária.

Uma breve contextualização do conto: em *Bartleby, o escrivão*, Melville narra a história de um jovem escrivão contratado para cumprir certas tarefas burocráticas em um antigo escritório de advocacia. É verdade que, no início, *Bartleby* se mostra um funcionário padrão, executando eficientemente as exigências que lhe cabe. Contudo, num certo dia, de maneira súbita e inexplicável, *Bartleby* se recusa categoricamente a cumprir o que lhe é solicitado, proferindo um lacônico e expressivo “preferia não fazê-lo” (*I prefer not to*). A partir de então, *Bartleby* é cada vez mais determinado a “preferir não fazê-lo”, causando uma estupefação geral em seu ambiente de trabalho, especialmente em seu chefe (o narrador do

---

passasse a atuar como simulacro do próprio capitalismo, revelando a *diferença mínima* – o estranho familiar (*Unheimlich*) – entre a máquina alienante do capital e sua crítica imanente.

73 Sobre este ponto, ver: VIGHI, F. *On Zizek's Dialectics: Surplus, Substraction, Sublimation*. London: Continuum, 2010. (sobretudo capítulo 3)



conto). Firme em seu propósito, Bartleby leva sua recusa ao extremo, se negando a fazer coisas improváveis, tais como voltar para casa no final do expediente ou até mesmo a aceitar sua demissão (ele continua obstinado em preferir não fazê-lo). O mais interessante no conto é que em momento algum Bartleby dá explicações para sua inércia, seu “prefiro não fazê-lo” é completamente desprovido de sentido, vazio de conteúdo. De tal modo que o trabalho persistente de recusa provoca um colapso geral na esfera significativa dos eventos, como um ponto opaco que vai obscurecendo aos poucos toda a atmosfera regular de sentido. Em outras palavras, é como se sua presença inerte fosse corroendo por dentro toda ordem estabelecida, inviabilizando o seu funcionamento normal. Bartleby é, visto por esse ângulo, o grão de areia, o emperramento que descarrila o fluxo natural da máquina burocrática cuja função é manter a realidade aparentemente estável e funcional.

Mas para compreender o verdadeiro sentido que Zizek atribui à obra, é preciso, antes, destacar a maneira como Zizek NÃO a interpreta, ou seja, contrapondo com a leitura de Hardt e Negri (2001) proposta em seu *Império*. Segundo Zizek, os autores falham ao compreender a recusa de Bartleby simplesmente como um “(...) primeiro passo, por assim dizer, para limpar a área, distanciar-se do universo social existente” (Zizek, 2011, p. 353). Porém, conforme sustentam Hardt & Negri, ficar preso a essa primeira recusa do “não!” de Bartleby acabaria sendo, um posicionamento marginal eminentemente suicida. Segundo os autores:

Bartleby pode ser uma alma linda, mas por sua absoluta pureza agarra-se à borda de um abismo. Sua linha de fuga da autoridade é completamente solitária, e caminham continuamente à beira do suicídio. Em termos políticos, também, a recusa em si (do trabalho, da autoridade e da servidão voluntária) leva apenas a uma espécie de suicídio social (HARDT; NEGRI, 2001, p.224).

Em poucas palavras, o Bartleby de Hardt e Negri representa tão somente uma espécie de negação abstrata, e como tal cumpre apenas o papel de purificação do ambiente, mas longe de alcançar com isso um efeito político concreto e positivo. Nesse sentido, de acordo com eles, cabe realizar ainda um segundo passo, isto é, o momento em que essa negação abstrata deve ser superada “(...) pelo trabalho positivo e paciente da negação ‘determinada’ do universo social existente” (ZIZEK, 2011a, p. 353).

No entanto, o que passa ao largo das reflexões dos autores é que a recusa de Bartleby, longe de operar como uma simples denegação do estado de coisas estabelecido, já carrega em seu bojo o vazio absoluto sobre o qual a Lei é inscrita. Podemos, desse modo, enquadrar a diferença entre as duas leituras de Bartleby – a da dupla Hardt & Negri e a de Zizek –

segundo a diferença kantiana entre juízo negativo e juízo infinito. Quando Bartleby diz “preferia não fazê-lo”, podemos interpretar de duas formas diferentes: i) como prefiro não fazer isso ou aquilo, de modo que a negação se liga ao verbo “fazer”, e ii) como prefiro *fazer não*, e aqui trata-se de uma afirmação de um não predicado, ou seja, de uma negação determinada. É claro que Zizek se apoia nessa segunda leitura:

Bartleby diz: “Eu preferiria não”, e *não*: “Eu prefiro (ou desejo) não fazer isso”; com isso, voltamos à distinção de Kant entre juízo negativo e juízo infinito. Ao recusar a ordem do Mestre, Bartleby não nega o predicado, ele *afirma um não predicado*: não diz que *não quer fazer isso*; diz que *prefere (quer) não fazê-lo*. (ZIZEK, 2012a, p. 642).

Assim, para Zizek, Bartleby figura muito mais que uma mera etapa do processo revolucionário: ele próprio já representa o ato revolucionário propriamente dito. A intenção de Zizek é contrapor Bartleby à figura pusilânime da Bela Alma, que nega (resiste a) o conteúdo, mas que continua parasitando a pureza do campo vazio com seu gozo obscuro. Por essa razão, o “não” de Bartleby não é um *não* de resistência, que se recusa a participar de uma realidade determinada e positiva, mas um *não* que nega o próprio excesso de *jouissance* da posição de Bela Alma, ou mais precisamente, um *não* que funciona como um novo espaço em branco, capaz de abrir uma nova positividade de eventos. Ou seja, trata-se fundamentalmente de uma negação determinada. Para dizê-lo ainda em outros termos, o que está contido no gesto puro de Bartleby, seu incompreensível “prefiro não fazê-lo”, é antes a passagem de uma simples política da resistência, ou da contestação (que desfruta daquilo que ela mesma condena) para um ato político propriamente dito: um ato que abre um novo espaço, totalmente exterior tanto à posição política hegemônica quanto a seu correlato *mais-gozar* na forma de política de resistência. Como complementa Zizek: “É desse modo que passamos da política da “resistência”, que parasita o que nega, para uma política que abre um novo espaço fora da posição e de sua negação” (ZIZEK, 2012a, p.642).

Desse modo, a recusa de Bartleby expressa uma violência pura, na sua forma mais fundamental: não a violência fascista cuja agitação espetacular de produzir alguma coisa nova a cada momento só serviu para manter tudo no seu devido lugar; mas uma espécie de violência absolutamente passiva que age diretamente sobre as coordenadas elementares que configuram a ordem constituída. Aqui estão, pois, presente duas diferentes formas de se pensar a ação política: a primeira que qualificamos como um *ativismo conservador*, isto é, o rebuliço constante que age unicamente para manter as coordenadas do sistema inalterado; e

outra que consiste numa forma de *revolução passiva*, que, embora o estado de coisas permaneça aparentemente imperturbado, é ela que realiza uma transformação efetiva na estrutura formal da realidade. Podemos, pois, enquadrar o Bartleby de Žizek nesse segundo modelo, aquele que, por meio de sua indiferença inquietante no que concerne às exigências de sua função burocrática, produz a abertura de um vazio determinado, de um lugar puro, positivo, no âmago da própria ordem simbólica. Nesse sentido, o “não” de Bartleby é ontologicamente determinado, pois ele coincide com a própria fissura inerente de à tessitura da realidade como tal.

Diante disso, somos tentados a imaginar Bartleby respondendo a uma série de propostas típicas do nosso mundo pós-moderno, as quais envolvem desde assuntos ligados às técnicas pseudopsicológicas de autoconhecimento e *self-esteem*, presente dos manuais de autoajuda; como às ações ecológicas por um desenvolvimento sustentável; às lutas por minorias sexuais; e, de um modo geral, a todas as formas de resistência que encontramos hoje expressa na nossa insípida política de esquerda. O ponto é: e se no lugar da superficialidade expressa no entusiasmo daqueles que lutam por um mundo melhor – mas que simultaneamente negam em abdicar do gozo obscuro que desfrutam desse mesmo mundo – se no lugar disso, disséssemos, como Bartleby, “prefiro não fazê-lo”? Por exemplo: “Descubra a profundidade do seu verdadeiro eu, encontre a paz interior!” – “prefiro não fazê-lo!”, ou então, “você tem consciência do perigo que corre nosso meio ambiente?” “faça alguma coisa pela ecologia!” – “prefiro não fazê-lo!” ou mesmo, “quantas injustiças raciais e sexuais nós podemos observar em torno de nós! não está na hora de fazer alguma coisa?” – “prefiro não fazê-lo!” (ŽIZEK, 2008a, p. 498).

Desta forma, Bartleby opera a subtração em toda sua pureza, “(...) a redução de todas as diferenças qualitativas a uma diferença mínima puramente formal” (ŽIZEK, 2008a, p. 498), fazendo desmoronar todas as *vacas sagradas* do nosso campo ideológico. Porém, convém reforçar que não há nada de violento em sua afirmação, “(...) a violência resulta de seu ser impassível, insistente, inerte, imóvel” (ŽIZEK, 2008a, p. 502). E esse é o verdadeiro sentido da revolução de Bartleby: ele “não conseguiria fazer mal nem mesmo a uma mosca – é isso que torna sua presença tão insuportável” (ŽIZEK, 2008a, p.502).

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Permitam-nos apenas mais algumas palavras adicionais. Diante do que foi exposto aqui, cumpre reiterar que, em cada ponto deste trabalho, nos concentramos basicamente em articular uma concepção de liberdade que fosse essencialmente materialista e pós-metafísica. Partindo da célebre resposta de Kant (2005, p.63) à pergunta “O que é Esclarecimento?”, a saber, “a saída do homem de sua menoridade, da qual ele mesmo é culpado”, nos esforçamos em pensar como isso é possível, hoje, no campo da ciência, da ontologia, da subjetividade e da política.

Assim, o fundamental para Zizek (2011a) consiste em recuperar o *insight* kantiano em sua forma mais original, para além até mesmo do limite epistemológico designado pelo próprio Kant. Para isso, é preciso pensar o que já estava *em Kant mais do que Kant ele mesmo*, ou seja, uma verdade que já residia em seu espírito, ainda que sua letra (seu formalismo teórico) o traísse. Desse modo, para Zizek (2011a), repetir Kant é repetir seu espírito, não sua letra. Portanto, Zizek (2011a) procura levar a sério o projeto kantiano, assim como Habermas (2002) o fez. Habermas não está de modo algum equivocado em, nos dias de hoje, se engajar na defesa dos princípios do Esclarecimento, sobretudo quando o avanço proeminente das ciências biogenéticas ameaça solapar o estatuto ontológico do que compreendemos como “natureza humana”. A inquietação fundamental de Habermas (2010) concerne principalmente às questões de natureza ética: à liberdade e autonomia moral da espécie humana. Segundo ele, é imprescindível para a filosofia recobrar o sentido do que Kant denominou de “uso da razão pública”, a única maneira possível de ascendermos a um ponto de vista verdadeiramente universal, em cujo espaço a razão possa ser aplicada sem desvios ou empecilhos contingenciais.

Digamos, portanto, que essa nobre tarefa que Habermas delega à filosofia é também incondicionalmente assumida por Zizek, mas numa perspectiva radicalmente diversa. O problema é que, quando Habermas (2002) procura suprimir o resto de metafísica que ainda reside no pensamento de Kant, ele erra completamente o alvo: Habermas rejeita a referência ao sujeito transcendental kantiano, mas preserva seu formalismo teórico. Zizek (2007) age de maneira inversa: o sujeito é para ele justamente o ponto de inflexão do pensamento pós-metafísico, que deve ser compreendido na sua radicalidade como negatividade autorrelativa

(segundo o idealismo alemão) ou como pulsão de morte (segundo a psicanálise), enquanto que o formalismo de Kant deve ser completamente suprimido. Desse modo, Habermas, sem querer, tropeça na mesma falha de Kant. Embora Habermas (2002) procure penetrar no *mundo da vida* cotidiano (*Lebenswelt*) em sua forma mais elementar e prosaica, ele acaba por defender, no final das contas, um projeto de universalidade essencialmente formal e abstrata.

Zizek (2008a), por sua vez, não procura superar o ponto cego de nossa finitude para alcançar a forma da razão universal, sua proposta é justamente abordar esse ponto cego como sendo a própria universalidade. Desse modo, não é seu intuito nem superar a dimensão da subjetividade, nem negligenciar a dimensão da ontologia, mas fazer coincidir os dois. Assim, para sustentar o princípio da razão pública, da qual fala Kant (2005), é preciso inculcar no seio da universalidade abstrata, formal, uma universalidade concreta, singular. E essa universalidade singular é, por definição, o próprio sujeito como pulsão de morte ou negação determinada. Assim, é preciso fazer coincidir as coordenadas transcendentais da realidade com a consciência finita imersa na própria dimensão da realidade.

Por isso, Zizek apoia-se em Hegel e Lacan. De maneira bem resumida, vimos, em Hegel (2003), que o Absoluto deve ser pensado *não só* como Substância, *mas também* como Sujeito. E em Lacan (1963/1998), que o sujeito deve ser pensado *não apenas* como desejo, *mas também* como *jouissance*. Com base nesses dois deslocamentos, Zizek (2012a) encontra o cerne do materialismo dialético ofuscado pelo formalismo transcendental. A partir de então, não é possível mais compreender o Absoluto numa só tomada cognitiva, é preciso encará-lo a partir de uma visão em paralaxe, como Substância e Sujeito. E o mesmo vale para o sujeito da psicanálise: não é possível compreendê-lo somente como falta, vazio impenetrável, é preciso pensá-lo como excesso de *jouissance*, isto é, cumpre lê-lo a partir de uma relação paraláctica entre desejo e gozo, objetivado na forma de objeto *a*. Consequentemente, a verdade para Zizek (2008a) não pode jamais ser apreendida cognitivamente, de maneira formal e abstrata, mas deve ser revelada somente enquanto visão em paralaxe. Mas nunca é demais lembrar: não é que a verdade seja desfocada pela perspectiva em paralaxe de nossa finitude, mas a verdade é a própria paralaxe pensada ontologicamente.

Nesse sentido, a verdade para Zizek (2008a) só pode ser revelada a partir de um engajamento concreto e participativo pela singularidade universal. Ou seja, “a verdade universal só é acessível a partir de uma posição subjetiva engajada parcial” (Zizek, 2008a, p.53). Em função disso, toda reflexão sobre a verdade, é uma tomada política em última

instância. De maneira que a verdadeira fórmula do sujeito universal kantiano não é o sujeito transcendental que paira para além das condições espaço-temporais da realidade fenomênica, mas o sujeito engajado num projeto político emancipatório. Percebemos, portanto, que liberdade não é um conceito pré-concebido, dado abstratamente, mas uma ideia a ser conquistada. Nesse sentido, não há debate, consenso ou acordo, mas tomada de posição. A partir de um ato político capaz de alterar radicalmente as coordenadas transcendentais de nossa esfera simbólica, a classe oprimida assume para si, na figura do proletariado, o ponto de vista do sujeito universal.

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. W. **Educação e emancipação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- \_\_\_\_\_. **A dialética negativa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- APEL, K., O., **Transformação da Filosofia II: o a priori da comunidade de comunicação**. São Paulo: Loyola, 2000.
- ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. São Paulo: Companhia Das Letras, 2010.
- AUSTIN, J. **How to do things with words**. London: Oxford University Press, 1962.
- BADIOU, A. **O Século**. São Paulo: Ideias e letras, 2007.
- BATAILLE, G. **Oeuvres complètes : oeuvres littéraires**. Paris: Gallimard, 1971. t. III.
- BACON, F. **Novo órgãoon: [Instauration Magna]**. São Paulo: Edipro, 2014.
- BASS, B. **O desejo puro**. Rio de Janeiro: Coleção freudiana, 2001.
- BEISER, F. **German Idealism: the Struggle Against Subjectivism (1781-1801)**. Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- BENJAMIN, W. Sobre o conceito da história. *In*: BENJAMIN, W. **Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política, ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- BERNARDO, G. **A ficção científica**. São Paulo: Anntya Blume, 2004.
- BICCA, L. **Racionalidade moderna e subjetividade**. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- BOOTHBY, R. **Freud as Philosopher: metapsychology after Lacan**. New York: Routledge, 2001.
- DAVID-MÉNARD, M. **A construção do universal**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1998.
- DERRIDA*. Direção: Kirby Dick e Amy Ziering Kofman. San Francisco: Zeitgeist Video, 2002. 84 min. Son, Color, Formato: 16 mm.
- DESCARTES, R. **Discurso do método**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

- \_\_\_\_\_. **Meditações metafísicas**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- DOSTOIÉVSKI, F. **Os irmãos Karamázov**. São Paulo: Editora 34, 2009.
- DREYFUS, H.; RABINOW, P. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- EAGLETON, T. **O problema dos desconhecidos: um estudo da ética**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2010.
- FERRY, L. **Kant: uma leitura das três críticas**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2012.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade 1: a vontade de saber**. São Paulo: Graal, 2005.
- \_\_\_\_\_. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins fontes, 2007.
- FREUD, S. Recordar, Repetir e Elaborar. IN: FREUD, S. **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. v. 10
- \_\_\_\_\_. Introdução ao narcisismo. IN: FREUD, S. **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. v. 12
- \_\_\_\_\_. Além do Princípio do Prazer. IN: FREUD, S. **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. v. 14
- \_\_\_\_\_. O Eu e o Id. IN: FREUD, S. **Obras completas**, v. 16. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- FUKUYAMA, F. **The end of history and the last Man**. New York: Free Prees, 1992.
- \_\_\_\_\_. **Nosso futuro pós-humano: consequências da revolução da biotecnologia**. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.
- GABRIEL, M.; ZIZEK, S. **Mitologia, loucura e riso: a subjetividade no idealismo alemão**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- GADAMER, H. G. **Verdade e método I e II**. Petrópolis: Vozes, 2012.
- GOETHE, J. W. O Divino. **Citador**, Portugal, [s.d.]. Disponível em: <<http://www.citador.pt/poemas>>. Acessado em: 15 mar 2013.
- GRAY, J. As visões violentas de Zizek. **Revista Piauí**, São Paulo, 71. ed., ago 2012. p. 68. Disponível em: <<http://revistapiaui.estadao.com.br/materia/as-visoes-violentas-de-zizek/>>.Acessado em: 12 mar 2013.
- GUYER, P. **Kant**. London; New York: Routledge, 2006.



HARDT, M.; NEGRI, A. **Império**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

HOLZHEY, H.; MUDROCH, V. **Historical dictionary of Kant and kantianism**. Lanham, Maryland: The Scarecrow Press, 2005.

HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fones, 2002.

\_\_\_\_\_. **Verdade e justificação**: Ensaio filosóficos. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. **O futuro da natureza humana**: a caminho de uma eugenia liberal?. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

HEGEL, G. W. F **Jenaer realphilosophie, in**: Frühe politische Systeme. Frankfurt: Ullstein 1974.

\_\_\_\_\_. **Fenomenologia do Espírito**. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

\_\_\_\_\_. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: a ciência da lógica. São Paulo: Loyola, 2005. 443p. v. 1.

HEIDEGGER, M. (1954) **A questão da técnica**. In: HEIDEGGER, M. Ensaio e conferências. Petrópolis: Vozes, 2006

\_\_\_\_\_. **Être et temps**. Paris: Gallimard, 1986.

\_\_\_\_\_. Carta sobre o humanismo. In: HEIDEGGER, M. **Marcas do Caminho**. Petrópolis: Vozes, 2008.

HENRICH, D. **Between Kant and Hegel**: lectures on german idealism. Cambridge: Harvard University Press, 2008.

HÖFFE, O. **Kant**: crítica da razão pura – os fundamentos da filosofia moderna. São Paulo: Loyola, 2013.

HÖSLE, V. **L'idéalisme objectif**. Paris: Les Éditions du Cerf, 2001.

HUNTINGTON, S. P. **O choque de civilizações**: e a recomposição da ordem mundial. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

HUXLEY, A. **Admirável mundo novo**. São Paulo: Globo, 2009.

INWOOD, M. **Dicionário Hegel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

JOHNSTON, A. **Time driven**: metapsychology and the Splitting of the Drive Evanston. Northwestern: University Press, 2005

\_\_\_\_\_. Slavoj Zizek's Hegelian reformation: *giving a hearing to the parallax view*. **Diacritics**, Baltimore, v. 37, n. 1, p. 3-20, Spring 2007.

\_\_\_\_\_. **Zizek's ontology**: a transcendental materialist theory of subjectivity. Evanston: Northwestern University Press, 2008.

KANT, I. **Textos Selectos**. Rio de Janeiro: Vozes. 2005.

\_\_\_\_\_. **Anthropology, history and education**. New York: Cambridge University Press, 2007.

\_\_\_\_\_. **A metafísica dos costumes** Edipro: São Paulo, 2008.

\_\_\_\_\_. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. São Paulo: Iluminuras, 2009.

\_\_\_\_\_. **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

\_\_\_\_\_. **Crítica da Razão Prática**. São Paulo: Martins fontes, 2011a. 368p.

\_\_\_\_\_. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Lisboa: Edições 70, 2011b.

KERVÉGAN, J. F. Haveria uma vida ética? **Dois Pontos**, São Carlos. v. 3, n. 1, 2006.

LA BOÉTIE, E. **Discurs de la servitude volontaire**. Paris: Flammarion, 1983.

LACAN, J. Kant com Sade. IN: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 776-803.

\_\_\_\_\_. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 238-324

\_\_\_\_\_. **Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano**. In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 807-843.

\_\_\_\_\_. **O seminário, livro 7**: a ética da psicanálise. Jorge Zahar: Rio de Janeiro, 1988.

\_\_\_\_\_. **O seminário livro 5**: as formações do inconsciente. Jorge Zahar: Rio de Janeiro, 1999.

LEBRUN, G. **A filosofia e sua história**. São Paulo: Cosacnaify, 2006.

LÖWY, M. **Walter Benjamin**: aviso de incêndio, uma leitura das teses sobre o conceito de história. São Paulo: Boitempo, 2005.

MAGEE, G. A. **The Hegel dictionary**. New York: Continuum, 2010.

MARCUSE, H. **Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud**. Rio de Janeiro: LTC, 2010.

MELVILLE, H. **Bartleby, o escrivão**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2007.

MCKIBBEN, B. **Enough: staying human in a engineered age**. New York: Owl Books, 2004.

MILLER, J. A. **Perspectivas dos escritos e outros escritos de Lacan: Entre desejo e gozo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

NIETZSCHE, F. **Ecce homo**. Corvilhã: Lusofilosofia, 2008.

\_\_\_\_\_. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.

NORMAND, C. **Saussure**. São Paulo: Estação da Liberdade, 2009.

NOZICK, R. **Anarchy, state, and utopia**. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1974.

OLIVEIRA, M. A. **A filosofia na crise da modernidade**. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

\_\_\_\_\_. **Ética e sociabilidade**. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

\_\_\_\_\_. **Sobre a fundamentação**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

\_\_\_\_\_. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

PLATÃO. **A República**. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2009.

PIPPIN, R. Back to Hegel? **Mediatio**, v. 2, n. 26, summer 2012. pp. 1-22. Disponível em: <<https://webshare.uchicago.edu/users/rbp1/Public/zizek%20review.pdf>>. Acessado em: 30 de outubro de 2012.

ROUSSEAU, J. J. **Emílio ou Da educação**. São Paulo: Martins fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. **O contrato social: princípios do direito político**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SAFATLE, V. O ato para além da lei: Kant com Sade como ponto de viragem do pensamento lacaniano. In: SAFATLE, V.(Org.). **Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise**. São Paulo: Unesp, 2003.

\_\_\_\_\_. Depois da culpabilidade: figuras do supereu na sociedade de consumo. In: DUNKER, C.; PRADO, J. L. A. **Zizek crítico: política e psicanálise na era do multiculturalismo**. São Paulo: Hacker, 2005. p. 11-46

\_\_\_\_\_. Aula 4/30: Fenomenologia do espírito, de Hegel. In: **Projeto phronesis**, 2011  
Disponível em: <<http://projetophronesis.com/2012/10/09/vladimir-safatle-30-aulas-fenomenologia-do-espírito-de-hegel/>>. Acessado em: 20 de maio 2012.

\_\_\_\_\_. **Grande hotel abismo**: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento. São Paulo: Martin Fontes, 2012.

SAFRANSKI, R. **Romantismo**: uma questão alemã. São Paulo: Estação Liberdade, 2010.

SARTRE, J. P. **Os dados estão lançados**. Campinas: Papirus, 2003.

SAUSSURE, F. **Escritos de linguística geral**. São Paulo: Cultrix, 2002.

SELLARS, W. **Empirismo e filosofia da mente**. Petrópolis: Vozes, 2008.

VAYSSE, J. M. **Vocabulário de Immanuel Kant**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

VIGHI, F. **On Zizek's dialectics**: Surplus, subtraction, sublimation. London: Continuum, 2010.

WILLIAMS, B. **Moral Luck**. Cambridge: University Press, 1981.

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus logico-philosophicus**. São Paulo: EdUSP, 1993.

\_\_\_\_\_. **Investigações filosóficas**. Petrópolis: Vozes, 2005.

ZIZEK, S. **O mais sublime dos histéricos**: Hegel com Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

\_\_\_\_\_. **Eles não sabem o que fazem**: o sublime objeto da ideologia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

\_\_\_\_\_. **Tarrying with the Negative**: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology. Durham: Duke University Press, 1993.

\_\_\_\_\_. Kant as a Theoretician of Vampirism. **Lacanian Ink** Nova York, n. 8 , p. 19-33, Spring, 1994a.

\_\_\_\_\_. Kant and Sade: The Ideal Couple. **Lacanian Ink**, Nova York, n. 13 , p. 12-25. Fall. 1998.

\_\_\_\_\_. Kant with (or against) Sade. IN: WRIGHT, E.; WRIGHT, E.(ed.). **The Zizek reader**. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1999. p. 281-301.

\_\_\_\_\_. Class Struggle or Postmodernism?: yes, please. In: BUTLER, J.; LACLAU, E.; ZIZEK, S. **Contingency, Hegemony, Universality**: contemporary dialogues on the left. London : Verso, 2000. p. 90-135.

\_\_\_\_\_. **Le spectre rôde toujours : actualité du manifeste du parti communiste.** Paris: Nautilus, 2002.

\_\_\_\_\_. **A bioética segundo Slavoj Žižek. Folha online,** São Paulo, 22 de junho 2003. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/ciencia/ult306u9421.shtml>>. Acessado em: 20 de agosto 2013.

\_\_\_\_\_. **A subjetividade por vir.** Lisboa: Relógio d'Água, 2004.

\_\_\_\_\_. Multiculturalismo ou a lógica do capitalismo multinacional. In: DUNKER, C.: PRADO, J. L. A.(Orgs.). **Zizek crítico:** política e psicanálise na era do multiculturalismo. São Paulo: Hacker, 2005. P. 119-140.

\_\_\_\_\_. **Arriscar o impossível:** conversas com Žižek. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

\_\_\_\_\_. **As metástases do gozo:** seis ensaios sobre a mulher e a causalidade. Lisboa: Relógio d'Água, 2006b.

\_\_\_\_\_. **La marionette et le nain:** Le Christianisme entre perversion e subversion. Paris: Seuil, 2006c.

\_\_\_\_\_. **Elogio da intolerância.** Lisboa: Relógio d'Água, 2006d.

\_\_\_\_\_. **Le sujet qui fâche.** Paris: Flammarion, 2007.

\_\_\_\_\_. **A visão em paralaxe.** São Paulo: Boitempo, 2008a.

\_\_\_\_\_. **Enjoy your symptom! enjoy your symptom!:** Lacan in Hollywood and Out. New York; London: Routledge, 2008b.

\_\_\_\_\_. **The plague of fantasies.** London: Verso, 2008c.

\_\_\_\_\_. **O sujeito incômodo:** o centro ausente da ontologia política. Lisboa: Relógio d'Água, 2009.

\_\_\_\_\_. Introdução: O espectro da ideologia. In: ŽIŽEK, S. (org). **Um mapa da ideologia,** Rio de Janeiro: Contraponto, 2010a, p. 07-38.

\_\_\_\_\_. **Como ler Lacan.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010b.

\_\_\_\_\_. **Órgãos sem corpo:** Deleuze e Conseqüências. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2011a.

\_\_\_\_\_. **Em defesa das causas perdidas.** São Paulo: Boitempo, 2011b.

\_\_\_\_\_. **Menos que nada:** Hegel e a sombra do materialismo dialético. São Paulo: Boitempo, 2012a.

\_\_\_\_\_. **Vivendo no fim dos tempos.** São Paulo: Boitempo, 2012b.

\_\_\_\_\_. **O amor impiedoso:** ou sobre a crença. Belo Horizonte: Autêntica, 2012c

\_\_\_\_\_. **Absolute recoil:** toward a new foundation of dialectic materialism. London; New York: Verso, 2014a.

\_\_\_\_\_. **Violência.** São Paulo: Boitempo, 2014b.

\_\_\_\_\_. Slavoj Zizek on the Charlie Hebdo massacre: are the worst really full of passionate intensity? **Newstatesman**, Londres, 10 jan de 2015. Disponível em: <<http://www.newstatesman.com/world-affairs/2015/01/slavoj-i-ek-charlie-hebdo-massacre-are-worst-really-full-passionate-intensity>>. Acessado em: 12 jan 2015

ZIZEK, S.; MILBANK, J. **A monstruosidade de Cristo.** São Paulo: Três Estrelas, 2014.

ZIZEK, S.; GUNJEVIC, B. **O sofrimento de Deus:** inversores do apocalipse. São Paulo: Autêntica, 2015.