



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO BRASILEIRA

HANNA MARIA RAMOS SILVA

IDEOLOGIA, FETICHISMO E EDUCAÇÃO EM SLAVOJ ŽIŽEK

FORTALEZA

2017

HANNA MARIA RAMOS SILVA

IDEOLOGIA, FETICHISMO E EDUCAÇÃO EM SLAVOJ ŽIŽEK

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Ceará, para obtenção do título de mestre em Educação.

Orientador: Prof. Dr. Hildemar Luiz Rech.

FORTALEZA
2017

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- S58i Silva, Hanna Maria Ramos.
Ideologia, Fetichismo e Educação em Slavoj Žižek / Hanna Maria Ramos Silva. – 2017.
94 f.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Fortaleza, 2017.
Orientação: Prof. Dr. Hildemar Luiz Rech.
1. Slavoj Žižek. 2. Ideologia. 3. Fetichismo. 4. Educação. I. Título.

CDD 370

HANNA MARIA RAMOS SILVA

IDEOLOGIA, FETICHISMO E EDUCAÇÃO EM SLAVOJ ŽIŽEK

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Ceará, para obtenção do título de mestre em Educação.

Orientador: Prof. Dr. Hildemar Luiz Rech.

Aprovada em: ___/___/___

BANCA EXAMINADORA

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

Profa. Dra. Clarice Zientarski
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Profa. Dra. Antônia Rozimar Machado e Rocha
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Ruben Maciel Franklin
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB)

AGRADECIMENTOS

Aos meus queridos pais, Francisco Salviano e Raimunda Ramos, pelo apoio, amor e educação, tão caros a mim. Para eles este trabalho foi realizado.

À minha família, como um todo, pelo incentivo prestado.

Ao meu irmão, Alison Ramos, em especial, por tudo que fez, pelos conselhos e por todo o tempo dedicado. Obrigada pelas revisões e contribuições.

À Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico – FUNCAP –, pelo apoio financeiro concedido, imprescindível à realização desta pesquisa.

À linha de pesquisa FILOS, em especial ao Eixo Marxismo, Teoria Crítica e Filosofia da Educação da UFC, pelo apoio e acolhimento, bem como pelo compartilhamento de conhecimento.

Ao meu orientador, professor Dr. Hildemar Luiz Rech, pela valiosa orientação, por todo incentivo e apoio dedicados, mas, principalmente, por fazer parte de minha formação acadêmica, não deixando de ser inclusive exemplo para a vida. Todo respeito e admiração.

Aos companheiros de jornada, Anita, Rogério, Silvana, pelo apoio e momentos de estudos e conversas, tão proveitosos.

Aos professores examinadores deste trabalho: Profa. Dra. Clarice Zientarski (UFC), Profa. Dra. Antônia Rozimar Machado e Rocha (UFC) e Prof. Dr. Ruben Maciel Franklin, pela disponibilidade.

RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo a abordagem do conceito de ideologia em Slavoj Žižek. Ancorado na tradição filosófica moderna, especialmente em Hegel, e na psicanálise lacaniana, o autor esloveno trata de outros conceitos, com os quais está implicada a ideologia, tais como fetichismo, fantasia, cinismo e violência. Nesse caso, o fetichismo da mercadoria, que marca um ponto de interseção entre Marx e Freud, é imprescindível ao desenvolvimento do tema proposto. Em razão da presença da ideologia na forma de organização social, faz-se necessária a discussão em torno das possibilidades efetivas de uma mudança dessa estrutura. A leitura e análise das obras *Um Mapa da Ideologia* (2013) e *Eles Não Sabem o que Fazem: O Sublime Objeto da Ideologia* (1992), além de entrevistas e documentários nos quais o assunto está igualmente presente, servem para constatar que, para Žižek, somente uma ação educativa crítica, que esteja necessariamente combinada com um ato político revolucionário, seria capaz de gerar uma transformação profunda.

PALAVRAS-CHAVE Slavoj Žižek. Ideologia. Fetichismo. Educação.

RÉSUMÉ

Cette recherche a pour objectif l'approche du concept d'idéologie chez Slavoj Žižek. Basé sur la tradition philosophique moderne, surtout sur la pensée de Hegel, et dans la psychanalyse lacanienne, l'auteur slovène s'occupe d'autres concepts avec lesquels l'idéologie est impliquée, comme fétichisme, fantaisie, cynisme et violence. Dans ce cas, le fétichisme de la marchandise, lequel marque un point d'intersection entre Marx et Freud, est indispensable pour le développement du thème proposé. En raison de la présence de l'idéologie dans la forme d'organisation sociale, il est nécessaire discuter les possibilités effectives d'un changement de cette structure. La lecture et l'analyse des oeuvres *Une carte de l'idéologie* (2013) et *Ils ne savent pas ce qu'ils font: le sinthome idéologique* (1992), aussi que des interviews et documentaires dans lesquels le sujet est également présent, servent à noter que, selon Žižek, une action éducative critique, à côté d'un acte politique révolutionnaire, est la seule qui est capable de créer une transformation profonde.

MOTS-CLÉS

Slavoj Žižek. Idéologie. Fétichisme. Éducation.

SUMÁRIO

1- INTRODUÇÃO.....	07
2- IDEOLOGIA E FANTASIA: UMA ABORDAGEM PSICANÁLITICA, SEGUNDO SLAVO JŽIŽEK.....	11
2.1 - O Outro.....	11
2.2 - Da ideologia à fantasia.....	23
2.3 – Apontando para a ideologia: nossa relação espontânea com o mundo.....	27
3 - A GÊNESE DO CONCEITO DE FETICHISMO.....	35
3.1 - Fetichismo: surgimento e abordagem na Psicanálise.....	35
3.2 - Fetichismo da mercadoria sob uma visão žižekiana.....	41
3.2.1 - A relação entre Freud e Marx sob uma visão žižekiana.....	51
4 – IDEOLOGIA: DA DOMINAÇÃO À EMANCIPAÇÃO.....	56
4.1 – Sobre o cinismo: da Antiguidade ao Iluminismo.....	56
4.1.1 - Razão Cínica.....	58
4.1.2 - A racionalidade cínica sob a ótica de Žižek.....	61
4.2 - Considerações acerca das análises de Žižek sobre Violência.....	65
4.3 – Ato político e Educação com vistas à emancipação.....	74
4.3.1 Educação contra a barbárie.....	79
4.3.2 Ato político e educacional para a emancipação segundo Slavoj Žižek.....	82
5 – CONCLUSÃO.....	89
REFERÊNCIAS.....	91

1 - INTRODUÇÃO

A trajetória intelectual do filósofo esloveno Slavoj Žižek é marcada pela problematização dos diversos discursos e ações que servem de sustentação do vertiginoso mercado sobre o mundo contemporâneo. Sua leitura filosófica, entrelaçada na psicanálise e na cultura, é política, seja pelo fato de trazer questões contraditórias do cenário do agir político contemporâneo, seja por refazer o político por meio da filosofia.

Todos esses discursos, que não raro servem para fomentar a prática capitalista do mercado, estão inevitavelmente permeados pela *ideologia*. Esta é imprescindível tanto para que possamos compreender a realidade contemporânea como o pensamento do próprio Žižek (2006, p. 18), segundo o qual “a ideologia não oculta nem distorce uma realidade subjacente (a natureza humana, os interesses sociais etc.), mas a própria realidade é que não pode ser reproduzida sem a mistificação ideológica”. Isso significa que a realidade, para que a possamos ter, necessita da ideologia, ou, mais ainda, só é possível a nós com o filtro auxiliar, por assim, dizer, de um pressuposto ideológico.

Mas tratar desse assunto exige que também abordemos os conceitos, como fetichismo, fantasia e educação, bem como outros, secundários, os quais, sob a ótica do filósofo esloveno, esclarecem, principalmente, o cenário contemporâneo em que vivemos. Além disso, propiciam a investigação do modelo de capitalismo em que operam os variados fatores econômicos, culturais, políticos, dentre outros. Esse sistema capitalista, na verdade, impõe modos de organização da vida social, ditando ou controlando as relações sociais como um todo.

Faz-se necessário entendermos o modo como Žižek trata da realidade, uma vez que esta é composta por três níveis entrelaçados, “o simbólico, o imaginário e o real” (ŽIŽEK, 2010, p. 16). Sob essa perspectiva, o próprio sujeito é antes de tudo um vazio básico, ou seja, uma partícula do *Real*, que antecede qualquer articulação simbólica e imaginária. O sujeito, no entanto, suporta a cadeia de significantes e sua articulação, sempre faltosa, é um efeito da linguagem, que funciona como um rastro na própria cadeia de representação deslizante de um significante para o outro. Por outro lado, esse mesmo sujeito é incômodo, fixado em sua fantasia fundamental que funciona como “um espinho na garganta do significante”, nunca se adequando integralmente à linguagem (ŽIŽEK, 2006, p. 11).

O sujeito, ao entrar na ordem simbólica, torna-se barrado, pois adquire a linguagem. Nesse ponto, temos a concepção de grande Outro, trabalhada bastante pelo

filósofo, em que o sujeito é captado pelo Outro através de um objeto-causa de desejo, que em meio a isso tem-se o objeto pequeno a, perdido para sempre. De acordo com a concepção de Lacan, há uma possibilidade de o sujeito adquirir alguns conteúdos, ou alguma consciência positiva, mas fora do grande Outro, fora da rede simbólica intersubjetiva alienante. Isso é possível pela fantasia.

A fantasia serve de auxílio para a estruturação da própria realidade, uma vez que a realidade necessita de uma construção fantasiosa para mascarar o Real, insuportável e traumático do nosso desejo. O mesmo acontece com a ideologia, de acordo com o autor. Para ele, na perspectiva de Lacan, a fantasia é fundamentalmente uma mentira no sentido de que ela encobre uma certa falha da consistência simbólica, pois nos impossibilita de ir ao encontro do Real.

Quanto ao fetichismo, ao retornarmos à mercadoria em Marx, o qual alude um “valor de troca”, notaremos que os sujeitos que as produzem, produzem de fato “valores de troca”. O corpo da mercadoria ganha uma “objetividade fantasmática”, visto que passa apenas a representar a quantidade do valor. A moeda adquire, então, o dever de servir como meio de troca, pois trata-se do “material sublime”, do “outro corpo intocável” que está além de um corpo físico. Os sujeitos, diante dessa materialidade não empírica, desse “corpo sem corpo” da mercadoria, agem como se não soubessem que ela está incluída no ciclo natural da degradação, mesmo que se portem cinicamente, no nível da “consciência” eles “saibam muito bem”.

O autor trata do conceito de cinismo, dando um passo à frente em relação à teoria sloterdijkiana da “racionalidade cínica”. A falsa consciência esclarecida “eles não o sabem, mas o fazem”, tornou-se para Žižek “eles sabem muito bem o que estão fazendo, mas mesmo assim o fazem”, esta é a fórmula contemporânea da ideologia. Desse modo, a obra de Sloterdijk (2012) trata do sujeito cínico, o qual tem bastante noção da distância existente entre a máscara ideológica e a realidade social, mas que, mesmo assim, insiste em não se desfazer da máscara. Pode-se mencionar que a racionalidade cínica é um paradoxo de uma “falsa consciência esclarecida, não mais tão ingênua, uma vez que “[...] sabe-se muito bem da falsidade, tem-se plena ciência de um determinado interesse oculto por trás de uma universalidade ideológica, mas, ainda assim, não se renuncia a ela” (ŽIŽEK, 2013b, p. 313).

O autor sustentará que a racionalidade cínica é a forma máxima da desonestidade, pois ela é uma forma de verdade mais eficaz do que as mentiras da hipocrisia. Assim, o cinismo tanto reconhece quanto leva em conta o interesse particular

que acompanha a universalidade ideológica, bem como sabe a distância que existe entre a máscara e a realidade, mas, ainda assim, encontra justificativas para continuar conservando a máscara.

É diante de todas as investidas do capital, com todos os seus aparatos de controle e com suas consequências trágicas na vida dos menos favorecidos, que o autor esloveno traz a questão do ato político, atrelado ao ato educativo, visando à emancipação. Ele traz essa questão a partir do desprendimento do pensamento e da ação do sujeito das coordenadas da rede simbólica alienante, para se atar a uma atividade coletiva. Isso deve servir-nos como um meio entre tantos outros para romper com a lógica estrutural do sistema capitalista, quer dizer, com seus “significantes mestres” atados ao “fetichismo da mercadoria”, bem como com a forma social do capital.

Com base no que foi até aqui introduzido, os capítulos desta dissertação se organizam da seguinte maneira: o *primeiro* trata da ideologia e da fantasia, em que a noção de grande Outro inicia a discussão, pois, para se entender o sujeito, bem como seus desejos, suas alienações, necessitamos compreender essa noção psicanalítica, bem como outras características que o compõe. Temos a noção de ideologia e fantasia, visto que estão entrelaçadas. Precisamos da ideologia para entendermos a realidade, bem como o cenário em que vivemos, sendo esta mesma ideologia “uma construção da fantasia que serve de esteio à nossa realidade”, servindo de crivo protetor do Real traumático do nosso desejo, ao passo que é mascarado através de sua configuração fantasiosa. O *segundo* capítulo trata do conceito de fetichismo, desde sua origem, até seu surgimento na psicanálise, bem como na teoria marxista, mas sempre com o olhar do autor esloveno, pois, tal conceito, compõe a ideologia para ele. O *terceiro* e último trata das formas mais sutis de dominação. Ao passo que vivemos em uma era cínica (ŽIŽEK, 2012a), o cinismo é um tema recorrente nesse capítulo, sendo apresentado desde seu surgimento, na antiguidade, passando pelo iluminismo, até hoje trabalhado por Žižek. O tema da violência também faz-se presente, visto que ele aparece camuflado, por vezes, nos vários discursos praticados pelos poderes atrelados ao capital, uma vez que, para o autor, existe um paradoxo que envolve a questão da violência, mas que talvez poucos consigam perceber. Por isso o autor esloveno (2009b) denomina tipos de violência, “violência subjetiva”, “violência objetiva” e “violência simbólica”. A primeira é conhecida como “tal contra o pano de fundo de um grau zero de não-violência”, é considerada uma forma de violência mais direta. Mas existem formas de coerção bem mais sutis que sustentam as relações de poder, dominação e exploração.

Essas formas de violência são denominadas pelo autor como a “violência objetiva”, ou “sistêmica”, que surge dos efeitos trágicos dos sistemas políticos e econômicos, em que as injustiças e as desigualdades de uma sociedade capitalista lhes servem como alicerce. Entre esses dois tipos de violência, trabalhados por Žižek, ainda existem outros que fazem parte da discussão em curso.

Ainda no *terceiro* e último capítulo, por fim, é proposta uma ruptura da lógica estrutural do sistema capitalista, em que o “pensamento e a atividade coletiva se encontram”, sendo um momento de “ação política soberana” (CHEROBINI, 2007, p. 1).

Todas essas questões propiciam um debate em torno da política, uma vez que, segundo o autor, para que uma educação seja capaz de abraçar uma perspectiva de emancipação, ela não pode ser neutra frente à proposta de ação política que tem como foco uma transformação radical das coordenadas sistêmicas do capitalismo atual.

2 - IDEOLOGIA E FANTASIA: UMA ABORDAGEM PSICANÁLÍTICA, SEGUNDO SLAVOJ ŽIŽEK

2.1 – O Outro

Segundo Slavoj Žižek (2010, p. 16), Jacques Lacan considera que a realidade humana e a subjetividade são constituídas por três registros, que se entrelaçam: “o simbólico, o imaginário e o real”. O autor compara esses níveis a um jogo de xadrez, em que o Simbólico corresponderia às regras, o Imaginário seria o modo como as peças são tanto moldadas quanto caracterizadas por seus respectivos nomes e o Real seria definido como toda circunstância incerta que afeta o jogo, como a inteligência dos jogadores, que podem confundir-se uns aos outros ou encerrar o próprio jogo.

A partir disso, temos a concepção do grande Outro, que opera no nível Simbólico, tendo em vista que, ao entrar nesse nível, o sujeito (que ainda não fala, não diz), perderá uma parte de si, adquirindo linguagem, tornando-se ser falante. Será então um verdadeiro *parlêtre*, conforme Lacan denomina esse “acontecimento” a partir de um neologismo que cria na língua francesa: *parler* (falar) e *être* (ser). Em se tratando de psicanálise, é interessante irmos aos significantes¹, pois, ao juntarmos essas duas palavras teremos “fala ser”, “falessen”, ou melhor, “falecer”, já que a imagem acústica prevalece sobre a imagem gráfica. Esse Outro, que falta o objeto-cause de desejo, reclama algo do sujeito: “Che vuoi?”². Mas esse “Che vuoi” lacaniano, segundo o esloveno, não mais se restringe apenas a questionar-se “O que você quer?”, como também “[...] O que o incomoda? O que é isso em você que o torna tão insuportável não só para nós, mas também para você mesmo, e que você mesmo obviamente não controla?” (ŽIŽEK, 2010, p. 56). Podemos, então, perceber que o importante é sempre o desejo do outro, ou do próximo, como podemos notar:

¹ Significante é um termo técnico, definido primeiramente por Ferdinand de Saussure (2006, p. 81) que compõe o signo linguístico, juntamente com o “significado”. A combinação de tais definições que representam o *signo linguístico* é conhecida como *imagem acústica* (significante) e *conceito* (significado). Lacan, no entanto, empregou o termo significante posteriormente de forma precisa, “não é simplesmente o aspecto material de um signo (em contraposição a “significado”, seu sentido), mas um traço, uma marca, que representa o sujeito. Sou o que sou através de significantes que me representam, significantes constituem minha identidade simbólica” (ŽIŽEK, 2010, p. 46).

² “O que você quer?” (ŽIŽEK, 2010, p. 56). Mas nunca sabemos o que esse Outro, impenetrável, de fato quer. Isso é explanado no conceito de fantasia que, ao ser tratado a partir da leitura psicanalítica, funciona de maneira ambígua, pois, ao mesmo tempo que ensina a como desejar, ela também priva o desejo do Outro.

[...] ... o desejo do homem é o desejo do Outro, onde o “de” fornece a determinação chamada pelos gramáticos de subjetiva, ou seja, é como Outro que ele deseja... . Eis por que a pergunta do Outro, que retorna para o sujeito do lugar de onde ele espera um oráculo, formulada como um “Che vuoi? – que quer você?”, é a que melhor conduz ao caminho de seu próprio desejo [...] (LACAN, Escritos, p. 829, *apud* ŽIŽEK, 2010, p. 54).

Sendo assim, o sujeito só deseja mediante a experimentação do Outro enquanto desejante. Desse modo, Žižek (2010, p. 17) escreve que:

O espaço simbólico funciona como um padrão de comparação contra o qual posso me medir. É por isso que o grande Outro pode ser personificado ou reificado como um agente único: o “Deus” que vela por mim do além, e sobre todos os indivíduos reais, ou a Causa que me envolve (Liberdade, Comunismo, Nação) e pela qual estou pronto a dar minha vida. Enquanto falo, nunca sou meramente um “pequeno outro” (indivíduo) interagido com outros “pequenos outros”: o grande Outro deve sempre estar lá.

Portanto, o grande Outro é frágil, insubstancial e propriamente subjetivo, visto que ele só existe se os sujeitos agirem como se ele existisse. Podemos pegar como exemplo, segundo o autor esloveno, uma causa ideológica como o Comunismo, ou a ideia de Nação e notaremos que ele será a substância dos que se reconhecem nele, sendo o fundamento de toda a sua existência, sendo, em todo caso, o ponto de referência, que é carregado de significados. A partir disso, pode-se concluir que o que existe são apenas “esses indivíduos e suas atividades”, mas que essa substância é real, a partir do momento em que nela se crê e passam a agir de acordo com ela.

Ao tratar do grande Outro, Lacan conseqüentemente aborda a linguagem. Segundo o autor esloveno, o grande Outro possui um caráter virtual, que significa

[...] que a ordem simbólica não é uma espécie de substância espiritual que exista independentemente de indivíduos, mas algo que é sustentado pela contínua atividade deles [...]. Quando falo sobre a opinião de outras pessoas, nunca é somente uma questão do que eu, você ou outros indivíduos pensam, mas também do que um “alguém” impessoal pensa. Quando violo uma regra de decência, nunca faço apenas o que a maioria dos outros não faz – faço o que não “se” faz (ŽIŽEK, 2010, p. 19-20).

Conforme se pode notar, ao nos posicionarmos como sujeitos de um enunciado, ou ao entrarmos na questão do desenvolvimento do sintoma freudiano, produzimos mensagens codificadas sobre “segredos”, “desejos” e “traumas” que só nos pertencem.

Sendo assim, o destino desse sintoma, ou dessa enunciação, será o grande Outro virtual³, visto que já é algo que está para além de nós mesmos, ou algo que já nos foi imposto e que somos obrigados a “abraçar livremente”. Desse modo, podemos afirmar que a linguagem encontra-se na ordem simbólica e que o grande Outro pertence necessariamente a essa ordem.

A linguagem é um mecanismo que nos serve de inserção no mundo, mas que nos barra, nos castra e nos coloniza, sendo perigosa a todos, assim como o cavalo de Tróia foi perigoso para os troianos, pois ao se oferecer gratuitamente, ela nos oculta algo que depois custará muito caro, visto que ela nos aparelhará com todos os seus mecanismos linguísticos, de modo sutil e perspicaz. Desse modo, sempre terá algo que não poderemos dizer, ou que não teremos linguagem para dizer. Afinal,

A ordem simbólica emerge de um presente, uma oferenda, que marca seu conteúdo como neutro para fazer-se passar por um presente: quando um presente é oferecido, o que importa não é seu conteúdo, mas o vínculo entre o que presenteia e o que recebe estabelecido quando o que recebe aceita o presente. Lacan chega mesmo a se envolver aqui num pouco de especulação sobre etologia animal: as andorinhas-do-mar que apanham um peixe e o passam de bico em bico (como se para deixar claro que o vínculo estabelecido dessa maneira é mais importante do que quem vai finalmente ficar com o peixe e comê-lo) envolvem-se efetivamente numa espécie de comunicação simbólica (ŽIŽEK, 2010, p. 20).

Desse modo, pode-se afirmar que a fala humana, além de transmitir mensagens, afirma esse pacto simbólico básico, existente entre os indivíduos que se comunicam, pois um ato de comunicação é a simbolização simultânea de um fato de comunicação.

Mas, voltemos para uma questão enigmática do grande Outro, pois ao lançar “seu olhar” sobre o sujeito, dito anteriormente, com sua indagação angustiante (Che vuoi?), ele lança um “enigma”:

O impacto chocante de ser afetado/ “seduzido” pela mensagem enigmática do Outro descarrilha o *autômato* do sujeito, abre uma lacuna, e o sujeito é livre para preenchê-la com suas tentativas (fracassadas, em última análise) de simbolizá-la (ŽIŽEK, 2013a, p. 45).

Žižek (2013a, p. 43) sinteticamente nos apresenta possivelmente uma resposta a isso, tomando uma frase de Hegel referente à Esfinge: “os enigmas dos antigos egípcios

³ Essa definição é žižekiana.

também eram enigmas para os próprios egípcios”. Em seguida, continua tratando dessa questão, considerando que, enquanto no judaísmo temos o “nível do enigma *de* Deus”, no cristianismo isso passa a ser o “enigma *em* Deus”, de modo que

[...] é justamente porque Deus também é um enigma em si e para si, porque tem uma Alteridade imperscrutável em si mesmo, que Cristo tem de surgir para revelar Deus não só para a humanidade, mas para o próprio Deus – é somente através de Cristo que Deus se revela plenamente como Deus (ŽIŽEK, 2013a, p. 44).

Desse modo, podemos notar que o enigma leva de volta à alteridade do Outro e essa alteridade do Outro é sua resposta ao seu inconsciente, quer dizer, é a sua alteridade para si mesmo, visto que,

Quando se fala, em termos freudianos, do enigma *da* feminilidade (o que é a mulher?), proponho, como Freud, que passemos para a função do enigma *na* feminilidade (o que quer uma mulher?). Da mesma maneira (mas Freud não faz essa passagem), o que ele chama de enigma do tabu nos leva de volta à função do enigma no tabu. [...] o enigma do luto nos leva à função do enigma no luto: o que quer a pessoa morta? O que ela quer de mim? O que quer me dizer? (ŽIŽEK, 2013a, p. 44).

Cabe ressaltarmos que esse grande Outro não diz respeito apenas às regras simbólicas visíveis que regem a interação social, uma que vez que tece também a teia de regras “implícitas” não escritas. Diante disso, no cenário radical atual, remete, principalmente, à relação entre o luto e a melancolia.

Mas, antes de apresentarmos essa relação, voltemos nossa atenção a respeito do desejo humano, saberemos que o problema será “ser sempre o desejo do Outro”, ou melhor, “desejo pelo Outro, desejo de ser desejado pelo Outro, e, especialmente, desejo daquilo que o Outro deseja” (ŽIŽEK, 2009b, p. 82). De acordo com o filósofo este último desejo torna a inveja uma constituinte do desejo humano, não deixando de mencionar que o ressentimento lhe é inerente. Diante disso, ele menciona uma exemplo interessante, extraído das *Confissões*, de Santo Agostinho, no qual trata de um menino que sente ciúmes de seu irmão que chupa o seio da mãe. Mas o que Žižek nos chama a atenção, antes de mais nada, não diz respeito a isso especificamente.

Segundo Žižek o verdadeiro contrário do amor-próprio é a inveja, ou o *ressentimento*, uma vez que nos induz a agir contra nossos próprios interesses. Por isso, menciona que “Freud sabia-o bem: a pulsão de morte opõe-se tanto ao princípio do

prazer como ao próprio de realidade. O verdadeiro mal, que é a pulsão de morte, implica a auto-sabotagem. Faz-nos agir contra os nossos próprios interesses” (ŽIŽEK, 2009b, p. 82).

Ao voltarmos a cena de ciúmes do garoto ao ver seu irmão chupar o seio da mãe, veremos que, sob o signo da inveja, existe a exigência de justiça, mas de uma justiça voltada para que o gozo excessivo do Outro seja limitado, do modo que todos venham a ter um acesso igualitário ao gozo. O sujeito não inveja a posse pelo Outro do objeto de gozar o seu objeto. Antes a inveja dirige-se ao modo como esse Outro tem a capacidade de gozar o seu objeto. Por isso não basta apenas roubar o objeto ao Outro, uma vez que o alvo verdadeiro deve ser a destruição da capacidade do Outro de gozar o objeto, uma vez que seu objetivo é gozar o gozo do Outro, que seria o mesmo que sentir o prazer da mesma forma o que o Outro sente, algo impossível (ŽIŽEK, 2009b, p. 84).

Diante disso, o importante não é ganhar, mas o outro tem de perder. Assim, o autor situa-nos com um exemplo a respeito de um camponês esloveno e uma feiticeira que deixa:

[...] camponês a seguinte possibilidade de escolha. Dar-lhe-á uma vaca, e duas ao vizinho, ou tirar-lhe-á uma vaca a ele, e duas ao vizinho. O camponês escolhe sem hesitar a segunda alternativa. [...]. O problema da inveja/ressentimento é que não se limita a adoptar o princípio do jogo de soma nula, em que a minha vitória é igual à perda do outro, mas implica também uma diferença entre os dois jogadores, que não é uma diferença positiva (todos podemos ganhar sem que haja perdedores), mas negativa. Se tiver de escolher entre o meu ganho e a perda do meu adversário, preferirei a perda do meu adversário, ainda que isso signifique uma perda também para mim (ŽIŽEK, 2009b, p. 83).

Assim, ele não restringe-se em afirmar que o mesmo se dá com a questão de o capitalismo não ser justo, uma vez que esse fator torna o capitalismo aceitável para a maioria das pessoas.

No entanto, existe uma exigência de justiça voltada a limitação do gozo do Outro, para que todos possam ter acesso a uma *jouissance* igualitária. Porém, o que se tem é o ascetismo, sendo imposto a *proibição*, uma vez que é impossível uma *jouissance* igual. Mas, em nossa sociedade permissiva, este ascetismo atua contrariamente, pois o que temos é uma intimação, “Goza!”. Apesar disso, o nosso gozo tornou-se impedido.

O gozo é tolerado, até solicitado, mas com a condição de seja saudável, não ameace nossa estabilidade psíquica ou biológica: chocolate sim, mas sem gordura; coca-cola sim, mas diet; café sim, mas sem cafeína; cerveja sim, mas sem álcool; maionese sim, mas sem colesterol; sexo sim, mas seguro... (ŽIŽEK, 2012a, p. 54).

Retornemos a questão da inveja, uma vez que o autor a situa na tríade “inveja, avareza e melancolia” ele as apresenta como a incapacidade de se gozar o objeto, mas ressalta que essa incapacidade, ou impossibilidade, é gozada. Assim, diferentemente do sujeito da inveja, que deseja a posse ou a jouissance do objeto pelo Outro, o avarento, apesar de possuir o objeto, não pode gozá-lo, pois ele sublima a posse, satisfazendo-se dessa forma, elevando-o a uma condição intocável. Similarmente ao avarento, o melancólico também possui o objeto, mas perde a razão de desejá-lo, pois “o melancólico tem acesso a tudo que quer, mas sem nisso encontrar satisfação” (ŽIŽEK, 2009, p. 85).

Para trilharmos melhor na questão da melancolia voltemos nossa atenção a oposição que Sigmund Freud fez entre o luto “normal”, conhecido como uma aceitação de sucesso da perda, e a melancolia, luto “patológico” no qual o sujeito insiste em sua identificação narcisista com aquele objeto perdido. Podemos tratar da prioridade conceitual, e também ética, da melancolia, que no processo de perda sempre irá apontar para um resto que o luto será incapaz de integrar, sendo a fidelidade definitiva integrada ao que resta. O luto é infiel, nesse caso, pois o sujeito melancólico se recusa a libertar o objeto perdido, por encontrar-se apegado a ele, enquanto o luto trabalha em seu oposto (ŽIŽEK, 2013a, p. 101).

É diante da melancolia que surge o medo apavorante. Tal medo reside na confusão existente entre a “perda” e a “falta”, sendo assim, o melancólico se posiciona na culpa, sentindo-se culpado de cometer um raciocínio falaz, mas com aparência de verdade, no que diz respeito à pura capacidade de desejar. Se assim acontece, o melancólico tem a impressão de já ter possuído o objeto faltoso, mas depois acreditará que tal objeto já se perdera antes, justamente por esse objeto-causa de desejo ser tão carregado de falta. Notamos assim, que esse objeto encontra-se presente excessivamente, martelando na melancolia, em sua própria perda incondicional, pelo simples fato de não haver possibilidade de recuperação.

Em suma, a melancolia oculta o fato de que o objeto é faltoso desde o princípio, que seu surgimento coincide com sua falta, que o objeto

nada mais é que a positivação de um vazio/falta, um ente puramente anamórfico que não existe “em si”. O paradoxo, é claro, é que essa tradução enganadora da falta em perda nos permite asseverar nossa posse do objeto: o que nunca possuímos jamais pode ser perdido, então a melancolia, em sua fixação incondicional no objeto perdido, de certa maneira o possui em sua própria perda (ŽIŽEK, 2013a, p. 102).

Esse objeto-causa do desejo seria, de acordo com Žižek, uma imperfeição estranha que perturba o equilíbrio, mas que, mesmo com essa característica, não pode ser retirada, uma vez que:

[...] o próprio objeto desejado não funcionará mais, ou seja, não mais será desejado. É um obstáculo paradoxal, que constitui aquilo em relação ao qual é um obstáculo. Também é nesses termos que podemos compreender a natureza da posição melancólica. O melancólico é alguém que tem o objeto do desejo, mas perdeu o desejo em si. Em outras palavras, perdeu aquilo que faz com que se deseje o objeto desejado (ŽIŽEK, 2006, p. 140).

O objeto só pode ser possuído incondicionalmente em sua própria perda, sendo o objeto de desejo elevado, pelo sujeito melancólico, a um composto inconsistente de um *Absoluto corpóreo*. Assim, “[...] a melancolia não é um mero apego ao objeto perdido, mas um apego ao próprio gesto original de sua perda” (ŽIŽEK, 2013a, p. 103).

Desse modo, de acordo com Giorgio Agamben, segundo o filósofo esloveno, a melancolia não é simplesmente o fracasso do luto, o empenho do apego ao Real do objeto, mas é o seu contrário também, visto que:

[...] “a melancolia oferece o paradoxo de uma intenção ao luto que precede e antecipa a perda do objeto”. Este é o estratagema do melancólico: *a única maneira de possuir um objeto que nunca tivemos, que estava perdido desde o início, é tratar um objeto que ainda possuímos como se já estivesse perdido* (ŽIŽEK, 2013a, p. 104).

Vale ressaltar a distinção existente entre luto e melancolia. No primeiro caso, o enlutado fará luto pelo objeto perdido, matando-o pela segunda vez, justamente por conta do processo da simbolização da dita perda. Entretanto, no caso do melancólico, haverá uma incapacidade de abrir mão do objeto, apesar de ser necessário matar o objeto também uma segunda vez, tratando-o como perda, apesar de o objeto já está perdido.

Segundo Maria Rita Kehl, em seu prefácio, intitulado “Melancolia e Criação”, à tradução da obra *Luto e Melancolia* (2011), de Freud, podemos notar que o caso da melancolia assemelha-se com o processo do desmame do bebê, tratado por Lacan. Uma vez que é a criança que tem que fazer a desmama, cedendo o seio, dando-o, ou melhor, doando-o, é de fundamental importância a participação da mãe nesse processo. É ela, antes de tudo, que tem o dever de doar o seio e sofrer o seu luto. Só assim a criança poderá fazer o seu próprio luto. Sendo assim, o objeto não será perdido se não se destacar da Coisa (*das Ding*)⁴, pois, caso não se apresente como resto, a entrada na ordem simbólica será deficiente para o sujeito, visto que a castração não acontecerá (KEHL, Maria Rita 2011).

No entanto, a perda de uma pessoa amada não se restringe apenas à perda de um objeto, mas tem a ver, sobretudo, com a perda do lugar que o enlutado ocupava na vida do morto. É baseado nesse ponto que a autora nos apresenta um exemplo que se encaixa perfeitamente, encontrado na literatura brasileira. Na obra *Manuelzão e Miguilim* (1984), no conto “Campo Geral”, de João Guimarães Rosa, com a morte de Dito, irmão, amigo e companheiro, o menino Miguilim perde todos esses postos, sendo “[...] arrancado brutalmente daquele lugar; entretanto continuava ali, na casa de sempre, no Mutum onde nasceu e que agora lhe pareciam estranhos, vazios de interesse e alegria” (KEHL, 2011, p. 14).

Após essa perda, o menino passa por todo o processo de luto, como podemos notar:

[...] Miguilim debaixo de sua tristeza. Todos os dias que depois vieram, eram tempo de doer. Miguilim tinha sido arrancado de uma porção de coisas, e estava no mesmo lugar. Quando chegava o poder de chorar, era até bom – enquanto estava chorando, parecia que a almatoda se sacudia, misturando ao vivo todas as lembranças, as mais novas e as muito antigas. Mas, no mais das horas, ele estava cansado. Cansado e como que assustado. Sufocado. Ele não era ele mesmo. Diante dele, as pessoas, as coisas perdiam o peso de ser. Os lugares, o Mutum – se esvaziavam numa ligeireza, vagarosos. E Miguilim mesmo se achava diferente de todos. Ao vago, dava a mesma ideia de

⁴ A Coisa é tratada por Žižek, em *Órgãos sem corpos: Deleuze e consequências* (2008, p. 229), como sendo excessiva e insuportável, encontrada no espaço da realidade. Žižek (2009a) ainda trata do retorno de Lacan a noção que Freud apresenta sobre a *Coisa* (Das Ding), que para ele é o objeto que não ser representado, o objeto da pulsão, que foi perdido para sempre, que encontra-se ligado com a falta radical não explícita ao próprio sujeito. Desse modo, a linguagem do homem tanto se estrutura como articula sobre esta fenda, sobre este vazio. Essa falta é a própria condição do *registro simbólico*, ou da própria cultura.

uma vez, em que, muito pequeno, tinha dormido de dia, fora de costume – quando acordou, sentiu o existir do mundo em hora estranha [...] (ROSA, 1984, p. 101-102).

Desse modo, é normal que ocorra o apego do enlutado ao morto, sendo necessário que esse apego diminua gradativamente, para que a aceitação da realidade aconteça.

É curioso notar que, em *Luto e Melancolia*, Freud deixa claro que no luto o mundo externo se torna pobre, ou vazio, mas já na melancolia isso acontece internamente, pois é o Eu que se torna assim. Então, “[...] o que se constata é que, após completar o trabalho do luto, o Eu se torna efetivamente livre e volta a funcionar sem inibições.” (FREUD, 2006, p. 105), enquanto que na melancolia não se tem consciência do que se perdeu no objeto perdido. Desse modo, é interessante sabermos a diferenciação que Lacan faz do *objeto* e do objeto *causa do desejo*:

[...] enquanto o objeto do desejo é apenas o objeto desejado, a causa do desejo é a característica *por conta da qual* desejamos o objeto desejado (um detalhe, um tique, do qual geralmente não temos consciência e às vezes até mal percebemos como obstáculo, tanto que, apesar disso, nós desejamos o objeto) (ŽIŽEK, 2013a, p. 105).

Então, o melancólico não é só apenas o sujeito incapaz de fazer o trabalho do luto, mas é também o sujeito que possui o objeto, sendo que perdeu seu desejo pelo mesmo, visto que o que o movia a desejar o objeto perdeu sua eficácia. É importante sabermos que a melancolia faz parte da angústia, pois a perda de eficácia ao objeto desejado pode ainda sustentar o desejo, mas o que angustia é a perda do próprio desejo.

Žižek menciona que a partir disso estaremos lidando com a relação entre anamorfose e sublimação, que diz respeito à série de objetos que estrutura a realidade em torno de um vazio. Se esse vazio se mostrar visível tal qual é, nossa realidade se desfaz, se desintegra. Dessa forma, é necessário que algo ocupe esse lugar desabitado para que a estrutura da realidade permaneça forte, sendo o *objet petit a* (objeto pequeno *a*), denominado por Lacan, encarregado para manter esse alicerce. Esse objeto nada mais é que:

[...] o “objeto sublime (da ideologia)”, o objeto “elevado à dignidade de Coisa”, e ao mesmo tempo o objeto anamórfico (para perceber sua qualidade sublime, temos de olhar para ele “de viés”, de soslaio; visto

que diretamente, ele parece apenas outro objeto de uma série) (ŽIŽEK, 2013a, p. 106-107).

Esse *objet petit a* só existe como sua própria sombra/distorção, visto incorretamente, como uma visão de lado, pois se for olhado diretamente não se verá nada. Assim, “[...] o espaço da Idealidade é justamente um espaço distorcido: as “ideias” não existem “em si mesmas”, mas apenas como ente pressuposto, o ente cuja existência somos levados a pressupor por causa de seus reflexos distorcidos” (ŽIŽEK, 2013a, p. 107). Podemos perceber que esse pequeno objeto só é visto por meio de uma perspectiva subjetiva particular por um olhar distorcido, ou não é visto de jeito nenhum.

Notamos que a anamorfose é necessária para que entendamos o funcionamento da ideologia, uma vez que designa um objeto que sua própria realidade material é tão distorcida que se inscreve um olhar nas suas características “objetivas”. Desse modo, a realidade social:

[...] pode parecer confusa e caótica, mas, se olharmos para ela do ponto de vista do antissemitismo, tudo fica mais claro e adquire contornos nítidos: a conspiração judaica é responsável por todas as nossas tragédias... Em outras palavras, a anamorfose enfraquece a distinção entre “realidade objetiva” e sua percepção subjetiva distorcida: nela, a distorção subjetiva é refletida de volta no próprio objeto percebido e, nesse sentido prático, o próprio olhar adquire existência “objetiva” (ŽIŽEK, 2013a, p. 107).

Com isso o autor tem a pretensão de fazer a crítica da ideologia demonstrando que as inconsistências encontram-se no centro das fantasias ideológicas e que os objetos mais centrais que servem de alicerce para nossas convicções políticas são as coisas, *das Ding*, que, com toda sua aparência sublime, nos esconde:

[...] o agenciamento e o engajamento ativo e sem sentido de nosso próprio organismo vivo, na maioria das vezes alienadamente, que constrói e sustenta a sublimidade destes objetos. Ademais, quando um sujeito acredita em uma ideologia política, isso não significa que ele sabe a verdade sobre os objetos sublimes que permitem a estabilização desta ideologia na forma de um regime político (RECH, 2012, p. 324).

Entendemos que, se temos o objeto inatingível, inalcançável, com a lógica desse Real como impossível, temos então a lógica do desejo, em que esse desejo se estruturará em volta do vazio primordial, mas o problema é que, de acordo com Lacan, a entrada no simbólico traz em si uma castração simbólica e, conseqüentemente, um recalçamento

traumático, em que teremos o objeto do desejo perdido, é isso que faz a coisa impossível e ausente, sendo que todo objeto empírico do desejo, que deparamo-nos, é apenas um substituto fundamental do objeto primário perdido. É a partir desse ponto que, segundo o filósofo esloveno, na mesma linha psicanalítica, o próprio fato da subjetividade significa que o objeto do desejo se perde e que a ilusão imaginária do sujeito, que se impõe aí, consiste precisamente na possibilidade de recuperar esse objeto perdido, visto que não há uma aceitação do trauma dessa perda. Para Žižek, esta tese é bastante problemática, mas não é teoricamente errada.

Assim, cabe ressaltar que a Coisa, que é o núcleo do Real, encontra-se atrelada na gênese da constituição do psiquismo, uma vez que o enlace entre *Real* e Simbólico é semelhante ao que existe entre Lei⁵ e desejo, quer dizer, a *Coisa* está na origem da instituição da Lei, enquanto Lei da palavra que não se resume à proibição, mas também envolve a lei positiva que organiza o desejo como verdade parcial, a partir da castração, ou do recalçamento (RECH, 2013, p. 4).

Diante disso, temos a pulsão de morte, na teoria lacaniana, que opera de forma autônoma, ignorando a própria realidade. Esta pulsão será concebida como o Real resistente à simbolização, mas imanente ao Simbólico, inerente ao trauma, pois não há Real sem Simbólico, é o surgimento do Simbólico que introduz na realidade a lacuna do Real (ŽIŽEK, 2011, p. 320). Por outro lado, de acordo com as interpretações recorrentes sobre a teoria lacaniana referente à ideia da *Coisa (das Ding)*, baseado em Freud, esta é o objeto originário para sempre perdido da espécie humana e que é visto como algo distinto do objeto perdido da história individual de cada sujeito, o objeto causa do desejo, ou seja, o *objeto pequeno a*.

Se para Žižek o verdadeiro foco do *Real* lacaniano é que a ideia de “pulsão de morte” está presente, não pode ser interpretada nesses termos transcendentais, quer dizer, em relação a uma perda *a priori*, na qual os objetos empíricos nunca coincidem com *das Ding, a Coisa*, como a lógica do *Real* como simplesmente impossível, do objeto inatingível. Assim, de acordo com o filósofo, o objeto do desejo está dividido nele mesmo, ou seja, a questão é que o objeto é ele mesmo e, ao mesmo tempo, é outra coisa, como podemos notar:

⁵ A lei pode ser definida como castração, proibição, sendo, dessa forma, a sustentação, ou a mediação, do desejo. A lei, além de proibir, também é proibida, uma vez que “[...] é proibição: isso não significa que ela proíbe, mas que é ela mesma proibida, um lugar proibido [...]” (JACQUES DERRIDA, 1992, p. 201, *Apud* ŽIŽEK, 2015, p. 100).

Não se pode dizer que isso seja mera ilusão transcendental de confundir um objeto empírico com a Coisa impossível. [...]. A questão é que os objetos da pulsão são esses objetos privilegiados que, de algum modo, são um duplo deles mesmos. Lacan se refere a isso como *la doublure* [o avesso, a outra face]. Há uma espécie de distância segura, mas é uma distância segura dentro do próprio objeto: não é a distância entre o objeto e *das Ding*” (ŽIŽEK, 2006, p. 86).

É relevante observarmos a inserção da ideologia nesse ponto, uma vez que definida anteriormente pelo autor como “a ilusão que preenche a lacuna da impossibilidade”, sendo necessária a reafirmação dessa impossibilidade anterior. Tal impossibilidade inerente é deslocada para um obstáculo exterior, mas agora é apontada uma ilusão existente nesse ponto. Notemos:

[...] a ilusão é que, superando esse obstáculo chega-se a Coisa Real. Sinto-me quase tentado a dizer que a operação ideológica suprema é o inverso, isto é, a própria elevação de algo à condição de impossibilidade, como meio de adiar ou evitar o encontro com isso (ŽIŽEK, 2006, p. 89).

O autor ressalta que a ideologia também funcionará como meio de regular a distância com tal encontro, evitando-o, uma vez que, por intermédio da fantasia, no nível da realidade existe um esforço de convencimento, nosso, de que tal Coisa não pode ser encontrada. Mas entendamos, o Real é impossível não apenas no que diz respeito a um encontro faltoso, mas também no que diz respeito a um encontro traumático, que acontece, só que não somos capazes de enfrentá-lo, sendo necessária essa mediação, pois se de fato acontece tal encontro, o que deve ser percebido é que não se pode mantê-lo, nem integrá-lo. Sendo assim, temos a seguinte problemática:

[...] “ama a teu próximo”. Para Lacan, o próximo é o Real. Quando ele introduziu o Real pela primeira vez de forma sistemática, no seminário sobre a ética, o Real era o próximo. Isso quer dizer que o Real não é impossível - o próximo existe. A questão é que uma injunção como “ama teu próximo” é exatamente uma das maneiras de evitar o trauma do próximo (ŽIŽEK, 2006, p. 91).

Isso é mais importante que a impossibilidade, visto que com a intromissão desse Real, assim como no caso dos variados tipos de assédios que sofremos hoje em dia, tais como o fumo, o assédio sexual, social etc., passa a centrar-se na distância que se deve manter dele. Então, cabe mencionar a questão da ilusão fundamental que faz parte do funcionamento da realidade, sendo que somos obrigados a conviver com ela, pois “Com

essa ideia de Real como impossível, é claro, a ilusão torna-se irreduzível” (ŽIŽEK, 2006, p. 94). Então, essa impossibilidade é o produto necessário do espaço simbólico.

Portanto, o autor, com base lacaniana, acredita que o Real, mesmo sendo, de certo modo, uma ficção, ou uma ilusão, em que não é um tipo de natureza bruta que passa a ser posteriormente simbolizada, muito pelo contrário, a natureza é simbolizada, mas, para isso, é necessário que se produza nessa simbolização um excesso, ou melhor, uma falta. Assim: “[...] o próprio gesto de simbolização introduz uma lacuna na realidade. É essa lacuna que é o Real, e toda forma positiva dessa é constituída através da fantasia” (ŽIŽEK, 2006, p. 99).

2.2 - Da ideologia à fantasia

Žižek, ao tratar da diferença de realidade e Real, cita Lacan:

Édipo em sua própria vida é todo esse mito. Ele mesmo não é outra coisa senão a passagem do mito à existência. Que tenha existido ou não, pouco importa, já que, de uma forma mais ou menos reflexa, existe em cada um de nós, e existe bem mais do que se tivesse realmente existido. Podemos dizer que uma coisa existe ou não existe *realmente*. [...] . Se uma coisa existe realmente ou não, tem pouca importância. Ela pode perfeitamente existir no sentido pleno do termo, mesmo que não exista realmente. Toda existência tem por definição algo de tão improvável que, de fato, estamos perpetuamente a nos interrogar sobre sua realidade (LACAN, 1978, p. 268 *apud* ŽIŽEK, 1991, p. 71).

É relevante ressaltar o trauma, visto que nos apresenta o caso exemplar desse Real, pois o que vale é o fato de que ele funciona como um ponto que tem que ser construído e, assim, nos tornamos capacitados para darmos conta do atual estado de coisas.

Desse modo, o Real não deve e não pode ser confundido com a realidade externa, pois esta já é construída simbolicamente, mesmo que o Real seja imanente ao Simbólico (lacaniano), é o resto que excede o simbólico, é o núcleo traumático oculto que “se mostra”, nos furos da realidade, já simbolizada, deixando-a distorcida e incompleta. Mas, cabe ressaltar que não pode ser representada como uma substancialidade consistente que aparece no pano de fundo da realidade.

O Real é tanto a Coisa que pode ser acessada, quanto o obstáculo que impossibilita esse acesso direto, quer dizer, ele é:

[...] a Coisa que escapa a nossa apreensão e a tela deformadora que nos faz perder a Coisa. Em termos mais precisos, o Real é, em última análise, a própria mudança de perspectiva do primeiro para o segundo ponto de vista: o Real lacaniano não é apenas deformado, mas é o próprio princípio de distorção da realidade (ŽIŽEK, 2012, p. 32).

Esse dispositivo é semelhante ao dispositivo de Freud da interpretação dos sonhos, uma vez que o desejo inconsciente em um sonho não trata-se restritamente do núcleo que nunca aparece de modo direto, deformado pela representação do texto manifesto do sonho, mas refere-se principalmente ao próprio princípio dessa distorção.

Diante dessa discussão, ao tratar do Real, Žižek retoma de Lacan um exemplo de um sonho, presente no seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1997), que, por sua vez, é extraído do famoso sonho relatado por Freud em *A interpretação dos sonhos* (2001), capítulo VII, em que temos um pai que sonha com seu filho já morto:

Um pai estivera de vigília à cabeceira do leito de seu filho enfermo por dias e noites a fio. Após a morte do menino, foi deitar-se no quarto ao lado, mas deixou a porta aberta, de modo a poder enxergar de seu quarto o aposento em que jazia o corpo do filho, cercado por velas altas. Um velho fora encarregado de velá-lo e sentara-se ao lado do corpo, murmurando preces. Após algumas horas de sono, o pai sonhou que *o filho estava de pé junto a sua cama, puxava-o pelo braço e lhe sussurrava em tom de censura: “Pai, não vês que estou queimando?”* Ele acordou, notou um clarão intenso vindo do quarto ao lado, correu até lá e constatou que o velho vigia pegara no sono, e que a mortalha e um dos braços do cadáver de seu amado filho tinham sido queimados por um vela acesa que caíra sobre eles (ŽIŽEK, 2013b, p. 322).

Se fizéssemos uma leitura costumeira de sonho, ou desse sonho, seria constatado que o prolongamento do sono é feito por um sonho e que o sonhador, ao ser exposto a algum tipo de barulho, incômodo externo, desperta. Mas a leitura de Lacan é oposta a isso, segundo o esloveno. Para o psicanalista, o sujeito não desperta por uma irritação demasiada, pois o que existe é a “realidade externa”, a qual conhecemos, e o Real de nosso desejo.

Esse pai primeiramente constrói uma história para que seu sono possa ser prolongado e, assim, não venha a acordar para a realidade. Mas, no caso desse sonho, deparamo-nos com uma questão interessante: o motivo pelo qual o pai acorda, pois, se

estava a sonhar e a ver seu filho vivo, não seria mais significativo manter-se dormindo, ou sonhando?

Freud nos conduz a interpretações. Notamos a sutileza que o autor alemão dirige sua análise, como a nos indicar que desde o início o pai já sabia, por conta da luz reluzente da vela, que o velho não cumpriria a tarefa que lhe foi “confiada”. Posteriormente, percebemos que o sonho já tinha sido tecido antes mesmo do sono, que as palavras do filho poderiam já ter sido proferidas em vida e que havia uma ligação delas com a doença do menino. O autor menciona que esse sonho é dotado de sentido, sendo assim:

[...] a realização de um desejo. O filho morto comportou-se no sonho como se estivesse vivo; ele próprio advertiu o pai, veio até sua cama e o segurou pelo braço, tal como provavelmente fizera na ocasião de cuja lembrança se originou a primeira parte das palavras da criança no sonho. Em nome da realização desse desejo, o pai prolongou seu sono por um momento. Preferiu-se o sonho a uma reflexão desperta, porque podia mostrar o menino vivo outra vez (FREUD, 2001, p. 493).

É interessante percebemos, segundo Freud, que, quanto mais tentamos penetrar em sonho, mais próximo da escuridão chegamos, menos sabemos e mais complexo se torna o que não se sabe em nossa condição real ilusória, a realidade, como podemos notar: “[...] basta tentarmos penetrar mais a fundo nos processos mentais envolvidos no ato de sonhar, para todos os caminhos terminarem na escuridão” (FREUD, 2001, p. 493).

Não se pretende encerrar, ou tornar a abordagem do teórico acima pouco pertinente, mas o cerne da abordagem é voltado para Lacan, por meio de Žižek. Sendo assim, por outro lado, para o esloveno, a partir do psicanalista francês, existe algo por trás disso tudo, visto que o pai preferiu despertar, não por conta da irritação externa (cheiro da fumaça, ou algo do tipo), mas pelo caráter intoleravelmente traumático de evitar o confronto com o *Real*, pois preferiu acordar literalmente para poder continuar “sonhando”. Seria esse trauma da ordem de uma dita responsabilidade para com o filho, seria um sentimento de culpa incorporado na morte do filho, como podemos notar:

Mas a coisa com que depara no sonho, a realidade de seu desejo, o Real lacaniano - em nosso caso, a realidade da censura do filho ao pai [...] - é mais aterrorizante do que a própria chamada realidade externa, e é por isso que ele acorda: para escapar ao Real de seu desejo, que se anuncia no sonho apavorante. Ele foge para a chamada realidade para

poder continuar a dormir, para manter sua cegueira, para escapar de despertar para o Real de seu desejo (ŽIŽEK, 2013b, p. 323).

Então, a lógica freudiana seria que escapamos para o sonho como um meio de fugir da realidade, para evitar empasses em nossa vida real, mas, na verdade, o que se encontra no sonho é mais insuportável e horrendo ainda, pois literalmente se escapa do sonho ao acordar, voltando para a realidade, como o pai fez nesse caso.

É nesse ponto que podemos tratar, de modo básico, a ideologia como “uma construção da fantasia que serve de esteio à nossa realidade”. Mas não se trata de uma ilusão onírica que encontramos para sair, ou escapar da realidade. Žižek menciona que “a função da ideologia não é oferecer-nos uma via de escape de nossa realidade, mas oferecer-nos a própria realidade social como uma fuga de algum núcleo real traumático” (ŽIŽEK, 2013b, p. 323). Desse modo:

Conforme Žižek (2009), o sujeito barrado lacaniano ($\$$), antes de ser captado na identificação, no reconhecimento/desconhecimento simbólico, é captado pelo Outro (a máquina significante) por meio de um paradoxal objeto-causa do desejo em meio a isso, (o objeto pequeno a , para sempre perdido), mediante o segredo supostamente oculto no “grande Outro”, que se exprime na fórmula do “Sujeito barrado punção objeto a ” ($\$ \diamond a$) – que é a fórmula lacaniana da fantasia. Isto também significa que, de acordo com a concepção fundamental de Lacan, existe a possibilidade da consistência positiva, fora do “grande Outro” – enfim fora da rede simbólica intersubjetiva alienante (RECH, 2012, p. 319-320).

A ideologia, assim como no caso do sono e do sonho, que são mais reais que a realidade, seria a própria realidade, mas ilusória como tal. Ela é o suporte da própria realidade, que vai servir como uma espécie de proteção desse Real traumático. Assim, podemos perceber que o trauma que se encontra no sonho é mais real que a própria realidade (social externa).

Quando acordamos para a realidade após um sonho, costumamos dizer a nós mesmos que “foi apenas um sonho”, com isso cegando-nos para o fato de que, em nossa realidade cotidiana de vigília, não somos *nada senão a consciência desse sonho*. Foi somente no sonho que nos aproximamos da estrutura de fantasia que determina nossa atividade, nosso modo de agir na realidade (ŽIŽEK, 2013b, p. 325).

É diante disso que Žižek, apoiado em Lacan, menciona que “[...] a Verdade tem estrutura de ficção: o que surge disfarçado de sonho, ou até mesmo de sonho acordado,

às vezes é a verdade oculta em que se fundamenta a própria realidade social reprimida”. Notamos que essa é a lição definitiva da obra “*A interpretação dos sonhos*”, de Freud, uma vez que a realidade é somente para os que “não conseguem sustentar o sonho” (ŽIŽEK, 2013a, p. 138).

2.3 Apontando para a ideologia: nossa relação espontânea com o mundo

Em seu documentário “O Guia perverso do cinema” (2012), dirigido por Sophie Fiennes,⁶ o autor afirma logo no início: “*A ideologia não é simplesmente algo imposto a nós. A ideologia é nossa relação espontânea com o mundo social, é como percebemos seu significado etc. etc. Nós gostamos da nossa ideologia. Sair dela é doloroso*”. Notamos, segundo o autor, que uma ideologia nos prende e o quanto ela é necessária para a realidade, estando, na verdade, impregnada a nós e a tudo que nos cerca.

Nesse documentário, Žižek traz um exemplo pertinente, baseado no filme “Matrix”,⁷ que trata justamente de ficção, sobre a escolha da pílula azul, ou da vermelha, em que representam a ilusão e a realidade. Mas o autor afirma que essas duas pílulas não tratam de uma escolha entre ilusão ou realidade. Ele menciona: “É claro que a matriz é uma máquina de produzir ficções, mas são ficções que já estruturam nossa realidade”. É diante disso que se essas ficções simbólicas fossem retiradas nossa realidade se desintegraria, ou melhor, perderíamos nossa realidade. Assim, o autor coloca em questão uma terceira pílula, não para se perceber a realidade por trás da ilusão e sim a realidade contida na própria ilusão.

Desse modo, se algo for muito traumático, insuportável, nossas coordenadas de nossa realidade se abalam, sendo necessário transformar tudo isso em ficção. Assim, podemos notar a contribuição da fantasia para a reconstrução da própria realidade, visto que sua configuração envolve uma construção fantasiosa, em que se mascara o Real traumático de nosso desejo, pois “confrontar diretamente o Real seria uma experiência impossível, incestuosa e autodestruidora” (ŽIŽEK, 2006). Sendo assim, há uma possibilidade de o sujeito algum tipo de consistência positiva, mas fora da rede simbólica alienante, por meio da fantasia (ŽIŽEK, 2013b).

⁶ Diretora e produtora de cinema na Inglaterra.

⁷ Matrix é uma produção cinematográfica estadunidense e australiana de 1999, dos gêneros ação e ficção científica, dirigido pelas irmãs Wachowski e protagonizado por Keanu Reeves e Laurence Fishburne. Foi escrito como uma trilogia, Matrix, Matrix Reloaded e Matrix Revolutions. A história inteira do universo Matrix está presente nos três filmes.

A fantasia serve, no entanto, como proteção do Real traumático, visto que:

[...] o que experimentamos como “realidade” é estruturado pela fantasia, e se a fantasia serve como o crivo que nos protege, impedindo que sejamos diretamente esmagados pelo real cru, então a própria realidade pode funcionar como uma fuga de um encontro com o real. Na oposição entre sonho e realidade, a fantasia está do lado da realidade, e é em sonhos que nos defrontamos com o real traumático – não é que os sonhos sejam para aqueles que não conseguem suportar a realidade, a própria realidade é para aqueles que não conseguem suportar (o real que se anuncia em) seus sonhos [...] (ŽIŽEK, 2010, p. 73).

Cabe salientarmos que a realidade em si, segundo o esloveno “[...] na medida em que é regulada por uma ficção simbólica, oculta o real de um antagonismo- e é esse real, foracuído da ficção simbólica, que volta sob a forma de aparições espectrais” (2013c, p. 32). Sendo assim, esse espectro dá corpo, ou forma, àquilo que é fugidio à realidade, como nos apresenta Žižek, a realidade “simbolicamente estruturada”. Por isso, não existe realidade sem espectro, pois:

[...] (o que vivenciamos como) realidade não é a “própria coisa”, é sempre já simbolizado, constituído e estruturado por mecanismos simbólicos – e o problema reside no fato de que a simbolização, em última instância, sempre implica uma dívida simbólica não quitada, não redimida. Esse real (a parte da realidade que permanece não simbolizada) retorna sob a forma de aparições espectrais. Consequentemente, não se deve confundir “espectro” com “ficção simbólica”, com o fato de que a realidade em si tem a estrutura de uma ficção, por ser simbolicamente (ou, como dizem alguns sociólogos, “socialmente”) construída; as noções de espectros e ficção (simbólica) são co-dependentes em sua própria incompatibilidade [...] (ŽIŽEK, 2013c, p. 26).

Então, o autor deixa claro que a realidade nunca se mostra como “ela mesma”, visto que só se apresenta por meio de sua simbolização, que é incompleta, ou falha. É através da lacuna de separação que existente entre a realidade e o Real que surgem as aparições espectrais. Desse modo, a realidade é a máscara do Real, sendo a ideologia forjada nessa realidade, que é a própria máscara do Real. É nesse ponto que cabe ressaltar que a fantasia contribui para a estruturação da própria realidade, visto que sua configuração envolve uma construção fantasiosa para que o Real traumático do nosso desejo seja mascarado.

A diferença entre Lacan e o “realismo ingênuo” é que, para Lacan, *o único ponto em que nos aproximamos desse núcleo sólido do Real é, efetivamente, o sonho*. Quando acordamos para a realidade após um sonho, costumamos dizer a nós mesmos que “foi apenas um sonho”, com isso cegando-nos para o fato de que, em nossa realidade cotidiana de vigília, não somos *nada senão a consciência desse sonho*. Foi somente no sonho que nos aproximamos da estrutura de fantasia que determina nossa atividade, nosso modo de agir na realidade (ŽIŽEK, 2013b, p. 325).

Portanto, se a fantasia contribui para a estrutura da própria realidade, assim também acontece o mesmo com a ideologia, segundo Žižek, visto que a fantasia, em seu sentido fundamental, é um paradoxo ontológico que:

[...] reside no fato no fato de que ela subverte a oposição típica de “subjetivo” e “objetivo”: é claro, a fantasia é por definição não objetiva (algo que existe independentemente das percepções do sujeito); no entanto, ela é também não subjetiva (algo que pertence às intuições conscientemente experimentadas do sujeito, o produto de sua imaginação. A fantasia pertence antes à “bizarra categoria do objetivamente, subjetivo - o modo como as coisas realmente, objetivamente, parecem ser para você, mesmo que não pareçam ser dessa maneira para você” (ŽIŽEK, 2010, p. 66).

Dessa forma, podemos notar que na fantasia recai determinadas crenças, ou superstições, interiores que não sabemos que nos pertence, sendo responsáveis por nossas atitudes, ou ações. Esse “saber que não se sabe” é o próprio cerne da fantasia, como podemos notar:

[...] minha experiência subjetiva é regulada por mecanismos inconscientes objetivos que são descentrados em relação à minha experiência de mim mesmo e, como tais, fora de meu controle (uma ideia afirmada por todo materialista) mas sim algo muito mais perturbador [...] (ŽIŽEK, 2010, p. 68).

Se é na fantasia que acontece a incidência de determinadas crenças e suposições negadas e que não sabemos que abrigadas, determinando nossos atos e sentimentos, o cerne dela, conseqüentemente, é o saber do próprio inconsciente freudiano.

Esta é também uma das maneiras de especificar o significado da afirmação de Lacan de que o sujeito é sempre descentrado. O que ele quer dizer não é que minha experiência subjetiva é regulada por mecanismos inconscientes objetivos que são descentrados em relação à minha experiência de mim mesmo e, como tais, fora de meu controle

(uma ideia afirmada por todo materialista) [...] (ŽIŽEK, 2010, p. 66-67).

Isso significa que, de acordo com Lacan, segundo o autor esloveno, ocorre algo muito mais perturbador conosco, visto que nos encontramos privados até do controle de nossa experiência mais íntima, da forma que as coisas “parecem ser para mim”. Sendo assim, estamos privados da fantasia fundamental, necessária para o cerne de nosso ser, ao passo que não podemos experimentá-la ou assumi-la de fato.

Dessa forma, o que caracteriza a subjetividade humana é o hiato que faz a separação do homem de sua fantasia fundamental, sendo essa inacessibilidade, que torna o sujeito “vazio”. Em consequência dessa impossibilidade de alcance, impõe-se uma relação que subverte a noção corrente do sujeito que experimenta a si mesmo, por meio de seus estados interiores, ocorrendo assim: “[...] uma estranha relação entre o sujeito vazio, não fenomênico, e os fenômenos que permanecem inacessíveis ao sujeito”. Assim, a psicanálise nos permite formular uma paradoxal fenomenologia que compreende a urgência de experiências descoladas de um sujeito, mesmo que tais fenômenos apareçam para este sujeito. Mesmo assim, isso não quer dizer que o sujeito não se encontra envolvido nesse ponto, pois ele está no modo da exclusão como dividido, como agência que é incapaz de “assumir o cerne de sua experiência interior” (ŽIŽEK, 2010, p. 69).

Se há um hiato nesta perspectiva, este separa:

[...] para sempre o cerne fantasístico do ser do sujeito dos modos mais superficiais de suas identificações simbólicas ou imaginárias. Nunca me é possível assumir plenamente (no sentido de integração simbólica) o cerne fantasístico do meu ser: quando ousar enfrentá-lo de perto demais, o que ocorre é o que Lacan chama de afânise (a auto-obliteração) do sujeito: o sujeito perde sua consistência simbólica, desintegra-se (ŽIŽEK, 2010, p. 70-71).

Para exemplificarmos melhor, vale voltarmos à literatura. Em *Laços de Família*, Clarice Lispector trata dos conflitos intimistas e das relações familiares em geral, mas se recorremos a um conto específico dessa obra poderemos perceber literariamente o que o esloveno nos quer mostrar. A personagem principal do conto “Mistério em São Cristóvão” é um exemplo inegável de que a *angústia* frente ao *absurdo*, o *desejo* da juventude e da vida toda, assim como o *medo* do *vazio* da existência, gravita a “realidade” do universo fabuloso dessa narrativa. Este conto trata de uma mocinha que,

depois de um jantar rotineiro e tranquilo com a família, tem uma visão, que mais parece ser um sonho, em que três mascarados, fantasiados de galo, touro e cavaleiro demoníaco com olhos cândidos, invadem o jardim de sua casa. Quando vão embora, ela percebe que um dos jacintos do jardim havia sido “quebrado no talo”. O que acontece à mocinha de dezenove anos, apresentada, respectivamente, como personagem cuja subjetividade depende de um acontecimento que marque sua vida, nos mostra isso de modo simples. É diante deste acontecimento que devemos nos atentar, pois, ao invadirem o jardim da casa da mocinha, não nomeada, os três mascarados e ela se olham:

Então, o galo avançou. Poderia colher o jacinto que estava à sua mão. Os maiores, porém, que se erguiam perto de uma janela – altos, duros, frágeis – cintilavam chamando-o. Para lá o galo se na ponta dos pés, e o touro e o cavaleiro acompanharam-no. O silêncio os vigiava. Mal porém quebrara a haste do jacinto maior, o galo interrompeu-se gelado. Os dois outros pararam num suspiro que os mergulhou em sono. Atrás do vidro escuro da janela estava um rosto branco olhando-os. O galo immobilizara-se no gesto de quebrar o jacinto. O touro quedara-se de mãos ainda erguidas. O cavaleiro, exangue sob a máscara, rejuvenescera até encontrar a infância e o seu horror. O rosto atrás da janela olhava (LISPECTOR, 1990, p. 141-142).

Mas devemos nos ater a um detalhe que não passa despercebido pela autora brasileira: eles se vêem, mas não diretamente, pois eles a olham através de suas máscaras, enquanto ela os olha por meio da janela de vidro. Não há assim um contato direto com o Real (traumático). Desse modo, segundo Žižek (2013b), a fantasia contribui assim para a reconstrução da própria realidade, visto que sua configuração envolve uma construção fantasiosa, em que se mascara o Real traumático de nosso desejo.

Notamos, assim, a mudança por que passa a mocinha, no final do conto, no momento em que aparece um fio branco em seu cabelo:

Seu rosto apequenara-se claro – toda a construção laboriosa de sua idade se desfizera, ela era de novo uma menina. Mas na imagem rejuvenescida de mais de uma época, para o horror da família, um fio branco aparecera entre os cabelos da frente [...]. A mocinha aos poucos recuperou sua verdadeira idade. Somente ela não vivia a perscrutar (LISPECTOR, 1990, p. 144).

É diante desse exemplo que notamos que o sujeito é “atravessado por um violento solapamento da própria base de sua identidade e de sua autoimagem, a ponto

de desintegrar-se, pois o cerne de sua fantasia lhe é intolerável” (RECH, 2012, p. 322). Mas, nota-se uma ambiguidade precisa na fantasia, visto que ela funciona como o crivo protetor desse encontro com o Real traumático, mas que, naquilo que ela tem de mais fundamental, não pode ser subjetivada, pois tem de permanecer recalcada para poder funcionar (ŽIŽEK 2009a, *apud* RECH, 2012).

Portanto, o cerne da fantasia é insuportável, pois:

[...] quando Freud escreve: “Se aquilo pelo qual [os sujeitos] desejam mais intensamente em suas fantasias lhes for apresentado na realidade, eles, não obstante, fogem dele”, o que ele quer dizer não é apenas que isso ocorre por causa da censura, mas, sobretudo, porque o cerne da fantasia nos é insuportável (ŽIŽEK, 2008, p. 144).

Se a realidade é a máscara do Real, a fantasia é necessária para a estruturação da própria realidade, visto que sua configuração envolve uma construção fantasiosa para que o Real traumático do nosso desejo seja mascarado. Assim como Lacan, Žižek compreendeu a fantasia como uma cena imaginária que nos apresenta tanto as coordenadas quanto o roteiro de nosso desejo, sendo que o desejo nesse ponto é apenas constituído, visto que ela nos ensina a desejar, como podemos notar “[...] a causa do desejo é o traço em razão do qual desejamos o objeto, algum detalhe ou tique de que em geral somos inconscientes, e que por vezes até percebemos incorretamente como um obstáculo apesar do qual desejamos o objeto” (ŽIŽEK, 2010, p. 85).

É importante salientar que a fantasia serve para o dito enigma do desejo do Outro, visto que ela mascara o real do nosso desejo. Ele, portanto, nos ensina realmente como desejar, visto que “[...] fantasia não significa que quando desejo uma torta de morango e não posso tê-la na realidade eu fantasio que a estou comendo; o problema é antes: para começar, como sei que desejo uma torta de morango? É isso que a fantasia me diz” (ŽIŽEK, 2010, p. 62).

A fantasia, portanto, em seu nível fundamental, nos mostra como somos para os outros, como podemos notar:

[...] o desejo encenado na fantasia não é o do próprio sujeito, mas o desejo do *outro*, o desejo daqueles à minha volta com quem interajo: a fantasia, a cena ou cenário fantasístico, é uma resposta para: “Você está dizendo isto, mas *o que você realmente quer dizer isto?*” A questão original do desejo não é diretamente “Que quero eu?”, mas “O que querem os *outros* de mim? O que veem eles em mim? O que sou

eu para esses outros?” [...] a fantasia me diz o que eu sou para meus outros [...] (ŽIŽEK, 2010, p. 63).

Diante disso, as coordenadas da ordem simbólica estão presentes para nos possibilitar a capacidade de suportar o impasse desse desejo do Outro, apesar de ser falha, em última instância, pois:

[...] o impacto traumático da “cena primordial”, o enigma dos significantes do desejo do Outro, gera um excesso que não pode nunca ser completamente “suprassumido” na ordenação simbólica. A notória “falha” consubstancial ao animal humano não é simplesmente negativa, uma ausência de coordenadas instintivas; ela é uma falha em relação a um excesso, à presença excessiva do prazer traumático (ŽIŽEK, 2008, p. 142).

Há, no entanto, um paradoxo, pelo fato de ter significação, pois a condição de possibilidade dessa significação é a própria condição de impossibilidade. Sendo assim, o cerne “indigesto”, “traumático”, sempre que for apoio de sentido, é a fantasia fundamental, propriamente dita (ŽIŽEK, 2008).

Sendo assim, podemos notar que a fórmula da fantasia, segundo Lacan, que produzimos, é a do sujeito \$ que encontra-se num lugar vazio e o *objeto a* é objeto que necessita de um lugar na estrutura, é um objeto que é excessivo, sobre o qual Žižek escreve:

[...] assim que a ordem simbólica surge, lidamos com a mínima diferença entre o espaço estrutural e o elemento que ocupa, completa, este espaço: um elemento sempre é precedido logicamente pelo espaço na estrutura que ele completa. As duas séries podem, portanto, também ser descritas como a estrutura formal “vazia” (significante) e a série de elementos que completam os espaços vazios na estrutura (significado) A partir desse ponto de vista, o paradoxo consiste no fato de as duas séries nunca se sobreporem: sempre encontramos uma entidade que é simultaneamente - em relação à estrutura – um espaço vazio, desocupado, e - em relação aos elementos – um objeto elusivo, que se move rapidamente, um ocupante sem lugar (2008, p. 136).

A fantasia é, acordo com o autor, por definição, não objetiva, visto que ela não existe independentemente das percepções do sujeito, mas ela também é não subjetiva, pois ela não é algo no sentido de ser redutível às intuições conscientemente experimentadas do sujeito, quer dizer, ela não é o produto de sua imaginação. Desse modo, “[...] a fantasia pertence antes à “bizarra categoria do objetivamente subjetivo” –

do modo pelo qual as coisas realmente, objetivamente, parecem ser para você, mesmo que elas não pareçam ser dessa forma você” (ŽIŽEK, 2008, p. 138).

A ideologia, em sua dimensão básica, é a construção da fantasia que serve como proteção à nossa “realidade, uma verdadeira “ilusão” que estrutura nossas relações sociais reais e, como consequência, “mascara um insuportável núcleo real”. Segundo Žižek, o sujeito marcado por uma fantasia fundamental, falhará diante do reconhecimento de si mesmo, justamente por causa do seu preciso entrelaçamento com o objeto causa de desejo, o *objeto pequeno a*, para sempre perdido.

[...] o *objeto pequeno a* [...], se impõe como o oposto exato do objeto das ciências modernas, o qual é focado de modo totalmente impessoal e abordado de modo claro e distinto. O objeto pequeno a ou é visto a partir de uma perspectiva subjetiva particular, com um olhar distorcido, ou não pode ser visto de modo algum. É por isso que Žižek considera que a noção psicanalítica do *objeto pequeno a* pode ser utilizada para constituir nossa compreensão dos “objetos sublimes” postulados pelas ideologias na esfera do político, objetos estes que se mostram inconsistentes quando finalmente são abordados de forma desapaixonada (RECH, 2012, p. 324).

Desse modo, este *objeto a* é um “objeto sublime”, visto que, de acordo com Freud, é um objeto “sublimado” pelo sujeito “até o ponto em que ele se ergue como representante metonímico” necessário ao gozo do sujeito, uma vez que as fantasias inconscientes foram retiradas da castração, ou do recalque (RECH, 2012 p. 323). Sendo assim, o sujeito encontra-se em posição que não pode ser neutra, pois esses objetos sublimes evocam essa impossibilidade do sujeito sair totalmente da realidade que vê, já que eles são condicionais de perspectivas particulares, pois será seu desejo, independentemente de ser consciente ou não, que direcionará seu olhar.

Faz-se necessário entendermos melhor outros conceitos que embasarão nossa discussão em torno da ideologia, seguiremos tratando do conceito de fetichismo, desde sua origem, até seu surgimento na psicanálise, retornaremos, ainda, a teoria marxista, por meio da visão de Žižek.

3 - A GÊNESE DO CONCEITO DE FETICHISMO

3.1 Fetichismo: surgimento e abordagem na Psicanálise

A obra *Fetichismo: colonizar o Outro* (2010), de Vladimir Safatle, trata do conceito de *fetichismo*, inaugurado pela primeira vez pelo francês Charles de Brosses, em 1756, surgindo para operar o estabelecimento de limites entre “nossas sociedades esclarecidas e sociedades primitivas”, “vítimas de um sistema encantado de crenças supersticiosas”. O autor francês apresenta, segundo Safatle, um termo derivado do português antigo, muito próximo ao latim, *fetisso*, hoje feitiço, tendo como finalidade mostrar o real significado desse novo conceito: “culto de objetos inanimados e, em outros casos, como divinização de animais e de fenômenos irregulares da natureza”. Sendo assim, podemos adentrar mais a fundo no significado de tal termo, oriundo da raiz latina *fatum*, cujo significado se apresenta de modo relevante: destino, ou oráculo, mas que remete tantos outros termos e significados, como a derivação de *factio*, modo de fazer, ou melhor ainda, *facticius*, artificial, falso. Este último nos remete a artifício, “via mais próxima do sentido original da palavra que Freud irá recuperar” (SAFATLE, 2010, p. 32).

Tal conceito atravessa muitos séculos, com a caracterização do pensamento primitivo, passando, assim, por muitos autores, mas será com Augusto Comte que ganhará maior dimensão, pois, com esse autor, o fetichismo será tratado na vida social. Contudo, só depois é que será tratado na psicologia e nos estudos sobre perversões. Sendo assim, vale ressaltar que, de acordo com Safatle (2010, p. 22), o fetichismo, como nosografia da perversão, tinha o dever de dar conta “dos modos de investimento libidinal em objetos inanimados e partes do corpo, investimentos esses que podiam chegar à condição de determinações exclusivas do interesse sexual”. Então, cabe observarmos como tal conceito aparecia, ou era usado, nos estudos, conforme o mesmo autor menciona:

Da mesma forma que o fetichismo aparecia no interior das teorias sobre a vida social como dispositivo de crítica a formas de vida que teriam permanecido em uma “infância perpétua” marcada pela ignorância e barbárie, o fetichismo relacionado à vida amorosa aparecia como modo de fixação do comportamento a uma fase

regressiva em relação à maturidade sexual ligada aos imperativos de reprodução (SAFATLE, 2010, p. 22-23).

Esse é um ponto primordial para a análise sobre *fetichismo*, visto que o objeto de estudo passará a ser a formação do *Eu*, como podemos notar:

Eles apresentam uma elaboração maior referente às formas de encantamento e alienação próprias a modos hegemônicos de relação dos sujeitos ao trauma da sexualidade e da diferença sexual. No entanto, tal forma trará consequências para além do campo da sexualidade. Vários foram os psicanalistas que perceberam como Freud tendia, no final de sua vida, a desdobrar suas reflexões desenvolvidas no interior da teoria restrita do fetichismo para repensar sua teoria da formação do *Eu* (SAFATLE, 2010, p. 24).

Desse modo, ao retomarmos o conceito de fetichismo no campo da cultura, notamos a semelhança de estrutura apresentada por Freud. Assim, cruzam-se psicanálise e teoria social. Ao passo que o psicanalista alemão trata, no fetichismo, o objeto do desejo como um subjugar-se a uma idealização que o transforma em suporte de um traço que é elevado a uma “condição de encarnação sensível do valor”, a descrição de Marx sobre isso não é diferente. Notamos que o corpo dos objetos deve carregar a negação, ou deve ser negado, para melhor explicitar, surgindo, assim, a encarnação de um valor.

Contudo, Marx irá basilar o conceito de fetichismo da mercadoria na Teoria Psicanalítica, a qual tinha como origem os fatos da sexualidade infantil, presentes nos primeiros anos de vida. Tal conceito era compreendido como “*símbolo substituto (Ersatzsymbol) do pênis feminino existente na dimensão da fantasia*” (SAFATLE, 2010, p. 71). Sendo assim, Freud tratará da gênese do fetiche a partir da experiência do medo da castração, encontrado, praticamente, apenas nos meninos, visto que a menina vai ter que lidar com a imagem da perda de um pênis, tão insuportável para os meninos. É diante do medo angustiante e insuportável, “sentido” pelo gênero masculino, que surgirá o fetiche:

A criança só “percebe” a castração feminina, com todo significado simbólico, a partir do momento em que acredita na fantasia da universalidade de uma forma de gozo ligada à existência do pênis. [...]. Ou seja, há uma estrutura sociossimbólica que, em um determinado momento da maturação sexual, atualiza-se sob a forma de fantasias. É na maneira de lidar com essa fantasia da ameaça de castração que o fetichismo aparecerá (SAFATLE, 2010, p. 68).

Então, a menina lida com a humilhação que produzirá, nela, inveja do pênis, pois não precisará lidar com o medo angustiante de uma “possível perda”, visto que já foi obrigada a aceitar uma castração “já acontecida”. Mas, cabe ressaltar, que o fetiche aparece embutido de várias formas no sujeito, não está restrito a uma simples exemplificação aqui presente.

Então, é de extrema importância retornarmos a Freud para tratarmos desse conceito que perpassa em tantas teorias, como, por exemplo, no “fetiche da mercadoria” de Marx. Sendo assim, em seu breve artigo, intitulado “*Fetichismo*”, de 1927, o psicanalista menciona que o fetiche é:

[...] na verdade, é um substituto para o pênis. Por isso, logo me apresso em acrescentar que não se trata de um substituto para um pênis qualquer, e sim para um pênis específico e muito especial que – embora posteriormente perdido – foi importante na primeira infância. Ou seja: trata-se de um pênis que em casos normais deveria ter sido abandonado ao longo do desenvolvimento, mas que o fetiche tem a função de preservar. Para expressá-lo de modo ainda mais claro: o fetiche é um substituto do pênis da mulher (da mãe) em que o menininho outrora acreditou e do qual – bem sabemos o porquê – não quer de modo algum abdicar (FREUD, 2007, p. 161-162).

O autor traz a questão da castração, da mãe, ou da mulher, como uma recusa de tomada de conhecimento do “acontecido”, mas, mesmo assim, apoiado por percepção e, como consequência, seu pênis estaria em perigo. Desse modo, ele trará um antigo termo para referir-se a esse processo patológico, “recalque” (*verdrängung*), que significa “renegar”, quer dizer “recusar a realidade”, “negar” etc. A palavra renegar possui uma ambiguidade em sua significação, visto que não se renega o que não se conhece, para renegar algo temos que tê-lo aceito anteriormente.

Então, a percepção da ausência do pênis permanece para que a recusa possa acontecer, mas isso não significa que a criança tenha, ou mantenha, pura sua ideia, ou como o autor menciona, sua crença, de um possível falo nas mulheres. Entramos, assim, na relação da “percepção indesejada” e o “contradesejo”, regidos nas leis inconscientes do pensamento, em que:

[...] a mulher teve um pênis, mas esse pênis não é mais o mesmo de antes. Outra coisa tomou seu lugar e tornou-se seu substituto, de modo que esse substituto herda agora todo o interesse anteriormente dirigido a seu predecessor. Além disso, nota-se que o horror à castração levou o fetiche a erguer – por meio da criação desse substituto – um monumento que não deixa esse horror ser esquecido e convoca com

maior intensidade ainda esse interesse antes voltado ao pênis. Ademais, um estranhamento [*Entfremdung*] perante os órgãos genitais femininos reais está presente em todo fetichista e permanece como um *stigma indelebile* do recalque ocorrido. Portanto, agora fica claro o que o fetiche é capaz de realizar e o que o mantém ativo. Ele permanece como indício do triunfo sobre a ameaça de castração e como uma proteção contra ela (FREUD, 2007, p. 162- 163).

Freud trata da aversão de todos os fetichistas aos órgãos sexuais femininos como sinal de triunfo, mas, ao mesmo tempo, uma ameaça de castração, de perda, pois, como podemos notar, esse processo é descrito pelo autor em questão como algo bastante traumático, que realmente causa horror. É, portanto, a partir disso, que teremos a noção da falta, do pênis nas mulheres, visto que nenhum homem é poupado do horror da castração perante a visão do órgão sexual feminino.

Ao tratar da imagem da ausência de um pênis nas meninas, ou na mulher, e, ao mesmo tempo o medo da castração para os meninos, ele traz a questão da simbologia da distinção binária de sexo. Desse modo, as meninas assumirão sua feminilidade e os meninos a recusarão e, como consequência, haverá agressividade em relação ao feminino.

Além disso, o autor trará a questão do bloqueio da memória no que diz respeito aos casos de amnésia traumática para continuar seu desenvolvimento do conceito aqui em questão. Assim, como “nos casos de amnésia, em que a memória congela na última impressão que precede o evento assustador [*unheimlichen*] e traumático”, também ocorre com respeito ao interesse do indivíduo, se transformando em um fetiche (FREUD, 2007, p. 163). O fetiche funcionará como objeto que ocupará o lugar de algo, do vazio, sendo tal objeto ligado intimamente ao corpo⁸. Mas ao encontrar-se nessa posição, ou nesse lugar, ele demarca a existência da falta, ou de um buraco, visto que esse conceito em Freud “[...] oculta a falta (“castração”) em torno da qual se articula a rede simbólica” (ŽIŽEK, 2013b, p. 327). Isso pode ser visto posteriormente em Lacan, quando este tratará da ordem simbólica.

Vale ressaltar que esse esquecimento, como posto anteriormente, não é um apagamento total. Para tanto, o autor traz a questão da neurose e da psicose, apoiado em exemplos de casos clínicos. Em se tratando de um certo apagamento, estamos no plano da neurose, visto que uma atitude se ajusta ao desejo e outra à realidade, como bem é apresentado no caso de dois jovens que perderam o pai e que não se “lembram” disso.

⁸ Cabe ressaltar que o fetiche encontra-se intimamente associado ao corpo, visível e inanimado, mas é um objeto não sexual.

Um dos pacientes encontrava-se dentro de duas situações angustiantes, uma em que o pai estaria vivo e não o permitiria tomar suas próprias decisões e outra em que ele mesmo era o sucessor do pai morto. Se fosse o caso de uma psicose, uma dessas situações “a que se ajustava à realidade - estaria ausente” (FREUD, 2007, p. 165).

Pode-se notar que o autor passa por vários conceitos fundamentais de sua teoria para tratar desse assunto. Como podemos notar, diante do horror da castração Freud mencionará que, segundo Safatle, três reações possíveis a esse medo podem surgir, como “torna-se homossexual; criar um fetiche; [...], simplesmente superá-lo, aceitando o ‘pequeno pênis’ [...] que as mulheres têm a oferecer” (SAFATLE, 2010, p.16).

Diante disso, adereços que seriam o fetiche dos fetichistas podem ser, em alguns casos, a representação da cena de castração, como podemos notar:

[...] a atitude cindida se manifesta no modo como o fetichista – em realidade ou em fantasia – lida com o fetiche. Além de quase reverenciar o seus fetiche, com frequência fica evidente que ele o trata como uma representação [*Darstellung*] da cena da castração. Isso acontece em especial se tiver desenvolvido uma forte identificação com o pai. [...] A ternura e a hostilidade no tratamento do fetiche – que correspondem à renegação e à aceitação e ao reconhecimento da realidade da castração [...] (FREUD, 2007, p. 165).

Entretanto, para se acreditar em uma castração feminina, é imprescindível a fantasia como apoio simbólico, pois de acordo com Freud, segundo Safatle:

[...] a ameaça de castração é, principalmente, uma fantasia advinda do acervo filogenético da espécie (já que Freud admite ocorrências reais de castração nos tempos primitivos que teriam se conservado como herança filogenética). De fato, não é possível haver, no sentido forte do termo, sequer “percepção” da castração feminina, já que a simples ausência de pênis na mulher não é imediatamente sinônimo de castração, com todo o seu significado simbólico. Assim como a ameaça de castração, a crença na castração feminina também é uma fantasia. A criança só “percebe” a castração feminina, com todo seu significado simbólico, a partir do momento em que acredita na fantasia da universalidade de uma forma de gozo ligada à existência do pênis (SAFATLE, 2010, p. 68).

Contudo, é importante levarmos em consideração esse dado, visto que a universalidade do recurso de constituição de identidades sexuais em nossas sociedades acontece de modo fantasmático, pois existe uma estrutura sociossimbólica, atualizada

em fantasias. Diante disso, o fetichismo aparece por meio da maneira que se lida com a fantasia da ameaça de castração.

O fetichismo, ao ser posto no lugar do buraco, é elevado à condição de “objeto do desejo” no caso de:

[...] via associativa que o permite vincular-se a fantasias inconscientes construídas a partir das primeiras experiências infantis de satisfação. Um neurótico normalmente recalca o que é da ordem da fantasia e, com isso, recalca também o processo de produção dos objetos capazes de causarem seu desejo. [...] no caso do fetichismo, algo de substancialmente diferente ocorre. Como a fantasia não é objeto de uma operação de recalçamento, mas é claramente assumida através do ato de “emprestar” atributos a objetos a fim de conformá-los a estruturas fantasmáticas, temos uma posição subjetiva não mais caracterizada pelo *desconhecimento*. Pois o sujeito tem claramente ciência da “fabricação” e ele impõe ao objeto; ou seja, de uma forma paradoxal, trata-se de uma reificação que se revela enquanto tal (SAFATLE, 2010, p. 77).

Podemos notar que o importante para o fetichista não é o objeto em si, mas o traço atributivo que ele carrega e que não pertence ao objeto, propriamente dito. Desse modo, não há um fascínio pelo objeto⁹, pois ele sabe que tal objeto é somente um suporte para se inovar um traço fantasmático. Contudo, o fetichismo seria um processo de substituição, no qual tem-se um objeto no lugar de outro. Tal objeto seria, assim, aquele já mencionado, anteriormente, o pênis que na primeira infância teve participação importantíssima na vida da criança, quer dizer, o pênis materno que outrora a criança acreditou e que negou renunciá-lo completamente. Sendo assim, o fetiche é, dito em linhas gerais, um aparato de defesa, ou um mecanismo, contra a castração.

Cabe ressaltar que, contrariamente a Freud, segundo Luciano Elia (2010, p. 66):

A grande virtude da leitura lacaniana é justamente, aqui, a de situar o falo não como um órgão do corpo (o pênis como órgão material), não como um mero objeto imaginário (condição que o falo pode assumir, mas que não é sua condição primordial), nem mesmo como uma fantasia, mas como significante, como operador simbólico que permite ao sujeito situar-se quanto ao seu desejo, porque permite ao sujeito se fazer representar em face daquilo que, enquanto tal, não tem representação no inconsciente: a diferença sexual, o sexo.

⁹ De acordo com Safatle (2010, p. 78), isso só não ocorre no sentido do fetichista “[...] supostamente crer vir do objeto alguma ‘força’ que o atrairia de maneira irresistível”.

Nota-se, assim, que estamos lidando com uma “castração simbólica” que possui, ou melhor, concebe o “falo” como significante. Pode-se entender por isso, de acordo com o autor esloveno (2008), os objetos que além de simbolizar o poder, também posicionam o sujeito que os adquire em um lugar que efetivem esse poder. Mas tal exercício do poder castra, pois “[...] elas introduzem uma fenda entre o que eu imediatamente sou e a função que exerço” (p. 130). Sendo assim, podemos notar a significação da castração simbólica. Tal castração não pode ser entendida erroneamente como simbólica, no sentido que apenas é representada simbolicamente, e sim, deve ser compreendida como acontecida por encontrar-se dentro da ordem simbólica. Desse modo, a castração é a fenda “entre o que eu imediatamente sou e o mandato simbólico que me confere essa ‘autoridade’”, sendo sinônima ao poder.

Žižek, assim, deixa claro que o “falo” é um “órgão sem um corpo”, na medida que é vestido, mas sem fazer “parte orgânica” dele.

[...] longe de nos amarrar à nossa realidade corpórea, a “castração simbólica” sustenta a nossa própria habilidade de “transcender” essa realidade e entrar no espaço do Devir imaterial. O sorriso autônomo que sobrevive sozinho quando o corpo do gato desaparece em Alice no País das Maravilhas não representa também um órgão “castrado”, arrancado do corpo? E se, portanto, o próprio falo, enquanto significante da castração, representar um órgão desse tipo, sem corpo? [...] (ŽIŽEK, 2008, p. 125).

Nota-se que as interrogações soam muito mais como exclamações, visto que “falo” é, portanto, na perspectiva do autor esloveno, o “significante da castração”, ou seja, o “órgão da passagem impossível do corpo” para o ‘pensamento’ simbólico” (ŽIŽEK, 2008).

3.2 Fetichismo da mercadoria sob uma visão žižekiana

Partindo, então, da concepção marxista de *ideologia*, *fetichismo* e *mercadoria*, que servem como base, praticamente, de muitas reflexões deste trabalho, oferecendo elementos para pensarmos os fenômenos da política contemporânea, servindo em alguns momentos como dispositivo para a realização de uma crítica aos próprios conceitos de *ideologia*, *fetichismo* e *mercadoria*, não no sentido negativo do termo, mas na direção de uma reformulação, ou atualização, destes conceitos nesse contexto social e histórico que é distinto daquele que serviu de *corpus* para o pensador alemão.

O conceito elementar deste trabalho, no qual os outros conceitos se apoiam, *ideologia*, é um termo que tem uso largo ao longo da história do pensamento ocidental e, nota-se, ganhou vulto e dimensão complexa com a difusão da obra de Marx. É através do conceito de ideologia que o autor alude à alienação da classe operária em relação ao produto de seu trabalho, processo em que o sujeito gradualmente deixa de reconhecer como seu um bem que foi por ele fabricado, ignorando, do mesmo modo, que sua força de trabalho está incluída no valor total do produto, gerando, por essa exploração e alienação, o lucro do capitalista, a denominada *mais-valia*. Dessa forma, esse processo acaba sendo efetivado em virtude da ideologia dominante, a qual alega que o proprietário dos bens é apenas o capitalista, por ser o dono dos meios de produção. Desse modo, e, sobretudo, partindo de um discurso amplamente difundido e apoiado na “não mensurabilidade” da força de trabalho e na concretude dos meios de produção, o capitalista anula qualquer possibilidade de o trabalhador se apropriar do resultado de sua força de trabalho integralmente, como podemos notar:

[...] como no interior da economia das sociedades capitalistas industriais “produtos do cérebro humano parecem figuras autônomas, adquirindo vida própria, estabelecendo relações uns com os outros e com os homens”, isso desde o momento em que tais produtos são produzidos como mercadorias. Como se a esfera desencantada das trocas econômicas fosse, no fundo, espaço de construções e processos similares àqueles que encontramos na esfera do encantamento religioso. [...] ao produzirem mercadorias no interior do processo capitalista de acumulação, os sujeitos necessariamente projetariam, isso no sentido de não poderem mais se reconhecer naquilo que eles mesmos fazem e produzem (SAFATLE, 2010, p. 110-111).

Assim, a mercadoria a qual Marx se refere é, como podemos notar:

[...] em primeiro lugar [...] “qualquer coisa de necessário, útil ou meio agradável à vida”, objeto de necessidades humanas, um meio de subsistência no sentido mais lato do termo. Este modo de existência da mercadoria enquanto valor de uso coincide com o seu modo de existência física tangível [...]. O valor de uso só tem valor pelo uso e só se realiza no processo de consumo (MARX, 1989, p. 35).

Não podemos entender mercadoria como todo ou qualquer produto humano que possa ser trocado, pois a mercadoria de que Marx trata é:

[...] aquele objeto cuja única finalidade econômica é permitir um processo de autovalorização do capital (esse processo através do qual

uma quantidade D de dinheiro produz um quantidade D' maior dinheiro). Ela é produto que, ao ser trocado por dinheiro, permite ao dinheiro anteriormente aplicado se valorizar. Nesse sentido, a característica fundamental do capitalismo, para Marx, é organizar toda a economia e a vida social tendo em vista tal processo incessante de valorização. Um pouco como se, no capitalismo, o processo produtivo fosse, no fundo, uma espécie de momento do processo especulativo (SAFATLE, 2010, p. 111).

Desse modo, podemos perceber que Marx alude à mercadoria um “valor de troca”, visto que os sujeitos, ao produzirem as mercadorias, conseqüentemente, produzem “valores de troca”. Sendo assim, o corpo da mercadoria torna-se uma “objetividade fantasmática”, pois passa a representar apenas a quantidade desse valor. Entretanto, tal mercadoria não deve ser compreendida como qualquer produto humano que possa ser trocado. Tomemos nota:

[...] durante o ato de troca, os indivíduos procedem como se a mercadoria não estivesse sujeita a trocas físicas e materiais, como se ela estivesse excluída do ciclo natural da geração e da deterioração, embora, no nível de sua “consciência”, eles “saibam muito bem” que isso não acontece. [...] sabemos perfeitamente que o dinheiro, como todos os outros objetos materiais, sofre os efeitos do uso, que seu corpo material se modifica ao longo do tempo; mas, mesmo assim, na efetividade social do mercado, tratamos as moedas como se elas consistissem “numa substância imutável, uma substância sobre a qual o tempo não exerce nenhum poder (ŽIŽEK, 2013b, p. 303).

Assim, a moeda adquire o dever de servir como meio de troca, não como objeto de uso, pois não se trata da materialidade do dinheiro, mas do “material sublime”, do “outro corpo intocável” que está para além de um mero corpo físico, sujeito a decomposição. Mas, segundo o autor esloveno, Marx não conseguiu solucionar o problema do caráter material *sui generis* do dinheiro, como notamos a seguir:

[...] esse outro corpo do dinheiro é como o cadáver da vítima sádica, que suporta todas as torturas e sobrevive como sua beleza imaculada. Essa corporalidade imaterial do ‘corpo dentro do corpo’ dá-nos uma definição precisa do objeto sublime, e é somente nesse sentido que a ideia psicanalítica do dinheiro como objeto “pré-fálico”, “anal”, é aceitável – desde que não nos esqueçamos de como essa existência postulada do corpo sublime depende da ordem simbólica: o indestrutível “corpo dentro do corpo”, isento dos efeitos do desgaste e do uso, é sempre sustentado pela garantia de alguma autoridade simbólica [...] (ŽIŽEK, 2013b, p. 303-304).

O autor trata, então, de uma leitura sintomal do “fetichismo da mercadoria”, portanto, ancorado na psicanálise lacaniana. Ao considerar que “a forma mercadoria” é como se fosse um tipo de *a priori* do conhecimento e, como consequência, no ato de troca, os indivíduos agissem “como se” a mercadoria não estivesse sujeita a trocas físicas, ou materiais. Desse modo, agem como se não soubessem que ela está incluída no ciclo natural da degradação, mesmo que, no nível da “consciência”, eles “saibam muito bem”.

[...]: “Sei muito bem, mas, ainda assim...” Às exemplificações correntes dessa fórmula (“Sei que mamãe não tem falo, mas, ainda assim... [acredito que ela o tem]”, “Sei que os judeus são gente como nós, mas, ainda assim... [há qualquer coisa neles]”) devemos sem dúvida acrescentar também a variante do dinheiro: “Sei que o dinheiro é um objeto material como os outros, mas, ainda assim... [é como se ele fosse feito de uma substância especial, sobre a qual o tempo não tem nenhum poder].” (ŽIŽEK, 2013b, p. 303).

Dessa forma, notamos o problema da materialidade do dinheiro, mas cabe ressaltar que não se trata de uma materialidade empírica, mas de uma materialidade sublime, visto que perdura para além da deterioração de um corpo físico. Esse “corpo sem corpo” é definido como objeto sublime, sendo apenas “nesse sentido que se pode sustentar a tese sobre o dinheiro como um objeto ‘pré-fálico’, ‘anal’” (ŽIŽEK, 1991, p. 137).

Reforçando a questão do “material sublime”, cabe salientar que a sociedade capitalista tem como um de seus pilares o consumo contínuo e irrefreável das massas, tendo em vista que as ações humanas são movidas por crenças ou necessidades criadas, inventadas, dada a necessidade de transcendência “inerente” ao ser humano. O sistema capitalista, para se efetivar enquanto sistema “humano”, utiliza uma série de recursos simbólicos, persuadindo a população consumidora de que há latente aos bens de consumo características de que eles se apropriam e que estão para a além deles mesmos. Usemos como exemplo o “glamour” das propagandas de cigarros e bebidas alcoólicas, indicando o valor “transcendental” e de elevação quase divina proporcionada por eles, deixando obscura a nocividade que o consumo deles representa, ou seja, há uma tentativa de apelar para um valor que não reside no produto em si, mas num conjunto de discursos verbais, sonoros e visuais que geram uma aceitação involuntária do público, que não dissocia, por vezes, o produto dessa simbologia gerada pela publicidade do mesmo. Notamos, então, uma “espectralidade” do objeto, visto que possui um valor

“imaterial”. “Nesse sentido, *no consumo, fetichizamos não os objetos, mas o processo “fantasmagórico” que nos permite destruir a materialidade de todo objeto singular e de todo sensível em geral*” (SAFATLE, 2010, p. 115).

É por isso, que o *fetichismo*, também, consiste no culto à mercadoria, similar à reverência dos cultos religiosos, uma vez que a propaganda apela para a referência a sensações, ou percepções, e experiências anteriores aos produtos que são revestidos desse algo além de si mesmos, como se fossem mediadores entre a experiência “divina” e a realidade concreta humana. O *fetichismo*, sob essa ótica, apresenta uma natureza espectral, uma vez que ele gera no imaginário das pessoas a crença de que “algo-além” está pairando sobre ele, que, em si, não possui qualquer elemento exterior. Desse modo, podemos notar:

Em seu livro sobre Marx, Jacques Derrida empregou o termo “espectro”, para indicar essa fugidia pseudo-materialidade que subverte as oposições ontológicas clássicas entre realidade e ilusão etc. E talvez seja aí que devemos buscar o último recurso da ideologia, o cerne pré-ideológico, a matriz formal em que são enxertadas as várias formações ideológicas: no fato de que não existe realidade sem o espectro, de que o círculo da realidade só pode ser fechado mediante um estranho suplemento espectral (ŽIŽEK, 2013c, p. 26).

Desse modo, segundo Žižek (2013c, p. 26), “o ‘cerne’ pré-ideológico da ideologia consiste na *aparição espectral que preenche o buraco do real*”, tendo em vista que o círculo da realidade somente pode ser fechado mediante um estranho suplemento espectral.

Dessa forma, e baseado nesse “espectro”, Žižek faz alusão ao mito bíblico, encontrado no livro de Êxodo, do velho testamento, no qual pela ausência de Moisés, para buscar os dez mandamentos, o povo judeu passa a adorar o Bezerro de Ouro. Notamos:

[...] “fetichismo” é um termo religioso para designar a idolatria “falsa” (anterior), em contraste com a crença verdadeira (atual): para os judeus, o fetiche é o Bezerro de Ouro; para um partidário do espiritualismo puro, fetichismo designa a superstição “primitiva”, o medo de fantasmas e outras aparições espectrais etc. E a questão, em Marx, é que o universo da mercadoria proporciona o suplemento fetichista necessário à espiritualidade “oficial”: é bem possível que a ideologia “oficial” de nossa sociedade seja o espiritualismo cristão, mas sua base real não é outra senão a idolatria do Bezerro de Ouro, o dinheiro (ŽIŽEK, 2013c, p. 25).

Para uma melhor compreensão sobre a questão do “fetichismo da mercadoria”, Žižek nos assegura, em uma primeira aproximação, que se trata de “uma relação social definida entre os homens, que assume aos olhos deles a forma fantasiosa de uma relação entre coisas” e, em seu funcionamento efetivo, o valor das mercadorias é um símbolo de uma “rede de relações sociais” que acontecem entre produtores de várias mercadorias. Sendo assim, o principal aspecto desse fetichismo não é a relação fantasiosa, ou espectral de coisas, mas é, antes de mais nada, uma determinada inconsciência da relação entre uma rede estruturada e um elemento particular, como lemos a seguir:

Aquilo que é realmente um efeito estrutural, um efeito da rede de relações entre os elementos, aparece como uma propriedade imediata de um dos elementos, como se essa propriedade também lhe pertencesse fora de sua relação com os outros elementos (ŽIŽEK, 2013b, p. 308).

Sendo assim, Žižek argumenta, a partir de Marx, sobre o fetichismo da mercadoria, de acordo com a relação existente entre uma dita “mercadoria A” e uma “mercadoria B”, quer dizer, uma simples forma do valor, sendo também essa relação uma mera “aparência”:

A mercadoria A só pode expressar seu valor em referência a uma outra mercadoria, B, que assim se torna seu equivalente: na relação de valor, a forma natural da mercadoria B (seu valor de uso, suas propriedades empíricas positivas) funciona como uma forma de valor da mercadoria A; em outras palavras, o corpo de B transforma-se, para A, no espelho de seu valor. [...] Mas a aparência – e nisso consiste o efeito de inversão que é característica do fetichismo –, a aparência é exatamente oposta: Aparece relacionar-se com B como se, para B, ser equivalente de A não correspondesse a ser uma “determinação reflexiva” (Marx) de A – ou seja, como se B *já fosse, em si mesmo*, equivalente a A; a propriedade de ser “equivalente” parece pertencer-lhe até mesmo fora de sua relação com A, no mesmo nível de suas outras propriedades efetivas “naturais” que constituem seu valor de uso (ŽIŽEK, 2013b, p. 308-309).

Na teoria do “estádio do espelho”, identificação com a imagem do outro, de Lacan (2013), nota-se a semelhança dessas teorias, visto que, ao refletir no “outro”, o “eu” chega a se reconhecer, chegando a uma “identificação” e a uma “alienação”, que se entrelaçam sutil e necessariamente, como já analisada.

Sendo assim, a forma com que as coisas são trocadas revela o modo como são efetivadas as relações sociais de trabalho, pois, segundo Safatle, “A relação social entre

os homens recebe a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas” (MARX, *apud* SAFATLE, 2010, p. 116).

Žižek acredita que a verdadeira crítica marxista em relação ao fetichismo da mercadoria é esta:

[...] “Você pode pensar que a mercadoria parece ser para você uma simples incorporação das relações sociais (que, por exemplo, o dinheiro é apenas uma espécie de recibo que lhe dá direito a uma parte do produto social), mas não é assim que as coisas realmente parecem ser para você – em sua realidade social, por meio de sua participação no intercâmbio social, você testemunha o estranho fato de uma mercadoria realmente parecer ser para você um objeto mágico dotado de poderes especiais” (2008, p. 139).

Dessa forma, notamos, neste caso, que os indivíduos agem como se as mercadorias não estivessem dentro de um ciclo de degradação. Da mesma forma que o dinheiro é apenas “uma incorporação”, “uma materialização de uma rede de relações sociais”, de modo que o fato de ele funcionar como equivalente universal no palco de troca de todas as mercadorias, ocasionado por sua posição na trama das relações sociais.

Desse modo, apoiado em Marx, com relação ao fetiche da mercadoria, Žižek nos mostra que os indivíduos, ao produzirem mercadorias dentro da economia das sociedades capitalistas industriais, projetariam isso no que diz respeito a não se reconhecerem no que produzem. Sendo assim, o que é fetichizada é a ação de consumir a mercadoria, não a própria mercadoria em si, ou o objeto, visto que um valor deve ser encarnado, fazendo com que se perda, ou melhor, com que se negue as características físicas da mercadoria. É nesse “ato” que notamos a característica “fantasmagórica” que nos possibilita acabar com a materialidade dos objetos singulares e sensíveis, encarnando uma spectralidade. Entretanto, temos que considerar que a distorção é constituída no próprio fazer da realidade social. Há um equívoco na formulação marxista, pois ela ignora uma ilusão, uma distorção que já está em funcionamento na própria dinâmica da realidade social, “no nível daquilo que os indivíduos *fazem* e não do que *pensam* ou *sabem* estar fazendo”:

Quando os indivíduos usam o dinheiro, eles sabem muito bem que não há nada de mágico nisso – que o dinheiro, em sua materialidade, é simplesmente uma expressão de relações sociais. A ideologia cotidiana espontânea reduz o dinheiro a um simples sinal que dá ao indivíduo que o possui o direito a uma certa parte do produto social. Assim, no plano do dia-a-dia, os indivíduos sabem muito bem que há

relações entre as pessoas por trás das relações entre as coisas. O problema é que, em sua atividade social, naquilo que *fazem*, eles *agem* como se o dinheiro, em sua realidade material, fosse uma encarnação imediata da riqueza como tal. Eles são fetichistas na prática e não na teoria. O que “não sabem”, o que desconhecem, é o fato de que, em sua própria realidade social, em sua atividade social – no ato de troca de mercadorias –, estão sendo guiados pela ilusão fetichista (ŽIŽEK, 2013b, p. 314-315).

Portanto, faz-se necessário encontrar uma nova forma de se ler esta fórmula marxista: “disso eles não sabem, mas o fazem”, visto que a ilusão está em primeiro lugar do lado da própria realidade, do que as pessoas fazem, sendo preciso dar-se conta disso. Assim, o que as pessoas desconhecem é a ilusão que estrutura sua atividade social, de modo que “sabem muito bem como as coisas realmente são e funcionam, mas continuam a agir como se disso não soubessem”.

[...] a ilusão não está do lado do saber, mas já está do lado da própria realidade social, daquilo que as pessoas fazem [...]. A ilusão, portanto, é dupla: consiste em passar por cima da ilusão que estrutura nossa relação real e efetiva com a realidade. E essa ilusão desconsiderada e inconsciente é o que se pode chamar de *fantasia ideológica* (ŽIŽEK, 2013b, p. 316).

Esta é uma fantasia inconsciente que estrutura nossa própria realidade social, pois o ponto crucial da ideologia não é de uma ilusão que sirva de máscara para o verdadeiro estado de coisas. É a partir dessa dimensão que se pode tratar da distância cínica como apenas um modo de permanecer cego para o poder estruturador da *fantasia ideológica*. Mesmo que mantenhamos uma distância irônica e mesmo que saibamos que em uma determinada atividade estamos seguindo uma ilusão, continuaremos a fazê-la do mesmo modo. A partir disso, o autor comenta que se a ilusão estivesse simplesmente pelo lado do saber, a postura cínica seria realmente pós-ideológica, sem ilusões, mas o lugar da ilusão está na realidade do próprio fazer, podendo ser lida de forma diferente. Assim, ele usa como exemplo, a ideia de liberdade, em que as pessoas sabem que sua ideia de Liberdade mascara uma forma particular de exploração (do trabalho), mas, mesmo assim, continuam a seguir essa ideia de Liberdade, movidos por uma *fantasia ideológica* inconsciente, visto que “eles sabem que, em sua atividade, estão seguindo uma ilusão, mas fazem-na assim mesmo” (ŽIŽEK, 2013b, p. 316).

Desse modo, a falsa consciência “Eles não o sabem, mas o fazem”, tornou-se “Eles o sabem, e mesmo assim o fazem”, para Žižek, sendo a nova fórmula

contemporânea da ideologia. Sendo assim, para ele, não vivemos em uma era pós-ideológica, pois a *crença* foi deslocada da esfera do “saber” para a da “ação”, a do fazer.

A primeira o foco é no saber, surgindo o conflito a partir de um desconhecimento dos motivos pelos quais se comete algo, ou um erro, sendo um verdadeiro mascaramento. No entanto, a segunda, defendida pelo filósofo esloveno, o foco será na questão que a ideologia opera naquilo que se faz, na esfera da ação, sendo que o saber não será um erro de reconhecimento dos verdadeiros motivos, mas sim o não reconhecimento da existência de algo presente na relação com esse fazer, estando também no discurso, no saber.

Nas versões mais sofisticadas das críticas da ideologia – como bem desenvolvida pela Escola de Frankfurt, por exemplo -, não se trata apenas de ver as coisas (isto é, a realidade social) como “realmente são”, de jogar fora os óculos distorcedores da ideologia; questão principal é ver como a própria realidade não pode se reproduzir-se sem essa chamada mistificação ideológica. A máscara não esconde simplesmente verdadeiro estado real das coisas; a distorção ideológica está inscrita em sua própria essência. (ŽIŽEK, 2013b, p. 312).

Desse modo, o filósofo, ao posicionar-se sobre isso, reconhece que tratar da sociedade em que nos situamos como pós-ideológica seria um equívoco, tanto quanto considerarmos a ideologia como algo superável. Isso é explicado quando o autor trata da fantasia, uma vez que ela deve ser um suporte à nossa realidade, tão insuportável. Diante disso, nota-se que o cinismo aparece como uma forma de sustentação da racionalização, bem como da socialização, presentes e necessárias para nossa sociedade.

Por outro lado, cabe ressaltar a objetividade da crença e o poder subversivo da abordagem de Marx que está na maneira como ele estabelece a oposição entre as pessoas e as coisas. Žižek observa que:

O sentido da análise de Marx é que as próprias coisas (mercadorias) acreditam em lugar dos sujeitos: é como se todas as suas crenças, superstições e mistificações metafísicas, supostamente superadas pela personalidade racional e utilitarista, se encarnassem nas “relações sociais entre as coisas”. Os sujeitos já não acreditam, mas as coisas acreditam por eles (2013b, p. 317).

Essa provavelmente é a dimensão fundamental da ‘ideologia’, pois a ideologia não é simplesmente uma ‘falsa consciência’, uma representação ilusória da realidade;

antes, é essa mesma realidade que já deve ser concebida como ‘ideológica’, como podemos notar:

[...] a ideologia não é simplesmente uma “falsa consciência”, uma representação ilusória da realidade; antes, é essa mesma realidade que já deve ser concebida como “ideológica”: “*ideológica*” é uma realidade social cuja própria existência implica o não-conhecimento dos participantes, ou seja, a efetividade social cuja própria reprodução implica que os indivíduos “não sabem o que fazem”. “*Ideológica*” não é a “falsa consciência” de um ser (social), mas esse próprio ser, na medida em que ele é sustentado pela “falsa consciência” (ŽIŽEK, 2013b, p. 305-306).

Cabe observarmos que na tradição marxista o conceito de ideologia é encontrado como uma “falsa consciência”, no domínio das relações reificadas que constituem uma aparência socialmente necessária, bem como uma “alienação” incapaz de compreender a totalidade das estruturas causais que suportam as reproduções sociais. Isso significa que a ideologia ofuscaria as condições reais que guiam a vida social, pois é um aparato importante da constituição do poder político, econômico e cultural da classe dominante, conforme podemos notar na frase já mencionada anteriormente de *O capital*, de Marx: “Eles não o sabem, mas o fazem” (ŽIŽEK, 2013b). Essa talvez seja a definição mais básica da ideologia.

Direcionaremos nossa atenção para uma análise significativa do mito de Édipo, em comparação ao Hamlet, que o autor faz ao tratar do “mito e suas vicissitudes”, na obra *Alguém disse totalitarismo?* (2013). Para ele, este último, sendo universal, encontra-se em diversos lugares, desde as mais antigas culturas nórdicas até o antigo Egito, passando pelo Irã e pela Polinésia. Sendo assim, é mais antigo, lógico e temporalmente, que o mito do Édipo.

Desse modo, contrariamente à leitura linear e historicista que se tem de Hamlet, distorcida secundariamente, o mito de Édipo é um mito fundador da civilização ocidental. Segundo o esloveno (2013a, p. 15), “o salto suicida da Esfinge representa a desintegração do antigo universo pré-grego”. Assim, é nessa dita distorção de Hamlet do mito de Édipo que seu conteúdo reprimido se articulará. Como já mencionado, nota-se isso pelo simples fato de “a matriz de Hamlet ser encontrada em toda a mitologia pré-clássica”. Sendo assim, temos o mito de Édipo e a narrativa de Hamlet, que é seu deslocamento/corrupção “modernizadora”.

[...] algo que é logicamente *anterior* só é perceptível (ou torna-se perceptível, ou se inscreve na tessitura) como *distorção* posterior e secundária de uma narrativa presumivelmente “original”. Essa é a matriz básica - e muitas vezes equivocada - do “trabalho do sonho”, que envolve a distinção entre pensamento onírico latente e o desejo inconsciente articulado no sonho: no trabalho do sonho, o pensamento latente é cifrado/deslocado, mas é por meio desse mesmo deslocamento que o *outro* pensamento, verdadeiramente inconsciente, articula-se (ŽIŽEK, 2013a, p. 15).

Se o princípio de um destino trágico é o autoconhecimento do herói, de um lado teremos uma oposição simples de ato e conhecimento, ou seja, Édipo realizando o ato de matar o pai, pois não sabe o que faz (naquele momento), do outro teremos a auto percepção de Hamlet, visto que este já sabe muito bem e, exatamente por saber, não consegue realizar o ato, que seria vingar a morte do pai. É diante disso, que Žižek (ŽIŽEK, 2013a, p. 16) propõe esta terceira fórmula: “Ele sabe muito bem o que está fazendo e ainda assim o faz”, a qual faz parte de outras duas anteriores: “ele não sabe, apesar de fazer” e “ele sabe, por isso não pode fazer”. Sendo assim, aquela terceira fórmula pode ser lida de duas maneiras distintas:

Se a primeira fórmula diz respeito ao herói tradicional e a segunda ao herói moderno primordial, a última, combinada ambigualmente conhecimento e ato, explica o herói moderno tardio - ou contemporâneo. Ou seja, essa terceira fórmula permite duas leituras completamente opostas - como juízo especulativo hegeliano, em que coincidem o mais superior e inferior: de um lado, “ele sabe muito bem o que está fazendo e ainda assim o faz” é a expressão mais clara da atitude cínica da depravação moral (“Sim, sou a escória, trapaceiro e minto, mas e daí? É a vida!”); de outro, a mesma postura do “ele sabe muito bem o que está fazendo e ainda assim o faz” pode expressar o oposto mais radical do cinismo (a consciência trágica de que, embora o que estou prestes a fazer tenha consequências catastróficas para o meu bem-fazer e o das pessoas mais próximas e queridas a mim, eu simplesmente tenho de fazê-lo por causa da inexorável injunção ética) (ŽIŽEK, 2013a, p. 16).

Essa cisão vai além do domínio patológico, como bem-estar, prazer etc., e da injunção ética, pois a situação pós-trágica, propriamente moderna, acontece quando algo superior necessário obriga-nos a trair nossa substância ética do nosso ser. Isso ocorre, entretanto, com relação ao cinismo, ponto que retomaremos posteriormente.

3.2.1 A relação entre Freud e Marx partindo de Žižek

Segundo Žižek, há uma homologia entre os métodos interpretativos de Marx, no que toca à mercadoria, e de Freud, em relação à interpretação dos sonhos. Nesse respeito, o importante nessa homologia, tanto na mercadoria quanto na interpretação dos sonhos, é a forma com que ambas aparecem ser bem mais valiosa para a interpretação de que existir um conteúdo secreto, que poderia se esconder nessa aparência, uma vez que “[...] o “segredo” a ser desvendado pela análise não é o conteúdo dissimulado pela forma (forma do sonho, forma da mercadoria), mas, muito pelo contrário, é *essa própria forma*” (ŽIŽEK, 1991, p. 131).

É relevante observarmos como acontece nos dois casos. Nota-se que o valor da mercadoria em Marx (2013) encontra-se ligado não somente a relação direta com sua substância material, mas à condição de uma lógica histórica. Dessa maneira, o valor da mercadoria estaria no fato de o trabalho só assumir alguma forma social ao passo de ele adquirir uma forma-mercadoria. Em vez de se buscar o valor real do trabalho, deve-se procurar entender primeiramente como a forma aliena a substância da matéria (ŽIŽEK, 1991, p. 131).

No caso de Freud, ocorre o mesmo, pois o trabalho do sonho reside em transformar um conteúdo latente, que é o conteúdo inconsciente, em conteúdo manifesto. Nisso pode ser percebido a semelhança existente entre esses dois autores. Mas cabe ressaltar que no trabalho de interpretação não deve-se reduzir à:

[...] retradução do “pensamento latente do sonho” na linguagem “normal”, “cotidiana”, porque a estrutura é sempre *ternária*, há sempre três momentos: o texto *manifesto* do sonho, o conteúdo ou o pensamento *latente* do sonho e o *desejo inconsciente* que se articula no sonho. Esse desejo enxerta no sonho no espaço entre o pensamento latente e o texto manifesto, não é “ainda mais escondido, ainda mais profundo”, mas está, em relação ao pensamento latente, decididamente mais na superfície, consiste todo ele nos mecanismos significantes, nos processos a que é submetido o pensamento latente, e seu único lugar é a *forma* do sonho (ŽIŽEK, 1991, p. 133).

Nota-se o paradoxo fundamental do sonho nesse ponto, uma vez que o desejo inconsciente, a coisa dissimulada, articula-se por meio do “trabalho da dissimulação do núcleo do sonho”. No entanto, a questão do trabalho é de fundamental importância, pois é nesse processo que o sonho cria a forma, trabalho este realizado pelo aparelho psíquico, de acordo com a psicanálise (ŽIŽEK, 1991, p. 133). Desse modo, de acordo com Žižek (1991), o compromisso final desse trabalho é a criação de uma realidade sobre a realidade, melhor dizendo, a fetichização dos objetos da própria realidade.

Assim, se em Freud há duas etapas, de acordo com o filósofo esloveno:

- *primeiro*, trata-se de romper a aparência primária de que o sonho não passa de uma confusão simples e insensata, de um desarranjo condicionado por processos fisiológicos que nada têm a ver com alguma significação. [...] *depois*, devemos libertar-nos do fascínio pelo núcleo significativo, pelo “sentido oculto” do sonho, e centrar a atenção na própria forma do sonho, na “perlaboração” do pensamento latente através dos mecanismos do “trabalho do sonho” (ŽIŽEK, 1991, p. 133-134).

Em Marx há duas etapas também no que diz respeito ao “segredo da forma-mercadoria”, pois trata-se de romper a aparência de que o valor de uma dada mercadoria resulta de uma casualidade. Mas, o dar-se conta disto ainda é insuficiente para o desvendamento de todo o caráter fetichista da mercadoria, pois a própria economia política burguesa clássica já descobrira o segredo da forma-mercadoria. Sendo assim, é necessário se buscar o “sentido” oculto por trás dessa forma-mercadoria, pois o verdadeiro segredo não é “o segredo por trás da forma”, mas o segredo da própria forma, sua gênese e a prática que cria esta forma (ŽIŽEK, 1991, p. 134). Desse modo:

A despeito da explicação perfeitamente exata do “segredo da grandeza do valor”, a mercadoria preserva, para a economia política clássica, o caráter de uma coisa enigmática, misteriosa – e o mesmo se dá com o sonho: o sonho continua a ser um fenômeno enigmático, mesmo que tenhamos explicado seu sentido oculto, seu pensamento latente; o que permanece inexplicado é, muito simplesmente, a própria forma do sonho, o processo pelo qual o “sentido oculto” se disfarçou nessa forma (ŽIŽEK, 1991, p. 134).

Žižek deixa claro que o fetichismo em Marx é a noção de que o valor de uma determinada mercadoria é dado em relação à outra coisa-mercadoria, como o dinheiro, e não em relação ao seu valor objetivo, seu valor material. Desse modo, o fetiche encontra-se na arbitrariedade dessa relação, sendo a criação de uma realidade em que mercadorias mantêm relações determinando seus próprios valores. Nota-se, assim, que a leitura que Žižek faz de Marx reside na insciência dessa dita rede estruturada de determinações entre coisas, ou seja, da realidade autônoma da mercadoria em relação ao homem (ŽIŽEK, 1991, p. 151).

Ao passo que em Freud, o fetiche tem a intenção de esconder a distinção sexual em si, pois, para ele, o fetichista por não conseguir suportar a realidade dessa diferença substitui a existência dessa realidade. Dessa forma, levando-o a angústia da castração,

por meio de um objeto-fetice. Assim, o fetiche, dentro da psicanálise, tem como principal objetivo o ocultamento da realidade apresentada como angustiante, pois ele “dissimula a falta (“a castração”) em torno da qual se articula a rede simbólica” (ŽIŽEK, 1991, p. 151).

Nota-se, entretanto, que o fetiche para Žižek (1991), nos dois casos, opera como um substituto de uma dita realidade. O fetichismo marca a diferença ideológica entre duas realidades no que diz respeito os seus conteúdos objetivos. Assim, o fetiche da mercadoria marca o laço social no capitalismo.

É de fundamental importância, entretanto, perceber que, tanto para o marxismo quanto para a psicanálise, o fetiche encontra-se no centro das relações sociais.

Cabe retornarmos à noção do “estádio do espelho” para continuarmos tratando da crítica à ideologia de Žižek. Ancorado nessa teoria de Lacan, ele menciona:

[...] sólo através de seu espelhamento num outro ser humano, na medida em que esse outro ser humano lhe oferece uma imagem de sua unidade, que o Eu pode atingir sua própria unidade, sua própria identidade; a identidade e a alienação, portanto, são correlatas (ŽIŽEK, 1991, p. 142).

Desse modo, para o esloveno, uma análise marxista a respeito disso seria entender que uma dita mercadoria A só exprimirá seu valor mediada por outra mercadoria B, em que torna-se sua equivalente dentro dessa relação. Sendo assim, essa equivalência se manifestará como alienação de uma mercadoria a outra. Não diferente do que ocorre para a psicanálise lacaniana, na qual a alienação do homem a sua humanidade acontece ao mesmo tempo que este mesmo homem é identificado à imagem de outro ser humano. Tal alienação, mesmo sendo uma forma primária de socialização, já assume uma intenção, que é o próprio desejo (LACAN, 2013).

Nota-se que a teoria de Lacan traz consigo a concepção, em relação à compreensão dos objetos que compõem a realidade, de que o mundo dos objetos é sempre concebido por meio da perspectiva do desejo do outro, é sempre o desejo do outro que fala. Para Žižek a mudança qualitativa que marcará a relação entre homens, bem como as mudanças históricas dos meios de produção até se chegar ao Capitalismo, ou transformarem-se como tal.

Nota-se a existência de suas formas diferentes de fetiche, encontradas nas sociedades pré-capitalistas e nas sociedades capitalistas, sendo as relações sociais entre os homens em a relação entre as mercadorias. Na primeira, tem-se a noção escravagista

de produção, enquanto na segunda a relação entre as mercadorias é fetichizada. Sendo assim, essas formas do fetichismo são incompatíveis, pois:

[...] onde impera o fetichismo da mercadoria, deparamos, no nível da “relação entre os homens”, com uma desfetichização total; e por outro lado, onde reina o fetichismo nas “relações entre os homens”, isto é, nas sociedades pré-capitalistas, o fetichismo da mercadoria ainda não se desenvolveu, porque o que predomina ainda é a produção “natural”, e não a produção para o mercado. Esse fetichismo na relação entre os homens é algo a que devemos dar seu nome próprio: trata-se, como diz Marx, das “relações de dominação e escravidão”, e portanto, precisamente da relação entre o Senhor e o Escravo no sentido hegeliano; e é como se retirada do Senhor no capitalismo tivesse sido apenas um *deslocamento*: como se a desfetichização das relações interpessoais fosse paga com a fetichização das “relações entre as coisas”, com o advento do fetichismo da mercadoria (ŽIŽEK, 1991, p. 143-144).

No entanto, não se pode asseverar que nas sociedades capitalistas não há fetiche nas relações entre os homens, uma vez que as relações de dominação pairam por toda parte. Temos, por exemplo, o Aparelho de Estado, que delimita o Estado como força de execução e intervenção repressoras, estando a serviço das classes dominantes (ALTHUSSER, 2013, p.111).

Portanto, aparentemente, lidamos com as relações entre sujeitos livres de qualquer tipo de fetichismo em suas relações interpessoais. Assim, Žižek acredita que a verdade contida nessas relações humanas, tanto a de dominação quanto a de servidão, encontram-se recalcadas diante das novas formas de exploração do capital, persistindo no espetáculo da dominação, ou do poder, e do reconhecimento social. Desse modo, “as relações sociais das pessoas, em vez de se afirmarem nitidamente como suas próprias relações pessoais, se disfarçam em relações sociais entre coisas” (ŽIŽEK, 1991, p. 144).

Ao retornarmos à análise da forma, não nos deteremos a desvendar o segredo, uma vez que o conteúdo secreto já é conhecido por Žižek. Sendo assim, o ponto principal deve ser o de denunciar tal segredo, ou melhor, o cinismo da sociedade contemporânea.

4 - IDEOLOGIA: DA DOMINAÇÃO À EMANCIPAÇÃO

4.1 Sobre o cinismo: da Antiguidade ao Iluminismo

Nota-se que muitos autores das Teorias Críticas contemporâneas nos situam numa época que se encontra sobre o “poder” de uma forma de racionalidade, a qual é conhecida como cinismo. Tal racionalidade, para muitos, como Safatle (2008), Sloterdijk (2012) e para o próprio Žižek (2013c) configura uma das formas mais sutis e adequadas para se entender os atuais laços sociais que compõem a organização do capitalismo.

Há inserção da filosofia do *Kynismo* na Antiguidade e no Iluminismo. Com a obra *Os Cínicos: o movimento antigo e seu legado* (2007), de Branham e Goluet-Cazé, pode-se perceber que o movimento antigo cínico tem como personagem principal Diógenes de Sínope (séc. IV a.c). Tal movimento consistia numa crítica constante das normas sociais, priorizando uma vida mais próxima à natureza, pois acreditava-se que a aproximação com a natureza era sinônimo da felicidade. O personagem Diógenes, filho de banqueiro, condenado ao exilo e vendido como escravo, como pena por ter falsificado moedas, desprezava todo tipo de convenção que afastava o homem da natureza. Representado, ou ilustrado, na maior parte das vezes, como um homem que vive em um barril, que um dia ao ver um garoto tomando água nas próprias mãos, desfaz-se de sua caneca, culpando-se de a ter carregado tanto tempo.

Segundo o autor Peter Sloterdijk, na obra *Crítica da razão cínica* (2012), a lenda de Diógenes conta-nos que:

[...] nosso filósofo, para provar sua autarquia, escolheu como domicílio um tonel ou um barril - pouco importa se isso soa como fábula. A explicação de não se tratar de um barril tal como concebemos, mas sim de uma cisterna ou de um reservatório murado para água ou trigo, em nada pode enfraquecer o sentido da história. Pois qualquer que tenha sido a natureza desse malfadado barril, o decisivo não é seu aspecto concreto, mas o significado de, no meio da metrópole Atenas, um homem reputado como sábio tomar a decisão de habitá-lo. (Ele também teria repousado sob o teto do pórtico de Zeus e contado ironicamente que os atenienses o teriam construído justamente para lhe servir de habitação.) [...] (SLOTERDIJK, 2012, p. 228-229).

Nota-se, assim, que o cinismo além de coloca-se como um conjunto de ideias, também apresenta-se como um modo de vida.

Os cínicos, no entanto, faziam suas críticas baseados, por vezes, no humor e no paradoxo, bem como no desrespeito as convenções religiosas, dentre outras coisas. É por meio disso que tem-se um rompimento com o modelo intelectualista e, conseqüentemente, tem-se a *parrhesia*, o tudo dizer, a liberdade de expressão, muito valorizada. É essa mesma liberdade que surgirá como ponto forte da crítica. Mas, cabe ressaltar que, não direcionava-se apenas à moral propriamente dita, como também a maneiras. Como podemos notar:

O cínico não rompeu a lei [...]. Em vez disso ele ridicularizou aqueles que representavam o sistema de valores aceito e agiam como modelos de conduta, pessoas de alta posição que eram altamente consideradas pela sociedade. Ao destruir a base de todo o respeito, tornou-se ele próprio desprezível e, assim, o ridículo e a desprezibilidade eram parte de sua função; tornam-se a marca de sua independência da opinião aceita e da estima pública (NIEHUES-PRÖBSTING, 2007, p. 381).

Nota-se, no entanto, que a imagem de Diógenes é bastante clara, a imagem do cínico, desprendido das convenções, mas isso não quer dizer uma negação de princípios éticos, ou de uma vida em sociedade. O despudor público e a liberdade de expressão são características marcantes nessa personagem. Dessa forma, surge o termo “cínico”, “ao modo de um cão”, como podemos notar a partir do modo de vida de Diógenes:

O que Diógenes mostra a seus concidadãos por meio de seu modo de vida caracterizaríamos em termos modernos como “retorno ao estado animal”. É por isso que os atenienses (ou coríntios) lhe atribuíram o epíteto pejorativo de *cão*, uma vez que Diógenes havia reduzido suas necessidades ao nível vital das de um animal doméstico (SLOTERDIJK, 2012, p. 229).

A partir do século XIX, o cinismo clássico ganha um novo nome em alemão, *Kynismus*, que adentra na questão do cinismo na Modernidade. O cinismo terá uma relação marcada por alternâncias de identificação com variadas formas cínicas, em que o uso do termo, por vezes, será tido como bom e, por outras, ruim. O autor Niehues-Pröbsting, em *A recepção Moderna do Cinismo: Diógenes no Iluminismo* (2007), trará referências pertinentes a relação entre cinismo e Iluminismo. Tais referências podem ser as de o personagem Diógenes carregar em si uma concepção iluminista da valorização do homem, simplesmente por ser considerado um ser extraordinário, bem como

representar a razão. Pode-se perceber que ideais que caracterizam Diógenes, como “liberdade de preconceitos”, “críticas abertas a autoridades seculares e religiosas”, “autonomia do indivíduo”, dentre outras, são encontrados no cinismo pelos iluministas (NIEHUES-PRÖBSTING, 2007, p. 362).

Niehues-Pröbsting também apresentará muitos autores que andaram de mãos dadas com o cinismo. Dentre os mais conhecidos, temos Voltaire, d’ Alembert e Diderot, mas o autor que apresenta da melhor forma a figura do cínico é o autor alemão, Christoph Martin Wieland. Uma vez que o personagem de Diógenes é caracterizado, em sua obra *Sócrates maionomenos; ou os diálogos de Diógenes de Sínope*, como a personalidade independente que faz críticas a religião e ao poder secular, e essa independência é uma das características que o Iluminismo se identifica.

4.1.1 Razão Cínica

Com a *Crítica da Razão Cínica* (2012), Sloterdijk se propõe a discutir a categoria que parece estruturar a forma de racionalização existente na sociedade contemporânea, que é o cinismo. O autor o caracteriza como “*a falsa consciência esclarecida*” (Sloterdijk, 2012, p. 34).

Ao voltarmos a raiz da palavra cinismo, derivada do grego *Kynismos*, teremos o significado, segundo o autor Sloterdijk (2012), insolente. Mas não refere-se a uma forma qualquer de insolência, e sim de uma insolência por princípio. A insolência, na Grécia antiga, apresenta-se como uma arma utilizada pela plebe contra a vida ideal contemplativa da aristocracia filosófica grega. Sendo assim, o *Kynismos* colocava-se na posição de poder que vinha de baixo e que, conseqüentemente, era contra as virtudes e os heróis, como pode-se notar:

A insolência apresenta fundamentalmente duas posições: alto e baixo, poder e contrapoder; em termos mais convencionais: senhor e escravo. O *Kynismos* antigo inicia o processo dos “argumentos nus” a partir da oposição, sustentado pelo poder que vem de baixo. O kynikos peida, defeca, urina, se masturba em praça pública, diante do olhar do mercado ateniense; ele despreza a glória, menospreza a arquitetura, não respeita nada, parodia as histórias de deuses e heróis, come carne e legumes crus, deita-se ao sol, mexe com as prostitutas e enxota Alexandre, o Grande, para que ele saia da frente de seu sol (SLOTERDIJK, 2012, p. 156).

O *Kynikos* antigo cria uma nova forma de falar a verdade, de dizer a verdade, uma vez que seus argumentos eram nus e escatológicos. Nota-se que o *Kynismos* antigo é uma “réplica ao idealismo ateniense dos senhores”, do idealismo aristocrático. “Ele não *fala* contra o idealismo”, ele vive contra esse mesmo idealismo (SLOTERDIJK, 2012, p. 156).

Para o autor Sloterdijk, uma vez que o cinismo antigo era a antítese plebeia ao idealismo aristocrático, o cinismo moderno é “[...] *uma insolência que trocou de lado*” (SLOTERDIJK, 2012, p. 166). Para ele, esse cinismo tornou-se uma forma de se fazer sobre a plebe, ao invés de servir como forma da plebe zombar a nobreza. O poder hegemônico não mais se importa de mostrar seus jogos de exploração e dominação:

[...] o cinismo moderno é a antítese dos senhores em relação ao seu próprio idealismo entendido como ideologia e como máscara. O senhor cínico retira a máscara, sorri para seu frágil adversário - e o oprime. *C'est la vie*. Nobreza obriga. É preciso haver ordem. [...]. O poder hegemônico, em seu cinismo, revela um pouco dos seus segredos, pratica um autoesclarecimento e fala de suas práticas secretas (SLOTERDIJK, 2012, p. 166).

O cinismo caracterizado, primeiramente, como um poder que vem de baixo, acabou ficando a serviço do Estado moderno, perdendo sua característica de contrapoder. Mas sem contrapoder o que acontece?

Em sociedades em que já não há alternativa moral efetiva e em que os potenciais contrapoderes estão em larga medida envolvidos nos aparelhos de poder, não há mais ninguém para se indignar com os cinismos da hegemonia. Quanto mais uma sociedade moderna se vê em alternativa, mais ela é cínica. No fim das contas, ela ironiza suas próprias legitimações (SLOTERDIJK, 2012, p. 166-167).

Para melhor entender o termo cinismo dentro da razão cínica faz-se necessário entender, também, o que Safatle (2008) nomeou de “atos de fala de duplo nível”. Como exposto, anteriormente, tratamos de dois tipos de cinismo. O primeiro foi a de se criar uma nova forma de falar a verdade, utilizada como forma de contrapoder a uma realidade mascarada e o outro é de falar a verdade, mas agora como deboche a esse contrapoder. Existe, a princípio, seis categorias desses atos de fala que são “a má-fé, a hipocrisia, a metáfora, os atos de fala indiretos, a ironia e o cinismo” (SAFATLE, 2008,

p. 28). Os atos de fala indiretos e a metáfora não são nosso foco, uma vez que são laterais a questão a ser abordada.

Trataremos, no entanto, da má-fé e da hipocrisia de um lado e da ironia e do cinismo de outro. Desse modo, os primeiros são casos clássicos de insinceridade, dependendo de uma ação de mascaramento, uma vez que “[...] são figuras de um falar e de um agir que se organizam como arte da camuflagem de clivagens. A exposição da clivagem anula a força perlocucionária do ato (SAFATLE, 2008, p.29). Na hipocrisia o discurso é mascarado através de uma contradição performativa nítida, como podemos notar:

[...] a hipocrisia é *uma das múltiplas máscaras da insinceridade* dos que escondem a particularidade do interesse por meio da universalidade do dever; máscara que cai mediante uma crítica capaz de desvelar os verdadeiros interesses por trás da aparência de universalidade, confrontando assim o “texto ideológico” com o “texto recalcado” ao pontuar os nós sintomais nos quais se lê a *contradição performativa* entre os procedimentos de justificação e o domínio da ação (SAFATLE, 2008, p. 29).

A má-fé é uma estratégia de se permanecer na crença, uma vez que tenta fugir da consciência em direção a uma crença para se evitar o que não se quer saber. Temos um *não querer saber*. Tem-se um mascaramento da realidade, por meio de argumentos insinceros estampados de algum tipo de moralidade. Pode-se inferir que estamos no campo da ideologia clássica aqui. Desse modo, tanto a hipocrisia quanto a má-fé surgem como “*máscaras da insinceridade* que se sustentam por meio de regimes de desconhecimento da verdade presente no nível da enunciação”. Também são caracterizados como “atos de fala baseados no mascaramento da clivagem entre a literalidade do enunciado e o sentido da enunciação” (SAFATLE, 2012, p. 31).

A ironia e o cinismo tem uma capacidade de integração e produção da realidade. Diferentemente dos dois primeiros casos, esses não esforçam-se, em seus discursos, em esconder suas inadequações discursivas perante a realidade. Safatle afirma que:

[...] a ironia é um modo muito particular de abertura ao reconhecimento intersubjetivo, tal como veremos com o cinismo. Pois, para além do vínculo social que dá corpo à ordem jurídica, o riso irônico funda e fornece as coordenadas do *espaço comum* destes que partilham olhares que dizem tudo que as palavras não afirmam (SAFATLE, 2012, p. 32).

A ironia, distintamente dos dois casos de atos anteriores, ao invés de operar como um *mascamamento*, ela afirma-se como uma sutil operação de *revelação* presente na inadequação que acontece entre o enunciado e a enunciação. Ainda segundo esse autor, Hegel, em sua crítica ao romantismo alemão, sente a ironia como uma forma de dialética interrompida, uma vez que há um movimento cheio de complexidade de aproximação e distanciamento. Tendo como característica o discurso irônico um conteúdo tanto de afirmação quanto de negação, da mesma forma que a dialética. “A ironia seria, ao menos segundo Hegel, uma ‘dialética bloqueada’” (SAFATLE, 2012, p. 41).

Nota-se que nessa “dialética bloqueada” a verdade é subjetivada. Os valores da razão objetiva são ironizados, a ironia surge como uma anunciação do cinismo moderno. Desse modo, a ironia será compreendida:

[...] a partir do romantismo alemão, [...] não apenas como um tropo da retórica, mas como manifestação privilegiada da força de auto-reflexão própria ao sujeito moderno, ou seja, dessa capacidade dos sujeitos de tomarem a si mesmos como objetos de reflexão e, com isso, transcender, colocar-se para além de todo contexto determinado. De certa forma, isso estaria presente na capacidade do sujeito irônico de nunca estar lá para onde seu dizer aponta, nessa clivagem necessária ao ato de fala irônico entre o sujeito do enunciado e a posição do sujeito da enunciação (SAFATLE, 2012, p. 39).

Portanto, da mesma forma que acontece com ironia, no que diz respeito ao ato de fala produzir um efeito estético permeando o *ethos* social, ocorre o mesmo com o cinismo. Sendo assim, e, diferentemente dos dois casos anteriores, esses dois atos não estão sujeitos ao esclarecimento. Cabe ressaltar ainda que existe uma indistinção entre ironia e cinismo, uma vez que a passagem de uma determinada ideia de contra hegemônica perante uma estética irônica é cínica. O *Kynismos* ironizado em sua forma cínica possui em si um elemento antropológico empírico, que é importante descrevermos.

4.1.2 A racionalidade cínica sob a ótica de Žižek

De acordo com Žižek (2012a, p. 63), “Vivemos numa era de cinismo”. A primeira definição prévia de cinismo é o de uma “falsa consciência esclarecida”, sendo

esse mesmo cinismo imune ao esclarecimento, uma vez que se percebe como um sacrifício necessário a coesão social.

Žižek retoma a obra de Peter Sloterdijk, *Crítica da razão cínica* (2012), para melhor explicar o assunto. Pode-se mencionar que a racionalidade cínica é um tipo de “falsa consciência esclarecida”, pois ela reconhece os pressupostos de seus atos. É, no entanto, um tipo de racionalidade que absorve a própria reflexividade de seus pressupostos. Assim, o cínico tem capacidade de pensar sobre seu cinismo, visto que ele não é enganado em relação aos seus atos e caso seja foi porque permitiu. Pode-se afirmar que o cínico ironiza os seus próprios atos.

Observemos o que Sloterdijk (2012, p. 34) ao tratar do cinismo, como essa “falsa consciência esclarecida”, menciona:

[...] cinismo é a *falsa consciência esclarecida*. Ele é a consciência infeliz modernizada, da qual o Esclarecimento se ocupa ao mesmo tempo com êxito e em vão. Ele aprendeu sua lição sobre o Esclarecimento, mas não a consumou, nem a pôde consumir. Ao mesmo tempo bem instituída e miserável, essa consciência não se sente mais aturdida por nenhuma crítica ideológica; sua falsidade já está reflexivamente conformada.

Segundo Žižek (2013b, p. 313), a frase proposta por Sloterdijk como sendo a fórmula básica do pensamento cínico seria “eles sabem muito bem o que estão fazendo, mas mesmo assim o fazem”. Desse modo, a obra de Sloterdijk trata do sujeito cínico, o qual tem bastante noção da distância existente entre a máscara ideológica e a realidade social, mas que, mesmo assim, insiste em não se desfazer da máscara.

Uma vez que a razão cínica é um paradoxo de uma “falsa consciência esclarecida” já não é tão ingênua, pois “[...] sabe-se muito bem da falsidade, tem-se plena ciência de um determinado interesse oculto por trás de uma universalidade ideológica, mas, ainda assim, não se renuncia a ela” (ŽIŽEK, 2013b, p. 313). O autor sustenta que a racionalidade cínica é a forma máxima da desonestidade, visto que é uma forma de verdade mais eficaz do que as mentiras da hipocrisia. Assim, o cinismo tanto reconhece quanto leva em conta o interesse particular que acompanha a universalidade ideológica, bem como sabe a distância que existe entre a máscara e a realidade, mas, ainda assim, encontra justificativas para continuar conservando a máscara. Desse modo, o filósofo esloveno apontará o cinismo contemporâneo como fundante de uma nova

moralidade que não faz mais oposição entre o imoral e o moral, muito pelo contrário, coloca a moralidade a serviço do que é imoral, como podemos notar:

Esse cinismo não é uma postura direta de imoralidade; mais parece a própria moral posta a serviço da imoralidade – o modelo da sabedoria cínica é conceber a probidade e a integridade como uma forma suprema de desonestidade, a moral como uma forma suprema de depravação, e a verdade como a forma mais eficaz da mentira (ŽIŽEK, 2013b, p. 313).

Se nos voltarmos à obra *Força de Lei* (2010), de Jacques Derrida, poderemos perceber isso de modo simples e nítido no discurso do direito positivo, tratado a partir da justiça, visto que, como bem se sabe, nenhum discurso é isento de ideologia. Ao passo que o direito positivo funciona em virtude da forma, da estrutura do seu mecanismo, que, por si mesmo, não busca atingir causas justas em si, mas usar os meios que ele atribui justos, para quaisquer causas. Assim, uma vez que, ao legitimar em causas, quaisquer que sejam, o direito positivo tenta garantir os privilégios dos seus difusores, pois a ele é atribuída a função de manter o *status quo* e as regalias de seus fomentadores. Em suma, ele funciona como metalinguagem do direito, que, mesmo tendo pressupostos de caráter moral, desobedece aos mesmos e tenta garantir, pela linguagem sofisticada que produz, o benefício do Estado e das camadas sociais privilegiadas que o controlam, independentemente de ser justo ou não, por meio, muitas vezes, de uma violência externada de justiça e, principalmente, de legitimidade. É como menciona Žižek (2013b, p. 313): “Como disse Brecht na Ópera dos três vinténs, ‘que é o roubo de um banco, comparado à fundação de um banco?’”.

Para o autor os modelos tradicionais de críticas à ideologia nada pode contra a racionalidade cínica. Desse modo, frente à razão cínica já não funciona mais submeter o texto ideológico ao desmascaramento. Nos confrontamos com suas lacunas desconhecidas, uma vez que já estão conscientes por uma “falsa consciência esclarecida”. Desse modo, não há necessidade de estabelecer um confronto “[...] com o que ele tem de reprimir para se organizar, para preservar sua coerência – a razão cínica leva antecipadamente em conta essa distância” (ŽIŽEK, 2013, p. 313), de modo que a própria mentira é vivenciada como verdade. Então, como podemos notar, o cinismo é o modo mais destacado da “mentira sob o disfarce de verdade”, uma vez que:

[...] o ponto de partida da crítica da ideologia tem que ser o pleno reconhecimento do fato de que é muito fácil *mentir sob o disfarce de*

verdade. Quando, por exemplo, uma potência ocidental intervém num país do Terceiro Mundo, em decorrência de violações dos direitos humanos, pode ser perfeitamente “verdadeiro” que, nesse país, os direitos humanos mais elementares não têm sido respeitados, e que a intervenção ocidental irá efetivamente melhorar o quadro desses direitos. Mesmo assim, essa legitimação é “ideológica”, na medida em que deixa de mencionar os verdadeiros motivos da intervenção (interesses econômicos etc.). [...] o cinismo: com desconcertante franqueza, “admite-se tudo” [...] (ŽIŽEK, 2013c, p. 14).

Em suma, tudo é permitido. Como o autor deixa claro, o cinismo como ideologia não carrega consigo uma negação direta da moralidade, pelo contrário, o que pode ser percebido é um uso da moralidade em prol de uma imoralidade.

Esse cinismo, portanto, é uma espécie de perversa “negação” da ideologia oficial: confrontada com o enriquecimento ilícito, com o roubo, a reação cínica consiste em dizer que o enriquecimento lícito é muito mais eficaz e além disso, é protegido por lei (ŽIŽEK, 2013b, p. 313).

Em sua obra *Cinismo e falência da crítica* (2008), Safatle escreve que o cinismo seria algo que permite a racionalização de um sistema paradoxal, uma vez que o paradoxo ocupa um lugar privilegiado na racionalidade cínica.

O paradoxo deriva do fato de uma concretização aparentemente contrária à intenção que a gerou poder ser adequada a essa mesma intenção. O aspecto importante aqui é a identificação de um regime de contradição cuja denúncia não pode mais servir para desqualificar a concretização (paradoxal) da intenção. Tal denúncia deixa, assim, de ser o motor da crítica (como é o caso, por exemplo, em situações de contradição performativa), já que a realização paradoxal da intenção é, de certa forma, realização legítima (2008, p. 14-15).

Nota-se assim, segundo o autor, que a forma de organização social no capitalismo tardio é paradoxal e que a denúncia deste dito paradoxo não tem mais valor crítico, pois a realização paradoxal da intenção já se realiza legitimamente. A crítica perde, portanto, a sua força. Cabe ressaltar que tal noção de paradoxo é o que mais se precisa para se tratar da natureza dinâmica de organização das variadas configurações de vida perante os imperativos do capitalismo contemporâneo.

Safatle menciona ainda a ideia de uma “usura da verdade”, ou de uma forma de obter algum lucro simbólico, como a manutenção de certos regimes de dominação, mas não por meio da mentira, e sim da manipulação da verdade. Assim, tem-se a

obsolescência das críticas ideológicas que fundamentam-se no desmascaramento ideológico, como podemos observar:

A obsolescência do mascaramento ideológico apenas indica que, de uma certa forma, talvez da única forma “realmente” possível, *as promessas de uma racionalização e de uma modernização da realidade social já foram realizadas pela dinâmica do capitalismo*. Foram realizadas de maneira cínica: o que significa que, de uma forma ou de outra, elas foram realizadas (SAFATLE, 2008, p.69).

Diante disso, é importante lembrarmos o que o Žižek (2013c, p. 7) menciona a respeito do capitalismo:

[...] hoje, como assinalou Fredric Jameson com muita perspicácia, ninguém mais considera seriamente as possíveis alternativas ao capitalismo, enquanto a imaginação popular é assombrada pelas visões do futuro “colapso da natureza”, da eliminação de toda a vida sobre a Terra. Parece mais fácil imaginar o “fim do mundo” que uma mudança muito mais modesta no modo de produção, como se capitalismo liberal fosse o “real” que de algum modo sobreviverá, mesmo na eventualidade de catástrofe ecológica global.

Como Žižek aponta é mais fácil imaginar o fim do mundo do que imaginar o fim do capitalismo. O cinismo é fundamentalmente um regime de funcionamento tanto do poder quanto da ação social. Nota-se que a própria noção de crítica encontra-se em jogo com o advento da racionalidade cínica. Estamos indo ao encontro da falência da crítica (SAFATLE, 2008). Desse modo, é imprescindível a recuperação da eficiência da crítica por meio do diagnóstico do cinismo, como propõe Žižek (2013c). Assim, devemos entender que faz-se necessário reconsiderar nossa noção de crítica à ideologia, uma vez que não é possível tratar de ideologia sem evocar sua crítica.

Mas, diante da condição cínica que nos encontramos, é preciso também entender o discurso e as práticas que sustentam o poder vertiginoso do mercado sobre o mundo contemporâneo. É importante repensar o tema “violência”, que Žižek considera através de uma análise de discursos políticos, sociais e econômicos.

4.2 Considerações acerca das análises de Žižek sobre Violência

Em *Violência* (2009b), Žižek tratará desse tema, camuflado, por vezes, nos vários discursos praticados pelos poderes atrelados ao capital, uma vez que, para o

autor, existe um paradoxo que envolve a questão da violência, mas que talvez poucos consigam perceber. Sabe-se que somos o tempo todo bombardeados com vários tipos de notícias, desde crimes, ou atos de terror, até mesmo confrontos civis e conflitos internacionais. Devemos, no entanto, tentar compreender os contornos do que engendram essas explosões.

Cabe ressaltar a obra *Força de Lei* (2010), de Derrida, uma vez que ele reinterpreta o ensaio *Para uma crítica da violência* (2011), de Walter Benjamin, para entendermos o significado do termo em questão. Assim, é necessário atentar para o termo na língua em que obra foi concebida, *Gewalt*, vocábulo usado para designar “violência” e no qual está contida a ideia de “Império”, ou de “Estado”. O termo *Gewalt* no plural, *Gewalten*, costuma ser traduzido por “forças”. Não podemos deixar passar despercebido a etimologia dos termos *Staatsgewalt*, poder político do estado, no qual há o sentido de “poder político” ao termo *Walt*. Nota-se a inerência do poder político e da violência no que tange a língua contemporânea de Benjamin, que denuncia de modo sutil a cumplicidade dos termos em questão (DERRIDA, 2010, p. 9). Pode-se perceber que os termos em destaque estão interligados e operam em um mesmo sentido.

Voltemos a obra em questão, *Violência* (2009b), o autor esloveno denomina tipos de violência. Temos a “violência subjetiva”, “violência objetiva” e a “violência simbólica”. A primeira é conhecida como “tal contra o pano de fundo de uma grau zero de não-violência”. Apresenta-se como uma perturbação do estado de coisas normal e pacífico (ŽIŽEK, 2009b, p. 10). Denominada assim, é considerada uma forma de violência mais direta, de acordo com autor, uma vez que “exercida por agentes sociais, indivíduos malévolos, aparelhos repressivos disciplinados, turbas fanáticas [...] é simplesmente a mais visível das três” (ŽIŽEK, 2009b, p. 19). Assim, com todas essas características essa violência torna-se mais perceptível, tendo mais capacidade de estimular maior afetos, no que diz respeito às formas de expressão na realidade social.

De acordo com Žižek existe formas de coerção bem mais sutis que sustentam as relações de poder, dominação e exploração. Tais formas, não muito evidentes, muitas vezes anunciam catástrofes que parecem surgir do nada, independentes de serem violências físicas, diretas, como, por exemplo, extermínio de massa, ou ideológicas, como incitação de ódio, discriminação sexual. No entanto, essas formas de violências são denominadas pelo autor como a “violência objetiva”, ou “sistêmica”, que surge dos efeitos trágicos dos sistemas políticos e econômicos que têm como alicerce as injustiças e as desigualdades de uma sociedade capitalista. É precisamente inerente a esse estado

“normal” de coisas. É mais sutil, anônima, engendra pelo próprio sistema das relações vigentes, ou melhor, das crises econômicas, da violência simbólica de classes, da exploração etc. Ela é “[...] uma violência invisível uma vez que é nela que se sustenta a normalidade do nível zero contra aquilo que percebemos como sendo objectivamente violento” (ŽIŽEK, 2009b, p. 10). Ela cria um ambiente de violência que está encoberto, mas que manifesta-se em atos racistas, homofóbicos, ou machistas, dentre tantos outros atos de expressão que, muitas vezes, são naturalizadas, passando despercebidamente.

A semelhança que o autor propõe diz respeito a dinâmica do capital em seu processo pulsional de circulação e reprodução, como bem nos apresenta Marx (2013). Como podemos notar:

O problema é que esta “abstracção” não existe só na perspectiva distorcida da realidade social por parte dos nossos especuladores financeiros, mas é “real” no sentido preciso em que determina a estrutura dos processos sociais materiais: a sorte de camadas inteiras da população e por vezes a de países inteiros pode ser decidida pela dança especulativa “solipsista” do capital, que prossegue o seu objetivo de rentabilidade numa benéfica indiferença ao modo como os seus movimentos afectarão a realidade social. Assim a posição de Marx não é fundamentalmente reduzir esta segunda dimensão à primeira, mas demonstrar como a dança teológica enlouquecida das mercadorias emerge dos antagonismos da “vida real”. Ou melhor, a sua posição é que *não podemos compreender adequadamente a primeira (a realidade social da produção material e da interacção social) sem a segunda: é a dança metafísica auto-propulsiva do capital que dirige o espetáculo, que fornece a chave dos desenvolvimentos e catástrofes que têm lugar na vida real* (ŽIŽEK, 2009b, p. 20).

Sendo assim, da mesma forma que essa força “abstrata” do capital manifesta sua extensão material na determinação dos processos sociais sem que sejam subordinados pelas partes consideradas individualmente. Essa forma se apresenta como sistêmica ao passo que “não ser atribuída a indivíduos concretos e às suas “más” intenções, mas é puramente “objectiva”, sistêmica, anônima” (ŽIŽEK, 2009b, p. 20).

O autor, seguindo sua análise, faz severas críticas aos ditos comunistas liberais, como a Bill Gates e George Soros, considerando-os como grandes executivos imersos de espírito contestatório ao se apoderarem de grandes companhias. São pragmáticos e acreditam na existência apenas de problemas concretos, sendo necessário revolvê-los, como a fome na África e a questão da sujeição das mulheres muçulmanas. Assim, sempre estão envolvidos em causas humanitárias, mas cabe salientar que para doar é necessário tomar antes de alguém.

Assim como veremos adiante, para a constituição do poder, a justificação dos fins faz-se a partir dos meios, Žižek nos apresenta dois rostos de Gates em comparação a dois de Soros:

Os dois rostos de Bill Gates são comparáveis aos dois rostos de Soros. O cruel homem de negócios destrói ou compra a concorrência, visa um monopólio virtual, recorre a todas as manobras comerciais em vista de conseguir os seus fins. Entretanto, o maior filantropo da história da humanidade pergunta insolitamente: “De que serve termos computadores se as pessoas não puderem alimentar-se satisfatoriamente e morrerem de disenteria?” Segundo a ética comunista liberal, a busca implacável do lucro é contrabalançada pela beneficência. A beneficência é a máscara humanitária que dissimula o rosto da exploração econômica (ŽIŽEK, 2009b, p. 27-28).

Nota-se que o cinismo faz-se presente nessas atitudes de forma incontestável, uma vez que as suas obras de beneficência, bem como as suas doações gigantescas em nome do bem-estar público, não são apenas gestos sinceros, ou hipocrisia, são, também, o desfecho que completa a circulação capitalista.

Žižek prossegue sua análise afirmando que a forma da política de hoje é a “*biopolítica pós-política*”. Retoma a obra de Giorgio Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua* (2007), pontua a *biopolítica*, já utilizado por Foucault, como dimensão que tem como pretensão controlar e regular o bem-estar da vida humana, apoia-se em uma concepção de pós-política, que “[...] é uma política que afirma deixar para trás os velhos combates ideológicos para se centrar, em alternativa, na gestão e da administração especializadas” (ŽIŽEK, 2009b, p. 43). Tal modo de administrar conflitos e demandas da sociedade de forma técnica e especializada, bem como despolitizada e socialmente objetiva provoca desânimo das paixões próprias da política, desfazendo laços necessários quando se trata de tornar possível os processos que se almejam serem coletivos. O autor traz a questão do medo nesse ponto, como elemento essencial para a constituição das subjetividade humanas contemporâneas. Desse modo, em um mundo em que abandonou as grandes causas em nome de uma administração limpa, o medo surge como “única maneira de introduzir paixão”, podendo “mobilizar activamente as pessoas” (ŽIŽEK, 2009b, p. 43). Para Žižek, uma administração das vidas humanas que prescindia da ideologia e que é, ao mesmo tempo, despolitizada e socialmente objetiva, necessita de elemento novo capaz de mobilizar as pessoas. Nota-se, no entanto, a existência de uma política do medo, que fundamenta-se sempre na manipulação de uma “multidão paranoide”, quer dizer, de uma união aterrorizada de pessoas com medos.

Torna-se claro que, diante tantos medos, como o dos imigrantes, dos crimes, da catástrofe ecológica, do estado em excesso, dentre outras coisas, a “biopolítica pós-política” seria, na verdade, uma política da gestão do medo.

Žižek tem a preocupação de deixar claro que compreende a violência por meio de três dimensões, sendo a terceira a “violência simbólica”, encarnada na linguagem e nas suas formas. Sendo a mais “fundamental de violência que pertence à linguagem enquanto tal, à imposição a que a linguagem procede de um certo universo de sentido” (ŽIŽEK, 2009b, p. 10).

A “biopolítica pós-política” carrega dois aspectos importantes, pertencentes a dois espaços ideológicos opostos. Sendo assim, a questão do “Outro” e do “Próximo” fundamental, uma vez que a forma que nos relacionamos socialmente é um dos critérios que irá definir o respeito pela vulnerabilidade da vida humana, ou a redução de determinados segmentos sociais, a um estado de *vida nua*, em que podem ser torturados, ou até mesmo serem eliminados, sem qualquer repercussão social. A significação dessa *vida nua* encontra-se representada pelo banimento, exclusão ou violações impostas pela exigência do soberano, conforme a terminologia empregada por Agamben (2007). Observemos:

A biopolítica pós-política tem também dois aspectos [...] por um lado, a redução dos humanos à vida “vida nua”, ao *Homo sacer*, sendo esse ser dito sagrado que é objeto de um conhecimento tutelar especializado, mas excluído, como [...] as vítimas do Holocausto, de todos os seus direitos; por outro, o respeito pelo Outro vulnerável levado ao extremo através de uma atitude de subjetividade narcísica que se experimenta a si própria como como vulnerabilidade, constantemente exposta a uma multiplicidade de “assédios” potenciais (ŽIŽEK, 2009b, p. 45).

Obviamente, em nossa realidade social, a tensa relação existente entre o Outro e o Próximo é presente, basta observarmos a onda de criminalidade, como os assassinatos diários de jovens e adolescentes. Interessa-nos esse questionamento, ao passo que a inexistência de políticas específicas acerca dessa violência social lidam com tais fatos.

Diante de disso, a linguagem poderia servir-nos como um meio de reconciliação e mediação, mas Žižek compreende a linguagem muito mais como um meio impregnado de violência. Ao basear-se em Lacan, o autor menciona que a comunicação humana, no que diz respeito a sua dimensão fundamental, apoia-se na assimetria e não

em um “espaço de intersubjetividade igualitária. Assim “cada espaço de discurso concreto [...] se funda em última instância numa imposição violenta de um significante mestre que é strictu sensu ‘irracional’ (ŽIŽEK, 2009b, p. 61).

A linguagem, segundo o autor, é o princípio da divisão entre as pessoas, pois é por conta dela que “[...] nós e os nossos próximos vivemos ou podemos viver ‘em mundos diferentes’ ainda quando moremos na mesma rua” (p. 64). Ela incita nossos desejos para além dos limites convenientes, fazendo com eles tornem-se impulsos que não podem ser satisfeitos, transformando a agressão, que é vista como força de vida, em violência. Desse modo, percebe-se que, assim como a “biopolítica pós-política”, a reflexão sobre a violência é inerente à linguagem.

Mas, seguiremos com a alerta do autor na tentativa de compreensão dos significados das ações que trazem práticas violentas. No entanto, a enorme explosão de violência pública nos subúrbios de Paris, no outono de 2005, os saques em Nova Orleans depois do caos ocasionado pelo furacão Katrina, em 29 de agosto de 2005, são exemplos bastante precisos utilizados pelo autor. Em sua interpretação ele menciona que seria decisivo reconhecer que “os manifestantes que protestavam nos subúrbios de Paris não eram portadores de qualquer tipo de exigências concretas. Havia apenas uma insistência no *reconhecimento*, baseada num vago *ressentimento* inarticulado” (2009b, p. 72). Aqui Žižek chama atenção para a necessidade de reflexão. Assim, faz-se necessário uma análise desses fatos de as manifestações não terem apresentado nenhum programa, nenhuma alternativa realista e terem se mostrado como uma “explosão sem sentido”.

Sendo assim, Žižek propõe-se a pensar temas como direitos humanos, os desafios dos movimentos de esquerda, a tolerância, os protestos e os vazios que multiplicam-se neles, dentre outros tão importantes.

Dentre as variadas temáticas trabalhadas aqui, o autor trata da “tolerância”. O que antes fora pensado e denunciado em vários discursos decorrentes da exploração, injustiça, desigualdade deslocou-se para o campo da intolerância. Žižek traz a questão da tolerância surgir como um ato redentor *par excellence* dos infortúnios das sociedade, caminhando junto com a *culturização da política*. Desse modo, segundo Žižek, estaria ocorrendo um processo de culturalização da política, quer dizer, as diferenças políticas estariam sendo neutralizadas e naturalizadas sob a forma de diferenças culturais, evitando possíveis dúvidas de ordem mais estrutural. Nota-se, no entanto, que os

diversos “modos de vida” estariam acima de qualquer crítica possível, podendo ser apenas “tolerados”. A influência de Marx sobre o autor faz-se nítida.

Embora a sociedade capitalista estabeleça a tolerância como uma de suas bases, ela é paradoxalmente intolerante. A autonomia e a liberdade individual seriam colocadas em um degrau acima de outros valores, como, por exemplo, a solidariedade coletiva, a responsabilidade pelos outros em situação de dependentes, dentre outras coisas. O direito de escolher, tido, por vezes, como uma regra nas sociedades democráticas e liberais, seria mais um direito prejudicado, uma vez que as suas escolhas não são de fato livres, pois “a nossa liberdade de escolha efetivamente funciona muitas vezes como um simples gesto formal de consentimento na nossa própria opressão e exploração” (ŽIŽEK, 2009b, p. 131).

Assim, até o conceito de direitos humanos sofre com isso, pois são “efetivamente os direitos dos proprietários brancos homens que têm a liberdade de trocar livremente no mercado e de explorar os trabalhadores e as mulheres ao mesmo tempo em que exercem a sua dominação política” (ŽIŽEK, 2009b, p. 132). O autor nos chama atenção para a forma da universalidade, salientando que é importante nos questionamos, “como e em que condições históricas concretas se torna a própria universalidade abstrata um “facto de vida (social)””? Em que condições se experimentam os indivíduos como sujeitos de direitos humanos universais?” (ŽIŽEK, 2009b, p. 132).

Diante disso, ele desloca-se até a análise do fetichismo em Marx para resolver esse questionamento. Em uma sociedade em que a troca de mercadorias predomina, os indivíduos entram em relação uns com os outros e com os objetos que lhes cercam como se fossem “encarnações contingentes de ideias universais abstratas”. Para ele, essa abstração tornou-se um traço direto da vida social atual. A partir disso, Žižek desvia seu caminho de Marx. Ao passo que este enxerga os direitos universais como, por exemplo, igualdade, liberdade e democracia como uma “expressão necessária, mas ilusória do seu conteúdo social concreto, que é o universo da exploração e da dominação de classe” (ŽIŽEK, 2009b, p. 134), Žižek, do lado de Claude Lefort e Jacques Rancière, sustenta que essa aparência de um conceito como *égaliberté*, do francês, a junção das palavras igualdade e liberdade (“igualiberdade”), não é apenas uma aparência, mas um poder em si, ou uma eficácia simbólica própria.

Mas o autor ainda trata de um outro tipo de violência, que “parece não irromper “de parte nenhuma” que corresponde, talvez, àquilo a que Walter Benjamin, na sua “Crítica da Violência”, chamava violência pura, divina” (ŽIŽEK, 2009b, p. 18). Žižek

estabelece um profundo diálogo com esse autor, resgatando o conceito de “violência divina”. Para Benjamin, direito e justiça são conceitos que possibilitam situar o debate em torno dos desígnios da violência, ao passo que tal violência só materializa-se na sociedade quando alguma ação interfere em relações de ordem ética.

Vale ressaltar um trecho de Benjamin: “Se o direito natural pode julgar cada direito existente apenas por meio da crítica aos seus fins, o direito positivo, por sua vez, pode avaliar qualquer direito nascente apenas pela crítica aos seus meios” (BENJAMIN, 2011, p. 124). Tais direitos são elementares para contextualizar sua crítica a violência. É importante, a investigação acerca dos critérios de legitimidade de certos meios para, no entanto, entendermos a constituição do poder. Assim, buscando a compreensão das consequências para a “essência do poder”, por conta das diversas formas que a violência assume, Benjamin destaca a necessidade de encontrar uma ótica que esteja fora da abrangência restritiva do direito positivo e do direito natural. O primeiro funciona em virtude da forma, da estrutura e do seu mecanismo, que, por si mesmo, não busca atingir causas justas em si, mas usar os meios que ele atribui justo, para quaisquer causas. Ao contrário, o direito natural, funciona baseado no caráter da justiça em si, mesmo que os meios para atingi-la sejam de qualquer natureza. É nesse ponto que o Benjamin desenvolve as duas noções que se contrapõem, “violência divina” e a “violência mítica”.

Assim, a *violência mítica* é uma forma de garantir o exercício do poder e a instauração da ordem social legal, que pertence à ordem do *Ser*. Enquanto a *violência divina* pertence à ordem do acontecimento, impossível de ser identificada por meio dos “critérios objetivos”, uma vez que a violência divina é um signo da injustiça no mundo.

Segundo Žižek, o conceito de violência divina não é:

[...] uma intervenção directa de uma Deus onipotente vindo punir a humanidade pelos seus excessos, uma espécie de previsão ou antecipação do Juízo Final: a distinção última entre a violência divina e as passagens a acto violentas/impotentes que são as nossas, dos humanos, é que, longe de exprimir a onipotência divina, a violência divina é um signo da própria impotência de Deus (do Grande Outro) (ŽIŽEK, 2009b, p. 174).

Não trata-se de uma violência como instrumento de Deus, mas algo totalmente diferente. Nesse retorno a Benjamin, ele traz um ponto importante para a discussão, que refere-se ao fato da necessidade do excesso da violência do estado, pois por mais democrática que uma sociedade seja, na qual o poder seja completamente legitimado,

para que o poder do estado funcione, é imprescindível algum tipo de ameaça ao superego. Isso no sentido de que, por exemplo, vivemos em uma democracia e podemos fazer tudo que quisermos. Não existe poder sem esse tipo de excesso. Desse modo, Žižek defende a ideia de que a violência divina é um tipo de contraviolência a esse excesso. Ela “representa as intrusões brutais de uma justiça para além da lei” (ŽIŽEK, 2009b, p. 155).

Žižek, baseado em Benjamin (2011), diferencia a violência divina da violência mítica:

[...] a oposição entre a violência mítica e a violência divina é a que existe entre o meio e o signo – ou seja, a violência mítica é um meio de estabelecer o governo da Lei (a ordem social legal), enquanto a violência divina não serve como meio, nem tão-pouco para a punição dos culpados em vista do restabelecimento do equilíbrio da justiça (ŽIŽEK, 2009b, p. 173).

Não existe um critério objetivo para diferenciá-las, uma vez que “o mesmo acto que, para um observador de fora, não passa de uma explosão de violência, pode ser um divino para os que nele participam” (ŽIŽEK, 2009b, p. 175-176). No entanto, ao contrário da violência mítica, reconhecer a irrupção da violência divina não é tarefa fácil, por isso Žižek faz um jogo de definições entre o que ela é e o que ela não é. Não se pode confundir a violência divina com uma ‘loucura sagrada’, nem como uma pura violência, uma explosão anárquica, muito menos com a violência que gera uma ordem legal, fundadora da soberania estatal. Ela não seria uma intervenção direta da divindade e nem a origem ilegal reprimida da ordem legal, como, por exemplo, no caso do Terror revolucionário jacobino. A violência divina “trata-se de uma decisão (matar, arriscar ou perder a própria vida) levada a cabo numa solidão absoluta, sem cobertura por parte do Grande Outro” (ŽIŽEK, 2009b, p. 174).

Desse modo, se é extra-moral, como bem assinala o autor, não é “imoral”, pois “não autoriza simplesmente o agente a matar com uma espécie de inocência” (ŽIŽEK, 2009b, p. 174-175). Por isso o autor deixa claro que quando os que não se encontram dentro do campo social estruturado ferem sem perceber, reclamando, ou impondo, justiça instantaneamente, temos então a violência divina. O autor nos situa com um exemplo:

Lembremos o pânico que se apoderou do Rio de Janeiro quando massas de gente das favelas desceram sobre a parte rica da cidade e começaram a pilhar e a incendiar supermercados. Era efetivamente a violência divina... Os assaltantes eram como gafanhotos bíblicos, castigo divino pelas acções pecaminosas dos homens. Esta violência divina ataca vinda do nada, é um meio sem fim [...] (ŽIŽEK, 2009b, p. 175).

Desse modo, tal violência é perpassada pela crença na justiça e na liberdade, buscando uma vingança imediata. Paradoxal, ela une o amor e a crueldade, ou ódio, em um mesmo ato. É a partir dessa articulação que o autor fala que “o domínio da violência pura, o domínio fora da lei (do poder legal), o domínio da violência que não é fundação nem suporte da lei, é o domínio do amor” (ŽIŽEK, 2009b p.177). No entanto, o autor deixa claro que tal violência é o “*trabalho do amor*” do próprio sujeito.

Žižek ao trazer reflexões sobre a violência, deixa claro que o que Benjamin chama de violência divina é um tipo de contraviolência ao excesso. Nesse ponto ele é a favor dessa violência, trazendo uma nova dimensão dessa violência, a emancipatória.

Portanto, faz-se necessário discorrer sobre as possibilidades efetivas de uma mudança no que diz respeito a forma de organização social, mas com a ajuda de uma ação educativa, comprometida com um viés crítico. Tal ato educativo deve estar combinado com um ato político, voltado ao revolucionário, com vistas em uma transformação profunda e efetiva.

4.3 Ato político e Educação com vistas à emancipação

Pode-se notar que apesar dos sujeitos serem esclarecidos quanto aos conteúdos ideológicos, ou os interesses particulares que servem de apoio aos argumentos universais, eles continuam a aceitar essa exigência universalizante, sustentando-se nessa lógica, uma vez que mesmo não sabendo o que estão fazendo, o fazem.

Por isso, o conceito de ideologia foi e é bastante pertinente para discussão em curso, pois ele não é ordinário ao passo que serviu e serve, por meio da leitura de vários autores, para encontrar variadas nuances, mudanças e transformações acrescentadas em cada desenvolvimento teórico e, também, pela análise das mudanças históricas da sociedade.

Entretanto, ao retornamos a Escola de Frankfurt, perceberemos que a linha teórica parte de uma análise marxista, bem direcionadas, principalmente por Horkheimer, para uma pesquisa social, como em seu texto *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* (1989 [1937]). Horkheimer nos apresenta a teoria tradicional em que tudo aquilo que é tradicional perde seu sentido crítico com o tempo. Mas nem tudo que é considerado crítico é destituído de caráter tradicional. Assim, tal teórico desenvolveu ideias baseadas em uma emancipação da sociedade que encontra-se dentro da forma de organização social, propondo uma orientação para a emancipação, dada pela possibilidade de entender a sociedade em seu conjunto e a questão de o intelectual ter um comportamento crítico frente a sociedade. O autor menciona:

A separação entre indivíduo e sociedade, em virtude da qual os indivíduos aceitam como naturais as barreiras que são impostas à sua atividade, é eliminada na teoria crítica, na medida em que ela considera ser o contexto condicionado pela cega atuação conjunta das atividades isoladas, isto é, pela divisão dada do trabalho e pelas diferenças de classe, como uma função que advém da ação humana e que poderia estar possivelmente subordinada à decisão planejada e a objetivos racionais. Para os sujeitos do comportamento crítico, o caráter discrepante cindido do todo social, em sua figura atual, passa a ser contradição consciente (HORKHEIMER, 1989 [1937]: 44).

Contudo, de acordo com Seyla Benhabib a mudança do “modelo da ‘teoria crítica’ para a ‘crítica da razão instrumental’” aconteceu a partir do momento que a “clivagem crescente entre a teoria e a prática, entre os temas e os destinatários potenciais da teoria, levou a um questionamento fundamental da própria crítica da economia política” (BENHABIB, 2013, p. 76). Foi, no entanto, a realidade de alguns acontecimentos históricos, como a Segunda Guerra Mundial, as derrotas do fascismo sobre os partidos e movimentos proletários, dentre outros, que Theodor Adorno e Horkheimer fizeram uma análise que todo o modelo marxista da crítica da economia política foi questionado, acompanhado de um fechamento das perspectivas de emancipação, por meio da razão instrumental, que encontra-se imersa em uma sociedade ocidental regredida.

Desse modo, a filosofia frankfurtiana que surgiu nesse período apontava para um modelo de crítica que não confiava mais no sujeito histórico, aquele do proletariado. A relação entre a teoria de cunho emancipador, “Teoria Crítica”, e consciência empírica da classe, que tinha a consciência do proletariado voltada a revolução, como agente de transformação desta emancipação desfeita. Essa concepção ganha maior força na obra

Dialética do Esclarecimento (1985 [1947]), de Adorno e Horkheimer, que foca sua crítica na direção tomada pela razão que levou a humanidade à barbárie do nazismo.

Tem-se na tradição do esclarecimento a crítica da ideologia representando a denúncia da ideia falsa da realidade, uma universalidade promovida por interesses particulares, que através da sua denúncia emanciparia a sociedade, mas a partir da *Dialética do Esclarecimento* isso não era mais certo. Uma vez que a dialética do esclarecimento é:

[...] tão racional quanto irracional: racional, na medida em que torna consciente a idolatria; irracional, ao voltar-se contra seu próprio objetivo, o qual só está presente onde não precisa se justificar diante de instância alguma, ou mesmo diante de intenção alguma: não há felicidade sem fetichismo (ADORNO, 1992, p. 105).

Podemos compreender o esforço para lançar luz sobre as funções de determinados mecanismos na manutenção da dominação que os autores trabalham. Estes argumentos são fundamentais para o desenvolvimento de um mecanismo diferente que a ideologia manifesta.

Ao tratarem da *Indústria Cultural*, nota-se a existência de uma crítica da estrutura do capitalismo moderno nos indivíduos. Nessa crítica o prazer é transformado em espetáculo, em que a sublimação não é permitida, mas a repressão é favorecida. A “ironia”, o “humor” e o “riso” que eram tratados pela crítica esclarecida, agora faz-se presente “como modo de desmascaramento das imposturas do poder, desmascaramento da contradição performativa entre procedimentos de justificação e a dimensão da ação” (SAFATLE, 2005, p. 134). O que antes era uma forma de retratar o objeto como ele realmente é, tornando possível a reflexão subjetiva com relação a realidade, perde o poder. A ironia é posta, no entanto, em operação pela própria indústria cultural, representando a realidade, servindo como um auto-engano para auto-conservação no infortúnio do sistema social. Os autores, ao trazerem uma forma diferente da ideologia, afirmam:

A ideologia assim reduzida a um discurso vago e descompromissado nem por isso se torna mais transparente e, tampouco, mais fraca. Justamente sua vagueza, a aversão quase científica a fixar-se em qualquer coisa que não se deixe verificar, funciona como instrumento da dominação. Ela se converte na proclamação enfática e sistemática do existente [...]. A ideologia fica cindida entre a fotografia de uma vida estupidamente monótona e a mentira nua e crua sobre o seu

sentido, que não chega a ser proferida, é verdade, mas, apenas sugerida, e inculcada nas pessoas. Para demonstrar a divindade do real, a indústria cultural limita-se a repeti-lo cnicamente. A nova ideologia tem por objeto o mundo enquanto tal. Ela recorre ao culto do fato, limitando-se a elevar – graças a uma representação tão precisa quanto possível – a existência do ruim ao reino dos fatos (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 138).

É diante disso que temos a questão da “falsa consciência esclarecida”, em que a figura nua do novo cínico não tem mais a preocupação de desvelar a verdade do objeto, uma vez que não há mais confiança para ele apresentar sua crueza, ele distancia-se, internalizando o que poderia deixa-lo envergonhado. Assim, as manifestações ofensivas cínicas tornam-se mais raras, fazendo com que o um humor falso tome conta desse espaço, como o riso, por exemplo, que é, de acordo com os autores, “[...] forçosamente uma paródia até mesmo daquilo que há de melhor: a reconciliação” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 132).

Porém, a alteração indispensável dessa “falsa consciência esclarecida” é a não ingenuidade do sujeito da ideologia, que está plenamente consciente dos interesses particulares que sustentam argumentos universais, mas que, mesmo assim, continua a aceitar essa pretensa universalidade. “A razão cínica já não é ingênua, é o paradoxo de uma “falsa consciência esclarecida”: estamos perfeitamente cômicos da falsidade, da particularidade por trás da universalidade ideológica, mas, ainda assim, não renunciamos a essa universalidade...” (ŽIŽEK, 1992, p. 59-60).

Como foi observado o cinismo mostra-se como mais um mecanismo de manifestação da ideologia, uma vez que o processo da inversão da realidade não é mais eficaz para manter a dominação em nossa sociedade, sendo o cinismo uma mais nova forma de processo da manutenção social, ou da formação social.

Entretanto, eles também trazem a questão tecnológica, utilizada pela indústria cultural como instrumento de manipulação das consciências, que faz com que o sistema se conserve e submeta os indivíduos. Assim, os veículos de comunicação, cheios de conteúdos ideológicos, são um exemplo disso.

Agamben, apoiado em Michel Foucault, em seu texto *O que é um dispositivo* (2009), ao tratar do ilimitado crescimento dos dispositivos em nosso tempo, menciona a esse respeito que:

Generalizando posteriormente a já bastante ampla classe dos dispositivos foucaultianos, chamarei literalmente de dispositivo

qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar, assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes [...] (AGAMBEN, 2009, p. 40).

Esses dispositivos são correspondentes a um aumento significativo de processos de subjetivação. O autor enfatiza que principalmente na contemporaneidade isso faz mais sentido, uma vez que:

Não seria provavelmente errado definir a fase extrema do desenvolvimento capitalista que estamos vivendo como uma gigantesca acumulação e proliferação de dispositivos. Certamente, desde que apareceu o homo sapiens havia dispositivos, mas dir-se-ia que hoje não haveria um só instante na vida dos indivíduos que não seja modelado, contaminando ou controlado por algum dispositivo (AGAMBEN, 2009, p. 42).

Para Foucault (2004), o dispositivo sempre encontra-se atrelado a um jogo de poder, visto que trata-se de “uma certa manipulação das relações de força, de uma intervenção racional e organizada nestas relações de força, seja para desenvolvê-las em determinada direção, seja para bloqueá-las, para estabilizá-las, utilizá-las, etc” (FOUCAULT, 2004, p. 246).

Desse modo, vale atentarmos para a etimologia do termo “dispositivo”, oriundo do latim, *dispositio*. Os dispositivos estão conectados a uma herança teológica, segundo Foucault, servindo de divisão e articulação de “[...] Deus ser e práxis, a natureza e a essência e a operação por meio da qual ele administra e governa o mundo das criaturas” (AGAMBEN, 2009, p. 38). A raiz da palavra vem de uma substituição da palavra *oikonomia*, que é um conjunto de medidas e saberes, tendo por objetivo gerir, governar, controlar, ordenar, dentre outros

Servindo-nos de apoio esse ensaio de Agamben, percebemos a situação de nossa contemporaneidade, visto que esses mecanismos criados, denominados de “objetos”, “gadgets”, “bugigangas”, tecnologias de todos os tipos, possuem a finalidade de agirem como entorpecentes mentais, pois estão cada vez mais “contaminando” e controlando. A respeito disso, Žižek menciona:

[...] o fascínio dos indivíduos por aquilo que o último Lacan batizou com o neologismo *les lathouses objects-gadgets* [dispositivos-objetos] de consumo que atraem a libido com a promessa de proporcionar prazer excessivo, mas que, na verdade, reproduzem somente a própria falta. É assim que a psicanálise aborda o impacto subjetivo libidinal

das novas invenções tecnológicas: “A tecnologia é um catalisador, amplia e melhora algo que já existe” [...] (ŽIŽEK, 2012a, p. 61).

A solicitação da sociedade tecnológica é a do homem ter como dever a adaptação, independente do que seja, fazendo com que esse adapte-se, desprovido de reflexão, constitua a mentalidade comum, tomando o lugar da consciência.

A indústria cultural, desejosa de produzir bens culturais, tem a finalidade de satisfazer, mesmo que de forma ilusória, as necessidades geradas pelo mesmo meio. No que diz respeito ao trabalho mecanizado, o sistema cria meios de adaptação no próprio ócio. Fazendo com que as pessoas tenham mais dificuldade em pensar. Necessidades desnecessárias são produzidas para serem consumidas, deixando os indivíduos entretidos, já que os são simplesmente econômicos. Adorno e Horkheimer (1985, p. 114) comentam esses interesses econômicos, os quais se manifestam como uma espécie de irracionalidade:

[...] A racionalidade técnica hoje é a racionalidade da própria dominação. Ela é o caráter compulsivo da sociedade alienada de si mesma. [...] a técnica da indústria cultural levou apenas à padronização e à produção em série, sacrificando o que fazia a diferença entre lógica da obra e a do sistema social. Isso porém, não deve ser atribuído a nenhuma lei evolutiva da técnica enquanto tal, mas à sua função na economia atual. A necessidade que talvez pudesse escapar ao controle central já é recalçada pelo controle da consciência individual.

Dessa forma, tudo se transforma em mercadoria, como o entretenimento, a arte e, inclusive, a própria educação. Portanto, o alcance gigantesco da mercantilização faz com a educação seja capaz tanto de reproduzir e realimentar a indústria cultural, como pode vir a ser um fator de questionamentos, reflexões e de grandes mudanças.

4.3.1 Educação contra a barbárie

A Escola de Frankfurt, com o surgimento do nazismo, perde sua força no processo emancipador da razão, uma vez que a razão em seu movimento de transformar mito em esclarecimento e vice-versa, entra em uma reprodução de dominação pertencente à sociedade. Na Dialética do Esclarecimento, “Adorno e Horkheimer afirmam que a promessa iluminista de livrar o homem da tutela a que ele mesmo se

expõe não pode ser cumprida através da razão, que é um mero instrumento da autopreservação” (BENHABIB, 2013, p. 80).

A partir de uma preocupação com o problema da técnica que, por meio do texto Educação depois de Auschwitz, Adorno trata que nossa preocupação e reflexão crítica deveria voltar-se, para que, assim, uma educação com amplos horizontes pudesse ser promovida. Existe, no entanto, uma necessidade, ou melhor, uma exigência, a de “que Auschwitz não se repita é a primeira de todas para a educação” (ADORNO, 1995, p. 117). Para evitar uma recaída na barbárie, pois ela continuará existindo se as condições que levaram àquele fato e a tantos outros que acabamos presenciado no cotidiano de nossas consciências persistirem.

Adorno (1995) ao tratar de Auschwitz deixa nítido as atrocidades cometidas contra à humanidade, visto que foi um problema que afetou direta e indiretamente a todos, devendo ser esclarecido, ou solucionado socialmente. Tais atrocidades foram desde extermínios, exílios, perseguições (étnicas, racistas, homofóbicas, etc.), variados tipos de torturas, mortes (principalmente por experimentos nas câmaras de gás), resultando em uma completa barbárie.

Para o autor frankfurtiano, a barbárie não é algo inerente ao homem, é na verdade a manifestação de uma sociedade doente, em que sua realização incita as pessoas a praticarem a violência, à frieza, de acordo com suas falhas, impulsos, derrotas e desejos. Mas essas tragédias não restringiu-se apenas os prejuízos causados por Auschwitz, uma vez que os males não foram só literais. Muitos, em sua maioria traumatizados, foram relegados ao desprezo e levados a um desaparecimento de suas memórias. Diante disso, tem-se a reprodução dessa falta de memória com relação aos traumáticos processos históricos, decorrendo em apagamento das atrocidades produzidas pelas práticas do nazismo.

Adorno busca referência nos ensaios de Freud, uma vez que os mesmo mostraram a tendência anti-civilizatória dos indivíduos. “Juntamente no que diz respeito a Auschwitz, os seus ensaios *O mal-estar na cultura; Psicologia de massas e Análise do eu* mereciam a mais ampla divulgação. Se a barbárie encontra-se no próprio princípio civilizatório, então pretender se opor a isso tem algo de desesperador” (ADORNO, 1995, p. 120).

Baseado em Freud o autor tratará da necessidade de trabalhar a maneira de ser da *consciência reificada*, desde sua origem até sua natureza interna e externa. Sendo essa consciência a ser entendida, por vezes, como algo que simplesmente surge do seu

ser e que não pode vir a ser modificada. Porém, esse entendimento é errôneo, pois seu surgimento é uma consequência de uma elaboração social. Entretanto, ao trazer as figuras horrendas que fizeram parte do cenário trágico de Auschwitz, constituídos de uma maneira que não diferenciam-se de coisas, ele ilustra essa forma de ser a *fertigmachen*, concluir, ou liquidar, isso significa a definição dos homens a coisa danificada, manipulada. Sendo assim, Adorno ressalta a fórmula geral para o tipo de “caráter manipulatório”, que é a *consciência reificada*.

Um dos traços mais característicos da consciência reificada e do caráter manipulatório é que eles se tomam a si mesmo por natureza, não como resultado de um vir-a-ser; eles são, aliás, visceralmente avessos a todo vir a ser. Pertence ao seu fatídico estado de consciência ou inconsciência considerar falsamente em seu ser-assim (So-Sein) – isto é, ser assim e não de outra maneira – com natureza, “como um dado inalterável, e não como algo que veio a ser [...]” (GIACOIA JUNIOR, 2001, p. 51)

Então a reificação atrela-se a fetichização, uma vez que os homens encontram-se inclinados a considerar a técnica como a coisa mesma. Desse modo, as pessoas são em todos os períodos, por um lado, produzidas de acordo com a necessidade social. Por outro lado, o autor afirma que:

[...] na relação atual com a técnica existe algo de exagerado, irracional, patogênico. Isto se vincula ao "véu tecnológico". Os homens inclinam-se a considerar a técnica como sendo algo em si mesma, um fim em si mesmo, uma força própria, esquecendo que ela e a extensão do braço dos homens. Os meios — e a técnica e um conceito de meios dirigidos a autoconservação da espécie humana — são fetichizados, porque os fins — uma vida humana digna — encontram-se encobertos e desconectados da consciência das pessoas. Afirmações gerais como estas são até convincentes (ADORNO, 1995, p. 132).

Desse modo, o autor considera de suma importância o não ocultamento e o esclarecimento do fetiche tecnológico para, assim, se alcançar uma vida emancipada. As pessoas conviveriam com a técnica de forma harmônica, utilizando os meios técnicos como uma dimensão do braço do homem, para se conservar perante os desafios da racionalidade instrumental do capitalismo. Isso resultaria em resultados emancipatórios para a sociedade.

Para que isso possa acontecer, essa posição autônoma dos homens perante a técnica, contrariamente a reificação e a barbárie, terá que ser através de um debate

público. Faz-se necessário que o aspecto da Educação, em relevância o da escola, tenha o foco no tratamento da barbárie, pois “[...] conforme nos ensinou Freud, a barbárie está instalada no próprio princípio da civilização, de modo que esta não pode deixar de produzir e crescentemente reforçar o elemento anticivilizatório” (GIACCOIA JUNIOR, 2001, p. 60).

Por isso, de acordo com Adorno, a barbárie se dirigiu contra a Educação, atingindo a todos. Então, qualquer discussão a respeito dos objetivos da Educação carece de significado. O que se deve explicar é que Auschwitz por si só já foi anticivilizatória, regressiva e que “[...] a barbárie continuará existindo enquanto persistirem no que tem de fundamental as condições que geram esta regressão” (ADORNO, 1995, p. 117).

Diante disso, a educação passa a adotar um aspecto muito mais significativo. Mas trata-se de uma educação voltada à auto-reflexão crítica e centrada na primeira infância, uma vez que de acordo os ensinamentos da psicologia profunda, todo caráter constitui-se nessa fase, a educação, por sua vez, passa a se concentrar na primeira infância, evitando a repetição da barbárie como objetivo principal (ADORNO, 1995, p. 120-121).

Portanto, o poder eficaz contra a repetição de Auschwitz é a conquista da autonomia tanto por parte do educando quanto por meio do poder da auto-reflexão de uma não participação na barbárie. Assim, para um agir sem submissão as normas de obediência alucinada à autoridade que produzem conduções que levam à barbárie, uma vez que o não confronto com a barbárie é necessário para que aconteça tudo novamente. Adorno deixa claro que evitar tal acontecimento significa envolver-se em uma resistência ao poder cego de uma coletividade, bem como as violências que fizeram-se presentes naquele contexto tenebroso. “Quando falo de educação após Auschwitz, refiro-me a duas questões: primeiro, a educação infantil, sobretudo na primeira infância; e, além disto, ao esclarecimento geral, que produz um clima intelectual, cultural e social que não permite tal repetição; [...]” (ADORNO, 1995, p. 122).

4.3.2 Ato político e educacional para a emancipação segundo Slavoj Žižek

O capital, com suas investidas nas diversas exigências da vida social, como as crises instaladas que aumentam as contradições sociais, que resultam na exploração dos trabalhadores, na miséria, ou melhor, na própria barbárie. Tudo isso surge por meio de

uma competição voraz dos que possuem o controle das coordenadas sistêmicas, que sempre utilizam-se de dispositivos de mistificação da realidade (ŽIŽEK, 2012). No entanto, pode ser percebido que, em um sistema de permanentes mudanças, existe um processo de esfacelamento dos movimentos sociais e trabalhistas, em que o crescimento da marginalização social torna-se muito presente, em especial pela classe trabalhadora.

Por isso, o autor esloveno traz a questão do ato político, tendo como principal consequência o ato educativo, visando à emancipação, uma vez que trata disso a partir do desprendimento do pensamento e da ação do sujeito das que isso só pode coordenadas da rede simbólica alienante, e se atam à atividade coletiva. Isso deve servir-nos como um meio entre tantos outros para romper com a lógica estrutural do sistema capitalista, quer dizer, com seus “significantes mestres” atados ao “fetichismo da mercadoria”, bem como com a forma social do capital. Assim,

Esse momento em que o pensamento e a atividade coletiva se encontram é o da ação política soberana. Esta, em verdade, é concebida como o ato que instaura a partir de si mesmo sua própria legalidade ao “suspender a Lei”, abrindo assim a possibilidade de emancipação” (CHEROBINI, 2007, p. 1).

Nota-se, no entanto, que pode ser traduzir como uma ação educativa e política soberana, desprendida das normas impostas pelo *status quo* e das condições pragmáticas de amoldamento às diretrizes do poder constituído, em que costumam travar a força de uma linguagem, de um discurso e de uma práxis que visam uma emancipação (RECH, 2013). Desse modo, o ato “político-pedagógico” crítico funda sua própria legitimidade, capaz de suspender a “lei” do poder repressivo que impera. Espaços para se estabelecer um processo emancipatório dentro dos campos econômico-social, cultural e político.

Diante disso, faz-se necessário para essa teoria de Žižek a categoria filosófica da negatividade na forma de uma universalidade, mas não substancial, correspondente a uma forma de inadequação. Dessa maneira, podendo opor-se à falsidade da universalização da política da identidade propagada, principalmente, pelas instituições educacionais, que estão em comunhão com a ideologia do capital, pois o que Žižek visa é justamente:

[...] negar as identidades que nos são atribuídas pelo Capital. Assim, a única universalização pretendida não é a universalização da identidade, mas a universalização da negação. É por isso que “a negação pode nos abrir uma via para a fundação de um universal não-

substancial caro a um pensamento crítico de esquerda que não queira entregar o discurso do universalismo aos arautos do capitalismo global. Contra uma política das identidades, uma política da universalidade da inadequação (CHEROBINI, 2007, p. 2).

O ato político é, no entanto, a suspensão do universal simbólico imposto pelo próprio capital. Mas, cabe ressaltarmos que, esse ato político, e pedagógico, não é visto isoladamente, como algo supremo, sagrado, uma vez que só o ato como ruptura agiria apenas como uma negatividade, sem algo de positivo. Por isso, para o filósofo esloveno, o importante é justamente se criar espaços vazios, através da negatividade, para se chegar à um ato positivo.

Sendo assim, ao passo que esse ato não diz respeito a uma ação falsa, desprovido de potência política, limitando-se em uma reprodução sócio-simbólica do capitalismo, ele cobre-se de uma autêntica radicalidade pedagógica verdadeira. Não trata-se de um simples ato incondicional, que situa-se fora da história, ou do simbólico, muito pelo contrário, como podemos observar:

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

Para o filósofo esloveno, o capitalismo contemporâneo encontra-se abstratamente atado ao mercado financeiro, que com seus fetiches acaba funcionando como um acelerador pulsional. Dessa forma, com as trocas humanas que produz, tanto a riqueza material quanto a humana, torna-se um regulador da vida social. É dentro desse funcionamento que seus intuitos não podem ser contrariados, tendo como consequências os mais diversos sacrifícios impostos a maior parte da população, tais como cortes em salários, cortes de empregos, recursos com destinos tanto à saúde quanto à educação, dentre outros.

Diante desse fator do desemprego, Žižek trata de uma questão importante, pois a existência de uma mudança nesse fator ligado a alta produtividade fornecerá elementos para se pensar um horizonte emancipatório. Ele menciona que hoje, por meio da “ascensão do trabalho imaterial ao papel é hegemônico”, é possível haver uma “reviravolta revolucionária” “objetivamente possível”. Uma vez que “na produção imaterial, os produtos não são mais objetos materiais, mas novas relações sociais (interpessoais) em si. Em suma, a produção imaterial é diretamente biopolítica, a produção da vida social” (ŽIŽEK, 2012a, p. 18-19).

Desse modo, faz-se necessário reconhecer as estratégias do capitalismo, que tem como objetivo a privatização do conhecimento comum, levando em conta que o saber científico é “dominado pelo verdadeiro mestre, o capita em si”. Desse modo, existe um processo em andamento, segundo Žižek, que torna mais ampla a *privatização do intelecto geral*, uma vez que a ascensão do intelecto geral, para seu objetivo coletivo e social é inconciliável com as formas atuais de educação presentes no novo capitalismo (ŽIŽEK, 2012a, p. 61). Por isso, o filósofo (2012a) percebe o tão frágil e limitada é uma transformação social decorrente de um sistema de educação imerso no sistema capitalista, visto que um modelo educacional dessa categoria é fraco para tirar os sujeitos de uma alienação. Sendo assim, mesmo que essa educação tenha como função uma possível não alienação do sujeito, ele ainda vai continuar sem escolhas. Por isso é necessário reconhecer a educação como um ato político emancipatório, independente do descompasso existente entre ela e o paradigma da transformação social radical, necessário na atual conjuntura histórica.

Mas voltemos ao que diz respeito ao prazer consumista tão presente nesse sistema. Tem-se, nesse ponto, o processo de reprodução das relações sociais, fruto da exploração da força de trabalho e a alimentação de um mais-gozar que prende a intimidade subjetiva dos sujeitos à versão imaginária do grande Outro, quer dizer, do fetichismo da mercadoria como mera imagem. Diante disso vale recorreremos ao exemplo que Agamben traz sobre o consumo, menciona que não apenas as “bugigangas”, ou os “dispositivos”, aparecem como formas de consumo no sistema capitalista, como a própria moda em seu devir incessante que deixa as pessoas escravas e meras vítimas sacrificiais de um deus sem rosto (AGAMBEN, 2013, p. 67).

De acordo com Žižek (2010, p. 8), com a “permissividade hedonística que hoje predomina”, podemos perceber que as pessoas encontram-se cada vez mais “anestesiadas”, consumindo mercadorias como imagens. Na perspectiva de Freud sobre

o sonho, em que foge-se do encontro com a realidade insuportável, essas pessoas comportam-se como meros sonhadores, uma vez que podem pensar que as coisas podem permanecer indefinidas da mesma forma. Diante disso, nas condições de crescente crise do sistema capitalista, somos pressionados de forma violenta a acordar de um sonho que está se transformando em pesadelo (ŽIŽEK, 2011).

As condições de alienação e de debilidade política dos sujeitos faz-se presente na atualidade. Assim, frente ao capitalismo contemporâneo, juntamente com ele o formato da educação sistêmica e oficial, tem-se a despolitização das pessoas, impossibilitando-as a enlaçarem um projeto político de sociedade que eleve a importância dos bens públicos, sociais, coletivos e o espaço público que deve estar aberto à participação efetiva do conjunto da população, em especial dos trabalhadores comuns e dos marginalizados sociais (RECH, 2013).

É dentro do formato imperante da ideologia cínica que as sujeitos ficam imobilizados, incapazes de crerem ou criarem utopias que apontem para um outro sistema, ou um mundo melhor. Presas a outros “supostos saber” e “crer”, como as autoridades políticas, econômicas, o mercado financeiro, dentre tantos outros aparatos de ideológicos. Tem-se ainda a própria mídia que “nos bombardeia constantemente com a necessidade de abandonar os “velhos paradigmas”: se quisermos sobreviver, temos que mudar nossas noções mais fundamentais de identidade pessoal, sociedade, meio ambiente, etc.” (ŽIŽEK, 2012b, p. 95).

A sociedade de mercado global do capitalismo contemporâneo preocupa-se mais em confrontar a Coisa, uma vez que não caracteriza-se em pelo domínio dos objetos *a*, pois o confronto agora é com a “catástrofe ecológica, a perspectiva de um asteroide colidir com a Terra, até o nível microscópico de algum vírus ficando maluco e destruindo a vida humana” não com mais com uma catástrofe nuclear. É diante disso que o autor esloveno menciona que as sabedorias afirmam que nos encontramos em uma era pós-humana e que o pensamento político pós-moderno garantem que nos situamos nas sociedades pós-industriais, no qual as antigas categorias de trabalho, coletividade, classe, dentre outras são apenas zumbis teóricos, pois não se aplicam mais à dinâmica da modernização. O autor menciona sobre essa questão:

A ideologia e a prática política da Terceira Via é efetivamente o modelo dessa derrota, dessa inabilidade de reconhecer como o Novo, aqui, permite que o Velho sobreviva. Contra essa tentação, deve-se antes seguir o inultrapassável modelo de Pascal e colocar esta difícil

questão: como permaneceremos fiéis ao Velho sob as novas condições? *apenas* dessa maneira podemos gerar algo efetivamente Novo (ŽIŽEK, 2012b, p. 95).

Em meio ao cenário frenético do sistema, tanto a democracia quanto a educação estão submetidos às razões do mercado. Pode-se notar, no entanto, que os sintomas sociais muito patológicos, já tratado por outros autores, como Adorno (1995), crescem absurdamente e se enveredam rapidamente por um caminho de autodestruição.

Portanto, para uma educação que tenha o intuito de abraçar uma perspectiva de emancipação, ela não pode e não deve ficar neutra a uma ação política que tem o foco de uma transformação radical das próprias coordenadas do sistema capitalista atual vigente. Então, para que aconteça um ato político-pedagógico que seja capaz de romper de forma corajosa o *status quo* só acontecerá por meio, segundo a leitura lacanianahegeliana de Žižek, da existência de:

“[...] uma possibilidade de o sujeito obter alguns conteúdos, algum tipo de consistência positiva, também fora do grande Outro, da rede simbólica alienante. Essa outra possibilidade é a oferecida pela fantasia, equacionando o sujeito com um objeto da fantasia” (ŽIŽEK, 2013c, p. 324).

O sujeito, no entanto, adquire suas características particulares não apenas através de um mandato simbólico imposto por meio de uma rede de relações intersubjetivas que faz parte, pois, nesse caso, ele seria reduzido apenas a um vácuo, ou um mero espaço vazio, sendo necessário que fosse preenchido pelos outros, ou pelo conteúdo do grande Outro. Resultando, assim, em uma alienação radical e inflexível dele próprio. Desse modo, a espinha dorsal da “realidade de fantasia” de sujeito de algum modo sustenta uma conexão com o *Real* do desejo do próprio sujeito, abrindo espaço para uma consistência positiva para ele fora da rede simbólica alienante. Uma vez que mesmo o sujeito sendo um vazio constituinte que impulsiona a subjetivação, mas não pode ser preenchido por ela. Quer dizer:

[...] ele é, simultaneamente, a falta e a sobra em todas as formas de subjetivação. É por isso que o signo laciano do sujeito é \$ (o sujeito ‘barrado’, vazio). O sujeito não tem como encontrar seu ‘nome’ na ordem simbólica nem como chegar a uma identidade ontológica plena. Usando a expressão de Lacan, o sujeito permanece sempre como ‘um espinho atravessado na garganta do significante’. E, na medida em que se liga à negatividade radical da pulsão de morte, o sujeito também reflete o mesmo tipo de tensão identificado no idealismo alemão. Assim, o sujeito tanto é o movimento de distanciamento da

subjetivação – o excesso que engolfa a coerência simbólica numa noite entrópica do mundo – quanto o próprio impulso para a subjetivação, como maneira de escapar desse estado (ŽIŽEK, *apud* GLYN DALY, 2006, p.11).

Assim também abre brechas para a emergência de atos políticos e pedagógicos de liberdade e de superação das “inalteradas” formas de alienação subjetiva e intersubjetiva, ou seja, de emancipação individual e coletiva, no plano social, político e cultural. Para Žižek, é mais que necessário cortamos o “nó górdio”¹⁰ que faz parte do protocolo pós-moderno, para que possamos reconhecer urgentemente nossa responsabilidade ético-política rumo a violência que constitui o capitalismo global atual, que naturaliza de forma obscena a subjugação de milhares de pessoas no mundo inteiro. Diante disso, por meio de uma política “radicalmente incorreta”¹¹, deve-se romper com todos os tipos de posturas, de convenções e princípios ordenadores aceitos (ŽIŽEK, 2006).

¹⁰ O nó górdio é uma lenda que envolve o rei da Frígia, Ásia Menor, e Alexandre, o Grande. É uma expressão muito usada como metáfora de um problema que não tem solução, como desatar um nó impossível, resolvido facilmente por ardil astuto.

¹¹ “Talvez possamos acrescentar aqui que o político – tal como concebido por Lefort (1989) e desenvolvido por Rancière (1999) e outros – é sempre “incorreto”, uma vez que representa algum tipo de rompimento/desafio em relação às convenções [...]. Nesse sentido, poderíamos dizer que a correção da política assinala mais uma tentativa (regressiva) de eliminar a dimensão do político (ŽIŽEK, *apud* GLYN DALY, 2006, p. 24).

5 – CONCLUSÃO

Este trabalho teve como foco discutir o conceito de ideologia, o qual, com todos os mecanismos necessários à sustentação do sistema capitalista, conduziu nossa perspectiva na busca de responder às questões postas inicialmente, refletidas em torno da problemática do Outro, em que o sujeito aparece como vazio, alienado e barrado, conforme a definição de Žižek. Foi necessária a crítica das atuais condições de existência em meio à momentaneidade do capitalismo global. Com suas lacunas, reificações e contradições, não transparentes, tal sistema aliena, capturando a subjetividade no tempo presente.

As ideias de Žižek, em conjunto com outros autores, como Freud, Lacan, Marx, Sloterdijk, Adorno, dentre outros, para pensar a questão da ideologia na contemporaneidade, foram bastante válidas. Apesar de todos os contratempos e problemas apresentados pelo funcionamento cínico da ideologia, acreditamos que as contribuições žižekianas nos abrem um horizonte de possibilidades para se pensar de modo crítico as amarras de um sistema esmagador, mesmo com todos os seus aparatos subjetivos e objetivos sempre em curso.

O capitalismo contemporâneo global, juntamente com o formato de sua ideologia e, conseqüentemente, de sua educação sistêmica, deixa os indivíduos paralisados, incapazes de buscarem um projeto político de sociedade. Uma educação que visa a uma perspectiva emancipatória não deve ficar espessa de uma ação política, em que o foco é a transformação das coordenadas do capitalismo atual vigente. Sob esse prisma, destaca-se a inserção do sujeito em um modelo social, em que sua estrutura se inscreve na base do lucro, tendo o sujeito que adaptar-se ao processo de produção e reprodução do capital. Por isso, o autor nos adianta de antemão que “[...] o campo supremo da resistência é aquele que concerne à dimensão de um excesso insuportável, que é exatamente a dimensão do sujeito” (ŽIŽEK, 2006, p 101). Notamos que o sujeito existe como uma dimensão eterna de resistência-excesso em relação a todas as formas de subjetivação.

Žižek afirma, em seu documentário “O Guia perverso do cinema” (2012), que a ideologia é nossa espontânea relação com o mundo e que até gostamos dela. Nesse sentido, ele busca pensar a causa das ideologias, o elemento excedente que serve de sustentação para a fantasia ideológica. Por isso, devemos perceber a contribuição da fantasia para a construção da realidade, pois o que o sujeito experimenta como realidade

é estruturado por meio da fantasia, sendo que ela é um sustento para os sujeitos frente ao Real insuportável de seus desejos.

Diante das conclusões desta investigação, a condição do sujeito é de resistência à rede simbólica intersubjetiva alienante. Desse modo, se esse sujeito tende a ser abocanhado pelo *status quo*, ele também pode expressar-se por meio de alguma abertura que possibilite uma emancipação de sua condição de existência. Deve-se, então, negar as identidades que são atribuídas pelo Capital, uma vez que a suspensão do universo simbólico que ele nos dá é o ato político, e, conseqüentemente, o educacional, por excelência. Em outras palavras, o ato político, que é a única possibilidade de emancipação, pode também exercer uma função pedagógica de resistência à dominação ideológica do sistema.

REFERÊNCIAS:

- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento:** fragmentos filosóficos. Tradução Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.
- ADORNO, Theodor W. **Educação e emancipação.** Tradução Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Paz e Terra, 1995.
- AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer:** o poder soberano e a vida nua. Tradução de Henrique Burigo. – 2º reimpressão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- _____. **O que é contemporâneo? e outros ensaios.** Chapecó, SC: Argos. 2009.
- _____. O que é um dispositivo?. *In: O que é contemporâneo? e outros ensaios.* Chapecó, SC: Argos. 2009.
- ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e aparelhos ideológicos do estado.** Lisboa: Editorial Presença, 1970.
- ALTHUSSER, Louis. Ideologia e aparelhos ideológicos do estado (Notas para uma investigação). *In: ŽIŽEK, Slavoj (org). Um mapa da ideologia.* Tradução: Vera Ribeiro. - 5º reimpressão. Rio de Janeiro: Contratempo, 2013.
- BRANHAM, B. & GOLUET-CAZÉ, M.-O. “Introdução”. *In: _____ (Orgs.). Os Cínicos: o movimento na antiguidade e seu legado.* São Paulo: Loyola, 2007.
- BENHABIB, Seyla. **A crítica da razão instrumental.** *In: ŽIŽEK, Slavoj (org). Um Mapa da Ideologia.* Tradução: Vera Ribeiro. - 5º reimpressão. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.
- BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre mito e linguagem.** Tradução de Ernani Chaves. Organização de Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Editora 34; Duas Cidades, 2011, p. 121-156.
- _____. Para uma crítica da violência. *In: Escritos sobre mito e linguagem.* Tradução de Ernani Chaves. Organização de Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Editora 34; Duas Cidades, 2011, p. 121-156.
- BIGNOTTO, Newton; MORAES Eduardo Jardim. **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias.** Belo Horizonte: UFMG, 2001.
- CHEROBINI, Demétrio. **Internet e possibilidades de emancipação:** uma reflexão a partir do pensamento de Slavoj Žižek (Texto escrito e apresentado na DCG: Novas Tecnologias e Cibercultura – Julho de 2007).
<http://www.angelfire.com/sk/holgonsi/demetrio.html>

- DERRIDA, Jacques. **Força de lei: o fundamento místico da autoridade**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- ELIA, Luciano. **O conceito de sujeito**. 3º ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.
- FREUD, Sigmund. **A interpretação dos Sonhos**. Tradução de Walderedo Ismael de Oliveira. Rio De Janeiro: Imago Ed., 2001.
- _____. Fetichismo. *In: Escritos sobre a psicologia do inconsciente*, volume III. Coordenação geral da tradução Luiz Alberto Hanns; tradutor Cláudia Dornbusch. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2007.
- _____. Luto e melancolia. *In: Escritos sobre a psicologia do inconsciente*, volume II. Coordenação geral da tradução Luiz Alberto Hanns; tradutor Cláudia Dornbusch. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2006.
- _____. **Luto e Melancolia**. Tradução: Marilene Carone. São Paulo: Editora Cosac Naify, 2011.
- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Ética, Técnica, Educação. *In: Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Organização: Newton Bignotto e Eduardo Jardim Moraes. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001, p. 48-62.
- HORKHEIMER, Max. Teoria tradicional e Teoria Crítica. *In: Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural. 1989.
- KEHL, Maria Rita. Melancolia e criação. *In: Luto e Melancolia*. São Paulo: Editora Cosac Naify, 2011.
- LACAN, Jacques. **Seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- _____. O estádio do espelho como formador da função do Eu. *In: Um mapa da ideologia*. Tradução: Vera Ribeiro. - 5º reimpressão. Rio de Janeiro: Contratempo, 2013.
- LISPECTOR, Clarice. **Laços de família**. 22º Ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.
- _____. Mistério em São Cristóvão. *In: Laços de família*. 22º Ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.
- MARX, Karl. **Contribuição para a crítica da economia política**. São Paulo: Edições Mandacaru LTDA, 1989.
- _____. **Manuscritos Econômico-Filosóficos e outros textos escolhidos**. Tradução de Artur Morão, 1ª edição – Lisboa: Edições, 1975.
- _____. **O capital I**. São Paulo: Boitempo, 2013.

- _____. “Trabalho alienado”. In: **Manuscritos Econômico-Filosóficos e outros textos escolhidos**. Tradução de Artur Morão, 1ª edição – Lisboa: Edições, 1975.
- NIEHUES-PRÖBSTING, H. “A recepção Moderna do Cinismo: Diógenes no Iluminismo”. In: BRANHAM, B. & GOLUET-CAZÉ (orgs.) **Os Cínicos: o movimento na antiguidade e seu legado**. São Paulo: Loyola, 2007.
- RECH, L. Hildemar. Slavoj Žižek: Sujeito, Saber Científico E Do Inconsciente E Ato Educativo. In: **Indivíduo E Educação Na Crise Do Capitalismo**. Fortaleza: Edições UFC, 2012.
- _____. Slavoj Žižek: Real, Fantasia, Objetos Sublimes da Ideologia, Ato Político e Educação. In: **Revista Dialectus**, v. 1, n. 2, 2013.
- ROSA, João Guimarães. **Manuelzão e Miguilim**, 9ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- _____. Campo Geral. In: **Manuelzão e Miguilim**, 9ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- SAFATLE, Vladimir. **Fetichismo: colonizar o Outro**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2010.
- _____. **Cinismo e falência da crítica**. São Paulo: Boitempo, 2008.
- SAUSSURE, Ferdinand. **Curso de linguística geral**. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes, Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 2006.
- SLOTERDIJK, Peter. **Crítica da razão cínica**. Tradução: Marco Casanova, Paulo Soethe, Maurício Mendonça Cardozo, Pedro Costa Rego e Ricardo Hiendlmayer. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 2012
- ŽIŽEK, Slavoj. **Alguém disse totalitarismo?: cinco intervenções no (mau) uso de uma noção**. Tradução: Rogério Bettoni. – 1º ed. São Paulo: Boitempo, 2013a.
- _____. & DALY, Glyn. **Arriscar o Impossível: conversas com Žižek**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. **Um mapa da ideologia**. ADORNO, Theodor *et. al.* ŽIŽEK, Slavoj (org.). Tradução: Vera Ribeiro. - 5ª reimpressão. Rio de Janeiro: Contratempo, 2013.
- _____. “Como Marx inventou o sintoma?”. In: **Um mapa da ideologia**. Tradução: Vera Ribeiro. - 5ª reimpressão. Rio de Janeiro: Contratempo, 2013b, p. 297-331.
- _____. **Como ler Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- _____. **Em Defesa das Causas Perdidas**. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. **Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

____. “Introdução: O espectro da ideologia”. In: **Um mapa da ideologia**. ADORNO, Theodor *et. al.* ŽIŽEK, Slavoj (org.). Tradução: Vera Ribeiro. - 5º reimpressão. Rio de Janeiro: Contratempo, 2013c, p. 7-38.

____. **O ano que sonhamos perigosamente**. Tradução: Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2012a.

____. **O amor impiedoso** (ou: Sobre a crença). Tradução: Lucas Mello Carvalho Ribeiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012b.

____. **O mais sublime dos histéricos**: Hegel com Lacan. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

____. **Órgãos sem corpos**: Deleuze e consequências. Tradução: Manuella Assad Gómez; editor: José Nazar. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2008.

____. **O sujeito incômodo**: o centro ausente da ontologia política. Lisboa: Relógio D'Água, 2009a.

____. **Problema no paraíso**: do fim da história ao fim do capitalismo. Tradução: Carlos Alberto Medeiros, 1º ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

____. **Violência**: Seis Notas à Margem. Lisboa: Relógio D'Água, 2009b.

THE PERVERT'S GUIDE TO CINEMA. Direção: Sophie Fiennes. Apresentação Slavoj Žižek. Trilha sonora de Brian Eno. Color, Inglaterra/Áustria/Holanda, 2006.

THE PERVERT'S GUIDE TO IDEOLOGY. Direção: Sophie Fiennes. Apresentação Slavoj Žižek. Trilha sonora de Brian Eno. Color, Inglaterra, 2011.