



Elizabeth O. Guerra
e Idete Teles (orgs.)

LEITURAS
DE
SLAVOJ
ŽIŽEK

LACUNAS DO REAL

*Nefi*online

**Elizabete Guerra
Idete Teles
(Organizadoras)**

LACUNAS DO REAL: LEITURAS DE SLAVOJ ŽIŽEK

**NEFIPO
Florianópolis
2009**

Núcleo de Ética e Filosofia Política
Campus Universitário – Trindade – Florianópolis
Caixa Postal 476
Departamento de Filosofia / UFSC
CEP: 88040-900

Capa

Foto: Alessandro Pinzani

Design: Leon Farhi Neto

L128 Lacunas do real: leituras de Slavoj Žižek / Elizabete Guerra,
Idete Teles (Organizadoras) – Florianópolis: NEFIPO,
2009.
122 p.

ISBN 978-85-99608-02-9

1. Slavoj Žižek – Artigos. 2. Filosofia política. I. Guerra,
Elizabete. II. Teles, Idete. III. Título.

CDU: 32.001

Catálogo na fonte elaborada por: Débora M^a Russiano Pereira, CRB-14/1125



Licença de uso Creative Commons:

(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/deed.pt>)

NEFIPO
Coordenador:
Prof. Dr. Alessandro Pinzani
Vice-coordenador:
Prof. Dr. Darlei Dall' Agnol

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	
As Organizadoras	05
OS PRESSUPOSTOS DA FILOSOFIA POLÍTICA DE SLAVOJ ŽIŽEK	
Sandro Bazzanela	13
A QUESTÃO DOS DIREITOS (IN)HUMANOS NAS REFLEXÕES DE SLAVOJ ŽIŽEK E HANNAH ARENDT	
ELIZABETE O. GUERRA.....	43
APONTAMENTOS SOBRE RELIGIÃO E REALIDADE A PARTIR DE ŽIŽEK E KIERKEGAARD	
MARCIANO SPICA.....	57
LIBERDADE ENTRE O <i>PHAENOMENON</i> E O <i>NOUMENON</i>: A LEITURA DE ŽIŽEK NA CRÍTICA DA RAZÃO PURA	
ADRIANO PERIN.	77
O CAPITALISMO E SUAS PATOLOGIAS	
IDETE TELES.....	105
PRINCIPAIS OBRAS DE SLAVOJ ŽIŽEK	
.....	119

INTRODUÇÃO

Slavoj Žižek é um pensador extremamente versátil e acompanhar suas discussões exige do leitor um conhecimento amplo da história do pensamento filosófico, psicológico, político e ainda da história da cultura em geral. Ler Žižek é um desafio enorme, inclusive porque o autor não faz questão alguma de grafar seu pensamento de forma clara e objetiva, pelo contrário, sua escrita é de uma estilística rebuscada e por vezes obscura. Entretanto, os autores que contribuíram para este livro que vos apresentamos, conseguiram com êxito, por meio dos textos aqui expostos, adentrar o pensamento Žižekiano e traduzi-lo de forma esclarecedora. Como o leitor terá a oportunidade de apreciar, estes autores desenvolveram suas leituras, discussões e ou perspectivas de maneira contundente e fiel ao pensamento e teorias do filósofo em questão.

Mas, como chegamos a essa coletânea de textos, e como surgiu a ideia de escrever um livro tendo como foco as reflexões deste pensador? Bem, a obra que temos aqui é o resultado de trabalhos discutidos e produzidos a partir de uma disciplina cursada pelos autores, no Programa de Pós Graduação da Universidade Federal de Santa Catarina, sob a orientação do Prof. Dr. Alessandro Pinzani. A linha geral que orientou a produção dos trabalhos foi o pensamento do filósofo contemporâneo Slavoj Žižek, mais especificamente de sua obra *The parallax view*. O que se vê ou se tem nos textos desta coletânea são interpretações e reflexões de um grande rigor acadêmico e filosófico, em que os autores conseguem expressar, de forma coerente, os diferentes enfoques do pensamento de Žižek, que abarca a história da filosofia, a história humana e também reflete um sério questionamento sobre os caminhos por

onde anda a filosofia hodiernamente. Žižek coloca, ou recoloca o debate acerca do papel, função, espaço – enfim, como queiramos chamar – da filosofia no mundo e na realidade de hoje. Pois, segundo Žižek, a filosofia é muito mais do que a descomprometida análise do discurso.

Abstemos-nos de fazer nesta introdução uma maior abordagem sobre a biografia de Slavoj Žižek, já que logo no primeiro artigo deste livro Sandro Bazzanela desenvolve um apanhado biográfico deste filósofo, onde resume a sua trajetória de vida e pensamento. Como bem coloca Bazzanela, Žižek, devido à sua trajetória existencial e acadêmica apresenta uma cosmovisão muito crítica e original da história do universo, e especialmente da contemporaneidade. Aliás, a visão de Žižek acerca da contemporaneidade é bem resumida por Bazzanela, na seguinte passagem,

Uma contemporaneidade cética em relação aos projetos societários de igualdade, ou, de liberdade, confiante nas possibilidades da ciência, nos possíveis progressos proporcionados pela tecnologia, mas também perplexa diante dos efeitos colaterais das mesmas e em alguns casos em seus efeitos indesejáveis. Contemporaneidade marcada pela fragmentação nas visões de mundo, por ações terroristas imprevisíveis, por inimigos invisíveis, antigas e novas bactérias, vírus que corroem sistemas imunológicos físicos, ou, virtuais.¹

Já em um segundo momento de seu texto, Bazzanela desenvolve alguns pressupostos da filosofia política de Žižek. O autor divide por fins didáticos, a política Žižekiana da seguinte maneira: a princípio apresenta basicamente as críticas de Žižek à hegemonia da democracia liberal do capitalismo, para em seguida, abordar as críticas de Žižek à obscuridade da esquerda de hoje, apontada e denunciada pelo filósofo esloveno. Para discutir esses momentos da filosofia política Žižekiana, Bazzanela salienta que este pensador lança mão de conceitos centrais da filosofia, como o materialismo dialético e histórico, retomando assim as análises de Hegel. Outro pressuposto Žižekiano apontado por Bazzanela é a discussão acerca do sujeito, o que nos remete ao universo

¹ Ver artigo “Os pressupostos da filosofia política de Slavoj Žižek”, neste volume.

da psicanálise e, portanto, à Lacan. Também temos a abordagem de Žižek sobre a ideologia, muito (des)conhecida ou (des)considerada, porém, sempre presente. A questão da ideologia conduz, inevitavelmente, Žižek à Marx e às “diferentes” e atuais ideologias ideologizadas. E seguindo a discussão, Bazzanela mostra como Žižek chama a atenção para a pseudo-escolha que vivemos hoje. Isto é, uma escolha que é liberalmente pré-determinada. Contudo, como é previsível, em se tratando do pensamento deste autor, suas perspectivas filosófica e política, como bem salienta Bazzanela, traz à tona diversas e profundas questões do âmbito estritamente filosófico, mas também do âmbito psicanalítico, cultural e social. Todo este resgate conceitual histórico, político e social culmina com uma forte crítica de Žižek à realidade contemporânea. Žižek estabelece uma relação teórica com os fatos importantes ocorridos ultimamente no cenário mundial, como por exemplo, o episódio de 11 de setembro, o terrorismo, o multiculturalismo, e muitas outras questões que desafiam o campo teórico e, por conseguinte o sujeito moderno. Todos esses apontamentos Žižekianos são trabalhados por Bazzanela que aponta o fato de Žižek assumir posições com muita propriedade, e fazer diagnósticos contundentes e livres de vícios teóricos e históricos, caracterizando assim o sujeito moderno. Bazzanela esclarece ainda que, “[Žižek] envolve o sujeito em sua falta/excesso, em suas vontades, em seus fetiches, na ânsia de busca do Real, ao mesmo tempo em procura refugiar-se numa realidade fantasmagórica que lhe permita suportar o Real.”

Elizabete Guerra, no segundo artigo que compõe este livro, faz o mapeamento e a discussão do pensamento Žižekiano acerca dos direitos humanos ou direitos dos inumanos, ou ainda, da “ética perversa”, assim como Žižek refere-se à questão. Com seu artigo, Guerra pretende mostrar ao leitor como o filósofo esloveno discute e questiona amplamente a maneira como são tratados, vistos ou não, os direitos ditos humanos. A discussão tem como pano de fundo as diversas catástrofes do séc. XX, tais como o holocausto, o anti-semitismo, o nazismo, o judaísmo entre outras. O objetivo do texto é chamar a atenção para a ênfase de Žižek sobre o que ele de chama “a mancha da violência”, ou seja, do recorte que o filósofo faz resgatando e chamando à

questão importantes pensadores como Hannah Arendt, com a qual o esloveno vai repensar a íntima relação entre poder e violência.

Com o diálogo crítico de Žižek com outros tantos pensadores que se ocuparam com esta temática, e também com a ponte estabelecida entre eles por Elizabete Guerra, o artigo expõe questões importantes e polêmicas na definição ou indagação de quem é o humano hoje, ou de quais são seus direitos. Um exemplo desses olhares para o sujeito humano hodierno que Žižek questiona é o conceito de “vida nua” resgatado do filósofo italiano Giorgio Agamben, isto é, os excluídos da vida política, e, por conseguinte, da condição de humano, sujeito de direitos. E é resgatando e contrapondo pensadores, conceitos e reflexões de Žižek que Guerra nos brinda com seu texto acerca desta desconfortável condição humana ou inumana vivida na atualidade.

O terceiro artigo, de Marciano Spica, apresenta um interessante confronto de Žižek e Kierkegaard sobre a religião e seu inegável legado nas decisões políticas, econômicas, culturais, enfim, na história da sociedade como um todo. Como assinala Spica, a religião se arrogava o direito de ser a detentora da verdade, contudo, a modernidade trouxe consigo muitas outras verdades, ou possíveis detentores da verdade, e com isso a religião sentiu-se compelida a disputar seu espaço. Logo, é esse espaço disputado pela religião que Spica vai discutir amparado pelas considerações Žižekianas e kierkegaardianas. Para tal, Spica aborda em um primeiro momento o que caracteriza a fé religiosa, e depois a possível era da permissibilidade e da destruição do sujeito. Por fim, Spica retoma e confronta as ideias apresentadas, e estabelece o questionamento central de sua discussão, ou seja, a grande questão que emerge é a de saber se a religião é ou não o *Significante Mestre* de nossa era. Spica, retomando as reflexões de Kierkegaard, discute o conflito entre a moralidade e a religiosidade por meio da história bíblica de Abraão, pois o que está evidente em tal passagem é a força da fé. E é justamente esse conflito, esse paradoxo que Žižek discute retomando Kierkegaard. Como resolver ou agir mediante a suposta oposição entre moralidade e religião? Ora, é a partir desse conflito que o filósofo esloveno aponta questões bastante atuais como o “suposto ato religioso das

19 pessoas que embarcaram em um avião para ‘se sacrificar’, em 11 de setembro”, como também questiona, “até que ponto tal ato pode ser visto como religioso?” De acordo com Spica, é nesse território de incertezas que os comentários de Žižek ganham força, uma vez que, a “esfera do religioso é um lugar inseguro no sentido de que o ato religioso pode ser visto sob diferentes perspectivas”. Portanto, há um *gap* (lacuna) presente na atitude de Abraão e de todo conflito que se assemelha ao dele, pois existe sempre a angústia da incerteza, o temor do engano e do erro. Com os pressupostos kierkegaardianos, Žižek assinala e esclarece o *gap* que a religião hoje enfrenta relacionando-se com a ciência capaz de “criar e manipular” vidas, com a moral e a psicanálise que traz um sujeito em permanente conflito. A religião hoje precisa resolver até mesmo o *gap* que existe dentro de si mesma.

Em seguida, temos Adriano Perin com seu texto denso, como não poderia deixar de ser, enfocando a relação dos escritos Žižekianos com a Crítica da Razão Pura kantiana. Ao ler Žižek, adverte Perin, a primeira e grande tarefa é desvendar o nexos conceitual que possibilitaria a compreensão da sua proposta. Tal nexos é identificado na “visão paralática” que Žižek trabalha em sua obra *The parallax view*, e que serve de fundo conceitual para o mapeamento do sujeito contemporâneo. De acordo com Perin, é esse conceito que possibilita e sustenta a relação Žižekiana com a obra kantiana. Entretanto, Perin, ciente da dimensão teórica do enfrentamento do conceito de “visão paralática” e também, da complexidade própria de Kant, enfoca sua discussão na questão da liberdade kantiana, como um conceito que pode ser considerado dentro da perspectiva Žižekiana, ou seja, dentro da “visão paralática”.

Para dar conta de tal discussão Perin desenvolve sua argumentação em três momentos. Primeiro reconstruiu a argumentação apresentada por Kant na Dialética acerca das ideias transcendentais, com o principal intuito de oferecer a distinção entre “categorias” e “ideias,” ou entre o domínio constitutivo do entendimento e o domínio meramente especulativo da razão no campo teórico. E assim, deixar claro o horizonte conceitual kantiano do qual, Žižek parece partir para desenvolver sua proposta acerca de uma “visão

paralática”. Em um segundo momento, apresenta, a partir do pensamento kantiano da Dialética Transcendental, em que medida a liberdade transcendental pode ser pensada como possível em concordância com a causalidade da natureza. E também, que a distinção dos objetos em fenômenos e númenos é importante para que a liberdade transcendental possa ser pensada como possível. Em um terceiro momento, Perin preocupa-se em mostrar, mediante a análise de textos kantianos, que Kant estaria oferecendo duas tentativas de compatibilizar liberdade prática e causalidade da natureza. Perin salienta que,

[...] pelo menos quanto à sua intenção, estas duas tentativas vão além da leitura que Žižek faz de Kant justamente por apresentarem a necessidade de se justificar, em sentido constitutivo, a realidade e a validade objetiva da liberdade enquanto uma causalidade prática determinante da vontade.²

Como se poderá perceber, o texto de Perin apresenta uma corajosa inserção pelo pensamento kantiano chegando às considerações e interpretações Žižekianas de forma bastante satisfatória no que concerne a possível visão paralática da liberdade.

E por fim, para fechar as discussões acerca deste filósofo esloveno por demais discutível, temos o texto de Idete Teles. Não é por acaso que esse é nosso último tema, já que a proposta do texto de Teles é esclarecer, a partir dos conceitos Žižekianos, o âmbito no qual se configura o capitalismo dos dias atuais. Portanto, o artigo expressa com dureza e rigor as patologias que o mundo e especialmente o homem contemporâneo vive por conta da naturalização e absoluta aceitação das exigências do capitalismo.

Teles, guiada pelas reflexões de Žižek, expõe de maneira provocante questões inerentes ao universo capitalista, como o consumismo em excesso, a dominação exercida pelo poder econômico, o desejo-exigência do indivíduo moderno e sua atitude “mimada” frente às tentações que envolvem o mundo do capital, bem como os mecanismos capitalistas que acabam por culminar na

² Ver artigo “Liberdade entre o *phaenomenon* e o *noumenon*: A leitura de Žižek na *Crítica da razão pura*”, neste volume.

determinação do sujeito e sua subjetividade. O lugar desse texto em nosso livro justifica-se pelo fato deste lançar uma série de graves questões sobre as quais deveríamos efetivamente refletir.

Estes são os textos que compõem nosso livro, que tem como proposta retratar de forma criteriosa o pensamento de Slavoj Žižek, ou que pretende apenas sublinhar alguns olhares deste filósofo sobre questões que nos são muito instigantes. Esperamos que a exposição destes artigos possa tanto proporcionar ao leitor a oportunidade de travar um primeiro contato com o pensamento de Žižek, tão polêmico e muito discutido nos dias atuais, como também auxiliar na pesquisa daqueles que já entraram em contato com o universo multifacetado deste pensador.

As organizadoras
Florianópolis, março 2009

OS PRESSUPOSTOS DA FILOSOFIA POLÍTICA DE SLAVOJ ŽIŽEK

Sandro Bazzanella¹

Resumo: Este trabalho se propõe ao desafio de apresentação inicial de alguns pressupostos da filosofia política de Slavoj Žižek. A discussão desenvolvida ao longo do texto está metodologicamente dividida em dois momentos correlacionados. No primeiro momento, apresentamos alguns traços biográficos de Žižek, pois entendemos que adentrar pelos pressupostos de sua filosofia política, somente é possível na medida em que nos damos conta de qual lugar vital Žižek fala. Num segundo momento, apresentamos algumas categorias que em nossa compreensão se sobressaem ao longo de seu discurso, configurando-se numa filosofia política.

Palavras-chave: Materialismo dialético. Sujeito. Ideologia. Economia Política. Universalismo

Abstract: This work aims to present some presuppositions of Slavoj Žižek's political philosophy. The discussion along the text will be methodologically divided into two moments correlated. At the first moment, we present some Žižek's biographic features because we believe that discussing the presuppositions of his political philosophy is possible when we understand what vital place he is discussing about. At the second moment, we present some categories that we point out along his speech in order to configure his political philosophy.

Key Words: Dialectical Materialism, Subject, Ideology, Political Economy, and Universalism.

¹ Doutorando do Programa Interdisciplinar em Ciências Humanas, na área de Condição Humana na Modernidade, da Universidade Federal de Santa Catarina, sob orientação do professor Selvino José Assmann. Seu tema de doutorado é a questão da vida em Nietzsche e Agamben como crítica à metafísica ocidental. É professor de Filosofia da Universidade do Contestado, Campus Canoinhas/SC, e vice-coordenador do Curso de Ciências Sociais na mesma Universidade.

1 Traços Biográficos

Abordar o pensamento de Slavoj Žižek não é tarefa desprovida de significativo esforço filosófico. Afinal, estamos diante de um pensador que se desafia a apresentar perspectivas de compreensão em torno de árdusos e fragmentados temas contemporâneos. Procurando afastar-se do risco de apresentar-se e ser interpretado como um pensador iconoclasta, Žižek aborda temas vitais ao esforço "civilizatório" ocidental, ancorado na melhor tradição da filosofia moderna, na psicanálise de Lacan e outros contextos intelectuais.

Para aproximar-se de Žižek é necessária a observação de algumas prerrogativas. Iniciemos com alguns sucintos traços biográficos do pensador. Nascido em Liubliana aos 21 dias de março de 1949, na antiga Iugoslávia (atual Eslovênia), cursou bacharelado em Letras e também Filosofia, num contexto marcado pela orientação Socialista Soviética. Teve uma formação filosófica brilhante especializando-se no idealismo alemão, especialmente em Schelling e Hegel. Em 1981 doutorou-se em Filosofia. Divergências com o pensamento filosófico hegemônico da Iugoslávia Socialista contribuíram para o desenvolvimento intelectual de Žižek, na medida em que, resistir ao alinhamento intelectual, fez com que buscasse outras fronteiras físico-intelectuais, encontrando-se com a psicanálise lacaniana na França, doutorando-se pela segunda vez. Em seu retorno à Iugoslávia (Eslovênia), encontrou dificuldades para situar-se no contexto filosófico acadêmico, refungindo-se por tempo significativo nas fronteiras acadêmicas da sociologia.

[...]. Eu era jovem, tinha um filho, estava desempregado e é preciso reconhecer estas pessoas foram muito francas quanto à situação. Disseram-se que, na circunstância política vigente, estava fora de cogitação eu me tornar professor: seria problemático demais e, em termos políticos arriscado demais. Assim, elas tentaram me arranjar um trabalho de pesquisa, como medida temporária. Mas houve outras complicações, e não pude conseguir o emprego que elas queriam para mim, como pesquisador em filosofia. Assim, em 1979, quando percebi que estava num impasse,

arranjei um trabalho através de meus amigos heideggerianos, no Departamento de Sociologia do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Liubliana. E, durante cerca de onze anos, não trabalhei na minha área.²

Talvez, seja possível dizer que estas perspectivas biográficas marcaram significativamente o perfil e a trajetória intelectual de Žižek como um pensamento que se projeta e se articula em múltiplos espaços do conhecimento que abrange desde a filosofia, a psicanálise, a sociologia, o cinema, a economia, a política. Movendo-se nestas áreas, nos apresenta uma análise de extrema perspicácia do contexto “pós-moderno”, “pós-político” e “pós-ideológico”, características da hegemonia do capitalismo global que estabelece as coordenadas do debate político contemporâneo. Žižek, não se restringe a apenas apresentar uma contundente análise mas reivindica a urgência da dimensão política, histórica, ideológica de nossa condição contemporânea, articuladas a possibilidade e estabelecimento de perspectivas universais.

O paradigma Žižekiano – se é que podemos falar nesses termos – extrai sua vitalidade de duas grandes fontes filosóficas: o idealismo alemão e a psicanálise. Em ambos os casos, o interesse central de Žižek recai sobre certa falta/excesso na ordem do ser. No idealismo alemão, esse aspecto explicita-se mais e mais através da referência ao que se poderia chamar de uma “loucura” inexplicável, que é inerente e constitutiva do *cógitó* e da subjetividade como tal. [...].

Na psicanálise, esse aspecto temático da subjetividade deslocada é mais desenvolvida com respeito ao conceito freudiano de pulsão de morte. A pulsão de morte surge, precisamente como resultado dessa lacuna ou furo na ordem do ser.³

Outro aspecto característico de Žižek é seu estilo literário. Na história da filosofia ocidental encontramos nos mais diversos filósofos, vários estilos filosófico literários. Tais estilos não são gratuitos, ou, mero capricho do

² ŽIŽEK, Slavoj; DALY, Glyn. *Arriscar o impossível – conversas com Žižek*. São Paulo: Martins Fontes, 2006 (Coleção Dialética), p. 43.

³ *Ibidem*, p. 09.

pensador, mas estão intimamente articulados com a visão de mundo, com as perspectivas existenciais, com o contexto racional, político, econômico de sua época. Platão escreve em forma de diálogos filosóficos, utilizando como figura central seu mestre Sócrates, condenado à morte em 399 a.C., pela democracia ateniense a tomar cicuta. Montaigne, faz uso dos ensaios para exprimir suas reflexões sobre o mundo como teatro, onde se desenrola a trama da vida humana. Nietzsche escreve por aforismos, na medida em que sua proposta filosófica procura apresentar-se como manifestação da intensidade da vida, o que o faz afastar-se dos “sistemas de pensamento lógicos, formais, coesos.”

Žižek possui um estilo filosófico literário característico, a partir do qual nos apresenta sua cosmovisão, seu pensamento. Podemos considerar que a escolha de seu estilo literário está intimamente articulado aos acontecimentos. A forma como a dinâmica social, política, econômica se colocam em jogo na contemporaneidade. Uma contemporaneidade cética em relação aos projetos societários de igualdade, ou, de liberdade, confiante nas possibilidades da ciência, nos possíveis progressos proporcionados pela tecnologia, mas também perplexa diante dos efeitos colaterais das mesmas e em alguns casos em seus efeitos indesejáveis. Contemporaneidade marcada pela fragmentação nas visões de mundo, por ações terroristas imprevisíveis, por inimigos invisíveis, antigas e novas bactérias, vírus que corroem sistemas imunológicos físicos, ou, virtuais.

Ao ler as obras de Žižek, nos deparamos com um autor que apresenta, num mesmo texto, argumentos filosóficos e psicanalíticos e que, ao mesmo tempo em que dá saltos buscando exemplos em cenas de filmes, em sua maioria hollywoodianos, ou lançando mão de pequenas histórias de fundo cômico, como forma de explanação de seus argumentos em torno da temática em questão. Metaforicamente Žižek, nos dá a impressão de apresentar-se com um estilo filosófico-literário de “guerrilha”, na medida em que “nos dá a impressão” que procura não enfrentar o problema em campo de batalha aberto, mas lança mão de intrincados caminhos e atalhos, o que exige de seu intérprete esforços significativos para seguir seus rastros, a necessidade de revisão constante das coordenadas para não ser pego de surpresa em

equívocos interpretativos, ou mesmo, cair na armadilha de rotular o filósofo, de atribuir-lhe superficialidade reflexiva. Entre outras possibilidades sobre o que o estilo literário de Žižek nos alerta é para as dificuldades e os desafios teóricos e práticos do contexto contemporâneo em que vivemos.

Transitando na interseção da psicanálise com a política radical, e por isso mesmo, guardando certa distância estratégica dos pós-estruturalistas com quem dialoga, o pensamento de Žižek, longe de se objetivar na forma de um raciocínio rigidamente concatenado, parece antes elevar a quebra à condição de princípio estrutural. Encravado na dinâmica de operacionalização de seus ensaios, é como se, sob esse princípio, a fluidez da leitura se visse continuamente truncada pela evocação de um exemplo desconcertante que nunca se sabe de onde o autor irá tirar. Avançando por descontextualização e montagem de filmes, eventos políticos e detalhes curiosos, numa tocada que às vezes lembra um pouco o Barthes “mitológico”, esse insólito dispositivo de enunciação não é em momento algum dissociável da “mensagem” que veicula.⁴

Diante do exposto, talvez seja possível afirmar que o discurso filosófico de Žižek, resgata perspectivas que andam, de certa forma, esquecidas ou negadas na contemporaneidade, por conta de um puritanismo filosófico, do excessivo zelo daqueles que não se aventuram para além de suas micro-fronteiras acadêmicas, ou, daqueles que partem do princípio de que a filosofia não teria mais nada a dizer e que sua tarefa primordial seria ater-se à análise de discurso. Outros ainda defendem o princípio de que cabe à filosofia atualmente, a única tarefa de fundamentar o discurso da ciência e seus resultados práticos.

Žižek, nos chama a atenção para o fato de que o filósofo é a consciência crítica do seu tempo, alguém que provoca profundas e acirradas discussões em torno de sua proposta filosófica, encontrando admiradores, defensores, na mesma medida em que terá opositores e não poucos que irão negá-lo. Žižek apresenta-se desta forma como herdeiro da tradição hegeliana

⁴ MACIEL, Emilio. *Slavoj Žižek: Guerrilha do Dissenso*. <http://jornal.estilingue.vilabol.uol.com.br/tres/artigo.htm> - Acessado em 23/11/06 - Páginas 1-2, p. 01.

para quem a filosofia é filha de seu tempo. “A filosofia, em certo sentido, não nos conta nada de novo. Antes, ela fornece uma profunda explicação das formas de experiência e das instituições que habitamos”.⁵

Su discurso es claramente interdisciplinario, pero yo lo definiría como filosófico, sobre todo en el sentido que definió Foucault: alguien capaz de hacer una ontología del presente y cuya obra abre unos horizontes teóricos nuevos para entender lo que somos en la actualidad.⁶

2 Os pressupostos da filosofia política de Slavoj Žižek.

Nesta leitura que fazemos de Žižek, partimos do princípio de que os pressupostos de sua filosofia política, articulam-se no conjunto de seu pensamento em duas linhas gerais. Num primeiro momento⁷, numa crítica contundente à hegemonia da democracia liberal do capitalismo global contemporâneo que cerceia o debate político ao determinar o bem e o mal, ao negar às pessoas a possibilidade do exercício da liberdade de escolha e, conseqüentemente, a responsabilizar-se pelos riscos de suas opções, uma vez que as escolhas estão enquadradas e delimitadas por uma margem administrativa de segurança. Assim, Žižek apresenta-nos a contradição do discurso ideológico próprio da democracia liberal do capitalismo global, que apregoa a liberdade como imperativo a ser alcançado por indivíduos, povos e nações, mas que se apresentam na concretude dos fatos de maneira proibitiva,

⁵ PLANT, Raymond. *Hegel. Sobre Religião e Filosofia*. São Paulo: Editora UNESP, 2000 (Coleção Grandes Filósofos), p. 36.

⁶ JUSMET, Luis Roca. *Quien es el maldito Žižek?* <http://www.Žižekencastellano/sobrmalditziz.htm> - acessado em 14/09/2006, Páginas 1-10. Pg.02. “Seu discurso é claramente interdisciplinar, porém eu o definiria como filosófico, sobretudo no sentido que definiu Foucault: alguém capaz de fazer uma ontologia do presente e cuja obra abre alguns horizontes teóricos novos para entender o que somos na atualidade.” [Tradução nossa].

⁷ Esta divisão da filosofia política de Žižek em dois momentos seqüenciais se justifica apenas como critério didático para exposição de seu pensamento adotado pelo autor do presente trabalho. Entendemos que a epistemologia política de Žižek não necessariamente se apresenta desta forma, podendo existir outras possibilidades de leitura e categorização de seu pensamento político.

cerceadora e punitiva para aqueles indivíduos, povos e nações que se aventurarem na busca da liberdade de pensamento e ação.

[...] Žižek representa o equivalente filosófico de uma peste virulenta, ou talvez, atualizando a metáfora, um vírus de computador cujo objetivo é romper com as aparências cômodas do que se poderia chamar de matriz do capitalismo liberal global. Dando continuidade a uma certa tradição cartesiana, aquilo com que Žižek nos infecta é uma dúvida fundamental sobre os próprios pressupostos de nossa realidade social. Mas esse é apenas o ponto de partida de um compromisso ético-político muito mais amplo com um universalismo emancipatório radical, capaz de se opor à natureza cada vez mais proibitiva do capitalismo contemporâneo e suas formas correspondentes de correção política e “multiculturalismo”.⁸

Um segundo momento de sua filosofia política, apresenta-se como uma crítica às esquerdas e as suas dificuldades de atualização conceitual, interpretativas e de ação, em relação às mudanças do capitalismo global contemporâneo. Com dificuldades de superarem certas ortodoxias marxistas, ainda atônitos com a queda do muro ou com profecias sobre o “fim da história”, de certa forma deslumbrados e envoltos com o discurso da democracia liberal do capitalismo global, agarram-se como náufragos em titânica batalha de sobrevivência a propostas anacrônicas ou equivocadas, reforçando o discurso fundamentalista do capitalismo global e sua democracia liberal. “[...]. O que é problemático na forma como a ideologia dominante nos impõe esta escolha não é o fundamentalismo, mas a *própria democracia*: como se a única alternativa ao “fundamentalismo” fosse o sistema político da democracia parlamentar liberal”.⁹

Com essa “esquerda”, quem precisa de direita? É natural, então que diante de loucuras “esquerdistas” semelhantes, a facilidade com que a ideologia hegemônica se apropriou da tragédia de 11 de setembro e impôs sua mensagem básica foi ainda maior do que se poderia esperar dado o controle da

⁸ ŽIŽEK; DALY, op. cit., 2006, p.07.

⁹ ŽIŽEK, Slavoj. Bem-vindo ao deserto do Real!: cinco ensaios sobre o 11 de Setembro e datas relacionadas. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003. (Estado de sítio). Pg. 18.

direita e do centro liberal sobre os meios de comunicação de massa: acabaram-se os jogos fáceis, é preciso escolher lados - contra (o terrorismo) ou a favor. E como ninguém se declara abertamente a favor, a simples dúvida, uma atitude questionadora, é denunciada como apoio disfarçado ao terrorismo... É precisamente essa tentação a que se deve resistir: é exatamente nesses momentos de aparente clareza de escolha que a mistificação é total. A escolha que nos é proposta não é a verdadeira escolha.¹⁰

Podemos dizer, em última instância, que uma das características marcantes da filosofia política de Žižek é o desafiar-se a pensar o impensável, de “arriscar o impossível”, na medida em que isto implica um desvencilhar-se da tentação de apresentar propostas políticas efetivas, de fórmulas de transformação social, carregadas de sentido histórico, de veracidade, de teleologia. Uma filosofia política que reconhece a urgência das questões próprias do seu tempo, da necessidade de revisão de suas bases conceituais e práticas, mas ao mesmo tempo em que propõe outras categorias analíticas, apresenta-se cautelosa quanto aos pressupostos sobre os quais se deverá fazer esta revisão. Torna-se problemático querer imputar a Žižek uma proposta política final, um sistema político fechado, uma totalidade política que se apresente como redentora das contradições contemporâneas.

A ideia de impossibilidade encontra-se na raiz da visão política de Žižek. [...]. Para ele, a questão central não é propriamente se a Sociedade é (im)possível, mas de que modo a sociedade é impossível e como se entende politicamente a impossibilidade [...]. Em outras palavras, o perigo potencial é ficarmos com uma política que se detenha no nível da impossibilidade, sem jamais tentar como que possibilitar o impossível.¹¹

¹⁰ Ibidem, p.71.

¹¹ ŽIŽEK; DALY, op. cit., 2006, p. 21/22.

2.1 O Materialismo dialético

Um dos pressupostos da filosofia política de Žižek é a retomada do materialismo dialético e histórico, com o intuito de apontar uma possível brecha paralaxe¹² na definição destas categorias interpretativas da realidade. Pretende assim contribuir para a recuperação da filosofia do materialismo dialético diante dos desafios contemporâneos. E esta tarefa Žižek o faz a partir de uma retomada de base hegeliana.

A condição primordial para pensar Hegel, ou com Hegel, é a dialética. A dialética coloca-se na centralidade do pensamento de Hegel, na medida em que nos permite alcançar a compreensão da totalidade e a totalidade somente pode ser totalidade se for compreendida. Portanto, em Hegel, a dialética apresenta-se como a lógica do conflito entre os opostos como método para o alcance do espírito absoluto. “As coisas, ao se limitarem mutuamente, ao colocarem limites à sua respectiva expansão, encontram-se em relações de enfrentamento ou de antagonismo. O “dever ser” de cada essência [...], estende-se, em princípio até o infinito. Cada realidade finita encontra-se então contida, ou melhor, reprimida em seu limite, por uma outra realidade, pelo conjunto das outras realidades que a impedem de ser o Todo”.¹³

A dialética também se apresenta como lógica do movimento, do devir, de tudo aquilo que compõe a realidade ou pode vir a compô-la. “O movimento é um corolário da interdependência universal. Se tudo se conserva, tudo se move”.¹⁴

O método dialético é assim o eixo articulador do pensamento de Hegel. “O método dialético, diz Hegel nas últimas páginas de sua *Lógica* (II, p.

¹² O uso do termo “paralaxe” está vinculado a uma das últimas obras de Žižek, publicada nos EUA em 2006 intitulada: “The Parallax View”, cujo argumento central do autor é apresentar um fenômeno próprio da racionalidade filosófica ocidental, que se manifesta como “pontos cegos”, “rupturas”, “falhas” em nossas formas de interpretação. Assim, a paralaxe pode ser definida como o deslocamento aparente de um objeto causado pela mudança de posição do seu observador. Esta mudança de posição trás ao observador outras possibilidades de interpretação do mesmo fenômeno, uma vez que se apresenta como uma visão renovada. Žižek divide a obra em três momentos: a paralaxe filosófica, a científica e a política.

¹³ GARAUDY, Roger. *Para conhecer o pensamento de Hegel*. Porto Alegre: LPM editores, 1983, p. 36.

¹⁴ *Ibidem*, p. 37.

552), é “a mais alta aspiração (do espírito) em se reencontrar e em si reconhecer a si mesmo e por si mesmo no todo.”¹⁵ Ele é, portanto, o ato de posse do mundo pela razão. Portanto, o idealismo de Hegel, apresenta-se como um idealismo prático que se realiza no movimento dialético do espírito.

A dialética não se apresenta em Hegel como simples superação dos opostos, tornando-se, nesta perspectiva, uma lógica binária no entendimento e no alcance do espírito absoluto. Tal pressuposto lançaria Hegel numa lógica positiva e mecanicista em relação à existência, ao mundo, à dinâmica das relações sociais. A dialética hegeliana, apresenta-se antes de tudo como movimento e momento de reconciliação dos opostos que se realizam no espírito absoluto.

A dialética é uma lógica da vida. Ela é o conjunto movente de relações internas de uma totalidade orgânica em devir. “A ideia imediata é a vida”[...] “A própria ideia é a dialética que eternamente separa e distingue o idêntico em si do diferente [...] e nesta condição é somente criação eterna, vida eterna e eterno espírito [...] a intuição eterna de si no Outro; é a noção que se realizou em si mesma em sua objetividade essencial”¹⁶

A partir da perspectiva da dialética hegeliana, Žižek aponta uma brecha entre as concepções de materialismo dialético, concebido como uma filosofia da natureza e uma ciência englobante que necessariamente conduziria à resolução progressiva das contradições que são próprias de cada época histórica e o materialismo histórico, que é a concepção marxista clássica da história, como força motriz que desencadeia as contradições, os conflitos econômicos e sociais como condição para as transformações históricas dos modos de produção, das formas como os seres humanos se organizam em sociedade.

With regard to the relationship between thought and being, both historical and dialectical materialism, of course, leave behind the prephilosophically naive “dialectical materialist”

¹⁵ Ibidem, p.24.

¹⁶ Ibidem, p.38.

notion of thought as a reflection/mirroring of being (of “independent, objectively existing, reality”); however, they do so in different ways. Historical materialism overcomes this external parallelism of thought and being, of thought as a passive mirroring of “objective reality” through the notion of thought (“consciousness”) as an inherent moment of the very process of (social) being, of collective praxis, as a process embedded in social reality (although today, after the invasion of Iraq, one is somehow ashamed to use this verb), as its active moment. [...]

Dialectical materialism, as it were, approaches the same knot from the opposite side: its problem is not how to overcome the external opposition of thought and being by deploying their practico-dialectical mediation, but how, from within the flat order of positive being, the very gap between thought and being, the negative of thought, emerges. In other words, while Lukács et. Al. Endeavor to demonstrate how thought is an active-constitutive moment of social being, the fundamental categories of dialectical materialism (like the negativity of the “death drive”) aim at the “practical” aspect of the very passivity of thought: how is it possible, for a living being, to break/suspend the cycle of the reproduction of life, to install a non-act, a withdrawal into reflexive distance from being, as the most radical intervention?^{17 18}

¹⁷ ŽIŽEK, op. cit., 2006, p.06. “Considerando a relação entre pensamento e ser, ambos materialismo histórico e dialético, evidentemente, partem atrás do pré-filosoficamente ingênuo “materialismo dialético” noção de pensamento como uma reflexão/espelhamento do ser (de “independente, existindo objetivamente, realidade”); no entanto, eles estão em caminhos diferentes. Materialismo histórico supera este paralelismo externo do pensamento e do ser, do pensamento como um passivo espelhamento da “realidade objetiva”, embora a noção de pensamento (“consciência”) como um momento inerente de muitos processos de (social) ser, de *práxis* coletiva, como um processo encravado na realidade social (embora hoje, depois das invasão do Iraque, ela esta de algum jeito envergonhada para usar este verbo), como momento ativo. Considerando a relação entre pensamento e ser, ambos materialismo histórico e dialético, evidentemente, partem atrás do pré-filosoficamente ingênuo “materialismo dialético” noção de pensamento como uma reflexão/espelhamento do ser (de “independente, existindo objetivamente, realidade”); no entanto, eles estão em caminhos diferentes. Materialismo histórico supera este paralelismo externo do pensamento e do ser, do pensamento como um passivo espelhamento da “realidade objetiva”, embora a noção de pensamento (“consciência”) como um momento inerente de muitos processos de (social) ser, de *práxis* coletiva, como um processo encravado na realidade social (embora hoje, depois das invasão do Iraque, ela esta de algum jeito envergonhada para usar este verbo), como momento ativo. [Tradução nossa].

¹⁸ Neste trabalho estamos utilizando duas fontes bibliográficas de Žižek com data de 2006. Em função disto estaremos utilizando a seguinte nomenclatura para diferencia-las: a) ŽIŽEK, 2006/1, refere-se a obra: ŽIŽEK, Slavoj. **The Parallax View**. EUA: MIT, 2006. b) ŽIŽEK, 2006/2, refere-se à obra: ŽIŽEK, Slavoj. **Dije ekonomia política, estúpido** - Extraído de The Ticklish Subject (Londres, Verso, 1999), publicado por Página/30 Nro 118, Mayo 2000 – disponível em http://aleph-arts.org/pens/economia_politica.html - acessado em 22 de setembro de 2006.

Desta forma, Žižek aponta uma lacuna no pensamento político das esquerdas entre pensamento e ser, na medida em que Materialismo Dialético e Materialismo Histórico são faces de uma mesma moeda e o problema é saber como, dentro de uma ordem plana do pensamento, pode emergir a negatividade do pensamento como, possibilidade de liberdade na compreensão da totalidade. Žižek propõe assim, uma revisão destas categorias constitutivas do pensamento político marxista como condição necessária à compreensão da dinâmica do capitalismo global contemporâneo, o que poderá gerar possibilidades de resistência a esta lógica que se apresenta hegemônica. Revisão esta, destituída de pretensões teleológicas fatalistas, de uma totalidade ideal, sob a qual toda a dinâmica da existência necessariamente está submetida. Tal racionalidade partia ou ainda parte do princípio de que se não chegamos à utopia desejada é por desvios de percurso na lógica das contradições, da falta de convicção na luta de classes como motor da história. Esta Revisão coloca as esquerdas diante da necessidade do reconhecimento dos limites de sua racionalidade e de seus esquemas de interpretação da totalidade. Conseqüentemente, apresenta-se urgente uma redefinição de seus métodos, de suas estratégias, de uma proposta política viável frente aos excessos do capitalismo global. Nesta perspectiva, talvez seja possível superar o vácuo de poder resultante da “queda do muro de Berlim”, do decreto do “fim da história” e o atual fundamentalismo da extrema direita do capitalismo global.

2.2 O Sujeito

Outro pressuposto da filosofia política de Žižek é a ideia de sujeito. O sujeito žižekiano está articulado com as perspectivas do sujeito lacaniano. Em Lacan a demonstração da existência do sujeito é algo que se apresenta de forma irrealizável, “(...) Como diz Lacan no seminário 23, “o sujeito nunca é mais do que suposto”. Em outras palavras, o sujeito nunca é mais do que uma

suposição necessária para Lacan (...).¹⁹ Nesta perspectiva, o sujeito não se define como uma ordem positiva consciente, ou inconsciente. Também não é o sujeito do enunciado, muito menos aparece onde é dito. É um sujeito desprovido de substância, de um eu que pre-existe como fundamento da subjetividade.

O sujeito lacaniano não é o indivíduo nem o que poderíamos chamar de sujeito consciente (ou o sujeito pensante consciente). Em outras palavras, o sujeito a que se refere a maioria da filosofia analítica. O sujeito pensante consciente é, de modo geral, indistinguível do eu como entende a escola de psicologia do ego, que é dominante nos mesmos países nos quais a filosofia analítica predomina. [...]. O eu, de acordo com Lacan, surge como uma cristalização ou sedimentação de imagens ideais, equivalente a um objeto fixo e reificado com o qual a criança aprende a identificar, com o qual a criança aprende a se identificar.²⁰

O sujeito lacaniano apresenta-se em sua intensidade problemática, num primeiro momento por sua própria constituição, que descentra o "eu" por um Outro não externo ao sujeito. Só se diz "eu" porque há um "não-eu" no próprio sujeito, sendo este portanto, desde seu surgimento, dividido em si mesmo. Num segundo momento, porque essa instância que diz que o "eu" perde qualquer autonomia pelo fato mesmo de surgir de uma relação não determinada por ela mas por algo anterior que pode ser a própria linguagem. Nesta perspectiva o sujeito lacaniano é constituído pela linguagem. Apresenta-se como uma estrutura lingüística.

O sujeito é dividido entre o eu [...] e o inconsciente [...], entre consciente e inconsciente, entre um sentido inevitavelmente falso de self e o funcionamento automático da linguagem (a cadeia significante) no inconsciente. [...], primeira tentativa, então, para definir o sujeito lacaniano é a seguinte: o sujeito não é senão essa própria divisão.²¹

¹⁹ FINK, Bruce. *O Sujeito Lacaniano: entre a linguagem e o gozo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 55.

²⁰ Ibidem, p.56.

²¹ Ibidem, p.66/67.

Porém, o sujeito dividido não é a última posição de Lacan a respeito do sujeito. A divisão é a condição de realização do sujeito. “(...) A divisão é, em certo sentido, a condição da possibilidade da existência de um sujeito e o deslocamento intermitente parece ser sua realização”.²² Nesta perspectiva, Žižek segue os passos de Lacan ao formular seu conceito de sujeito desprovido de algo substancial que o precede, de uma teleologia, ou, qualquer outro fundamento que determine o que sujeito é, ou poderá vir-a-ser. Seguindo nesta perspectiva, Žižek define o sujeito como o lugar da resistência aos processos de subjetivação. Portanto, o sujeito é movimento que se distancia da subjetivação, apresenta-se como a falta, mas também como excesso.

Mas, como Žižek tem enfatizado sistematicamente, o sujeito não é uma entidade substancial nem um locus específico. O sujeito existe, antes, como uma dimensão eterna de resistência-excesso em relação a todas as formas de subjetivação [...]. O sujeito é um vazio constitutivo básico que impulsiona a subjetivação, mas não pode, em última instância, ser preenchido por ela [...]. Ele é, simultaneamente, a falta e a sobra em todas as formas de subjetivação.²³

Com este posicionamento em torno do sujeito, Žižek dá um passo significativo em sua filosofia política revisionista das teses marxistas, abrindo espaço para o revisionismo das esquerdas atualmente. O sujeito apresenta-se destituído de finalidade, já não é mais o sujeito histórico que tem a necessária tarefa revolucionária a cumprir. Já não é mais o sujeito que pode refugiar-se ou remeter a culpa ao Outro por seus fracassos ou pelo fracasso da revolução. Mas é o sujeito, o responsável pela sua subjetivação, por aquilo que é, pela falta ou pelo excesso de sua subjetividade.

Abre-se a este sujeito a possibilidade do exercício da liberdade diante das escolhas que terá que fazer. Escolhas estas que se apresentam entre o princípio do dever (Kant), e o princípio do prazer (Sade). “(...) o sujeito é,

²² Ibidem, p. 70.

²³ ŽIŽEK; DALY, op. cit., 2006, p. 11.

simultaneamente, a condição transcendental de possibilidade e impossibilidade de todas as formas de subjetivação contingente”.²⁴

Enfim, um sujeito que se depara com a necessidade de fazer escolhas por própria conta e risco. Escolhas vitais, entre colocar-se diante da experiência da liberdade na necessidade, ou, na contingência de avaliar adequadamente os custos que tais opções acarretam. Um sujeito que a partir de sua constituição é capaz de romper, de transpor as coordenadas pré-estabelecidas pela dinâmica da sociedade do consumo, do descartável e do excesso de obscenidade próprios da lógica do capitalismo global.

2.3 A crítica à ideologia

A crítica à ideologia é outro aspecto crucial da filosofia política de Žižek. A noção marxista de ideologia a partir da qual se interpretavam os conflitos sociais, estava ligada à visão de que a ideologia referia-se sobretudo às falsas ideias, à manipulação de um determinado contexto, de uma realidade, desdobrando-se no favorecimento de interesses específicos de classe, de dominação, exploração, expropriação dos interesses das maiorias alijadas do poder econômico e, conseqüentemente, político.

Neste sentido, um dos argumentos centrais de Žižek é que, diante das transformações pelas quais o mundo passou nas últimas décadas do Séc. XX (queda do muro de Berlim, globalização, terrorismo) com o anúncio do “fim da história”, com a elevação da democracia liberal a valor inquestionável do capitalismo global, o fato de que se apressarem as vozes das multidões e dos intelectuais em renunciar à noção de ideologia, como se estivéssemos num mundo “pós-ideológico”, “pós-político”, revela a existência em outra perspectiva da noção de ideologia, ou seja, a ideologia se apresenta de outras formas neste contexto.

²⁴ Ibidem, p.12.

[...], hoje em dia, apressamo-nos a renunciar à noção de ideologia: acaso a crítica da ideologia não implica um lugar privilegiado, como que isento das perturbações da vida social, que faculta a um sujeito-agente perceber o mecanismo oculto que regula a visibilidade e a invisibilidade sociais? A pretenção de podermos aceder a esse lugar não será o exemplo mais patente de ideologia? Por conseguinte, no que se refere ao estado atual da reflexão epistemológica, a noção de ideologia não será auto-invalidante? Assim, por que havemos de nos apegar a uma ideia de implicações epistemológicas tão patentemente ultrapassadas (a relação de “representação” entre o pensamento e a realidade etc)? [...]. “Ideologia” pode designar qualquer coisa, desde uma atitude contemplativa que desconhece sua dependência em relação à realidade social, até um conjunto de crenças voltado para a ação; desde o meio essencial em que os indivíduos vivenciam suas relações com uma estrutura social até as ideias falsas que legitimam um poder político dominante. Ela parece surgir exatamente quando tentamos evitá-la e deixa de aparecer onde claramente se esperaria que existisse.²⁵

Žižek chama a atenção para o fato de estarmos vivendo sob a égide da lógica fundamentalista da democracia liberal capitalista global, que nos dá plena liberdade de escolha, desde que façamos as escolhas pré-determinadas. (...) escolha imposta: você tem a liberdade de escolher o que quiser, desde que faça a escolha certa.²⁶ Desta forma, a ideologia manifesta-se naquilo que se apresenta como sua negação, a morte da ideologia.

A partir destas perspectivas, Žižek nos mostra que a ideologia manifesta-se contemporaneamente na paixão pelo Real. (...) Lo Real laciano es lo que Hegel juvenil llamaba La Noche del Mundo, la locura que surge de la contracción del puro Yo al separar-se del Mundo, la negatividad absoluta que es que mas tarde Freud llamaría la pulsión de muerte.²⁷

O Real, [...], não pertence à ordem (simbólico-imaginária) da significação, mas é exatamente aquilo que a nega, aquilo

²⁵ ŽIŽEK, Slavoj. (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, pg. 09.

²⁶ ŽIŽEK, Slavoj. Bem-vindo ao deserto do Real!: cinco ensaios sobre o 11 de Setembro e datas relacionadas. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003. (Estado de sítio). pg.17.

²⁷ JUSMET, Luis Roca. *Quien es el maldito Žižek?* <http://www.Žižekencastellano/sobrimalditziz.htm> - acessado em 14/09/2006, Páginas 1-10.Pg.04.

que não pode ser incorporado nessa ordem. O Real persiste como uma dimensão eterna de falta, e toda construção simbólico-imaginária existe como uma certa resposta histórica a essa falta básica. O Real sempre funciona de modo a impor limites de negação a qualquer ordem significativa (discursiva), mas pela própria imposição desses limites – serve, simultaneamente, para construir tal ordem. [...]. Embora por definição, o Real não possa ser diretamente representado, ainda assim é possível aludir a ele em certas encarnações figuradas de horror-excesso.²⁸

Assim, o Real, apesar de ser o não dizível, o inatingível é constitutivo da realidade, que se caracteriza pelo esforço de construção de um horizonte coerente diante dos efeitos desintegradores do Real. Assim, a construção da realidade é uma estratégia que utilizamos para escaparmos dos efeitos insuportáveis do Real. A partir destes pressupostos psicanalíticos, Žižek nos mostra que a trajetória do século XX foi uma trajetória marcada pela paixão ao Real, pela violência, pelo rompimento dos limites como condição de reencontro com a realidade.

Pode-se dizer que a contemporaneidade é marcada pelo excessivo controle de corpos mentes, como manifestação das estratégias biopolíticas, apontadas por Foucault e Agamben em seus estudos. A política foi reduzida a estratégias administrativas. A sociedade vive e convive com o *big brother* em suas manifestações cotidianas. O resultado destas estratégias de vida é o desenvolvimento de uma profunda paixão pelo Real, como condição de se sentir vivo, como condição de fuga de uma realidade fantasmagórica, virtual.

A verdadeira paixão do século XX por penetrar a Coisa Real (em última instância, o Vazio destrutivo) através de uma teia de semblantes que constitui a nossa realidade, culminou assim na emoção do Real como o “efeito” último, buscado nos efeitos especiais digitais, nos reality shows da TV e na pornografia amadora, até chegar aos snuff movies. Esses filmes que oferecem a verdade nua e crua são, talvez, a verdade última da Realidade Virtual.²⁹

²⁸ ŽIŽEK; DALY, op. cit., 2006, p. 14/15.

²⁹ ŽIŽEK, op. cit., 2003, p. 26.

Para Žižek os acontecimentos de 11 de Setembro de 2001 (queda das torres do WTC) e eventos correlacionados, nos colocam diante do “assombroso deserto do Real” e pela incapacidade de suportá-lo, nos remetemos à fuga do Real em busca de uma realidade suportável. (...). Não foi a realidade que invadiu a nossa imagem: foi a imagem que invadiu e destruiu a nossa realidade (ou seja, as coordenadas simbólicas que determinam o que sentimos como realidade).³⁰

É neste momento em que a ideologia se apresenta na sua forma mais pura. Ela proporciona uma interpretação simbólica da realidade, cria uma fantasia que permite às pessoas fugirem dos efeitos traumáticos do Real. “(...) A ideologia não apenas constrói uma certa imagem de realização (a Cidade da Razão platônica, a comunidade ariana, a harmonia multicultural etc), mas também se esforça por regular certo distanciamento dela”.³¹

Assim, a ideologia da democracia liberal capitalista global nos apresenta uma realidade fantasmagórica assimilável, ao eleger seus inimigos, os fundamentalistas muçulmanos, ao estabelecer políticas multiculturais, de respeito às múltiplas culturas, desde que fiquem onde estão, reconhecimento das diferenças enquanto permanecerem diferentes e não ultrapassarem os muros de contenção nas fronteiras dos países. Nesta realidade fantasmática, a vida torna-se novamente suportável, pois há “escolhas” a serem feitas. Há “decisões” a serem tomadas.

[...] O ardil (ideológico), portanto, está em manter o objeto a uma certa distância, a fim de sustentar a satisfação derivada da fantasia: “Se eu tivesse x, poderia realizar meu sonho”. A ideologia regula essa distância fantasística como que para evitar o Real no impossível, isto é, os aspectos traumáticos implicados em qualquer mudança real (impossível).³²

Portanto, a crítica da ideologia em Žižek chama a atenção para a necessidade de um posicionamento crítico das esquerdas diante da hegemonia da agenda do capitalismo liberal global, que estabelece a democracia como

³⁰ Ibidem, p. 31.

³¹ ŽIŽEK; DALY, op. cit., 2006, p. 19.

³² ŽIŽEK; DALY, op. cit., 2006, p.20.

principal Žižek fetiche político, justificando a guerra preventiva, a guerra ao terror, o multiculturalismo, o respeito à diferença, a hegemonia da economia sobre a política, como forma de proporcionar uma “realidade” fantasmática que acomode os anseios da multidão. Enfim, uma agenda que cerceia qualquer tipo de debate e impõe as escolhas certas a serem tomadas por povos e nações.

2.4 A economia política

A economia política não poderia deixar de ser um dos pressupostos da filosofia política de Žižek. O filósofo esloveno parte do pressuposto de que vivemos num contexto marcado pela despolitização da economia. Desta forma podemos falar de uma “pós-política”, que se caracteriza pela supremacia da economia sobre a dimensão política. A política despolitizada reduz-se à condição de executora das demandas de uma economia que funciona em escala global, desconsiderando povos e culturas. Além disto, este contexto marcado pela “pós-política” apresenta a política como bio-política, ou seja, sua função e responsabilidade primordial é ser administradora da vida e da morte de grupos, povos e nações.

La gran novedad de la era pospolítica actual —la era del “fin de las ideologías”— es la despolitización radical de la esfera de la economía: el modo en que la economía funciona (la necesidad de recortar el gasto social, etc.) es aceptado como un simple dato del estado de cosas objetivo. Sin embargo, en la medida en que esta despolitización fundamental de la esfera económica sea aceptada, todas las discusiones sobre la ciudadanía activa y sobre los debates públicos de donde deberían surgir las decisiones colectivas seguirán limitadas a cuestiones “culturales” de diferencias religiosas, sexuales o étnicas —es decir, diferencias de estilos de vida— y no tendrán incidencia real en el nivel donde se toman las decisiones de largo plazo que nos afectan a todos.³³

³³ ŽIŽEK, Slavoj. *Dije economia política, estúpido* - Extraído de *The Ticklish Subject* (Londres, Verso, 1999), publicado por Página/30 Nro 118, Mayo 2000 – disponível em http://aleph-arts.org/pens/economia_politica.html - acessado em 22 de setembro de 2006/2, 02. “A grande

Žižek, chama a atenção para necessidade do pensamento marxista dar-se conta de que no contexto do capitalismo globalizado, as categorias marxistas tradicionais perdem sua potencialidade interpretativa sobre o mesmo. Assim, por meio da categoria de “luta de classes”, como motor das transformações históricas na estrutura capitalista global, torna-se tarefa indigesta e, talvez, até mesmo um esforço inútil, quando a aplicamos sobre a dinâmica do capitalismo global, no intuito de compreendê-lo. Nesta direção, há que se considerar que as transformações no mundo do trabalho, da produção, da acumulação de capital sofreram, ao longo do século XX, transformações significativas que, necessariamente, alteraram e potencializaram a dinâmica capitalista.

Se o uso de categorias de análise, mostra-se imprescindível no que se refere à dinâmica do capital, talvez segundo Žižek a categoria mais adequada aos nossos dias a ser considerada como motor da história a impulsionar transformações é a “lógica inexorável do capital”.

[...] en vez de celebrar las nuevas libertades y responsabilidades proporcionadas por la “segunda modernidad”, es mucho más importante centrarse en aquello que permanece idéntico en medio de esa fluidez y esta reflexividad globales, en lo que funciona como el verdadero motor de esa fluidez: la lógica inexorable del Capital. La presencia espectral del Capital es la figura del Otro que no sólo sigue siendo operativo cuando se desintegran todas las encarnaciones tradicionales del Otro simbólico, sino que directamente provoca esa desintegración: lejos de enfrentarse con el abismo de la libertad —cargado como está con el peso de una responsabilidad que no se alivia recurriendo a la mano auxiliadora de la Tradición o la Naturaleza—, el sujeto actual está preso, ahora quizá más que nunca, en una compulsión inexorable que gobierna efectivamente su vida.³⁴

novidade da era pós-política atual – a era do “fim das ideologias” – e a despolitização racial da esfera da economia: o modo no qual a economia funciona (a necessidade de cortar o gasto social, etc.) é aceito como um simples dado do estado de coisas objetivo. No entanto, na medida em que esta despolitização fundamental da esfera econômica seja aceita, todas as discussões sobre a cidadania ativa e sobre os debates públicos de onde deveriam surgir as decisões coletivas seguirão limitadas as questões “culturais” de deferências religiosas, sexuais ou étnicas – quer dizer, deferências de estilos de vida – e não terão incidência real no nível onde se tomam as decisões de longo prazo que nos afetam a todos”. [Tradução nossa].

³⁴ Ibidem, p. 02. “A grande novidade da era pós-política atual – a era do “fim das ideologias” – e a despolitização racial da esfera da economia: o modo no qual a economia funciona (a

No entanto, Žižek reconhece que o contexto de um mundo marcado pela hegemonia da economia sobre a política, de uma economia despolitizada, traz à superfície um conjunto de campos de disputa política, em grande medida desconsiderados até recentemente e no bojo destes espaços, na articulação destas demandas, em sua politização, surgem novas formas de subjetivação política, o que, necessariamente, conduz a uma rearticulação das relações de poder. Por outro lado, este mesmo cenário permite o reaparecimento de propostas políticas intensamente questionáveis e de risco cujos custos apresentaram-se em outros contextos políticos e econômicos. São eles, as manifestações populistas por um lado e líderes de uma ultradireita que articulam seu discurso em torno demandas nacionalistas, xenófobas.

Hay que reconocer, por supuesto, el impacto tremendamente liberador de la politización posmoderna de terrenos hasta entonces considerados apolíticos (feminismo, políticas gay y lesbiana, ecología, problemas de minorías étnicas y otras): el hecho de que esos problemas no sólo hayan sido percibidos como intrínsecamente políticos sino que hayan dado a luz a nuevas formas de subjetivación política rediseñó todo nuestro paisaje político y cultural. De modo que no se trata de dejar de lado ese tremendo progreso para reinstaurar alguna versión del así llamado esencialismo económico: el asunto es que la despolitización de la economía genera el populismo de la Nueva Derecha, con su ideología de la Moral de la Mayoría, que hoy es el principal obstáculo para la satisfacción de las numerosas demandas (feministas, ecológicas...) en las que se centran las formas posmodernas de subjetivación política.³⁵

necessidade de cortar o gasto social, etc.) é aceito como um simples dado do estado de coisas objetivo. No entanto, na medida em que esta despolitização fundamental da esfera econômica seja aceita, todas as discussões sobre a cidadania ativa e sobre os debates públicos de onde deveriam surgir as decisões coletivas seguirão limitadas as questões “culturais” de deferências religiosas, sexuais ou étnicas – quer dizer, deferências de estilos de vida – e não terão incidência real no nível onde se tomam as decisões de longo prazo que nos afetam a todos”.
[Tradução nossa].

³⁵ Ibidem, p. 03. “Temos que reconhecer, certamente, o impacto tremendamente liberador da politização pós-moderna de terrenos até então considerados apolíticos (feminismo, políticas gay e lesbiana, ecologia, problemas de minorias étnicas e outras): o fato de que esses problemas não somente tenham sido percebidos como intrinsecamente políticos senão que tenham dado a luz a novas formas de subjetivação política redesenhando toda nossa paisagem política e cultural. De modo que não se trata de deixar de lado esse tremendo progresso para reinstaurar alguma versão do assim chamado essencialismo econômico: a questão é que a despolitização da economia gera o populismo da Nova Direita, com sua ideologia da Moral e da Maioria, que hoje é o principal obstáculo para a satisfação das numerosas demandas

A economia política de Žižek nos remete à urgência da centralidade da política sobre a economia. E a condição *sine qua non* para tal empreitada é a redefinição das categorias de análise da dinâmica do capitalismo global. A repolitização da política exige que se estabeleçam alguns pressupostos universais a partir dos quais se estabeleça uma sustentabilidade teórica e prática às mudanças, em como posicionar a esfera das decisões econômicas sob a égide da política. Permanecer nas esgotadas categorias marxistas é fortalecer a lógica do capital, da fragmentação, do estabelecimento de espaços de politização que na sua globalidade não permitem a articulação de perspectivas de maior amplitude.

2.5 O Universalismo político

Estes pressupostos da filosofia política de Žižek, articulam-se em torno de um universalismo político. Aqui apresenta-se novamente a filiação hegeliana do pensamento político de Žižek, ou seja, torna-se condição necessária frente à obscenidade do excesso de poder capitalista global articular um universalismo capaz de colocar a política na centralidade dos processos decisórios que afetam cotidianamente a vida de milhões de seres humanos e que desta forma se contraponha à hegemonia capitalista global.

Žižek argumenta que o terreno da “pós-política” em que nos encontramos, com sua multiplicidade de particularidades políticas (direitos das minorias) em ação, não podem constituir, por conta de sua dinâmica fragmentada, um caminho de repolitização da política. Isto não as invalida, mas não as constitui em possibilidade negativa frente à lógica do capital. “Contra uma política das identidades, uma política da universalidade da inadequação. O primeiro gesto político fundamental consistiria então em sustentar esta

(feministas, ecológicas...) nas que se estabelecem as formas pós-modernas de subjetivação política.” [Tradução nossa].

liberdade negativa dos sujeitos, permitindo que ela se inscreva no campo do reconhecimento político”.³⁶

A proposta de Žižek em torno da rearticulação de um universalismo político se contrapõe diretamente à chamada filosofia da finitude que anuncia o fim das grandes construções metafísicas, de toda e qualquer proposta societária, da busca de verdades que sirvam de parâmetro à vida em sociedade. Para Žižek, tais filosofias da finitude nos conduzem à aceitabilidade da contingência como parâmetro final da existência, a aceitar a vida como ela se apresenta numa multiplicidade de fragmentos, a aceitar a falha derradeira da existência, de que no contexto existencial não há possibilidade de felicidade final ou realizável.

From here, we can also elaborate a critique of the philosophy of finitude which predominates today: The idea is that, against the big metaphysical constructs, we should humbly accept our finitude as our ultimate horizon: there is no absolute Truth, all we can do is accept the contingency of our existence, the ineluctable character of our being-thrown into a situation, the basic lack of any absolute point of reference, the playfulness of our predicament.³⁷

O universalismo Žižekiano que se apresenta em sua filosofia política, assume a posição de contraponto à hegemonia do universalismo capitalista. Aqui é possível constatar, além dos pressupostos hegelianos característicos do materialismo dialético, a nítida herança das experiências socialistas, principalmente do leste europeu, do qual Žižek está próximo. Žižek nos chama a atenção para a falha que existe entre forma e conteúdo quando nos colocamos diante das experiências socialistas reais, e a necessidade de uma leitura que possa extrair delas contribuições, um posicionamento adequado diante do contexto pós-político em que nos encontramos.

³⁶ ŽIŽEK, op. Cit., 2003, p. 84.

³⁷ ŽIŽEK, op. Cit., 2006/2, p.110. “Daqui, nós podemos também elaborar uma crítica da filosofia da finitude que predomina hoje. A ideia é que, contra as grandes construções metafísicas, nós deveríamos humildemente aceitar nossa finitude como nosso horizonte último: por isso não absoluto. Verdade, todos nós podemos ter que aceite a contingência de nossa existência, o inelutável caráter de nosso ser-ai/lançado em uma situação, a falta básica de algum ponto absoluto de referência, a jocosidade de nossa difícil situação....” [Tradução nossa].

Considerando que, hoje em dia, o capitalismo define e estrutura a totalidade da civilização humana, todo o território “comunista” foi e é – apesar de seus horrores e fracassos – uma espécie de “território libertado”, como afirma Fredric Jameson em relação a Cuba. Estamos lidando aqui com a velha noção estrutural de uma lacuna entre o espaço e o conteúdo positivo que o preenche: apesar de seu conteúdo positivo, os regimes comunistas foram, em sua maioria, fracassos desoladores, gerando terror e penúria; ao mesmo tempo, abriram um certo espaço, o espaço das experiências utópicas que, entre outras coisas, nos possibilitou medir o fracasso do próprio socialismo realmente existente.³⁸

A partir destas perspectivas, constatamos que o universalismo proposto por Žižek, apresenta-se como possibilidade criadora diante da hegemonia da lógica do capital, do fetiche da democracia liberal, de um mundo “pós-político” administrativamente articulado, culminando num total controle bio-político de corpos e mentes. Apresenta-se portanto, como condição de superação da ideologia da paixão pelo Real num contexto societário eminentemente virtual, materializado numa realidade fantasmagórica em que seres humanos buscam freneticamente viver intensas experiências, (esportes radicais, a morte elevada à condição de espetáculo, auto-flagelação) como condição de sentirem-se “realmente vivos”.

“Žižek defende um novo universalismo, cuja diretriz ética primordial seja confrontar o fato de que nossas formas de vida social fundamentam-se na exclusão em escala global. Embora seja perfeitamente verdadeiro que o universalismo nunca pode tornar-se universal (sempre exigirá uma encarnação hegemônica particular para ter algum sentido), o que há de novo no universalismo de Žižek é que ele não tentaria esconder esse fato nem reduzir o status do Outro abjeto ao de um “percalço” numa matriz sólida.”³⁹

³⁸ ŽIŽEK, Slavoj. *As portas da revolução*: escritos de Lênin de fevereiro a outubro de 1917. São Paulo: Boitempo, 2005, p.18.

³⁹ ŽIŽEK; DALY, op. cit., 2006, p.26.

3 Considerações finais

A tentativa de estabelecer alguns pressupostos da filosofia política de Žižek apresentou-se como tarefa árdua, na medida em que estamos diante de um autor extremamente perspicaz, detentor de um vasto conhecimento filosófico e psicanalítico de origem lacaniana, articulado com análises contemporâneas da cultura, da política, da economia, do cinema.

Porém, apesar destas dificuldades entendemos que Žižek nos apresenta uma significativa contribuição, na medida em que nos remete a uma compreensão do contexto contemporâneo desprovida das viciadas visões de mundo, binárias, positivistas e cientificistas. De que se o mundo não alcançou a perfeição é porque falta apenas mais uma reforma no pensamento ou, apenas, faltam mais alguns avanços da ciência no mapeamento genético para que saibamos a verdade definitiva sobre a origem das contradições sociais, a vontade de poder dos seres humanos, ou ainda falta fazer a verdadeira revolução.

Žižek nos mostra que o que está em jogo é algo muito mais complexo. Envolve lacunas, pontos cegos, paralaxes na forma como interpretamos o mundo, a existência, as relações sociais a partir das quais desenvolvemos nossas teorias. Envolve o sujeito em sua falta/excesso, em suas vontades, em seus fetiches, na ânsia de busca do Real, ao mesmo tempo em procura refugiar-se numa realidade fantasmagórica que lhe permita suportar o Real.

Sua filosofia política apresenta-se como um esforço de questionamento das filosofias da fragmentação, da finitude, que partem do pressuposto de que não há justificativas plausíveis para a defesa de causas societárias ou de âmbito coletivo, em função dos altos custos em consumo de vidas humanas, sem garantias de que tais propostas se materializem. Nesta linha de raciocínio sua proposta filosófica apresenta-se como questionamento dos ideais individualistas, de consumo, de abandono da dimensão pública, palco das trocas, das discussões, dos interesses comuns, promovido pelo capitalismo global.

Para Žižek, é imperioso cortarmos esse nó górdio do protocolo pós-moderno e reconhecermos que nossa responsabilidade ético-política está em confrontar a violência constitutiva do capitalismo global de hoje e sua naturalização/anomização obscena dos milhões de pessoas subjugadas por ele no mundo inteiro. Opondo-se às posturas padronizadas da cultura pós-moderna – com todas as suas afirmações hipócritas acerca da etiqueta “multicultural”-, Žižek defende uma política que se possa chamar de “radicalmente incorreta”, no sentido de romper com esses tipos de posturas e de se concentrar nos próprios princípios organizadores da realidade social de hoje: os princípios do capitalismo liberal global.⁴⁰

Sua filosofia política é um esforço de colocar em debate a repolitização da política frente à hegemonia da economia na administração da vida e da morte de seres humanos. Repolitizar a política é condição central para que se possam estabelecer formas de resistência à supremacia da lógica do capital, num contexto em que as propostas de transformação do capitalismo global necessitam ser gestadas. “(...) Žižek afirma a necessidade de uma intervenção mais radical na imaginação política”.⁴¹

Neste sentido, é possível identificar na filosofia política de Žižek algumas propostas de resistência. A primeira delas é simplesmente dizer “não” ao ideal de vida imposto pelo capitalismo. Procurar desvencilhar-se o máximo possível das “democráticas imposições” de escolhas “certas” a que somos orientados a escolher cotidianamente. “(...) o ponto de partida é a insistência na autonomia incondicional do sujeito, é a aceitação de que, como seres humanos, somos responsáveis, em última análise, por nossos atos e nosso ser-no-mundo, (...)”.⁴²

Uma segunda forma de resistência é manter-se crítico diante da saída multicultural promovida pelo capitalismo global como forma de atenuar os conflitos gerados pela dinâmica do capital extraterritorial. A aceitação simplória da diversidade cultural como algo inquestionável, a retirada de cena de parâmetros universais no que se refere aos direitos humanos, a dignidade

⁴⁰ Ibidem, p.26.

⁴¹ Ibidem, p.28.

⁴² Ibidem, p.28.

humana, para o estabelecimento de uma indiferença moral para com todas aquelas situações que afrontam e humilham a condição humana, apresentam-se como estratégia eficaz de tudo mudar para que nada realmente mude.

E uma terceira estratégia Žižekiana é uma urgente revisão em nossa concepção de fundamentalismo. Para Žižek o mesmo critério que utilizamos para definir e estereotipar os fundamentalistas aplica-se sobre nós na medida em que a característica marcante do fundamentalismo é o “saber” e não a “crença”. Se acreditássemos mais teríamos maiores possibilidades de desconfiar de nossas crenças, colocando-nos no campo da incerteza, exigindo maior cuidado na tomada de posição. Mas é por “sabermos”, por possuímos verdades reveladas que qualquer estratégia é válida para manter estas verdades.

Se a tese de Nietzsche sobre a morte de Deus como condição de sermos modernos, tivesse se concretizado na contemporaneidade, talvez fôssemos mais cautelosos em nossas relações. Mas, segundo Lacan o fato de que Deus não morreu e continua vivo, significa que podemos fazer tudo o quisermos em seu nome, justificando as intolerâncias e formas de fundamentalismos com os quais convivemos.

O que Žižek afirma é uma cultura radical da identificação ética com a esquerda, na qual as formas alternativas de militância devem ser, antes de mais nada, militantes com com elas mesmas. Em outras palavras, devem ser militantes no sentido ético fundamental de não dependerem de nenhuma autoridade externa/superior e do desenvolvimento de uma imaginação política que, como o pensamento do próprio Žižek, exorte-nos a arriscar o impossível.⁴³

Finalizando estas linhas, restam algumas questões sobre a proposta filosófica de Žižek que não poderíamos deixar de expô-las como condição do debate.

O que Žižek faz articulando conceitos filosóficos, psicanalíticos, sociológicos, cinematográficos, desenhos animados... pode ser considerado filosofia? Partindo do pressuposto que a filosofia de Žižek se pretende

⁴³ Ibidem, p.29.

herdeira de perspectivas hegelianas, apresentando-se como “filha de seu tempo”, no caso, Žižekiano à contemporaneidade, o questionamento se apresenta na seguinte forma: Se sua filosofia manifestando-se contundentemente em sua articulação conceitual, e na forma literária como é apresentada possui sustentabilidade suficiente como expressão de nosso tempo? Não seria Žižek um iconoclasta, abordando temáticas da “moda”, mas sem efeito duradouro, sem sustentabilidade? Por que Žižek não articula sua filosofia política com a tradição da filosofia política desde Platão, Aristóteles, Maquiável, Hobbes, Locke, Rousseau? Não estaria Žižek preso a 11ª tese de Marx sobre Feuerbach? “Os filósofos tem apenas interpretado o mundo de maneiras diferentes, a questão, porém é transformá-lo”, mesmo que não apresente uma proposta de materialização societária?. É tarefa do filósofo articular conceitos para a transformação da realidade, ou, “deve” manter-se no campo conceitual? Sendo Žižek em grande medida testemunha viva dos desdobramentos históricos do socialismo implantado no leste europeu e de seu ocaso, simbolicamente representado na queda do muro de Berlim em 1989, estaria Žižek propondo uma revisão teórico conceitual dos fundamentos do marxismo, afastando-se do ímpeto transformador em relação as estruturas capitalistas? O que estaria em jogo eminentemente em sua perspectiva teórica é o entendimento dos fundamentos contemporâneos de reprodutibilidade da lógica de um capitalismo financeirizado, sustentado politicamente pela hegemonia de uma democracia liberal? Estaria Žižek nos propondo a necessidade de uma intervenção mais radical na imaginação política, na medida em que estamos diante de um capitalismo praticamente ilimitado e com capacidade de possibilitar a maioria das pessoas a realização de seus desejos e necessidades? Para Žižek o que esta em jogo é a urgência de um boa teoria em condições de desenvolver uma politização ética, ou seja, uma ética do Real?

Referências

BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1997.

DELACAMPAGNE, Christian. *História da Filosofia no Século XX*. Tradução Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

_____. *A filosofia política hoje: ideias, debates, questões*. Tradução Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

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

GARAUDY, Roger. *Para conhecer o pensamento de Hegel*. Porto Alegre: LPM editores, 1983.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A fenomenologia do espírito*. 1ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores).

JUSMET, Luis Roca. *Quien es el maldito Žižek?*
<http://www.Žižekencastellano/sobrmalditziz.htm> - acessado em 14/09/2006 ,
Páginas 1-10.

MACIEL, Emilio. *Slavoj Žižek: Guerrilha do Dissenso*.
<http://jornal.estilingue.vilabol.uol.com.br/tres/artigo.htm> - Acessado em 23/11/06
- Páginas 1-2.

PLANT, Raymond. *Hegel. Sobre Religião e Filosofia*. São Paulo: Editora UNESP, 2000 (Coleção Grandes Filósofos).

SEVERINO, Emanuele. *A filosofia contemporânea*. Tradução de José Eduardo Rodil. Lisboa: Edições 70, 1986.

ŽIŽEK, Slavoj; DALY, Glyn. *Arriscar o impossível – conversas com Žižek*. São Paulo: Martins Fontes, 2006 (Coleção Dialética).

ŽIŽEK, Slavoj. *Bem-vindo ao deserto do Real!: cinco ensaios sobre o 11 de Setembro e datas relacionadas*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003. (Estado de sítio).

_____. (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

_____. *Dije economia política, estúpido* - Extraído de *The Ticklish Subject* (Londres, Verso, 1999), publicado por Página/30 Nro 118, Mayo 2000 –

disponível em http://aleph-arts.org/pens/economia_politica.html - acessado em 22 de setembro de 2006.

_____. *AS PORTAS DA REVOLUÇÃO: escritos de Lênin de fevereiro a outubro de 1917*. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. *The Parallax View*. EUA: MIT, 2006.

A QUESTÃO DOS DIREITOS (IN)HUMANOS NAS REFLEXÕES DE SLAVOJ ŽIŽEK E HANNAH ARENDT

Elizabete O. Guerra¹

“Todo Homem tem direito à vida, à liberdade, e à segurança pessoal.”
(Artigo 3º da Declaração Universal dos Direitos Humanos).

Resumo: O artigo tem por objetivo destacar alguns pontos da análise zizekiana acerca da questão dos direitos humanos. Esta análise estabelece, em um primeiro momento, um diálogo com Hannah Arendt com quem Žižek vai discutir a íntima relação entre poder e violência. Na tentativa de mostrar a complexidade que envolve a temática dos direitos humanos, o trabalho traz à tona as reflexões de vários pensadores importantes que se ocuparam em discutir não apenas a legitimidade de tais direitos, como também o âmbito no qual estes são aplicados e/ou (des)considerados.

Palavras-chave: poder; política; vida; violência.

I

Slavoj Žižek, filósofo esloveno e estudioso da psicanálise lacaniana, é normalmente assim rotulado pelos críticos: pós-marxista, pós-lacaniano, crítico da pós-modernidade e do multiculturalismo, filósofo “novo”, polêmico e revolucionário, pensador *cult* da atualidade... Intelectual atuante, Žižek é capaz de articular, de forma original, história da filosofia, psicanálise, crítica da

¹ Doutoranda na área de Ontologia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, sob a orientação da Profa. Dra. Claudia Pellegrini Drucker. Sua tese em desenvolvimento aborda a questão da vontade em Arendt, Kant e Heidegger.

cultura, política e cinema, este, sua primeira paixão-opção, e a exemplo de sua última obra *The Parallax View*, muito presente em suas reflexões.

Nessa obra, Žižek identifica-se como um Hegeliano-Lacanian que pretende, através da noção de lacuna paralaxe, mais propriamente de sua teorização, atingir a restauração do materialismo dialético, que se encontra segundo sua análise, em uma retração temporária. Para Žižek, através da visão paralaxe é possível deslocar constantemente a perspectiva entre dois pontos para os quais nenhuma síntese ou mediação é possível. Em outros termos, essa obra, assim como declara seu autor, é baseada em uma decisão filosófico-política e estratégica para designar a lacuna que separa alguém de si mesmo, com o termo paralaxe.² Esta lacuna é considerada irreduzível e insuperável por pressupor um limite para o campo da realidade. Em *The Parallax View*, Žižek ocupa-se em analisar três diferentes tipos de paralaxe: a paralaxe ontológica e a paralaxe científica, que tratam, respectivamente, de nossa percepção da realidade e da explicação científica para a mesma, e a paralaxe política, que abarca o antagonismo social irreduzível.

Em sua leitura crítica da atualidade social, o pensador esloveno aborda, entre muitas outras, a questão dos Direitos Humanos, tópico com o qual nos ocuparemos neste trabalho. Objetivamos, não apenas mapear, por assim dizer, suas reflexões acerca do assunto, como também verificar em que medida Žižek referencia os *insights* de Jacques Rancière, Giorgio Agamben, Étienne Balibar e, sobretudo, Hannah Arendt, no que se refere a esta temática. Importa-nos, sobretudo, as referências de Žižek, e também dos demais autores citados, ao pensamento de Arendt. Pois, a pensadora alemã ocupou-se em analisar e tentar compreender a gênese do totalitarismo, bem como as consequências deste regime singular na História do Ocidente, refletidas na condição humana da era moderna, envolvendo, desta forma, a discussão acerca da questão dos Direitos Humanos.

A questão dos Direitos Humanos faz parte das reflexões críticas de Žižek, e está presente não apenas em *The Parallax View*, mas também em seus escritos anteriores, como em seu artigo *Direitos Humanos e ética*

² ŽIŽEK, Slavoj. *The Parallax View*. Cambridge (MA) e London: The MIT Press, 2005, p. 7.

*perversa*³, e em seu livro *Alguém falou em totalitarismo? Cinco interpretações do (mau) uso de uma noção*⁴, os quais serão aqui abordados oportunamente.

II

Direitos Humanos versus Direitos dos Inumanos, é assim que Žižek refere-se à questão dos Direitos Humanos no terceiro e último capítulo de sua obra *The Parallax View*. Obviamente, a discussão acerca das “catástrofes do século XX”, emerge como pano de fundo e permeia as análises do autor, não apenas nesse ponto do livro, como também em suas reflexões anteriores ao longo do texto, quando faz alusão ao anti-semitismo, ao holocausto, ao nazismo, ao judaísmo, ao gulag, ao *shoah*, à dominação, ao terror e à violência.

Segundo Žižek⁵, no que concerne à questão da violência, temos uma dupla tarefa, (i) desenvolver uma teoria da violência como algo que não possa ser instrumentalizado através de um agente político, (ii) e propor a questão da revolução “civilizada”, ou seja, transformar o processo revolucionário em uma força “civilizada”. O autor chama, então, o pensamento de Hannah Arendt à questão: ao enfatizar a distinção entre poder político e o mero exercício da violência, Arendt afirma que enquanto o poder representa um fim em si mesmo, a violência possui um caráter instrumental. E, mesmo reconhecendo que apesar de serem distintos o poder e a violência quase sempre aparecem juntos, a pensadora conclui sua análise afirmando que em termos de política, poder e violência se opõem, onde um deles domina totalmente, o outro está ausente.⁶ Žižek, apesar de considerar este *insight* de Arendt crucial, sustenta um ponto de vista discordante: o poder não existe sem violência. O espaço

³ Artigo publicado no Caderno *Mais* do jornal Folha de São Paulo, em 01 de julho de 2001. Acessível em: www.uol.com.br/folha/arquivos.

⁴ ŽIŽEK, Slavoj. *Did somebody say totalitarianism? Five interpretations in the (mis)use of a notion*. Londres: Verso, 2001.

⁵ ŽIŽEK, op. cit., 2005, p. 238.

⁶ ARENDT, Hannah. *Crises da República/ Da violência*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 132.

político nunca é “puro”, mas sempre envolve algum tipo de violência pré-política, ou, o que ele chama de mancha obscena de violência. O esloveno lembra ainda, que para Arendt, as organizações funcionam através de uma autoridade direta e não-política, quer dizer, através de uma ordem de comando que não está baseada politicamente na autoridade. Nesse sentido, o exército, a igreja e a escola representam exemplos de violência (Gewalt), e não de poder político no sentido estrito do termo. Žižek ressalta que a relação entre poder político e violência pré-política é de dupla implicação: não é apenas a violência que é o suplemento necessário do poder, mas o poder (político) em si mesmo está sempre na raiz de toda relação, aparentemente, “não-política” da violência. A violência consentida e a relação de subordinação direta no exército, na igreja, na família, bem como em outras formas sociais “não-políticas” são elas próprias a “reificação” de certa luta e decisão ético-política.⁷

Após sua reflexão sobre a “intervenção humanitária” ocorrida na Iugoslávia, Žižek chama a atenção para o problema da política humanitária e despolitizada dos “Direitos Humanos”, que deve ser considerada como a ideologia do intervencionismo militar, que serve a propósitos econômico-políticos específicos. Levando a questão para um âmbito mais geral, o autor expressa a necessidade de problematizar a oposição entre Direitos Humanos Universais (pré-políticos), que pertencem a todo o ser humano “como tal”, e os direitos específicos de um cidadão, ou membro de uma comunidade política particular. É Étienne Balibar em *Is a Philosophy of Human Civic Rights Possible?* Quem demonstra a inversão da relação histórica e teórica entre ‘homem’ e ‘cidadão’, que procede pela explanação de como *o homem é feito pela cidadania* e não a cidadania feita pelo homem.⁸ Balibar referencia outro *insight* de Hannah Arendt a respeito do fenômeno dos refugiados do século XX: para Arendt,

O conceito de direitos humanos, baseado na suposta existência de um ser humano em si, desmoronou no mesmo instante em que aqueles que diziam acreditar nele, confrontaram-se pela primeira vez com seres humanos que

⁷ ŽIŽEK, op. cit., 2005, p. 338.

⁸ Ibidem, p. 340.

realmente haviam perdido todas as outras qualidades e relações específicas - exceto que ainda eram humanos.⁹

E, Arendt prossegue,

O mundo não viu nada de sagrado na abstrata nudez de ser unicamente humano. Os sobreviventes dos campos de extermínio, os internados nos campos de concentração, e até os relativamente afortunados apátridas, puderam ver que a nudez abstrata de serem unicamente humanos era o maior risco que corriam. Devido a ela, eram considerados inferiores e, receosos de que podiam terminar sendo considerados animais, insistiam na sua nacionalidade, o último vestígio de sua cidadania, como o último laço remanescente e reconhecido que os ligaria à humanidade. Sua desconfiança em relação aos direitos naturais e sua preferência pelos direitos nacionais advêm precisamente de sua compreensão de que os direitos naturais são concedidos até aos selvagens.¹⁰

Žižek lembra que esta análise arendtiana remete-nos diretamente à noção de *Homo sacer* de Giorgio Agamben, isto é, do ser humano que é reduzido à vida nua. A propósito das palavras de Arendt citadas acima, Agamben dirige-se a estas fazendo a seguinte reflexão:

O paradoxo do qual Hannah Arendt parte é que a figura – o refugiado – que deveria encarnar por excelência o homem dos direitos assinala em vez disso a crise radical desse conceito. [...] No sistema do Estado-nação, os ditos direitos sagrados e inalienáveis do homem mostra-se desprovidos de qualquer tutela e de qualquer realidade no mesmo instante em que não seja possível configurá-los como direitos dos cidadãos de um Estado.¹¹

O pensador esloveno, nesse ponto, que pode ser considerado como sendo o núcleo de sua reflexão acerca de nossa temática de interesse, questiona:

⁹ ARENDT, Hannah. *As origens do totalitarismo*. São Paulo: Cia das Letras, 2000. Pg. 333.

¹⁰ Ibidem, p. 333.

¹¹ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer – o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004, p. 133.

O que aconteceu com os Direitos Humanos quando eles foram reduzidos aos direitos do Homo sacer, daqueles que foram excluídos da comunidade política, reduzidos a 'vida nua' - quer dizer, quando eles se tornaram inúteis, desde que são os direitos daqueles que, precisamente, não têm direitos, e são tratados como inumanos?¹²

Aqui, Žižek reforça sua argumentação referenciando as palavras de Jacques Rancière:

Os direitos humanos se tornaram direitos daqueles que não têm direitos, os direitos de seres com vida nua sujeitos à repressão e condições inumanas de existência. Eles se tornaram direitos humanitários, os direitos daqueles que não podem decretá-los, as vítimas de uma negação absoluta de direitos.¹³

Ainda seguindo o pensamento de Rancière, Žižek destaca que o mesmo tem proposto uma solução elegante e precisa para a antinomia entre Direitos Humanos e a politização de cidadãos: para Rancière, enquanto os Direitos Humanos não podem ser postulados como um limite não-histórico "essencialista", em contraste com a esfera contingente das lutas políticas, como "direitos humanos do homem" universais e desobrigados da história, também não podem ser dispensados como um fetiche reificado, que é um produto do processo histórico de cidadãos politizados.¹⁴ Para Žižek, a lacuna existente entre a universalidade dos Direitos Humanos e os direitos políticos dos cidadãos não é a lacuna entre a universalidade do homem e a esfera específica da política, mais exatamente, ela separa toda a humanidade de si mesma. Longe de serem pré-políticos, os Direitos Humanos universais designam o espaço preciso da própria politização.

Jacques Rancière também se apóia nas considerações de Hannah Arendt quando reflete acerca do sujeito dos Direitos Humanos.¹⁵ Para

¹² ŽIŽEK, op. cit., 2005, p. 341.

¹³ Ibidem, p. 341.

¹⁴ Ibidem, p. 340.

¹⁵ RANCIÈRE, Jacques. *Who is the Subject of the Rights of Man?* Acessível em muse.jhu.edu/journals/south_atlantic_quarterly/v103/103.2rancièr.html>. Acesso em: 18 de novembro de 2006.

Rancière, Arendt equiparou a “abstração” dos Direitos Humanos com a situação concreta da população de refugiados que voaram de toda a Europa depois da Primeira Guerra Mundial, pois, esta população de refugiados foi privada de seus direitos pelo simples fato de que eram apenas “homens”, que não tinham nenhuma comunidade nacional que pudesse assegurar seus direitos. Quando fala das *Perplexidades dos direitos do homem*, Arendt observa que,

Os Direitos do Homem, solenemente proclamados pelas revoluções francesa e americana como novo fundamento para as sociedades civilizadas, jamais haviam constituído questão prática em política. [...] O conceito dos direitos humanos foi tratado de modo marginal pelo pensamento político do século XIX, e nenhum partido liberal do século XX houve por bem incluí-los em seu programa, mesmo quando havia urgência de fazer valer esses direitos.¹⁶

A perda da proteção do governo, segundo Arendt, foi um fenômeno tão sem precedentes quanto a perda do lar. Na realidade, o que se constituiu em um fenômeno sem precedentes foi a impossibilidade de encontrar um novo lar. Arendt ressalta ainda que o paradoxo da perda dos direitos humanos é que essa perda coincide com o instante em que a pessoa torna-se um ser humano em geral: um indivíduo sem profissão, sem uma cidadania, sem uma opinião, sem uma ação pela qual possa se identificar; e também diferente em geral, passando a representar nada além da sua individualidade absoluta e singular, que, privada da expressão e da ação sobre um mundo comum, perde todo seu significado.¹⁷

Das análises de Hannah Arendt, presentes não apenas em *As origens do totalitarismo*, mas também naquelas que fazem parte do último capítulo de sua obra *A condição humana*¹⁸, pode-se concluir que na política dos séculos XVIII e XIX a vida passa a ser o critério supremo ao qual tudo o mais se

¹⁶ ARENDT, op. cit., 2000, p. 326.

¹⁷ Ibidem, p. 335-336.

¹⁸ ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

subordina. Em outras palavras, a vida individual passa a ser o elemento de interesse da política, como bem observou André Duarte:

A despeito da noção de biopolítica se encontrar ausente da reflexão arendtiana, ela nos permite evidenciar o vínculo sutil existente entre suas reflexões a respeito da violência totalitária e da violência cotidiana que marca as relações políticas do presente: não há como não perceber que, em ambos os casos, reduz-se o homem ao seu mínimo elemento natural, à ‘vida nua’ e supérflua que pode ser descartada sem quaisquer conseqüências, isto é, sem que sua eliminação constitua um crime, como bem ressaltou Giorgio Agamben.¹⁹

De acordo com a análise de Žižek, quando Agamben identifica o poder soberano e a biopolítica, ele impede desse modo a possibilidade da emergência da subjetividade política. O crescimento da subjetividade política, para Žižek, toma espaço contra a formação de certo limite do “inumano”. Sendo assim, é preciso endossar o paradoxo da inumanidade dos seres humanos que são privados de sua cidadania, e pressupor o homem puro “inumano”, como sendo um excesso necessário da humanidade em si mesma.

Žižek já trabalha com as ideias de humano e inumano no final do primeiro capítulo de sua *The Parallax View*²⁰, lembrando que o que falta a Levinas²¹ é incluir o inumano no escopo do humano. O mesmo vale para Adorno²² que não percebe que a determinação do humano só é possível diante de um campo impenetrável do inumano, de algo que permanece opaco e resiste a toda e qualquer inclusão de uma narrativa do que conta como humano. E então questiona: o ser humano é exatamente a limitação do humano, ou há uma noção positiva desta limitação que constitui ser humano? O filósofo esloveno identifica aqui um paradoxo básico: enquanto nós

¹⁹ DUARTE, André. Modernidade, biopolítica e violência: a crítica arendtiana ao presente. In: DUARTE, André; LOPREATO, Christina; MAGALHÃES, Marion Brepohl de (orgs.). *A banalização da violência: atualidade no pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004, pgs. 33-54.

²⁰ ŽIŽEK, op. cit., 2005, p. 111.

²¹ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*. Pttsburgh: Duquesne University Press, 1985.

²² Cf. ADORNO, Theodor W. *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt: Fischer Verlag, 1971.

condenaríamos como inumanas todas aquelas situações em que nossa vontade é violada por uma força externa, nós não chegamos, ao mesmo tempo, a conclusão óbvia de que uma definição positiva de humanidade é a autonomia da vontade. Então, como nós distinguimos inumanidades más, da passividade constitutiva do ser humano? Para Žižek falta ainda a Levinas levar em conta a inumanidade presente na alteridade, ou seja, a alteridade de um ser humano, reduzida a inumanidade, a alteridade exemplificada pela terrível figura do Muselmann, o morto vivo nos campos de concentração. O Muselmann, segundo Žižek, é uma testemunha do horror que não consegue carregar em si todo o peso deste horror.

Retomemos a questão da biopolítica, conceito com o qual Michel Foucault designou o modo como o poder transformou-se, do século XVIII ao XIX, em ordem a governar não somente os indivíduos através de certo número de disciplinas, mas o conjunto dos viventes constituídos em “população”²³. Vale ressaltar que, para Agamben, a vida natural que, inaugurando a biopolítica na modernidade, é assim posta à base do ordenamento, dissipa-se na figura do cidadão, no qual os direitos são conservados. De acordo com sua análise:

Quando, após as convulsões do sistema geopolítico da Europa que se seguiram à Primeira Guerra Mundial, o resíduo removido entre nascimento e nação emerge como tal à luz, e o Estado-nação entra em uma crise duradoura, surgem então o fascismo e o nazismo, dois movimentos biopolíticos em sentido próprio, que fazem, portanto da vida natural o lugar por excelência da decisão soberana.²⁴

Agamben resalta ainda que o fascismo e o nazismo são, antes de tudo, uma redefinição das relações entre o homem e o cidadão e, por mais que isto possa parecer paradoxal, eles se tornam plenamente inteligíveis somente se situados sobre o pano de fundo biopolítico inaugurado pela soberania nacional e pelas declarações de direitos.²⁵

²³ROCHA, Acílio Estanqueiro da Silva. *Biopolítica*. Disponível em: <www.ifl.pt/dfmp_files/biopolitica.pdf>. Acesso em: 02 de novembro de 2006.

²⁴ AGAMBEN, op. cit., 2004, p.135.

²⁵ Ibidem, p. 137.

Ao equiparar os Direitos Humanos a uma ética perversa²⁶, Žižek afirma enfaticamente que a neutralidade dos direitos humanos é fictícia. Pois, no atual contexto mundial a referência aos direitos humanos atende aos interesses da nova ordem internacional dominada pelos EUA. Segundo Žižek a cada intervenção realizada em nome dos direitos humanos deveria ser formulada a seguinte pergunta: “com base em que critérios foi feita essa escolha?” Nesse sentido o autor questiona: “por que os albaneses na Sérvia e não os palestinos em Israel ou os curdos na Turquia? Por que Cuba é boicotada enquanto o regime norte-coreano, muito mais rígido, recebe ajuda gratuita para desenvolver capacidades atômicas ‘seguras’?”. Questões que fazem parte do mundo obscuro do capital internacional e de seus interesses estratégicos, afirma Žižek. E, essa legitimação puramente humanitária, e ética, de uma intervenção, tem como efeito sua despolitização total na medida em que intervem em uma catástrofe humana, fundamentada em razões puramente morais, ao invés de ser uma intervenção em uma luta política bem definida. Dessa forma, adverte Žižek, a realidade de uma luta política é convertida numa luta moral do bem contra o mal. Nesse sentido, a moralização da política cria o perigo de se transformar na politização da moral, na qual o adversário político é então convertido na personificação do mal moral.

Žižek recorda o que aconteceu com referência aos Direitos Humanos no fim do século XVIII: originalmente, os Direitos Humanos eram, na prática, os direitos dos homens brancos e que eram donos de propriedades, excluindo as classes mais baixas, as mulheres e também as pessoas de outras raças. Porém, sua própria forma universal pôs em movimento o processo irrefreável de expansão. As mulheres então passam a reivindicar sua participação, depois os negros, os trabalhadores e assim por diante. E Žižek questiona: “vale a pena seguir a mesma estratégia hoje?”. Com indignação ele constata: “a tragicomédia da prisão de Milosevic vai conservar um sabor amargo, ou seja, o

²⁶ ŽIŽEK, Slavoj. *Direitos humanos e ética perversa*. Caderno Mais do jornal Folha de São Paulo, em 01 de julho de 2001. Acessível em: www.uol.com.br/folha/arquivos. Sabe-se que esse artigo foi motivado, sobretudo pela entrega de Milosevic ao Tribunal de Haia e, segundo declaração do próprio Žižek, foi escrito no momento em que o mesmo terminava a leitura de um livro sobre Henry Kissinger (Christopher Hitchens, *The trial of Henry Kissinger*, Nova York, Verso), no qual ele é qualificado como criminoso de guerra, facilmente imputável, mas, na prática intocável pelas cortes internacionais criadas recentemente.

fato de que foi executada para obedecer ao prazo final fixado pelos EUA para conceder à Iugoslávia uma ajuda financeira de US\$ 50 milhões”. O pensador esloveno cita também a prisão de Pinochet, e sugere a prisão de alguém “realmente importante”, como Henry Kissinger²⁷, por exemplo, para que essa lógica pudesse chegar a seu desfecho. Žižek especula: se Kissinger estivesse viajando pelo mundo para promover seu novo livro, e algum país o prendesse como ocorreu com Pinochet, este gesto colocaria o maquinário dos direitos internacionais à prova, e obrigaria seus executores a fazer uma escolha: “ou o império americano obrigaria a soltar Kissinger, expondo com isso a fraude dos direitos humanos, ou...”²⁸.

Prosseguindo com sua contundente argumentação Žižek questiona: após o fato de Bush ter voltado atrás em sua promessa eleitoral de implementar o Protocolo de Kioto (acordo mundial para estabelecer metas de redução a emissão de gases que causam o efeito estufa), que direitos tem ele de condenar o Brasil por destruir a floresta amazônica? Ou ainda, que direito tem Bush de condenar a China por construir uma barragem no rio Amarelo?

Lindgren Alves,²⁹ em artigo onde cita as reflexões de Žižek acerca dos Direitos Humanos, presentes em seu livro *Did somebody say totalitarianism? Five interpretations in the (mis)use of a notion?*, procura explicitar as palavras do autor esloveno quando este se refere à “nova normatividade emergente dos Direitos Humanos” como sendo “a forma em que aparece seu exato oposto”: estaria ele referindo-se à conhecida e desgastada reiteração da inexistência de direitos universais na medida em que estes são criações históricas, originárias de uma cultura específica? Ou, de maneira prosaica, a habitual violação

²⁷ Nascido Heinz Alfred Kissinger, emigrou para os EUA devido às perseguições anti-semitas na Alemanha. Ex-secretário de Estado norte-americano teve um papel importante na política estrangeira dos EUA entre 1968 – 1976. Em 1976 ganhou o Prêmio Nobel da Paz pelo seu papel na obtenção do acordo de cessar-fogo na Guerra do Vietnã. Segundo Žižek a acusação de que Kissinger é criminoso de guerra é antiga e bem fundamentada.

²⁸ ŽIŽEK, Slavoj. *Direitos humanos e ética perversa*. Caderno *Mais* do jornal Folha de São Paulo, em 01 de julho de 2001. Acessível em: www.uol.com.br/foha/arquivos.

²⁹ ALVES, J. A. Lindgren. *O contrário dos direitos humanos (Explicitando Žižek)*. Disponível em: < www.scielo.br/pdf/ln/55-56/a05n5556.pdf >. Acesso em: 02 de novembro de 2006.

José Augusto Lindgren Alves é embaixador do Brasil na Hungria desde abril de 2006, autor de *Os direitos humanos como tema global* e *Direito e cidadania na pós-modernidade*, seu livro mais recente. É especialista em direitos humanos e temas sociais, e membro do Comitê para a Eliminação da Discriminação Racial (CERD) das Nações Unidas.

sistemática (sistêmica) desses direitos fundamentais, que sem dúvida existem e são de todos? Estaria Žižek insistindo em ir contra a moda (multi)culturalista dos grandes centros ocidentais irradiadores do pensamento pós-moderno, para defender com ardor e consciência crítica os valores universais do próprio ocidente iluminista? Na mesma linha da argumentação crítica de Žižek, Alves questiona-se por que motivos, ao mesmo tempo em que são citados com tanta frequência em quase todo o planeta, os Direitos Humanos continuam objeto de tamanha descrença, e de tamanho desconhecimento de parte daqueles que mais deveriam proteger? Segundo Alves, ao identificar estes Direitos a uma *ética perversa* Žižek estaria sendo ainda mais enfático do que Marx, quando condenou os Direitos Humanos do século XIX como instrumentos para a legitimação da exploração dos trabalhadores. Alves resume sua análise acerca das palavras de Žižek acima citadas, nessa passagem de seu texto, que convém citar aqui por inteiro:

Se a ingerência internacional humanitária tem sido decidida por normas seletivas, agora estabelecidas unilateralmente numa aliança militar; se esse auto-outorgado direito de ingerência com motivações humanitárias (legitimado muitas vezes a posteriori e a contragosto pela única instância universal existente – as Nações Unidas) é capaz de destruir as condições de sobrevivência de quem nada tem a ver com as atrocidades perpetradas; se os países democráticos se tornam o lócus das violações de direitos humanos mais denunciadas; se a ‘tolerância zero’ se transforma em panacéia distorcida para a contenção de marginalizados sociais; se a democracia ‘pós-política’ das sociedades ‘pós-modernas’ (multiculturalistas, mas anti-universalistas porque hipervalorativas do microcomunitarismo identitário) se auto-satisfaz com a realização de eleições; se, em resumo, os estados democráticos aceitam, sem buscarem alternativas, deixar ao mercado a regulação do social, e à filantropia a atenuação da falta de direitos econômicos a frase de Žižek soa mais do que pertinente: ela se torna factual e descritiva.³⁰

Para Alves, toda a argumentação de Žižek, presente em seu livro *Did somebody say totalitarianism? Five interpretations in the (mis)use of a notion?*,

³⁰ Ibidem pgs. 128-129.

é uma apologia do “retorno à Política”, da necessidade de superação do identitarismo pós-moderno no resgate das grandes causas iluministas da emancipação e da democracia, com os Direitos Humanos, na direção do progresso societário, não necessariamente tecnológico ou econômico.

III

Pode-se dizer que a intenção de Žižek, quando reflete sobre a questão dos Direitos Humanos, vem ao encontro das inquietações de Hannah Arendt. A pensadora alemã, através de suas lúcidas análises, e de sua busca pela compreensão do como e do por que o Ocidente vivenciou um regime ímpar como o totalitário, que intencionou não apenas destruir a dignidade humana, mas desprover o homem de seus direitos mais básicos, procurou mostrar que a Política perdeu sua originalidade, porém, a despeito de tamanha perda e conseqüente apatia política, ainda é possível a esse homem exigir e lutar por seus direitos, e ainda agir politicamente, trazendo o novo, o inesperado e o inusitado para a esfera das relações humanas. Este seria o legado arendtiano à modernidade. E, de Žižek, pensador polêmico, “profético” e obscuro, seguindo a mesma perspectiva de Arendt, poderíamos ouvir a advertência: - Homens/seres humanos, acordem, saiam dessa passividade patológica e reivindiquem pelo menos seus “direitos a terem Direitos”.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer – o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

ALVES, J. A.Lindgren. *O contrário dos direitos humanos (Explicitando Žižek)*. Disponível em: < www.scielo.br/pdf/ln/55-56/a05n5556.pdf >. Acesso em: 02 de novembro de 2006.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

_____. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

DUARTE, André. Modernidade, biopolítica e violência: a crítica arendtiana ao presente. In: DUARTE, André; LOPREATO, Christina; MAGALHÃES, Marion Brepohl de (orgs.). *A banalização da violência: atualidade no pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: 2004 pgs. 33-54.

RANCIÈRE, Jacques. *Who is the Subject of the Rights of Man?* Disponível em: < muse.jhu.edu/journals/south_atlantic_quarterly/v103/103.2ranciere.html>. Acesso em: 18 de novembro de 2006.

ROCHA, Acílio Estanqueiro da Silva. *Biopolítica*. Disponível em: <www.ifl.pt/dfmp_files/biopolitica.pdf>. Acesso em: 02 de novembro de 2006.

ŽIŽEK, Slavoj. *Did somebody say totalitarianism? Five interpretations in the (mis)use of a notion*. Londres: Verso, 2001.

_____. *Direitos humanos e ética perversa*. Caderno Mais do jornal Folha de São Paulo, em 01 de julho de 2001. Disponível em: < [www.uol.com.br/folha.arquivos](http://www.uol.com.br/folha/arquivos) >. Acesso em: 09 de novembro de 2006.

_____. *The Parallax View*. Cambridge (MA) e London: The MIT Press, 2005.

APONTAMENTOS SOBRE RELIGIÃO E REALIDADE A PARTIR DE ŽIŽEK E KIERKEGAARD

Marciano Adílio Spica¹

1. Considerações preliminares

Durante séculos o discurso religioso teve papel fundamental nas decisões individuais dos seres humanos e também nos caminhos da política. A religião era o que se poderia chamar o *Sinificante Mestre* que preenchia as ações, os atos, e os desígnios da humanidade de sentido. Como detentora do significado da vida e do mundo, a religião arrogou-se o direito de ser ela a detentora da verdade. Uma verdade tão ampla, capaz de abarcar conhecimentos filosóficos, científicos, práticos e políticos.

Com o advento da modernidade, a religião perdeu grande parte de seu espaço, vendo sua verdade rivalizar com a verdade científica, vendo suas decisões políticas competir com um sujeito possuidor de autonomia, possuidor de um poder de decidir o que bem entendia. O tempo passou e a religião parece ter perdido também o espaço como significadora daquilo do que sempre teve orgulho, a saber, os valores. Como detentora desses valores, a religião decretava também que com sua dissolução, dissolver-se-iam também todos os valores na sociedade. Nessa perspectiva é que a famosa frase “Se

¹ Doutorando na área de Ética e Filosofia Política do curso de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, sob orientação do professor Darlei Dall’Agnol. Seu tema de doutorado é um estudo sobre a linguagem religiosa a partir de Wittgenstein.

Deus não existir, então tudo é permitido” de Dostoievski, em *Irmãos Karamazov*, ganha sentido.

Slavoj Žižek, em sua obra *Parallax View*, faz um diagnóstico da sociedade atual que, resumidamente, pode ser descrita da seguinte forma: Uma sociedade capitalista que vive numa era de incentivo à satisfação de todos os possíveis prazeres, onde o imperativo é “Goze, você deve gozar!”, onde a política perdeu seu caráter ideológico e preocupa-se apenas com a regulação da *jouissance* e o sujeito corre perigo de desaparecer, seja por causa da ideologia capitalista, seja por causa das possíveis descobertas científicas. Tal era, segundo Žižek, precisa urgentemente de um novo *Significante Mestre* capaz de nos dar um mapeamento cognitivo.

É diante dessa realidade que nosso trabalho pretende especular. Nosso grande objetivo é tentar, a partir de uma caracterização da fé religiosa, mostrar qual é a nova razão de ser da religião, em um mundo em que ela parece ter perdido seu espaço. Para isso, nos ateremos, num primeiro momento, à discussão das características do ato religioso. Faremos isso a partir da obra *Temor e Tremor* de Kierkegaard e a discussão que Žižek faz das ideias deste autor presente no livro *Parallax View*. Num segundo momento, nos ateremos à caracterização do que alguns chamam a era da permissibilidade e da destruição do sujeito. Num terceiro e último momento retornaremos o debate de Žižek sobre a nova *raison d’être* da religião, especulando o papel do discurso religioso na interpretação e formação do real, mostrando se a necessidade do novo *Significante Mestre* pode ou não ser preenchida pela religião.

2. O ato religioso para além da esfera ético-política em Tremor e Tremor

Em vários momentos de *Parallax View*, Žižek discute suas ideias com Kierkegaard. Entre esses momentos, está a discussão sobre o ético, o estético e o religioso. Aqui é retomada a ideia de Kierkegaard sobre a natureza do ato

religioso e sua diferença com o ato moral. O filósofo eslavo tenta mostrar que o ato religioso é um ato que pode ser visto sempre de forma estética ou religiosa, em uma divisão paralaxe que nunca pode ser abolida. A diferença mínima que transubstancia o ato estético em religioso pode nunca ser especificado. Esta paralaxe pode ser encarada como uma eterna angústia presente no ser humano.

Em *Tremor e Tremor*, Kierkegaard faz uma exposição sobre o ato religioso a partir da análise do texto bíblico que relata a história de Abraão, personagem que tinha de sacrificar seu próprio filho a pedido de Deus. Tal texto é indicado como sendo aquele que melhor caracteriza o ato religioso, pois está para além de toda e qualquer compreensão racional, no sentido de que não se radica na esfera do compreensível. Assim, o ato religioso se caracteriza por um lançar-se ao absurdo, uma crença suprema de que o absurdo me dará aquilo que procuro. Quando tenho uma fé religiosa,

Eu creio, sem reserva, que obterei o que amo em virtude do absurdo, em virtude da minha fé de que tudo é possível a Deus. O absurdo não pertence às distinções compreendidas no quadro próprio da razão. Não se pode identificar com o inverossímil, o inesperado, o imprevisto. [...] O cavaleiro da fé tem também lúcida consciência desta impossibilidade; só o que o pode salvar é o absurdo, o que concebe pela fé. Reconhece, pois, a impossibilidade e, ao mesmo tempo, crê no absurdo; porque, se alguém imagina ter a fé sem reconhecer a impossibilidade de todo o coração e com toda a paixão da sua alma, engana-se a si próprio e o seu testemunho é absolutamente inaceitável, pois que nem sequer alcançou a resignação infinita.²

O ato de Abraão é tão significativo porque nele se percebe justamente o lançar-se ao absurdo. O pai sabe que o que está fazendo não se radica na esfera do compreensível, sabe que ao matar seu filho perderá aquilo que mais ama, mas sua crença no absurdo lhe dá a certeza de que tudo lhe será dado novamente. O ato religioso de Abraão não é um ato de pura alegria, de certeza absoluta e inquestionável. Para Kierkegaard, o que sempre se omitiu na

² KIERKEGAARD, S. *Temor e Tremor*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores). p. 136.

história do patriarca é justamente aquilo que de louvável sua história traz e que mais ajuda a compreender a vida humana: a angústia.

Diante do sacrifício de seu filho Isaac, Abraão se vê numa aterradora angústia, tendo de optar entre o moral e o religioso. O que liga Isaac e Abraão é um vínculo paterno composto com os mais nobres sentimentos. É diferente de um sacrifício religioso que não tenha vínculos morais, como, por exemplo, doar parte da riqueza a alguém, pois quando os vínculos morais estão presentes, a angústia toma conta. O ato de Abraão se dá, então, na contradição entre o moral e o religioso, entre o fato brutalmente moral do 'matar o próprio filho' e o fato absurdamente salvífico de 'sacrificar o próprio filho'. Cito Kierkegaard:

Se a fé não pode santificar a intenção de matar o filho, Abraão cai sob a alçada dum juízo aplicável a todo mundo. [...] Sob o ponto de vista moral, a conduta de Abraão exprime-se dizendo que quis matar Isaac e, sob o ponto de vista religioso, que pretendeu sacrificá-lo. Nesta contradição reside a angústia que nos conduz à insônia e sem a qual, entretanto, Abraão não é o homem que é. (...) Quando, na verdade, se suprime a fé, reduzindo-a a zero, resta só o fato brutal de Abraão ter querido matar o filho, conduta bem fácil de imitar por quem não possua fé – entendo eu por fé o que torna difícil o sacrifício.³

Assim, Kierkegaard traz à baila a força da fé, capaz de transformar um ato imoral em um ato puramente religioso. Mas essa transformação não é fácil de ser admitida e mesmo o autor de *Temor e Tremor* concorda com isso. Tal dificuldade ganha também a atenção de Žižek, que diz ser fácil realizar um dever contrário ao prazer, mas é muito mais difícil obedecer o incondicional chamado ético-religioso, contrário a uma verdadeira substância ética.⁴ Para que isso seja possível é necessário, segundo Kierkegaard, transformar a fé em um valor absoluto. O que faz Abraão não se tornar um mero assassino, mas sim um representante da fé, é justamente o fato de que o paradoxo entre o moral e o religioso se faz presente. Abraão sabia o que estava fazendo, sentia, justamente, a angústia do que estava fazendo. Ele amava seu filho e sabia que

³ Idem, 125.

⁴ ŽIŽEK, S. *The Parallax View*, p. 105.

teria de sacrificá-lo⁵. Ele experimenta o paradoxo no qual se radica a fé e onde a angústia se faz presente. É isso que Kierkegaard quer dizer ao afirmar que a fé é justamente aquilo que torna o ato de Abraão tão difícil. Pode ser fácil *matar* um filho, o difícil é *sacrificar* um filho. É nesta perspectiva também que se pode classificar a chacina dos judeus na segunda guerra mundial não como um holocausto, mas como um shoah. Também aqui se pode pensar o suposto ato religioso das 19 pessoas que embarcaram num avião para ‘se sacrificar’, em 11 de setembro. Até que ponto tal ato pode ser visto como religioso?

Em *Parallax View*, Žižek, ao frisar a diferença entre ética e estética, diz que entre elas há uma paralaxe que as separa e a religião não é a síntese entre elas, mas, ao contrário, a asserção radical da paralaxe *gap*⁶. Tal ideia se faz bem presente em Kierkegaard que busca mostrar justamente que o ato de fé religiosa é incompreensível na esfera da moral. O filósofo caracteriza muito bem essa ideia ao comparar a atitude de Abraão ao do herói trágico: enquanto o herói trágico se sacrifica pelo geral, ou seja, tem seu *telos* voltado ao geral, Abraão tem como único *telos* a si mesmo. Então, o que separa o herói trágico do homem de fé religiosa é que aquele permanece num estágio moral, enquanto este está em outra esfera. E, como vimos, se o ato de Abraão for considerado dentro da esfera da moral, ele será um crime. Já o herói trágico, ao contrário, comete seu ato, por vezes até contra as regras, mas esse ato volta-se em favor do geral. Para deixar isso bem explícito, cito *Temor e Tremor*:

Muito diferente é o caso de Abraão. Por meio de seu ato ultrapassou todo o estágio moral; tem para além disso um telos perante o qual suspende esse estágio. Porque eu gostaria de saber como se pode reconduzir a sua ação ao geral, e se é possível descobrir, entre a conduta dele e o geral, uma outra relação além da de o ter ultrapassado. [...]

⁵ Aqui é importante frisar a bela passagem de *Temor e Tremor* em que Kierkegaard conta, dramaticamente, o caminho percorrido por Abraão de sua casa até as montanhas de Moriija. Em todo o caminho ele tinha a possibilidade de desistir, em todo o caminho ele podia contar a seu filho o que estava prestes a acontecer, mas ele vivenciava sua angústia totalmente solitário.

⁶ Ibidem.

Assim, enquanto o herói é grande pela sua virtude moral, Abraão é-o por uma virtude estritamente pessoal.⁷

A seguir, Kierkegaard tenta mostrar que o ato de fé é solitário, enquanto o ato do herói é um ato público: “Quando um homem se embrenha no caminho, penoso em um sentido, do herói trágico, muitos devem estar em condições de o aconselhar; mas àquele que se segue a estreita fenda da fé, ninguém o pode ajudar, ninguém o pode compreender”⁸. Tal ideia se faz presente também na narração do caminho percorrido por Abraão, no qual esse permanece sempre em silêncio, não contando a seu filho o que lhe espera, pois sabe que será incompreendido, sabe que seu ato é puramente solitário. “O cavaleiro da fé já não encontra outro apoio senão em si próprio; sofre por não poder fazer-se compreender, mas *não sente nenhuma vã necessidade de guiar os outros* (grifo nosso). A sua dor é a sua segurança; ignora o vão desejo, a sua alma é demasiado séria pra isso.”⁹ Assim, mostra-se que o ato religioso suplanta o ato moral, justamente, por ser um ato que é feito solitariamente, que não tem como *telos* necessário o geral. Mas, é interessante notar que a fé se radica justamente no momento em que o geral se faz presente na atitude de Abraão. Ora, é somente no momento em que a esfera moral, caracterizada em Abraão como ‘matar o filho’, se faz presente é que seu ato ganha o significado que ganhou. Abraão é tentado pela moral a não cometer o sacrifício. Ele tem consciência de que seu ato pode ser encarado como imoral. Ele tem consciência de que será incompreendido. Por isso, ele guarda silêncio e sofre sozinho a angústia.

Nesse momento, os comentários de Žižek ganham mais importância. Em *Parallax View*, aparece a ideia de que a esfera do religioso é um lugar inseguro no sentido de que o ato religioso pode ser visto sob diferentes perspectivas. O mesmo ato pode ser visto como religioso, ético ou estético em uma paralaxe *gap* que pode nunca ser suplantada, já que há uma linha tênue

⁷ KIERKEGAARD, S. Temor e Tremor. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores). p. 144.

⁸ Idem, p. 149.

⁹ Idem, p. 158.

que separa o religioso das duas outras esferas. Tal paralaxe *gap* pode, então, ser encarada como uma eterna angústia ou comédia inerente ao humano. Para Žižek, a caracterização do ato religioso como diferente do ato estético e moral feita por Kierkegaard já traz presente a ideia de que há entre eles uma *gap*.¹⁰

É interessante percebermos que o ato de fé é uma decisão apaixonada, que nos dá a certeza da restituição do sacrifício. É por isso que Kierkegaard diz que o ato de fé é um salto no absurdo. Ou seja, ele é uma esperança que sabe que só o milagre salva. O ato de Abraão sacrificar Isaac só ganha sentido no absurdo e não em outras esferas. Mas é justamente, por crer no absurdo que Abraão comete tal ato. Mesmo com toda a angústia e sofrimento, ele vai em frente. Assim, as reflexões de Kierkegaard sobre o ato religioso, nos mostram que apesar de absurdo, ele é para o agente um ato pleno de sentido, mesmo que possa não ser visto assim por outras pessoas. Diante disso é que surge a pergunta: Se o ato religioso tem, no personagem bíblico, a força de suplantar a esfera moral, transformando um crime em sacrifício, qual é a força da religião hoje? Teria ela algum papel na sociedade?

Para tentarmos responder essas questões, buscaremos mostrar, agora, como Žižek caracteriza a nossa sociedade e, principalmente, como o sujeito é visto em nossa época. A seguir, mostraremos como este filósofo caracteriza o que ele chama a nova *Raison d'être* da religião nesta sociedade.

3. A humilhação do sujeito e o mundo de significados

No capítulo 3 de *Parallax View*, intitulado *The unbearable heaviness of being divine shit*, Žižek reflete sobre a morte ou humilhação do sujeito imposta pela ciência moderna. Tal humilhação acaba por gerar conseqüências profundas para nossa visão de mundo e para nossa gama de significados que, por sua vez, geram profundas modificações em muitas esferas de nossas vidas como, por exemplo, na esfera da ética e da política.

¹⁰ Op. cit, p. 105.

A humilhação do sujeito tem uma história que pode começar por Copérnico, passar por Darwin, chegar a Freud e atingir seu ápice nas ciências do cérebro atuais. Copérnico tirou o sujeito do centro do universo, não estamos mais num planeta que é central, mas em um dentre vários; Darwin 'piorou' ainda mais a situação ao nos dizer que além de não estarmos no centro do universo, não somos também filhos de Deus, mas um acidente genético da evolução deste planeta periférico. Freud além de concordar radicaliza ainda mais, dizendo que nem mesmo aquilo que nos orgulhávamos, o fato de ser dono de nossos próprios desejos, ou melhor, conscientes deles, também não nos pertence plenamente e que o sujeito é guiado por esferas que ele não consegue ter poder. Para Žižek, "A história das três sucessivas humilhações do homem, dos três doentes narcisistas'(' Copernicus-Darwin-Freud"),¹¹ é mais complexa do que pode parecer. A primeira coisa a notar é que aparecem recentemente novas descobertas científicas para adicionar uma nova série de "humilhações", que radicalizam as três primeiras ...¹² As novas descobertas científicas a que ele se refere, são, em especial, as descobertas das ciências do cérebro. A neurologia acabou reduzindo o sujeito a um mero objeto empírico, que pode ser apreendido pela ciência, de acordo com seus métodos, equipamentos e materiais. Tal ideia faz com que se passe a repensar o que é o sujeito. Para esta ciência, ele é meramente um conjunto de circuitos mentais sem nenhuma esfera diferente.

Desde essa perspectiva, o sujeito filosófico, aquele que durante séculos ocupou um lugar primordial nas discussões sobre várias áreas da vida humana, acaba desaparecendo. Ele é meramente uma ilusão criada por problemas nos circuitos mentais; ele não é real e tudo o que ele pensa é ilusão. Diante disso, o que pertencia ao sujeito, aspectos como vontade, liberdade, deliberação e valores, acabam sendo meramente processos neuronais, eliminando, assim, a filosofia e a psicanálise da esfera de interpretação da consciência humana. Žižek dirá que a ciência contemporânea está realizando aquilo que Freud já profetizava, a saber, que as ciências suplantariam a psicanálise. Mas não é somente a psicanálise que corre risco,

¹¹ Idem, p. 163.

¹²Cf. Idem, p. 163.

também a própria subjetividade como um todo e tudo aquilo que sempre se acreditou fazer parte dela.

Na seção *Resistances to disenchantment* de *Parallax View*, o filósofo esloveno nos diz que, atualmente, há diferentes atitudes referentes à subjetividade. Diante disso, ele destaca três pares de opostos, cada uma delas representando posições anti-humanistas e/ou anti-subjetivistas. 1) a posição biológico-cognitivista que prega a deposição das auto-experiências subjetivas como sendo intrinsecamente uma ilusão; 2) a posição heideggeriana que defende que a essência do homem não é redutível à subjetividade, há uma dimensão mais primordial do que seja ser humano; 3) a posição de desconstrutivista que prega que a discussão sobre o sujeito emerge de um processo pré-subjetivo exterior ao próprio sujeito.¹³

Diante dessa realidade, Žižek mostra a discussão que a psicanálise vem fazendo em relação às ciências do cérebro. Para ele, a ligação entre psicanálise e ciências do cérebro nunca será estabelecida, pois entre elas há um *gap* que as separa. Alguns psicanalistas preferem dizer que o cognitivismo das ciências do cérebro é algo totalmente equivocado. Nessa perspectiva, busca-se mostrar que a ciência é incapaz de abarcar os problemas da subjetividade, pois tais problemas estariam para fora de sua própria alçada. Tal posição é baseada numa ideia transcendental de impor limites a atuação da ciência, restringindo-a a seu campo de significado. Uma outra posição é de que as ciências do cérebro legitimariam a psicanálise, mostrando que ela, na verdade, sempre teve razão.

Na primeira posição, o que chama atenção é o fato de se tentar mostrar que no sujeito há algo que não é alcançado pelas ciências do cérebro. Tal posição se parece com a de Kant, que busca limitar o campo de atuação das ciências, reservando um lugar para outras áreas, como, por exemplo, a fé, a arte e a filosofia. Nessa perspectiva, encontra-se a ideia de que no sujeito há algo ontologicamente diferente da esfera meramente factual o qual a ciência não consegue alcançar. Cito Žižek:

¹³ Cf. Op. Cit, p. 175.

Existe uma dimensão normativa no homem, que opera em um nível que ontologicamente difere da realidade factual, e não pode ser reduzida a ela... este tipo de resposta não compreende o ponto de abordagem das ciências do cérebro: quando eles afirmam que, em princípio, todas as nossas escolhas podem ser explicadas em termos de processos neuronais, eles apresentam um discurso que, se for verdadeiro, efetivamente mina a nossa liberdade, reduzindo-a a uma ilusão que não reconhece que o processo biológico realmente dirige o espetáculo.¹⁴

Esta ideia é importante para nosso trabalho, porque, em nosso ponto de vista, é justamente essa a resposta que a religião também vem dando ao avanço da ciência em seus campos de atuação. Para ela, há algo no sujeito que ultrapassa a esfera do científico e chega à esfera da fé, sendo, portanto, inexplicável pela própria ciência. Voltaremos a esse ponto na seção seguinte, quando falaremos da nova razão de ser da religião.

Mas, Žižek diz que as duas respostas da psicanálise ao avanço da ciência não respondem ao grande desafio que tais descobertas acarretam. Para ele, a única resposta possível ao avanço das ciências do cérebro é encontrar um lugar para a psicanálise no interior das ciências do cérebro. Mas como fazer isso? É preciso opor o Real neuronal das ciências do cérebro com outro Real, não simplesmente entender o sujeito da psicanálise dentro do Real neuronal.¹⁵ A consciência, para Žižek, deve emergir como um evento último, contrário à realidade das descobertas cerebrais. Assim, não se reduziria o sujeito de consciência a um mero fato científico¹⁶, Mas não nos cabe aqui explorar essa ideia, queremos apenas elucidar as conseqüências desse debate sobre a subjetividade e a consciência na vida contemporânea.

Para Žižek, os impasses cognitivistas sobre o sujeito abalam algumas pressuposições básicas de nossa noção de vida-mundo cotidiana da realidade. Elas mexem em questões fundamentais do humano que vão desde problemas morais até religiosos. Diante disso, ele cita três atitudes adotadas hoje, frente ao desenvolvimento científico. A primeira é o que ele chama um naturalismo

¹⁴ Op. Cit. 176

¹⁵ Cf. Idem, 177.

¹⁶ Cf. Idem, p. 178.

radical, que busca seguir a qualquer custo as ideias da ciência, que é sintetizada num desencantamento da realidade. A segunda é, justamente, uma tentativa de síntese buscada entre Verdade científica e o mundo pré-moderno de significado. Tal ideia pode ser sintetizada nas concepções de que a ciência do século XX decretou o fim da matéria, mostrando, assim, a superioridade da mente sobre a matéria bruta. Ou as várias ideias de que a física quântica acaba nos levando a provar a existência de Deus. Ideias tão equivocadas que não percebem que com essas tentativas o imaterial perde seu caráter espiritual e torna-se um tópico da ciência, torna-se o puro Real, que veremos mais adiante. Uma terceira atitude, é a típica atitude neo-kantiana, personificada em Habermas. Para Žižek,

Esta atitude para com o progresso científico eleva-se a uma espécie de 'tentação' de 'tentação': a tentação de resistir é precisamente a atitude pseudo-ética de apresentar a exploração científica como uma tentação que pode levar-nos "longe demais" – ela entra em territórios Proibidos (manipulações biogenéticas, e assim por diante), e, assim, colocam em perigo a própria essência da nossa humanidade.¹⁷

Essa atitude acaba, assim, transformando a ciência em algo que pode ferir a centralidade do que é humano, ou seja, nossa própria 'essência'.

A 'crise' ética gerada pela biogenética trouxe à tona uma filosofia estatal que, segundo Žižek, "De um lado, tolera a investigação científica e técnica, e, por outro lado, contém o seu pleno impacto socio-simbólico: impedindo-a de representar uma ameaça para a atual constelação ético-teológica"¹⁸. Por outro lado, Žižek reflete e crítica Sloterdijk que faz um ataque a filosofia estatal de Habermas, propondo uma síntese humanista entre o velho e o novo. Para Sloterdijk 'Humanismo' sempre envolve uma reconciliação, uma ponte entre o novo e o antigo.¹⁹ Se nós falharmos na tarefa de mediar o velho e

¹⁷ Op. Cit, 179.

¹⁸ Idem, 180.

¹⁹ Cf, Ibidem.

o novo ficaremos parados em um dilema brutal, que consiste na recusa das descobertas científicas ou na perda do nosso domínio de significado.

Žižek não concorda com a solução de Sloterdijk e diz que há uma impossibilidade de conjunção entre a verdade científica e o mundo de significado. Ele cita Badiou para mostrar que há uma *gap* entre verdade e significado. Esse autor defende que a simples definição de Deus e religião está na ideia de que a verdade e o significado são uma e a mesma coisa. Mas com a morte de Deus, decretada na modernidade, esta ideia desaparece. Diante dessa realidade, nos restam, hoje, duas alternativas: adotamos a ideia pós-moderna de renúncia a dimensão do sentido, restringindo-nos a interação de múltiplos significados, ou nos engajamos em um esforço para discernir a dimensão da verdade da dimensão do significado, a dimensão da verdade como real.²⁰

É a partir dessa necessidade de discernir a esfera da verdade da esfera do significado que nós pretendemos especular a respeito do papel da religião. Como a religião vem se comportando nessa realidade de quebra de significado e qual o papel dela na esfera do significado são algumas das questões que pretendemos lançar na próxima seção.

4. A realidade, a verdade, o significado e a religião: onde estamos?

Ao caracterizar a sociedade de hoje Žižek mostra alguns problemas que estão ligados a quebras em nossas visões de mundo. Perdemos o mundo de significado; não agimos mais com base numa estrutura estabelecida; não temos mais um aparato cognitivo consistente; a violência surge sem ideologia ou significado; e, ainda, naturalizamos o sujeito. Tudo isso é consequência de um sistema capitalista que é o primeiro sistema socioeconômico que não toma o significado de forma totalitária. Para Žižek, “*o Capitalismo não é global ao nível do significado [...] sua dimensão global pode ser formulada somente ao*

²⁰ Cf. Idem, p. 180-181.

*nível da verdade-sem-significado, como o Real do mecanismo global de mercado.*²¹ O capitalismo não se importa pela pergunta sobre seu sentido. Ele se coloca como a única realidade. Ele não precisa do mundo de significados, apenas do mecanismo 'real' do mercado. Talvez, por isso, hoje, ao perguntarmos às pessoas porque agem de determinada forma, qual o significado de suas ações, elas respondem simplesmente: 'porque é assim!', 'tem de ser assim!'. É interessante vermos como esse tipo de resposta se faz presente em questionamentos éticos ou morais. O que importa é o 'puro real' do sistema e não outra coisa. Aqui é interessante notar que as humilhações do sujeito, principalmente causadas pela neurologia, nos apresentam também um sujeito que é puro real, ou seja, nada além daquilo que a neurologia mostra. O problema é que o puro 'real' nos trás a possibilidade de uma era de permissibilidade, onde tudo é possível e tudo é válido.

Nessa perspectiva, é interessante notar a pergunta que Žižek faz a si mesmo em *Parallax View*, a saber, "*Onde nós estamos?*". Sua primeira resposta é objetiva e direta: "*... nosso capitalismo tardio é caracterizado por uma premissibilidade nunca vista antes.*"²² A subjetividade atual se caracteriza por uma mudança do desejar para o exigir. Não se deseja, exige-se. Ora, exige-se porque se tem a certeza de que é possível conseguir; acabam-se os limites e o próprio desejar. O desejo envolve sempre a lei, enquanto a exigência dissolve a lei e, em conseqüência, também o desejo. É diante disso que Žižek mostra uma das ideias mais divulgadas sobre a necessidade de limites hoje e também a crítica. Para ele,

Um das críticas padrões da cultura conservadora à sociedade atual é que nesta nossa era permissiva, as crianças não têm limites e proibições – esta carência as frustra, levando-as a partir de um excesso a outro. Apenas um limite firme de alguma autoridade simbólica pode garantir não só a estabilidade, mas mesmo satisfação própria. [...].²³

²¹ Idem, 181.

²² Idem, 295.

²³ Ibidem

Assim, Žižek encontra em alguns setores da sociedade, entre eles o setor religioso, a concepção de que se vive, atualmente, uma era de permissividade.²⁴ Tal era acaba gerando problemas sociais e políticos muito fortes, como é o caso da violência sem razões utilitárias e/ou ideológicas²⁵. O que falta a esta crítica, no entanto, é o verdadeiro paradoxo: é o fato de que não nos falta apenas confrontar-nos com o limite, mas que o confronto com o limite, ou melhor, a função do limite explícito é sustentar a ilusão de que nós podemos ultrapassá-lo, é sustentar o desejo.

O que a crítica tradicional prega é, na verdade, um retorno a uma simbologia do limite, muito bem elaborada no período pré-moderno. É nessa perspectivas que vemos os discursos tradicionais da necessidade do retorno de antigos valores, de valorização da família e da “necessidade de ter Deus no coração”. Porém, para Žižek, a solução para a complexa sociedade atual não é um retorno a uma velha concepção de limites, baseada numa autoridade simbólica e, assim, descarta-se a religião como aquela que seria a responsável pela recriação de nossos valores.

Para tal autor, diante da realidade atual, é necessário a criação de um novo *Significante* Mestre que nos mostre por onde seguir e se coloque frente ao Real capitalismo. O novo mestre proporia novos pontos de vista que providenciariam consistência a nossa experiência de significado. Ele teria de mostrar a tarefa emancipatória da política, minando o estado de representação do ponto de vista de seu excesso constitutivo, e depois notaria como um permanente minar de todo o estado é já a face central da dinâmica capitalista; ele repentinamente descobriria a nova tarefa de formar novo mundo, de propor

²⁴ A era da permissividade não é um conceito de Žižek, mas de alguns setores da sociedade. Geralmente, como veremos mais adiante, as mesmas pessoas que utilizam esse termo, são pessoas que defendem um certo retorno à autoridade simbólica, própria de uma era onde a religião tinha muita força. Tal diagnóstico de Žižek, nos é importante para descrever como a religião vem tratando essa nossa época.

²⁵ Tais acessos de violência podem ser vistos, de forma exemplar, em adolescentes que cometem crimes sem fundamentação nenhuma, simplesmente cometem seus atos porque isso lhes dá prazer. A resposta que nós encontramos ultimamente de um jovem rebelde é que bater em outro o faz sentir-se bem. Poderíamos citar vários outros exemplos e a discussão que Žižek faz sobre essa realidade, mas esse não é o objetivo central de nosso trabalho. O que nos interessa, aqui, é tentar mostrar um dos possíveis remédios receitados por Žižek para solucionar a doença por ele diagnosticada.

significados, o que permitiria um novo significar de nossa situação. É aqui que, segundo Žižek, nós encontramos o verdadeiro problema: esta transformação sócio-política imporia a reestruturação do campo inteiro de relações entre a lei pública e seu obscuro suplemento. Ele sustenta que somente este significador Mestre é que conseguiria transformar toda a realidade sócio-política e não apenas parte dela. Mas quem tem o poder de fazer isso, ou o que pode ser o novo *Significante* Mestre? Não há uma resposta completamente afirmativa para esta questão. A única certeza que parece estar presente na obra de Žižek por nós trabalhada é a de que a religião não pode ter esse papel, ao menos não com o discurso que ela sustenta hoje sobre a realidade.

A estratégia predominante da religião, que aqui é adotado como paradigma do discurso conservador, é tentar incluir o Real científico dentro dos confins do sentido. A religião está descobrindo sua nova razão de ser como uma resposta ao Real Científico, tentando colocar o científico dentro da esfera do significado²⁶. A ciência não está apagando a religiosidade, ao contrário, as religiões, ou que Žižek chama sindicato de religiões, vêm tendo um progresso significativo em nossos dias. O interessante é que nesse crescimento da religião, esta aparece como a defensora incondicional da vida, tornando-a absoluta, ao contrário da “cultura da morte” da ciência e capitalismo. A religião dessa forma, não se coloca frente ao Real Capitalismo e ao Real da ciência, mas os tenta abarcar dentro da esfera do sentido ou renunciar algumas coisas dentro dessa esfera.

Mas fica o questionamento se realmente essa estratégia da religião tem um fundamento. É, realmente, possível as experiências e práticas religiosas conterem em seu conjunto a verdade (O REAL do sistema) e o significado (O sentido da existência de um tal sistema)? O melhor ponto de partida para uma investigação desta questão é, para Žižek, aquele em que a própria religião enfrenta um trauma que dissolve a ligação entre verdade e significado. Então, ele toma como exemplo a conciliação entre o mal excessivo e a existência de um Deus bom e onipotente. A existência do mal é uma

²⁶ Cf, Idem, 181.

verdade tão traumática que não resistiria à integração num universo de significado religioso.

Para mostrar isso temos o exemplo das várias explicações tradicionais para o sofrimento. Todas essas explicações formam uma tríade hegeliana que tem como síntese justamente a ideia de um Deus sofredor, oposto a um Deus onipotente e a um Deus limitado. Para justificar sua ideia, Žižek cita uma frase de Schelling que diz “Deus é uma vida, não meramente um ser. Mas toda a vida tem um fado, é sujeita ao sofrimento... sem o conceito de um Deus humanamente sofredor... toda a história permanece incompreensível.”²⁷ A ideia de um Deus sofredor implica que ele esteja envolvido na história, e que ela mesma é o local da luta, do conflito, um conflito em que até mesmo o absoluto está envolvido. Esta ideia, porém, traz um problema: Não santificaríamos atos maus como atos divinos? Não colocaríamos a verdade do holocausto (que Žižek prefere chamar de Shoa, (massacre)) como um ato significativo de sacrifício? Para Žižek esta tentativa de identificar o mal com o divino sinaliza para o que ele chama *o fracasso de qualquer Aufhebung do fato bruto de sofrer*. Ou seja, essa tentativa de ligar verdade e significado na religiosidade é algo totalmente equivocado. Somente seria possível se envolvesse uma mudança paralaxe: “*A grande coisa que, visto de uma boa distância, pode ser parecido com o Supremo Deus transformarmar-se-ia em mal repugnante no momento em que passamos demasiado perto dele.*”²⁸

Essas ideias nos fazem voltar ao problema da verdade e do significado, propriamente dito. Žižek parece mostrar que a tentativa religiosa de pôr o Real da ciência atual dentro de uma esfera de significado é uma tentativa equivocada em si mesma. Essa alternativa não faria aquilo que ele defende ser o papel do Significante Mestre, que é criar um novo mundo de significados, minando as ideias atuais. Deste ponto de vista, Žižek parece realmente ter encontrado o ponto fraco da religiosidade no que tange ao mundo de significados. Ela não é um evento que irrompe de dentro da sociedade atual, não reelabora toda a nossa gama de significados e, ainda, vive uma ilusão de tentar colocar na esfera do significado as verdades científicas. Ora, nos

²⁷ Idem, 184.

²⁸ Ibidem.

perguntamos como seria possível conciliar a verdade do evolucionismo com o significado do criacionismo?

Aqui, Kierkegaard talvez possa nos ajudar. Lembrem-nos de que para este filósofo o ato religioso é um salto no absurdo, como vimos na primeira seção. Se Kierkegaard estiver certo, não há preocupação nenhuma do agente religioso com a esfera da verdade. Para ele, “O absurdo não pertence às distinções compreendidas no quadro próprio da razão.”²⁹ A religião não tem, então, a tarefa de juntar o significado e a verdade. O que importa é somente o significado, não a verdade última do fato. O crente se vê sozinho diante do deserto de incompreensão, não se importa com a verdade e o julgamento dos outros. Se é assim, precisaria a religião buscar o significado das descobertas científicas? Não seria hora da religião se assumir como absurdo, percebendo, assim que no mundo ‘Real’ da ciência não existe nada que a pode ajudar?

Para Kierkegaard, o crente religioso reconhece a impossibilidade mundana de realizar algo. Por isso faz um movimento que nega a impossibilidade, mas reconhece no absurdo a possibilidade. Não é mesma esperança daquele que não reconhece a impossibilidade de algo e espera que um dia se realize. O crente sabe que só o absurdo pode realizar aquilo que ele espera. Se é assim, o crente religioso não precisa das provas da verdade científica. A verdade científica nada tem a ver com o significado de sua fé. Não importam as provas ou contraprovas. A religiosidade se radica numa esfera diferente, a saber, na esfera do significado e não da verdade. Talvez, o grande passo da religiosidade hoje, ou melhor, a grande razão de ser da religião seja justamente a de se resignar ao *gap* que separa a ciência da religião. Mais do que nunca, talvez, a religiosidade precise se voltar ao significado e não à verdade. Pois, ao trabalhar na esfera do significado, a verdade não lhe interessa como bem mostra Kierkegaard ao narrar a história de Abrão, para o qual tudo se radicava para além do simplesmente dado, para além das convenções e da verdade.

²⁹ Op cit, 124.

5. Considerações finais

Nosso trabalho tentou mostrar como, para Žižek, o discurso religioso vem se colocando na sociedade atual. Ele vem tentando fazer uma síntese entre a verdade e o significado, o que, na visão do filósofo em questão, não é possível, pois há uma *gap* irreconciliável entre ambas. Žižek parece mostrar que a tentativa religiosa de pôr o Real da ciência e do capitalismo atuais dentro de uma esfera de significado é uma tentativa equivocada em si mesma. Essa alternativa, não faria aquilo que ele defende ser o papel do *Significante Mestre*, ela não cria um novo mundo de significados, minando as ideias atuais, mas prega um retorno a velhos valores, como se fossem esses a salvação para a sociedade atual. Ela não é um evento que irrompe de dentro da sociedade atual, não reelabora toda nossa gama de significados e ainda vive a ilusão de tentar colocar na esfera do significado as verdades científicas. Ou seja, diante do Real do sistema capitalista e científico a religião mostra seu desespero de sentido, um desespero que vê a verdade, antes presa, em suas mãos sair por entre seus dedos. Além do que, as tentativas de colocar o real dentro da esfera do significado parece tão irreconciliável que, ao invés, de criar um mapeamento cognitivo seguro, a religião acaba gerando ainda mais confusão. Ao tentar ligar significado e verdade, a religião se depara com um caminho tortuoso que põe à prova a própria religião. Ora, até que ponto a ligação entre significado religioso e verdade do Real não torna o discurso religioso um discurso não-religioso? Parece haver, então, um problema interno ao discurso religioso se ele realmente tentar incluir as descobertas científicas em seu campo de significados.

O sujeito como Puro Real é um sujeito que tem no sentido apenas uma ilusão. O discurso religioso não se dirigiria mais a um sujeito desesperado, como o diz Kierkegaard, pois o desespero é apenas uma ilusão, no puro real de nosso sistema neuronal. Talvez, o caminho seguro para a religião seja o de permanecer na esfera do significado, fazendo deste não um saber que busca a

verdade, mas uma crença que enche a vida de sentido, bem ao modo kierkegaardiano.

Referências

DUNKER, C. & PRADO, J. L. A. *Žižek crítico*. São Paulo: Hacker editores, 2005.

KIERKEGAARD, S. *Temor e Tremor*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores).

ŽIŽEK, S. *Bem-vindo ao deserto do real! Estado de sítio!* São Paulo: Boitempo editorial, 2003.

ŽIŽEK, S. *The Parallax View*. TheMit press, 2006.

LIBERDADE ENTRE O *PHAENOMENON* E O *NOUMENON*: A LEITURA DE ŽIŽEK NA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA*

Adriano Perin¹

Introdução

Žižek justifica a proposta e também a aposta [*wager*] filosófica da sua obra *The Parallax View* recorrendo constantemente a figuras do pensamento kantiano. Tais figuras, como “ilusão transcendental”, “antinomia”, “caráter fenomênico/numênico do homem”, servem como pano de fundo para o empreendimento de uma consideração não apenas dos problemas abarcados no domínio metafísico-transcendental da filosofia kantiana, mas – e necessariamente do ponto de vista do autor – que objetiva dar conta também da realidade ontológica, científica e política do sujeito contemporâneo.

A primeira dificuldade a ser encarada pelo leitor que se deparara com o pensamento Žižek é, sem dúvida, a determinação de um nexos conceitual que garantiria a compreensão da sua proposta. No que concerne à obra *The Parallax View*, e sem ainda empreender uma análise minimalista da meticolosa argumentação de Žižek, acredita-se que este nexos conceitual deve ser buscado no próprio conceito de “visão paralática”. É justamente neste nível fundamental da proposta de Žižek que o leitor encontra uma leitura da filosofia kantiana – e também de todo o idealismo alemão – que tem por objetivo assegurar que os elementos “mutuamente intraduzíveis” que fizeram parte da

¹ Acadêmico do PPG-Filosofia da UFSC. Bolsista de Doutorado da CAPES

argumentação de toda essa tradição (natureza/liberdade, ser/dever ser, cumprimento do dever/ satisfação dos impulsos sensíveis, aparência/coisa em si, domínio fenomênico/domínio numênico) devem ser considerados mediante “[...] a ocorrência de uma insuperável *lacuna paralática*, a confrontação de duas perspectivas estritamente conectadas, entre as quais nenhum fundamento neutro comum é possível” (Žižek, 2005, p. 4).

E é esta leitura que Žižek traduz para a consideração do sujeito contemporâneo: tanto na ontologia heideggeriana, na psicanálise freudiana e lacaniana como na física quântica. Ou seja, todas estas correntes de pensamento – bem como em muitas outras que a riqueza da argumentação de Žižek considera e que procuram dar conta da natureza do sujeito contemporâneo – revelam sempre, segundo ele, “a ilusão de ser capaz de usar a mesma linguagem para fenômenos que são mutuamente intraduzíveis e podem ser abordados apenas num tipo de visão paralática, constantemente mudando de perspectiva entre dois pontos nos quais não há a possibilidade de síntese ou mediação” (Žižek, 2005, p. 4).

No presente trabalho restringe-se a abordagem à consideração da argumentação kantiana acerca da liberdade na *Crítica da razão pura*. Com isso objetiva-se mostrar que a leitura que Žižek empreende de Kant, mediante uma visão paralática e segundo a qual a liberdade do sujeito não pode ser compreendida como um elemento nem do domínio fenomênico e nem do domínio numênico, de fato configura a teoria kantiana da liberdade da primeira *Crítica*. Ou seja, que a “[n]ossa liberdade persiste apenas num espaço entre o fenomênico e o numênico” (Žižek, 2005, p. 23) é sim o único resultado garantido pela argumentação da Terceira Antinomia de que a liberdade pode ser apenas pensada como uma causalidade possível enquanto ideia transcendental.

Contudo, já na argumentação da primeira *Crítica*, há de se ter presente que Kant não se mostra satisfeito apenas com o referido resultado, de modo que, na própria solução na Terceira Antinomia, ele apresenta como problemas tanto conciliar uma causalidade por liberdade incondicionada com a causalidade da natureza, como também estabelecer aquela causalidade como

causa espontânea na determinação da vontade. Justamente neste último sentido, a liberdade não poderia ser compreendida apenas como um elemento entre o fenomênico e o numênico, mas deveria ocupar “constitutivamente” o lugar que é (necessariamente) deixado vazio pela argumentação em sentido teórico. Tanto na Dialética Transcendental quanto no Cânone da Razão Pura da primeira *Crítica* Kant parece ter chegado à dificuldade de garantir este “caráter constitutivo” da liberdade. Na Dialética Transcendental ele não conseguiria mostrar como a moralidade pode ser afirmada como ciência possível, mediante o pressuposto da possibilidade e da realidade objetiva da liberdade enquanto liberdade prática. Por sua vez, no Cânone da Razão Pura, onde Kant afirma que a liberdade prática é conhecida pela experiência como uma das causas naturais, ele também chegaria ao impasse de garantir que a liberdade seria, concomitantemente, conhecida pela experiência e diferente dos acontecimentos empíricos subordinados à causalidade da natureza. Essa dificuldade, expressa tanto no texto da Dialética quanto do Cânone, assegura que a leitura de Žižek concorda com o resultado – embora não com a intenção última – da argumentação de Kant acerca da liberdade na *Crítica da razão pura*.

No que concerne à teoria moral madura de Kant, expressa principalmente na *Crítica da razão prática*, a qual não será objeto de consideração do presente trabalho, é pertinente apenas pontuar que há uma diferença essencial entre as posições de Kant e Žižek. Essa diferença consiste no fato de que para Žižek a moralidade, assim como a estética, não é objeto de uma consideração constitutiva enquanto que, para Kant, a moralidade é sim passível de uma consideração constitutiva, embora empreendida e válida apenas em sentido prático. E é por isso que Žižek pode tanto desenvolver sua argumentação acerca da moralidade com elementos “emprestados” da argumentação epistemológica (existência, real impossível, esquema transcendental) como assegurar, de acordo com a proposta de sua obra, que “[...] a paralaxe última, o terceiro espaço entre os fenômenos e o númeno, é a liberdade/espontaneidade do sujeito” (Žižek, 2005, p. 22). Kant, por sua vez, vê na sua teoria moral madura a necessidade de que a liberdade ocupe constitutivamente – e isso

unicamente em sentido prático – aquele “lugar vazio”, que se apresentava necessariamente enquanto tal do ponto de vista de qualquer determinação em sentido teórico. Ou seja, a necessidade de dar conta “[...] da exigência paradoxal de [o homem], enquanto sujeito da liberdade, considerar-se noumenon [e], ao mesmo tempo, porém, com vistas à natureza considerar-se fenômeno em sua própria consciência empírica” (Kant, 1788, p. 10).

Em uma palavra, a leitura de Žižek concorda com a posição de Kant acerca de que “[...] nossa liberdade seria sem significado se nós devêssemos ter também um *insight cognitivo* [cognitive insight] do domínio numênico, dado que tal *insight* determinaria sempre as nossas escolhas” (Žižek, 2005, p. 23). O que é singular do pensamento kantiano, contudo, é que o “*insight/Einsicht*” em questão não é cognitivo ou teórico e nem também compreendido mediante elementos teóricos, mas sim um *sittlichen Einsicht* (Cf. Henrich, 1960). Isso significa que a consideração constitutiva, que Kant concebe como necessária para a moralidade e, assim, a necessidade de que o homem seja tomado como númeno enquanto um sujeito livre tem sentido e validade apenas no domínio prático da razão e, como conseqüência, não é de modo algum empreendida uma “síntese mais elevada” entre o domínio numênico e o domínio fenomênico.

Vale pontuar também que a posição de Žižek em confronto com a teoria moral madura de Kant aponta para um problema importante na filosofia prática deste último autor. Ou seja, o problema da efetividade da liberdade no mundo sensível. Esse problema, já inerente à argumentação da Dialética e do Cânone da primeira *Crítica* considerada no presente trabalho, também não seria resolvido na argumentação da *Crítica da razão prática* com as figuras do *factum* da razão e do sentimento de respeito, e seria a principal consideração de Kant na argumentação da *Crítica da faculdade do juízo*, da *Metafísica dos costumes* e nas demais obras tardias de filosofia prática que abordariam o homem, compreendido enquanto *Endzweck*, como o fim de acordo com o conceito de liberdade no mundo sensível. O que

Vale destacar que, não obstante Žižek e Kant deferirem acerca da natureza mesma da moralidade, de modo que para Kant a liberdade é sim uma causalidade prática que ocupa constitutivamente – embora apenas em sentido

prático e com validade apenas para o domínio prático da razão – aquele espaço numênico que não é compreendido no espaço da determinação teórica dos objetos enquanto fenômenos, a posição de Žižek é totalmente concorde com o resultado último da filosofia moral (e porque não dizer da filosofia transcendental no seu todo) de Kant: “[...] confrontados com uma instância antinômica no preciso sentido kantiano do termo, nós devemos renunciar todas as tentativas de reduzir um aspecto ao outro (ou, ainda mais, ensaiar uma espécie de “síntese dialética” dos opostos); pelo contrário, nós devemos afirmar a antinomia como irreduzível, e conceber o ponto da crítica radical não como uma certa posição determinada enquanto oposta à outra posição, mas como a lacuna irreduzível entre as posições mesmas, o interstício puramente estrutural entre elas” (Žižek, 2005, p. 20).

O presente trabalho, realizado a partir de uma análise sistemática da filosofia kantiana apresentada na *Crítica da razão pura*, especialmente na Dialética Transcendental e no Cânone da Razão Pura, objetiva mostrar que uma causalidade por liberdade, nesta obra de Kant, pode ser apresentada só como uma ideia transcendental, cujo pensamento o filósofo conseguira admitir como não-contraditório e necessário. Ou, nas palavras de Žižek, como uma causalidade possível apenas a partir do espaço ou da lacuna paralítica que persiste ente o fenomênico e o numênico. A possibilidade mesma desta causalidade, entretanto, que garantiria realidade à liberdade prática, parece não poder ser estabelecida na primeira *Crítica*. O que Kant parece ter feito nesta obra é assegurar um lugar para a moralidade no seu sistema filosófico, a partir da restrição do conhecimento à experiência e, assim, do reconhecimento da possibilidade de se pensar que a moralidade pode “ocupar terreno” além do campo da experiência mediante um uso puro prático da razão.

Respeitando a dupla perspectiva da argumentação kantiana de, no estabelecimento de uma causalidade por liberdade, ter em vista tanto o “edifício da razão pura teórica” para o conhecimento, quanto o “edifício da razão pura prática” para a moralidade, o trabalho será desenvolvido em três momentos. Inicialmente será reconstruída a argumentação apresentada por Kant na Dialética acerca das ideias transcendentais, a fim de mostrar a

especificidade destes conceitos da razão especulativa, que além de não contraditórios com o que foi estabelecido para as categorias ainda desempenha uma função necessária tanto na determinação dos limites do conhecimento quanto na garantia de um uso puro prático da razão no campo da moralidade. Com isso objetiva-se, mediante o esclarecimento da distinção entre “categorias” e “ideias” ou entre o domínio constitutivo do entendimento e o domínio meramente especulativo da razão no campo teórico, deixar claro o horizonte conceitual do pensamento kantiano a partir do qual Žižek parece partir para a edificação da sua proposta acerca de uma “visão paralática”. Num segundo momento, também tendo por base a argumentação de Kant na *Dialética Transcendental*, procurar-se-á mostrar em que medida a liberdade transcendental, enquanto ideia da razão especulativa, pode ser pensada como possível em concordância com a causalidade da natureza. Ainda neste segundo momento será mostrado porque a distinção, feita na *Analítica Transcendental*, dos objetos em fenômenos e númenos é importante para que a liberdade transcendental possa ser pensada como possível. E é neste momento da garantia da liberdade enquanto uma ideia transcendental que se encontra expressa a leitura de Žižek – de que a liberdade persiste apenas na lacuna entre o domínio fenomênico e o domínio numênico – no pensamento de Kant. Num terceiro momento, mediante análise da *Dialética Transcendental*, onde Kant afirma que da liberdade transcendental deriva um conceito prático de liberdade, e do *Cânone da Razão Pura*, onde Kant apresenta uma teoria da liberdade prática desvinculada da liberdade transcendental, mostrar-se-á que, nestes textos, Kant estaria oferecendo duas tentativas de compatibilizar liberdade prática e causalidade da natureza, sendo que, pelo menos quanto à sua intenção, estas duas tentativas vão além da leitura que Žižek faz de Kant justamente por apresentarem a necessidade de se justificar, em sentido constitutivo, a realidade e a validade objetiva da liberdade enquanto uma causalidade prática determinante da vontade.

I. As ideias transcendentais enquanto conceitos regulativos da razão teórica especulativa

Ao iniciar a Dialética Transcendental Kant claramente expõe o seu propósito de atribuir à razão teórica especulativa uma função necessária. Esta função, apresentada no Prefácio da Segunda Edição da Crítica como importante tanto para o conhecimento quanto para a moralidade, aqui, na Dialética Transcendental, é especificada com relação ao conhecimento, mediante a afirmação de que “[t]odo o nosso conhecimento começa pelos sentidos, daí passa ao entendimento e termina na razão, acima da qual nada se encontra em nós mais elevado que elabore a matéria da intuição e a traga à mais alta unidade do pensamento”.² Diferentemente do entendimento, que com as categorias unifica mediante regregas os fenômenos, ou objetos de conhecimento, a razão teórica especulativa unifica as regras do entendimento mediante princípios. Este procedimento de unidade das regras do entendimento pela razão, que não prescreve aos objetos nenhuma lei e não garante a possibilidade de os determinar constitutivamente, mas opera somente mediante o material produzido pelo entendimento ao submeter a conceitos o diverso da intuição, é definido por Kant como transcendental. Se fosse referido aos fenômenos, tal procedimento da razão seria, segundo Kant, sempre transcendente, pelo fato de se distinguir sempre das regras do entendimento que apresentam um uso imanente restrito à experiência.

Assim como às categorias já fora atribuído o título de conceitos *a priori* do entendimento,³ Kant também define as ideias transcendentais como conceitos *a priori* da razão. A diferença se faz destacada entre esses dois tipos de conceitos, uma vez que as categorias contêm a unidade da reflexão sobre os

² KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von Raymund Schmidt. Hamburg: Felix Meiner, 1993 (Philos. Bibliothek Bd. 37 a). Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997. Citação em B 355. Nas seguintes citações conforme a sigla *KrV*.

³ Em *KrV*, B 299, Kant afirma ao se referir às categorias, enquanto conceitos puros do entendimento, que “[o] conceito é sempre produzido *a priori*, juntamente com os princípios sintéticos ou formulações extraídas desse conceito; mas o seu uso e aplicação a supostos objetos só pode encontrar-se na experiência, cuja possibilidade (quanto à forma) contêm *a priori*”.

fenômenos, sendo possível, por seu intermédio, o conhecimento e a determinação dos objetos, enquanto que as ideias transcendentais, ou conceitos da razão, quanto à sua aplicação, são sempre transcendentais, não podendo lhes ser dado nenhum objeto correspondente na experiência. As ideias, enquanto “[...] categorias alargadas até ao incondicionado”⁴ e, assim, livres das limitações da experiência possível, compreendem apenas um uso da razão numa síntese completa de toda a experiência. Se na *Análítica Transcendental* Kant assegura que a forma lógica do conhecimento pode conter a origem das categorias, ou conceitos puros *a priori* que tem a capacidade de representar os objetos antes mesmo de estes serem dados na experiência, com as ideias transcendentais ele pretende assegurar a possibilidade de determinação “[...] do uso do entendimento no conjunto total da experiência”.⁵ Este artifício que possibilitaria, pelo uso especulativo da razão, determinar os limites do conhecimento pelo fato de a razão pretender sempre a integridade da série dos fenômenos, apresenta-se, entretanto, como problemático, segundo Kant, porque para os conceitos da razão teórica especulativa, ou ideias transcendentais, não há na intuição nenhum objeto correspondente. Ou seja, estes conceitos da razão, originados da extensão das categorias ao incondicionado, apresentam um uso apenas regulativo.

Considerando-se a afirmação de Kant de que um conceito sem intuição é vazio, assim como uma intuição sem conceito é cega,⁶ o estabelecimento das ideias transcendentais, ou conceitos da razão, como destituídas de conteúdo e até necessariamente impossibilitadas de uma aplicação a objetos da experiência possível, parece carecer de um maior esclarecimento. Isto é, mesmo que Kant esteja se referindo especificamente às categorias ao afirmar que estas só têm sentido quando aplicadas às intuições empíricas, parece ser importante que se explique, também, como um conceito da razão, que não

⁴ *KrV*, B 436. Também nesta seção da *Dialética Transcendental* intitulada “Sistema das Ideias Cosmológicas” (B 435), Kant afirma acerca da origem das ideias transcendentais que “[...] a razão não produz, propriamente, conceito algum, apenas liberta o conceito do entendimento das limitações inevitáveis da experiência possível, e tenta alargá-lo para além do empírico”.

⁵ *KrV*, B 378.

⁶ *KrV*, B 75.

possui (e não pode possuir) um objeto correspondente na experiência, apresenta uma finalidade necessária e não meramente problemática.

Na Dialética Transcendental, Kant define uma ideia transcendental como “[...] um conceito necessário ao qual não pode ser dado nos sentidos um objeto correspondente”.⁷ Não se pode atribuir a este conceito nenhum objeto, justamente porque, enquanto ideia da razão especulativa e, portanto, transcendental, considera todo o conhecimento da experiência como determinado por uma totalidade absoluta de condições. Ou seja, se as categorias do entendimento, pela unidade sintética das intuições, referem-se aos objetos de conhecimento somente enquanto fenômenos ou representações, agora com as ideias transcendentais procura-se determinar a totalidade absoluta de tais representações. Este procedimento da razão de designar a totalidade absoluta dos fenômenos Kant denomina como “unidade de razão dos fenômenos”, distintamente da unidade que a categoria exprime que é definida como “unidade do entendimento”.⁸

Diferentemente das categorias, para as quais, na Analítica Transcendental, Kant apresenta uma dedução transcendental⁹ e a correspondência de intuições empíricas, sendo relacionadas à unidade sintética das representações; no início Dialética transcendental, Kant associa as ideias transcendentais à unidade sintética incondicionada de todas as condições em geral.¹⁰ Desde que para estas ideias, numa unidade incondicionada que representa a totalidade dos fenômenos, não há na experiência nenhum objeto correspondente, não se pode também referir a elas uma dedução objetiva como a apresentada para as categorias. Kant afirma, com efeito, que elas são derivadas da natureza subjetiva da razão e possuem somente realidade transcendental subjetiva.¹¹

Entretanto, na última parte da Dialética Transcendental, intitulada “Apêndice à Dialética Transcendental”, Kant admite a possibilidade das ideias

⁷ *KrV*, B 383.

⁸ *KrV*, B 383.

⁹ Considero os detalhes da dedução das categorias em PERIN, Adriano. Sobre o argumento da dedução transcendental na segunda edição da Crítica da razão pura. *Studia Kantiana*, n. 6/7, pp. 83-120, 2008.

¹⁰ *KrV*, B 382/383.

¹¹ *KrV*, B 393 e B 397.

referentes à totalidade absoluta do sujeito pensante (ideia psicológica) e à unidade absoluta da condição de todos os objetos do pensamento em geral (ideia teológica) serem dotadas de realidade objetiva.¹² Não haveria, segundo Kant, nenhuma contradição em admitir a possibilidade destas duas ideias serem objetivas, dado que a sua possível realidade, embora não conhecida, não seria problemática em relação aos eventos do mundo sensível. Assim, se para as categorias Kant apresenta uma dedução da sua possibilidade, enquanto conceitos puros do entendimento dotados de realidade objetiva, para estas ideias transcendentais ele admite a possibilidade de objetividade. Ou seja, visto que não há nenhuma informação sobre a possibilidade ou impossibilidade de tais ideias, justamente por estarem situadas, enquanto princípios regulativos da razão especulativa, além da experiência possível, elas não são contraditórias com as categorias e nem a sua objetividade pode ser negada por argumentos restritos à experiência. Uma negação absoluta, fora dos limites da experiência, também não seria possível, porque o nosso conhecimento não pode ser estendido para além dos limites da experiência. Kant insiste, contudo, que a mera suposição da objetividade destas ideias, a saber, da imortalidade da alma e da existência de Deus, não nos garante a possibilidade de assegurar a existência de objetos reais correspondentes a elas na experiência ou fora desta. Elas devem ter “[...] apenas o valor de [um] princípio regulativo [...] e só deverão servir de fundamento como análogo das coisas reais, não como coisas reais em si mesmas”.¹³

Kant concebe, então, para especificar a suposta objetividade das ideias psicológica e teológica, que algo real em analogia, dado como correspondente a tais ideias, não alargaria o conhecimento das coisas a ponto de estas ideias deverem ser estabelecidas como conceitos transcendentais. Isto porque “[...] este ser [que é dado na ideia] só como fundamento é posto na ideia, não em si próprio, e, portanto, unicamente só para exprimir a unidade sistemática que deverá servir-nos de fio condutor par o uso empírico da razão[...]”.¹⁴ Kant adverte, assim, no caso do suposto objeto da ideia teológica, que o “ser” deste

¹² *KrV*, B 701.

¹³ *KrV*, B 702.

¹⁴ *KrV*, B 702.

ente é simplesmente um ser na ideia, mas que não se possui nenhum conceito do que seja em si. Do mesmo modo, a alma é algo considerado apenas como natureza pensante, ou seja, nesta ideia considera-se “[...] tão-só o esquema desse princípio regulativo”.¹⁵

Kant afirma, contudo, que a ideia cosmológica da razão é contraditória quanto a sua objetividade e que a razão se embate numa antinomia quando pretende realizá-la.¹⁶ Com esta ideia Kant refere-se à busca da razão de uma série incondicionada de causas nos fenômenos. Visto que na representação por simples conceitos do entendimento, independentemente das condições da intuição sensível, para cada condicionado dado é dada também uma série sucessiva de condições subordinadas sempre condicionadas, o incondicionado que a razão busca na integridade da série dos fenômenos não pode ser concebido como algo fora da ideia. Enquanto as condições dos fenômenos são dadas sempre mediante a síntese sucessiva e condicionada do diverso da intuição, a razão busca a totalidade incondicionada dessa síntese. Entretanto, esta ideia de integridade absoluta reside simplesmente na razão, independentemente da possibilidade ou impossibilidade de corresponder de fato a uma série incondicionada de fenômenos. Se assim não fosse a ideia cosmológica e incondicionada da razão seria contraditória, pelo fato de a representação das categorias de uma série de condições para os fenômenos ser sempre condicionada. A totalidade absoluta é, então, apenas um conceito problemático e sem realidade objetiva. Ou seja, esta totalidade incondicionada em relação à série das condições empíricas dos fenômenos, que são todos condicionados, não pode ser admitida como possível, sem que esta possibilidade manifeste uma contradição.

Kant afirma que o incondicionado, presente na ideia de totalidade dos fenômenos, pode ser concebido de duas maneiras. Num primeiro sentido, desenvolvido na Primeira Antinomia, o incondicionado representa uma série de membros, todos condicionados numa totalidade que é incondicionada. Num segundo sentido, desenvolvido na Terceira Antinomia, o incondicionado é uma parte da série de condições à qual os demais membros estão subordinados,

¹⁵ *KrV*, B 711.

¹⁶ *KrV*, B 701.

mas ele em si não se encontra submetido a nenhuma condição. No primeiro caso antinomicamente representa-se uma série infinita de condições dadas integralmente, e no segundo, em relação à necessidade natural absoluta, à qual estão submetidos temporalmente todos os fenômenos, representa-se uma espontaneidade absoluta (liberdade). Ao primeiro sentido de incondicionado, referido pelo termo mundo, Kant atribui o conjunto matemático de todos os fenômenos e a totalidade de sua síntese, e ao segundo, referido pelo termo natureza, uma totalidade dinâmica, na qual se busca a unidade na existência dos fenômenos, mas não segundo a agregação no espaço e no tempo.¹⁷

A causalidade condicionada é denominada causa natural e, conforme apresentado na *Análítica Transcendental*, é a causalidade à qual estão submetidos todos os fenômenos. A causalidade incondicionada de tal causa natural, entretanto, chama-se liberdade. A conciliação de ambas as causalidades se apresenta como problemática pelo fato de que é um princípio do entendimento puro que todos os acontecimentos são submetidos à causalidade natural condicionada. Uma causalidade incondicionada, entretanto, mesmo que só enquanto princípio regulativo da razão teórica especulativa, se faz necessária, como já afirmado, para que a razão seja satisfeita na sua tendência incondicional. Cabe, assim, segundo o princípio de uma “arquitetônica da razão”, que “[...] só admite princípios que, pelo menos, não impeçam qualquer conhecimento dado de coexistir num outro sistema”,¹⁸ isto é, que não sejam contraditórios com o propósito das categorias, ou conceitos puros do entendimento, mostrar como a liberdade, definida como ideia transcendental necessária, pode ser concebida como não contraditória com a síntese condicionada das representações que é realizada pelas categorias de acordo com a causalidade da natureza (necessidade natural).

¹⁷ *KrV*, B 444/ B 447.

¹⁸ *KrV*, B 502.

II. Possibilidade de a liberdade transcendental ser pensada sem contradição com a causalidade da natureza

Em uma nota do Prefácio da Segunda Edição da *Crítica da razão pura*¹⁹ Kant especifica sua importante distinção entre pensar e conhecer. O filósofo afirma que o conhecimento de um objeto exige que sua possibilidade real seja provada ou pela experiência ou *a priori* pela razão. Já o pensamento implica apenas que o conceito pensado não seja contraditório consigo mesmo, não sendo necessária a correspondência deste conceito a um objeto da experiência. Esta nota antecipa o esclarecimento feito na Dialética Transcendental de que a liberdade, enquanto ideia transcendental da razão teórica especulativa, pode ser apenas pensada como possível, ou seja, a ela só se pode atribuir possibilidade lógica, sendo que em si não apresenta nem possibilidade nem realidade objetiva.

A estratégia de Kant consiste em provar que a liberdade transcendental pode ser pensada como uma ideia não contraditória com a causalidade da natureza. Esta estratégia surge como resposta ao conflito da Terceira Antinomia.²⁰ Nesta antinomia, compreendida como pertencente à classe das antinomias dinâmicas,²¹ Kant apresenta como tese a afirmação de que uma

¹⁹ *KrV*, B XXVII.

²⁰ Kant usa, na *Crítica da razão pura*, o termo “antinomia” no sentido de afirmações contraditórias (ou conflitos transcendentais), definidas por tese e antítese, que são igualmente provadas como válidas pela razão. Em B 490, Kant define as antinomias como “[...] quatro problemas naturais e inevitáveis da razão; [sendo que] só pode haver este número, nem mais nem menos, porque não há mais séries de pressupostos sintéticos que limitem *a priori* a síntese empírica”. Em B 494, Kant também se refere à antítese destes quatro problemas como “um princípio do empirismo puro”, cujo propósito constitui uma explicação empírica empregada no curso da série dos fenômenos e, à tese como caracterizada por um “dogmatismo da razão pura”, com o propósito de estabelecer como fundamento para a série empírica dos fenômenos princípios transcendentais.

²¹ KANT, Immanuel. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik. In: *Akademie Textausgabe*, Bd. IV, Berlin: de Gruyter, 1968; Anmerkungen, Berlin/New York: de Gruyter, 1977. Tradução de Tania Maria Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1974. § 53. Neste texto, Kant divide as antinomias em duas classes, a saber, matemáticas e dinâmicas. Da primeira classe, na qual ambas as afirmações contrárias a tese e a antítese, são apresentadas como falsas, fazem parte, segundo a ordem apresentada na *Crítica da razão pura*, a primeira antinomia, ou antinomia quantitativa, que se refere aos limites do mundo, e a segunda antinomia, ou antinomia qualitativa, que se refere à constituição ou qualidade do mundo. Nestas antinomias Kant apresenta, respectivamente, como afirmações contraditórias, a tese de que “o mundo tem um começo no tempo e é também limitado no espaço” com a antítese de que “o mundo não tem nem começo nem limites no espaço; é infinito tanto no tempo como no

causalidade por liberdade - além da causalidade da natureza - é necessária para explicar os fenômenos, mediante argumento que consiste, essencialmente, em afirmar que se houvesse só causalidade segundo as leis da natureza, quando todo acontecimento fosse necessariamente precedido por outro, não haveria nenhuma completude na série das causas precedentes. A afirmação da validade universal e irrestrita da causalidade da natureza é, segundo o argumento da tese, contraditória em si mesma, pelo fato de que pela própria lei da natureza, na qual nada acontece sem uma causa anterior e, desse modo, não se pode determinar toda a série das causas, a universalidade ilimitada não pode ser afirmada. Na antítese, entretanto, Kant apresenta como contrária à tese - e, portanto, a favor da inexistência da liberdade e do estabelecimento da causalidade da natureza como única a determinar os acontecimentos do mundo - a afirmação de que a liberdade transcendental, pelo fato de pressupor espontaneidade, não só começaria absolutamente uma série de acontecimentos, como também pressuporia um primeiro começo que não fosse determinado por nenhum outro anterior. Neste caso, ela seria contrária à lei da natureza e, visto que se distingue desta pela ausência de leis, seria apenas uma causalidade cega. Tese e antítese são, respectivamente, formuladas a partir do pressuposto de que a série de acontecimentos é finita e há um membro incondicionado (o primeiro membro) nela e de que a série de

espaço" (*KrV*, B 454/455) e a tese de que "toda a substância composta, no mundo, é constituída por partes simples e não existe nada mais que o simples ou o composto pelo simples" com a antítese de que "nenhuma coisa composta, no mundo, é constituída por partes simples, nem no mundo existe nada que seja simples". (*KrV*, B 462/463). Na segunda classe de antinomias, ou antinomias dinâmicas, Kant inclui a Terceira Antinomia, ou antinomia relacional, e a quarta antinomia, ou antinomia modal. Nestas antinomias, ao contrário das duas primeiras, as afirmações contraditórias da tese e antítese são apresentadas com a possibilidade de ambas serem verdadeiras, para tal Kant mostra que o conflito dialético destas antinomias é meramente aparente. Nas antinomias dinâmicas, Kant apresenta, respectivamente, como afirmações supostamente contraditórias, a tese de que "a causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade por liberdade que é necessário admitir para explicá-los" com a antítese de que "não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza" (*KrV*, B 472/473) e a tese de que "ao mundo pertence qualquer coisa que, seja como sua parte, seja como sua causa, é um ser absolutamente necessário" com a antítese de que "não há em parte alguma um ser absolutamente necessário, nem no mundo, nem fora do mundo, que seja a sua causa" (*KrV*, B 480/481).

condições dos acontecimentos é infinita e incondicionada enquanto nenhum membro é incondicionado.²²

Na seção da Dialética Transcendental dedicada à solução da Terceira Antinomia Kant define a causalidade pela natureza, enquanto causalidade dos fenômenos encadeados temporalmente, como “[...] a ligação de um estado com o precedente em que um se segue ao outro segundo uma regra”.²³ De acordo com a lei natural do encadeamento causal, cada acontecimento tem, necessariamente, uma causa, que, por sua vez, também tem uma causalidade, causalidade esta que não foge ao princípio de causa temporal. Kant concebe, então, como uma lei do entendimento, que todos os acontecimentos estão determinados empiricamente segundo a causalidade da natureza. O problema antinômico apresenta-se justamente pelo fato de que a ordem temporal da causalidade da natureza representa uma série infinita de acontecimentos, e a razão pensa numa causa incondicionada para pôr finitude a esta série. Esse interesse da razão numa finitude da série se representa pelo princípio de que “[...] se é dado o condicionado, é igualmente dada toda a soma das condições e, por conseguinte, também o absolutamente incondicionado, mediante o qual unicamente era possível aquele condicionado”.²⁴

O que torna este princípio problemático é o fato do termo “condicionado” não ser compreendido, aqui, num duplo sentido. A saber, tanto como categoria pura, que estendida ao incondicionado torna-se ideia transcendental da razão especulativa, quanto como um conceito do entendimento aplicado aos fenômenos. A tese é correta quando o termo “condicionado” não é tomado num sentido estritamente temporal e a antítese é correta quando o termo “condicionado” é tomado apenas no sentido de uma condição temporal dos fenômenos.²⁵ Para a solução do problema, a saber, da conciliação de uma

²² Este aspecto distintivo da tese, representando uma série causal finita e condicionada, e da antítese, representando uma série infinita e incondicionada, e destacado por BECK, Lewis White. *A commentary on Kant's Critique of practical reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1963. p. 184.

²³ *KrV*, B 560.

²⁴ *KrV*, B 436.

²⁵ *KrV*, B 527/528. BECK, Lewis White. *A commentary on Kant's Critique of practical reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1963. p. 186. Neste texto, Beck, embora não cite a passagem da *KrV* em que Kant se refere ao duplo sentido do termo “condicionado”, destaca

causalidade por liberdade com o princípio, já estabelecido, de que todos os acontecimentos são encadeados temporalmente, segundo as leis da natureza, Kant, então, sugere e sustenta efetivamente a distinção dos objetos em fenômenos e númenos.²⁶ A afirmação da antítese da Terceira Antinomia, de que tudo ocorre, segundo leis da natureza, faz-se restrita, dessa forma, ao encadeamento dos objetos enquanto fenômenos, o que não impede que, num segundo aspecto, ou seja, no mundo numênico, uma outra causalidade, que não a da natureza, fosse pensada como possível. Esta possibilidade é, sim, pensada apenas a partir do limite existente entre o mundo fenomênico, determinado teoricamente, e o mundo numênico, que apresenta-se sempre indeterminado do ponto de vista de qualquer determinação teórica.

Kant estaria contrariando o que foi estabelecido na *Análítica Transcendental*, de que todos os fenômenos, enquanto objetos de conhecimento, são encadeados temporalmente pela causalidade da natureza, se admitisse teoricamente a causalidade por liberdade como dotada de possibilidade e de realidade objetiva no mundo sensível, e, assim, como passível de conhecimento. A solução a ser apresentada para a Terceira Antinomia deve, indispensavelmente, não apresentar contradição com o princípio do entendimento de síntese temporal das representações empíricas segundo a causalidade da natureza. Kant parece atingir este propósito ao admitir que a razão teórica especulativa, ao aventurar-se para além dos limites permitidos do conhecimento, possui uma finalidade positiva, pois ao mesmo tempo que concebe os fenômenos como representações limitadas à

que, se tal termo fosse tomado no mesmo sentido em ambas as afirmações da tese e da antítese, a antinomia não poderia ser resolvida.

²⁶ Esta distinção é apresentada por Kant especificamente no capítulo intitulado “Do Princípio de Distinção de Todos os Objetos em Geral em Fenômenos e Númenos” que, com o Apêndice que o procede, encerra a *Análítica Transcendental*. Resumidamente, a argumentação de Kant neste capítulo consiste em dizer que não é o conhecimento, restrito à sensibilidade pelo fato das categorias do entendimento serem apenas aplicáveis a intuições empíricas, que se guia pelos objetos, concebidos enquanto númenos, mas sim que são estes objetos, enquanto dados na sensibilidade do sujeito cognoscente, que se guiam pelo modo de representação deste mesmo sujeito. Neste último sentido, os objetos são concebidos como fenômenos, e consistem, enquanto objetos de uma experiência possível, o grupo de objetos do conhecimento. Enquanto númenos, entretanto, os objetos podem ser apenas negativamente pensados como possíveis, mas não possuem realidade objetiva, visto que são somente objetos de uma experiência em geral. Nesta experiência em geral, as categorias do entendimento são apenas conceitos vazios, pelo fato de os objetos não lhes poderem ser dados em nenhuma intuição correspondente.

sensibilidade, também necessita pressupor um “objeto transcendental” como fundamento destes fenômenos. Ou seja, para que os fenômenos possam ser determinados como simples representações encadeadas por leis empíricas, o homem precisa ser pensado como coisa em si.²⁷ O homem é, dessa forma, fenômeno, enquanto encadeado temporalmente com outros fenômenos, e pensado como coisa em si, enquanto “causa inteligível dos fenômenos”. Os fenômenos não poderiam ser definidos como representações por outros fenômenos, como no encadeamento causal pelas leis da natureza, porque isso acarretaria a própria impossibilidade dessa definição. Se assim fosse, Kant teria que admitir que esta definição também acarretaria uma série causal infinita, visto que cada fenômeno seria, sucessivamente, definido como fenômeno por outro infinitamente. Kant concebe, portanto, o homem, enquanto encadeado com outros fenômenos e também enquanto causa dos fenômenos, como dotado, respectivamente, de um caráter empírico e de um caráter inteligível.²⁸

O homem necessita ser pensado, da perspectiva da razão teórica especulativa, como uma coisa em si para que possa ser admitido como causa dos fenômenos e, para que, conseqüentemente, a restrição destes à sensibilidade possa ser admitida como possível. Kant concebe o homem como ser que, além de ser dotado de entendimento e, por meio deste, da capacidade de conhecimento dos objetos na experiência possível, também é dotado de razão, e, assim, pode pensar-se a si mesmo pela apercepção, ou seja, por determinações internas enquanto “objeto inteligível”.²⁹ Ao admitir que o homem pode ser pensado como coisa em si e, portanto, como não determinado pelas

²⁷ Sobre este aspecto Kant afirma, em *KrV*, B 565, que “[s]e os fenômenos nada mais valem do que de fato são, quer dizer, se não valem como coisas em si, mas como simples representações encadeadas por leis empíricas, têm eles próprios que possuir fundamentos que não sejam fenômenos”.

²⁸ A este respeito Kant afirma em *KrV*, B 567: “Num sujeito do mundo dos sentidos teríamos, então, em primeiro lugar, um caráter empírico, mediante o qual os seus atos, enquanto fenômeno, estariam absolutamente encadeados com outros fenômenos e segundo as leis constantes da natureza, destas se podendo derivar como de suas condições, e constituindo, portanto, ligados a elas, os termos de uma série única da ordem natural. Em segundo lugar, teria de lhe ser atribuído ainda um caráter inteligível, pelo qual, embora seja a causa dos seus atos, como fenômeno, ele próprio não se encontra subordinado a quaisquer condições da sensibilidade e não é, mesmo, fenômeno”.

²⁹ *KrV*, B 574.

leis da natureza, sem apresentar contradição com estas, Kant apresenta a solução para a Terceira Antinomia e, assim, consegue admitir que uma causalidade por liberdade pode ser pensada como possível. Kant afirma, desse modo, que, pelo fato de os fenômenos necessitarem de um objeto transcendental como fundamento, nada impede de atribuir a este objeto, mesmo que somente no pensamento, uma causalidade diferente daquela que determina os fenômenos temporalmente.³⁰ Esta causalidade, que não pode ser conhecida pelo fato de não pertencer ao mundo dos sentidos e não ser determinada por outra causa, não estaria, desse modo, submetida às leis da natureza e seria transcendentalmente livre.³¹ A liberdade transcendental pode, assim, ser pensada enquanto causalidade da razão do homem, enquanto coisa em si, como possível sem que entre em contradição com a causalidade da natureza, pela qual o mesmo homem está encadeado temporalmente enquanto fenômeno.

III. A liberdade transcendental em relação à liberdade prática

Além de mostrar que a liberdade transcendental, enquanto causalidade da razão do homem concebido como coisa em si, é uma ideia possível de ser pensada sem contradição com a causalidade da natureza, pela qual o mesmo homem, enquanto fenômeno, encadeia-se com outros fenômenos de acordo com leis empíricas, Kant parece, também, na *Crítica da razão pura*, ter o objetivo de mostrar que esta ideia regulativa da razão especulativa é necessária para o estabelecimento de uma liberdade prática. Este artifício o

³⁰ *KrV*, B 566/567.

³¹ Cf. KANT, Immanuel. *Vorlesungen über Metaphysik*. In: *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Bde. XXVIII/XXIX. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1928. Tradução de Karl Ameriks e Stevens Naragon. New York: Cambridge University Press, 1997. A citação refere-se ao texto da *Metaphysik Mrongovius* (29: 861). Kant, neste texto, afirma: “Quando nós consideramos as aparências, elas todas concordam segundo as leis da natureza. Mas, mesmo todas as aparências ainda têm uma causa transcendental que nós não conhecemos, e.g., o corpo é composto, i.e., uma aparência. Mas, deve haver ainda uma causa que é desconhecida para nós, mas porque ela não pertence ao mundo sensível, ela também não pode ser determinada por outras causas nele, conseqüentemente ela também não está submetida às leis da natureza e é então transcendentalmente <transcendentaliter> livre”.

filósofo anuncia no Prefácio da Segunda Edição da *Crítica*, e, posteriormente, apresenta na seção da Dialética Transcendental dedicada à solução da Terceira Antinomia.

No Prefácio da Segunda Edição da *Crítica da razão pura*, Kant sustenta claramente que a “Crítica”, ao limitar o conhecimento à experiência, não possui uma utilidade meramente negativa.³² A própria restrição dos conceitos do entendimento, ou categorias, à experiência já compreenderia uma utilidade positiva da mesma. Pois, além do uso empírico das categorias, poder-se-ia conceber, ainda, um uso puro prático da razão. A causalidade por liberdade, sendo uma ideia transcendental e regulativa da razão especulativa, que não possui nada extraído da experiência, fundamentaria, mediante a restrição do entendimento ao que é, foi ou será (plano do *ser*), um uso moral da razão, que se estrutura no plano do *dever ser*. Este uso moral da razão Kant concebe como legítimo somente mediante o pressuposto de uma liberdade em sentido prático, definida como “[...] a independência do arbítrio diante da coação dos impulsos da sensibilidade”.³³ O filósofo afirma, ainda, em uma outra passagem da Dialética Transcendental que “[...] a supressão da liberdade transcendental anularia simultaneamente toda a liberdade prática”.³⁴

Se a *Crítica* não limitasse o conhecimento teórico objetivo à experiência, os fenômenos, enganosamente, seriam concebidos como objetos de realidade absoluta e não como simples representações encadeadas por leis empíricas. Neste sentido, tanto a metafísica em sentido estrito seria concebida como uma ciência insegura e sujeita a erros, quanto a moralidade não poderia ser afirmada como ciência possível. No entanto, pelo fato de os fenômenos serem concebidos como objetos do conhecimento sempre restritos à experiência, a liberdade transcendental pode ser pensada como a causalidade da razão do homem que, apesar de ser fenômeno, é também, por meio desta causalidade, a causa dos fenômenos. Isto é, a vontade do homem “[...] pode, por um lado, na ordem dos fenômenos (das ações visíveis), pensar-se necessariamente sujeita às leis da natureza, ou seja, como não livre; [e] por outro lado, enquanto

³² *KrV*, B XXIV.

³³ *KrV*, B 561/562.

³⁴ *KrV*, B 562.

pertencente a uma coisa em si, não sujeita a essa lei e, portanto, livre, sem que deste modo haja contradição”.³⁵

Porém, como apresentado acima, a liberdade transcendental é não-contraditória com a causalidade da natureza somente quando pensada como possível num mundo inteligível, de modo que esta possibilidade pode ser admitida apenas a partir do limite deste mundo com o mundo sensível que é determinado teóricamente. Ou seja, a liberdade transcendental pode apenas ser pensada como (logicamente) possível, mas a ela não pode ser atribuída nem possibilidade e nem realidade objetiva num mundo sensível, como no caso dos conceitos do entendimento. A liberdade prática, entretanto, enquanto elemento inserido num mundo sensível, exige possibilidade e realidade objetiva. Há de se ter presente, então, que Kant, ao tratar da liberdade na *Dialética Transcendental*, não apenas apresenta o problema de conciliar a universalidade do princípio causal de encadeamento dos fenômenos com a incondicionalidade do princípio transcendental da razão, no qual a natureza é pensada como um todo dinâmico; mas também, busca conciliar a origem espontânea de uma série causal particular, ou seja, a determinação da vontade dos seres humanos espontaneamente, com o sistema natural, no qual toda causa é também determinada temporalmente por outra precedente.³⁶ O primeiro problema, a saber, da incondicionalidade da liberdade, é resolvido dentro do esquema teórico das antinomias dinâmicas, a partir da admissão da possibilidade lógica da liberdade transcendental, enquanto princípio da razão teórica especulativa de encadeamento incondicionado dos fenômenos. No segundo problema, a saber, no da determinação espontânea da vontade humana, porém, a liberdade prática parece exigir que o seu estabelecimento seja dado no mundo sensível, no qual o agente, embora determinado por princípios exclusivamente racionais, age de fato.

Kant não poderia estabelecer a possibilidade ou realidade objetiva da liberdade, o que lhe daria um sentido prático, no mundo inteligível. Caso ele tivesse feito isso, seria plausível supor que esse mundo também seria passível

³⁵ *KrV*, B XXVIII.

³⁶ Cf. SMITH, Norman Kemp. *A Commentary to Kant's "Critique of pure reason"*. New York: Humanity Books, 1991, p.518.

de conhecimento, o que não pode ser feito, visto que, como defende Kant em toda a argumentação da Analítica Transcendental, o conhecimento limita-se sempre à recíproca necessidade de categorias e intuições da sensibilidade, o que só pode ser dado no campo da experiência possível, ou seja, no mundo sensível. Também no mundo sensível o estabelecimento da liberdade prática, numa perspectiva estritamente teórica, parece problemático. Ou seja, é difícil perceber como Kant, na primeira *Crítica*, poderia conciliar a liberdade prática, enquanto real no mundo sensível, com o princípio de que neste mundo todos os acontecimentos estão subordinados à causalidade da natureza.

A tentativa de Kant na Dialética Transcendental parece, sim, ser de mostrar que as próprias ideias transcendentais, das quais a liberdade transcendental faz parte, possibilitariam uma compatibilidade no mundo sensível da liberdade prática com a causalidade dos acontecimentos empíricos, sem com isso subtrair o caráter espontâneo e incondicionado que é necessário à moralidade. Esta tentativa é bem explícita na passagem em que Kant, ao tratar da finalidade das ideias transcendentais, afirma que “[...] podem, porventura, esses conceitos transcendentais da razão estabelecer uma passagem entre os conceitos da natureza e os conceitos práticos e assim proporcionar consistência às ideias morais e um vínculo com os conhecimentos especulativos da razão”.³⁷ A argumentação de Kant neste trecho da Dialética pode ser entendida, como uma tentativa de provar que a liberdade prática poderia ser apresentada como não-contraditória com a causalidade dos acontecimentos empíricos, e que esta prova seria supostamente fornecida pelas ideias transcendentais.

A liberdade prática é, sim, como já apresentado acima, definida na Dialética como “[...] a independência do arbítrio frente à coação dos impulsos da sensibilidade”.³⁸ Entretanto, não parece ser possível, aqui, compreender como esta liberdade prática, independentemente determinada, seria possível sem contradição, uma vez que, dentro do próprio esquema das Antinomias da *Crítica*, o único meio de não contradição é o mero pensamento de uma liberdade transcendental como possível apenas logicamente, i.e., enquanto

³⁷ *KrV*, B 386.

³⁸ *KrV*, B 562.

admitida problematicamente num mundo que não o sensível. Kant, consciente do contra-senso de admitir a possibilidade real da liberdade prática, só teria a alternativa de conceber a liberdade prática no mesmo sentido da liberdade transcendental, mas isto ainda não explicaria como aquela não seria problemática em relação à causalidade da natureza, o que, contudo, parece ser exigido para uma teoria moral a ser pensada a partir da *Crítica da razão pura*. Eis porque ao findar a seção da Dialética Transcendental, em que apresenta uma solução para a Terceira Antinomia, Kant afirma que não apresentou ainda nem a possibilidade e nem a realidade da liberdade prática.³⁹

No Cânone da Razão Pura, Kant afirma que a determinação da vontade *a priori* pela razão é feita por leis práticas puras que são as leis morais. O filósofo define estas leis morais como “[...] leis objetivas da liberdade que exprimem o que deve acontecer, embora nunca aconteça, e [que] distinguem-se assim das leis naturais que apenas tratam do que acontece.”⁴⁰ Porém, neste texto do Cânone, no qual Kant também afirma que “[p]rático é tudo aquilo que é possível pela liberdade”,⁴¹ a tentativa de resolver o problema de conciliar a possibilidade de que um agente moral aja livremente no mundo sensível, onde todos os fenômenos estão submetidos à causalidade da natureza, parece ainda menos satisfatória. Kant parece aqui querer justificar a possibilidade de não-contradição da liberdade prática em relação à causalidade dos acontecimentos empíricos não mais por meio das ideias transcendentais, como na tentativa apresentada na Dialética, mas sim, partindo de uma “constatação empírica”. Ou seja, neste texto, ele afirma que a liberdade prática, enquanto causalidade da razão determinante da vontade, é demonstrada e conhecida pela experiência.⁴² Parece difícil, no entanto, compreender como a vontade humana livre – enquanto demonstrada nas ações ou “suas manifestações fenomênicas” – poderia ser conhecida e comprovada pela experiência como

³⁹ *KrV*, B 586.

⁴⁰ *KrV*, B 830.

⁴¹ *KrV*, B 828.

⁴² *KrV*, B 830 e B 831. Respectivamente, “[a]liberdade prática pode ser demonstrada [beweisen] pela experiência” e “Conhecemos [Wir erkennen], pois, por experiência, a liberdade prática como uma das causas naturais, a saber, como uma causalidade da razão na determinação da vontade[...]”.

espontânea, se na experiência ela não seria explicada de maneira diferente dos outros acontecimentos fenomênicos.⁴³

Dentre as passagens, a saber, Dialética e Cânone, a que parece mais se aproximar dos argumentos desenvolvidos posteriormente por Kant em suas obras de filosofia moral parece ser a da Dialética Transcendental. A passagem da Dialética afirma que um efeito no mundo sensível pode ser efeito de duas causalidades, uma condicionada, que o precede temporalmente, e outra incondicionada, enquanto produto da razão. O efeito pode, então, “[...] considerar-se livre quanto à sua causa inteligível e, quanto aos fenômenos, consequência dos mesmos segundo a necessidade da natureza”.⁴⁴ Esta passagem da Dialética seria problemática se Kant não tivesse afirmado que a razão do homem, enquanto fundamento da definição dos objetos como fenômenos e, portanto, deste concebido enquanto nùmeno, é, ela mesma, a única que não está subordinada à causalidade da natureza, à qual todas as representações estão subordinadas. Somente nesta independência da razão das leis da natureza consistiria a liberdade.⁴⁵ Esta afirmação de Kant parece favorecer não só uma coerência com a doutrina da filosofia teórica da *Crítica da razão pura* como também com as posteriores obras sobre filosofia moral.

⁴³ Kant afirma, em B 826, que as ações humanas, enquanto representações fenomênicas da vontade livre, “[não devem ser explicadas] de maneira diferente dos outros fenômenos da natureza, ou seja, [devem ser sempre explicadas] segundo as leis desta”.

⁴⁴ *KrV*, B 565.

⁴⁵ Cf. KANT, Immanuel. Vorlesungen über Metaphysik. In: *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Bde. XXVIII/XXIX. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1928. Tradução de Karl Ameriks e Stevens Naragon. New York: Cambridge University Press, 1997. A citação refere-se ao texto da *Metaphysik Mrongovius* (29: 861). Kant, neste texto, afirma: “Se nós queremos explicar um evento no mundo, e eu derivo esta [explicação] das leis gerais da natureza, então ele é um evento natural. No mundo, enquanto uma série de aparências, nós não podemos e não devemos explicar qualquer evento mediante espontaneidade <ex spontaneitate>, só a razão dos seres humanos é excetuada disso. Ela não pertence à serie das aparências. Ela é independente das leis da natureza e justamente nisso consiste a liberdade”.

Conclusão

A causalidade por liberdade, mesmo que concebida apenas como liberdade transcendental, apresenta destacada importância na filosofia kantiana. Kant tem, ao referir-se ao conceito de liberdade transcendental, o duplo objetivo de estabelecer tanto a teoria do conhecimento, ou “analítica do entendimento puro”, como ciência segura, quanto à moralidade, enquanto ciência que garante a possibilidade de determinação da vontade *a priori* pela razão. As ideias transcendentais da razão especulativa são apresentadas como conceitos necessários para que o conhecimento possa ser afirmado como certo dentro dos limites da experiência possível. Embora não sejam constitutivamente necessárias para o conhecimento, elas desempenham papel fundamental na determinação de seus limites. Pode-se, sim, admitir que, como Kant mesmo afirma, as linhas de orientação do entendimento provêm de um nível situado fora da experiência possível. Todavia, este nível, definido como transcendental, faz-se necessário para que o entendimento possa ter certeza acerca dos limites do seu uso. Das ideias transcendentais, Kant dedicou-se à cosmológica para provar, na solução da Terceira Antinomia, que uma causalidade por liberdade pode ser pensada sem que com isso haja contradição com a causalidade da natureza. A suposta contradição é resolvida tendo-se por base a distinção dos objetos em fenômenos e númenos. A tese de que nem tudo ocorre segundo a causalidade da natureza necessariamente deve referir-se a algo que não pertença à série do encadeamento causal dos fenômenos e que não contradiga tal encadeamento. Assim, o homem pode pensar-se a si mesmo como númeno e dotado de uma causalidade por liberdade. A antítese de que tudo ocorre segundo a lei da natureza, por sua vez, precisa referir-se exclusivamente ao encadeamento causal dos fenômenos. Neste segundo sentido, o homem seria concebido como fenômeno, encadeado temporalmente com outros fenômenos, e sujeito à causalidade da natureza. Este artifício resolveu um dos aspectos apresentados como problemáticos na Dialética Transcendental acerca da causalidade por

liberdade, a saber, que ela, enquanto ideia transcendental da razão especulativa, pode ser pensada como causalidade incondicionada na medida em que se situa além do campo da experiência, no nível transcendental. O segundo aspecto, a saber, de que uma liberdade prática e espontânea fosse concebida, no mundo sensível, como não problemática em relação à causalidade da natureza, pareceu permanecer ainda não resolvido na *Crítica da razão pura*.

Procurou-se mostrar, ainda, como último aspecto, que Kant, já consciente da necessidade do estabelecimento de uma teoria da moralidade, apresentou na primeira Crítica duas tentativas paralelas de assegurar a não-contraditoriedade da liberdade prática com a causalidade da natureza. Na Dialética Transcendental ele pareceu objetivar tal feito valendo-se das ideias transcendentais, na medida em que estas possibilitariam a transição do campo teórico do conhecimento dos objetos para o estabelecimento de princípios morais. No Cânone da Razão Pura, porém, Kant apresenta a tentativa de comprovar a liberdade prática pela experiência. Ambas as tentativas, todavia, parecem não favorecer totalmente as necessidades da teoria moral posteriormente estabelecida. No texto da Dialética ficaria difícil de compreender como uma ideia, estabelecida como possível além do campo do mundo sensível, a saber, a liberdade transcendental, justificaria a possibilidade da liberdade prática no mundo sensível. No Cânone, do mesmo modo, é difícil de compreender como a liberdade prática pode ser conhecida pela experiência como espontânea, se suas manifestações fenomênicas, ou seja, as ações, só podem ser explicadas do mesmo modo que os demais fenômenos condicionados à causalidade da natureza. Mostrou-se, outrossim, que o texto da Dialética, pelo fato de Kant, com a figura da liberdade transcendental, tanto limitar o conhecimento à experiência quanto assegurar um possível espaço para a moralidade, é menos problemática que a passagem do Cânone tanto em relação à Analítica Transcendental quanto com as obras posteriores de filosofia moral. Pois, mesmo que a possibilidade real da liberdade prática não possa ser admitida nos pressupostos da filosofia teórica, nada impede que o homem, como fundamento da representação dos objetos enquanto fenômenos

e, por isso mesmo, efeito também da causalidade de sua razão, a qual não é subordinada à causalidade da natureza, represente-se a si mesmo como livre no mundo numênico. Esta representação, embora não concebida do ponto de vista teórico como conhecimento ou como um *insight* cognitivo, pode ser admitida na medida que o homem é ele próprio, por um fator de determinação exclusivamente racional, consciente de sua liberdade.

A justificação dessa consciência compreende toda a proposta da teoria moral madura de Kant na *Crítica da razão prática*. É nesta obra que Kant concebe uma ocupação constitutiva pelo uso prático da razão daquele domínio que é necessariamente deixado vazio pelo uso teórico. Ou seja, a garantia de que “[...] a razão prática obtém agora por si mesma, e sem ter acertado um compromisso com a razão especulativa, realidade para um objeto supra-sensível da categoria de causalidade, a saber, da *liberdade* (embora, como conceito prático e também só para o uso prático), portanto confirma [bestätigt] mediante um *factum* o que lá meramente poderia ser *pensado*. (Kant, 1788, p. 9). É imperativo ter presente que o homem, enquanto praticamente livre, é um membro do mundo numênico para Kant, mas apenas na medida em que esta liberdade for tomada “como conceito prático e também só para o uso prático”. É neste detalhe que consiste toda a especificidade da proposta da filosofia prática de Kant de que a moral é sim passível de uma consideração constitutiva, ou seja, uma consideração que não é nem cognitiva e nem pensada a partir de elementos cognitivos, mas que representa uma determinação, apenas no sentido de um *sittlichen Einsicht*, daquele domínio que num sentido teórico-cognitivo permanece sempre indeterminado.

Ora, se para Žižek o sujeito livre é situado na lacuna paralática entre o domínio fenomênico e o domínio numênico, para Kant o sujeito livre é necessariamente um membro do domínio numênico. O acordo entre ambos pensadores está no fato de que no sentido teórico de um *cognitive insight* a liberdade pode ser pensada apenas a partir do limite (para Kant) ou da lacuna (para Žižek) entre os domínios fenomênico e numênico. É neste sentido que procurou-se mostrar no presente trabalho que a leitura de Žižek da teoria da liberdade de Kant é pertinente no que concerne aos resultados da primeira

Crítica: a liberdade pode apenas ser pensada como uma causalidade possível, a qual não é nem situada no domínio dos fenômenos determinado teoricamente e nem também compreendida como empreendendo uma ocupação teórico-cognitiva do domínio numênico. A diferença entre Žižek e Kant está justamente no fato de Kant não se satisfazer com este resultado de sua argumentação teórica e justificar, “como conceito prático e também só para o uso prático”, a liberdade como causalidade determinante do homem enquanto um ser numênico. Com isso, Kant considera ter dado conta tanto da sua exigência sistemática de uma ocupação constitutiva dos domínios teórico e prático da razão, como também da não menos sistemática exigência – e aqui novamente de acordo com Žižek – de que não há (e não pode haver) uma “síntese mais elevada” entre esses domínios.

Referências

BECK, Lewis White. *A Commentary on Kant's Critique of practical reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1963.

HENRICH, Dieter. ‘Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft’. In: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*. Tübingen, 1960. pp. 77-115.

KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von Raymund Schmidt. Hamburg: Felix Meiner, 1993 (Philos. Bibliothek Bd. 37 a). Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997.

_____. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik. In: *Akademie Textausgabe*, Bd. IV, Berlin: de Gruyter, 1968; Anmerkungen, Berlin/New York: de Gruyter, 1977. Trad. Tania Maria Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. Vorlesungen über Metaphysik. In: *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Bde. XXVIII/XXIX. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1928. Trad. Karl Ameriks e Stevens Naragon. New York: Cambridge University Press, 1997.

SMITH, Norman Kemp. *A Commentary to Kant's "Critique of pure reason"*. New York: Humanity Books, 1991.

ŽIŽEK, Slavoj. *The Parallax View*. Cambridge (MA) e London: The MIT Press, 2005.

O CAPITALISMO E SUAS PATOLOGIAS

Idete Teles¹

As máquinas técnicas funcionam, evidentemente, com a condição de não serem estragadas. As máquinas desejantes, ao contrário, não cessam de se estragar funcionando; só funcionam quando estragadas².

Resumo: Neste texto faremos uma discussão sobre as implicações do Capitalismo na vida do sujeito enquanto ser social e humano na contemporaneidade. A discussão dar-se-á a partir da abordagem Zizikiana, ou seja, nosso texto se propõe dialogar com o horizonte conceitual e crítico que Slavoj Žižek apresenta e discute em seus textos, especialmente nos servirá de base teórica a obra zizekiana, *The Parallax view*. Apresentaremos o Capitalismo nas suas implicações frente ao excesso, consumismo e “produção” de subjetividade. A crítica de Žižek ao Capitalismo, assume várias faces, que vai da ideologia multiculturalista ao *Object petit a*, assim, seria demasiado audacioso e muito amplo para somente um texto, discutir todas as vicissitudes da crítica Zizikiana ao Capitalismo. Portanto, nos propomos a discutir algumas questões que Žižek apresenta em sua crítica às diversas facetas do capitalismo contemporâneo. Tais questões são: o excesso, o consumismo, o desejo-exigência, ou ainda, discutir alguns mecanismos capitalistas que culminam, influenciam e/ou determinam o sujeito, sua subjetividade, na sociedade moderna.

Palavras-chave: Žižek, Capitalismo, excesso.

¹ Doutoranda do Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, sob orientação do Prof. Dr. Alessandro Pinzani, com a seguinte tese em desenvolvimento, “A nulidade dos pactos e a (im)possibilidade da desobediência do súdito”.

² GUATTARI, F. et DELEUZE, G. Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia. Tradução: Joana Moraes Varela e Manuel Maria Carrilho. Lisboa: Ed. Assírio Alvim, 1972.

I. Introdução

Žižek é claramente um dos críticos mais polêmicos e radicais do Capitalismo³ hoje. A crítica de Slavoj Žižek, principalmente a partir de Marx e Lacan, ao pós-Capitalismo (ou o Capitalismo de nossos dias) vem acompanhada de sua declaração da necessidade de refundar a esquerda⁴ e exige a reinvenção de uma ética de esquerda capaz de dar conta da revolução da tecnologia e da biomedicina.

A leitura de Žižek oferece ou denuncia complexas, profundas e diversas implicações do Capitalismo no mundo atual e especialmente nas pessoas atuais. Questionamentos polêmicos e radicais sobre os reflexos do Capitalismo no ser humano e em toda sua compreensão humana, subjetiva. Ademais, a interação sempre presente em Žižek da filosofia com a psicanálise oferece uma interessante, frutífera e desafiante leitura e compreensão de seus textos. Os conceitos lacanianos estão constantemente sendo requisitados pelo nosso autor para esclarecer, confrontar ou ainda polemizar suas questões frente ao Capitalismo e especialmente frente ao homem capitalista. Tais resgates conceituais que Žižek faz, oferece um maior e mais profundo alcance do que efetivamente corresponde ao real e por vezes mitológico, capitalismo.

Nossa principal preocupação na discussão que segue é abordar, a partir de Žižek, algumas perspectivas da subjetividade do homem capitalista moderno, segundo a estrutura do “Capitalismo tardio”, uma das nomenclaturas atribuído por Žižek ao Capitalismo de nossos dias. Ou seja, tentaremos

³ Žižek em sua crítica ao Capitalismo usa de várias nomenclaturas para se referir ao Capitalismo, assim como estabelece alguns conceitos específicos de formas de Capitalismos, como: Capitalismo virtual, Capitalismo tardio, etc. Estas divisões que Žižek faz é para falar mais especificamente sobre um determinado aspecto, ou amplitude do Capitalismo, como por exemplo, o *Capitalismo Cultural*: onde a discussão versa sobre a questão de a própria cultura, a própria experiência de vida tornar-se produto. Entretanto, neste texto não nos deteremos nestas distinções, subdivisões do Capitalismo, propostas por Žižek, pois entendemos que isso não prejudicaria a discussão, visto que em última análise Žižek está falando do Capitalismo e suas características gerais e próprias.

⁴ Neste texto não nos ocuparemos do projeto em si de “refundar a esquerda” proposta por Žižek, nos limitaremos às suas principais considerações acerca do “papel do Capitalismo” hoje na vida humana, subjetiva, social, enfim na vida do sujeito Capitalista, enfim, a ideia é puramente oferecer um mapeamento e interpretação do pensamento žizekiano sobre a dimensão do capitalismo hodierno.

desenvolver a ideia de uma subjetividade “patrocinada” pelo Capitalismo. Muito mais do que reproduzir o que Žižek apresenta em seus vários, profundos, profícuos e instigantes pensamentos, nossa proposta é pensar a partir do pensamento dele. Talvez seja demasiado ousado, extremamente perigoso e/ou profundamente pretensioso, no entanto, acreditamos ser necessário pensar, arriscar e assumir um lugar que não meramente de exegese, se buscamos uma filosofia que também seja um *tempo pensado*, e porque não o *nosso tempo pensado*.

II. Onde Estamos hoje?

So where are we today? Com esta questão Žižek começa seu texto intitulado *The Biopolitical Parallax*, em seu livro *The Parallax View*. Um “questionamento-soco” que vai direto ao “estômago”. É uma pergunta que não sabemos, não queremos, ou não precisamos responder. Primeiramente ela nos deixa se debatendo, tentando entendê-la em suas motivações, pois a princípio ela não parece fazer muito sentido. Mas, de fato, existirá sentido, motivo, relevância em nos fazermos esta pergunta e, por conseguinte, nos aventurarmos em sua resposta?

A pergunta aparentemente mais embaraçosa, normalmente feita por um psicólogo, psiquiatra, é: *Quem é você?* A qual, você pego de surpresa, responde-perguntando: Como quem sou eu? Isso porque, *Quem sou eu?* é uma pergunta que absolutamente entendemos não precisarmos nos perguntar ou responder. Mas quando afrontados por esta questão “desnecessária”, não sabemos o que dizer, porque simplesmente somos. E até a pergunta direta e objetiva de, *Quem é você?* Ser feita, sabíamos exatamente quem éramos, mas agora... A questão de Žižek nos parece ir na mesma direção, não sabemos ou não queremos saber onde estamos, o que fazemos, quem somos e porque somos, porque simplesmente aqui estamos, fazemos e somos. No entanto, nem nos apercebemos que esta conclusão já é *onde nós estamos*: apenas e

puramente vivendo e deixando que os *outros* se preocupem com estas questões, o que certamente é um dos reflexos dele, o capitalismo.

Não é simples tarefa, mas certamente esforço necessário, pensarmos verdadeiramente o sujeito moderno, a subjetividade presente e crescente alimentada pelo capitalismo tardio, como Žižek declara. A subjetividade sempre foi uma preocupação presente na psicanálise, ou seja, identificar a subjetividade como o resultado, ou o vir-a-ser a partir do encontro, da interação do indivíduo com o mundo social, resultando na formação do indivíduo quanto à construção de suas crenças, valores e ideais. A aproximação de conceitos da psicanálise com a discussão e estruturação da sociedade capitalista possibilita um campo fecundo na discussão da subjetividade moderna. O ser desejante moderno é um “produto” do nosso Capitalismo. Entretanto, hoje o fenômeno crescente e dominante do ser que não possui mais desejo, mas exigências é uma outra ideia que pretendemos desenvolver; uma sociedade que tornou o desejo necessidade; uma sociedade do prazer em excesso que se torna necessidade e ainda, uma sociedade com indivíduos que consomem suas próprias experiências de vida, ou seja, a “própria vida está sendo vendida no mercado” (Capitalismo cultural).

III. Desejados e desejantes

Desejo, exigência, excesso, pulsão, narcisismo, biopolítica, *campo*, *homo sacer*, estado de exceção, e outros. Todos conceitos, elementos que se apresentam tentando dar conta do sujeito contemporâneo e/ou também conceitos que revelam, denunciam as patologias do mundo capitalista de hoje. Quem é o sujeito de hoje? Como foi possível nos tornarmos puras máquinas desejantes, máquinas que produzem e consomem excessos, máquinas tão ferozes, implacáveis, ilimitadas quando em busca de sua satisfação, prazer e, ou ainda poder? Existe algo, alguém que se produz e reproduz através de todos estes elementos alimentados no e pelo ser humano moderno?

Chegamos mesmo a duvidar que foi ou será possível um mundo, uma realidade que não aquela do Capitalismo. Ele se tornou a essência do homem. O diagnóstico é pessimista, o que mais podemos esperar além de ver o mundo conviver ou sobreviver ao Capitalismo? Žižek diz que o Capitalismo tem a capacidade de transformar a pior catástrofe em lucro, portanto, aqueles que secretamente sonham com uma possível catástrofe ecológica para por fim ao Capitalismo, Žižek os adverte que de fato essa é apenas uma ilusão, pois uma catástrofe ecológica será apenas uma grande fonte de lucro. Então, como acabar com o capitalismo, se parece inconcebível uma sociedade ou uma relação humana, onde não impere o lucro, a vantagem, o prazer, o excesso, a troca de “necessidades”. Mas é bom nunca esquecer que tudo tem um “preço”. Nossos referenciais mudaram, nossos ídolos mudaram, nossas necessidades mudaram/aumentaram e finalmente nós mudamos e nem ainda descobrimos para o que mudamos. Então, quem é você?

Teria o Capitalismo nos tornado crianças mimadas? Gritamos, berramos de uma exigência a outra, esperneamos por nossos direitos sem nos darmos conta de nossas obrigações, choramos se não nos dão atenção, e apenas a nós. Enfim, brigamos, choramos, esperneamos para todos e por tudo, afinal somos o ser das necessidades, das exigências, o centro das atenções (narcisistas). Logo, viemos ao mundo para sermos completa e absolutamente satisfeitos em todas nossas vontades (exigências) e não somos conscientes ou responsáveis o suficiente para o *complicado mundo adulto*. Nesta perspectiva, talvez não devamos nos preocupar tanto em não “jogar a criança junto com a água suja do banho”, mas intencional e conscientemente jogar a criança mimada fora. Quem sabe não será este um bem pra ela? Como Žižek coloca,

[...]antes da modernidade, havia uma oposição direta entre consumo moderado e seu excesso (gulodice, etc.); no Capitalismo, o excesso (consumo de “coisas inúteis”) torna-se a regra, ou seja, a forma elementar da compra é o ato de comprar coisas de que “na verdade não precisamos.”⁵

⁵ ŽIŽEK, Slavoj. *Às portas da revolução: Escritos de Lênin de 1917*. Tradução de Luiz Bernardo Pericás, Fabrizio Rigout e Daniela Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2005.(P. 301).

Bem, na verdade precisamos sim, afinal só compramos porque a promoção era imperdível; só compramos porque a frustração na família, no trabalho, no sexo pode e é amenizado com umas terapêuticas comprazinhas! O consumismo é um elemento fundamental no mecanismo de reprodução e perpetuação do Capitalismo. Mas ao menos você sabe o que está comprando, consumindo?

Žižek recorre ao conceito de “Capitalismo cultural” de Jeremy Rifkin para expor a ideia de como, de fato, não temos consciência ou não sabemos o que realmente estamos comprando/consumindo:

No “Capitalismo cultural”, a relação entre um objeto e sua imagem-símbolo é virada do avesso: a imagem não representa o produto, e sim o produto representa a imagem. Compramos um produto – uma maçã orgânica, por exemplo – porque ele representa a imagem de um estilo de vida saudável. Essa inversão é levada ao extremo quando uma associação secundária se torna o ponto de referência mais importante⁶. [...] O que estamos testemunhando, a característica que define o Capitalismo “pós-moderno”, é a mercadificação direta de nossa própria experiência: o que compramos no mercado são cada vez menos produtos (objetos materiais) que queremos possuir, e cada vez mais experiências de vida – experiências de sexo, alimentação, comunicação, consumo cultural, participação num estilo de vida. Os objetos materiais estão lá cada vez mais para servir de suportes para essa experiência, a qual é oferecida cada vez mais gratuitamente como os telefones celulares que ganhamos de graça ao assinarmos um contrato de um ano.⁷

E então, o que compramos, ou o que consumimos? O produto ou a imagem, o produto ou experiências de vida? Portanto, de acordo com Žižek e sua crítica a partir da ideia do “Capitalismo cultural” de hoje, estamos cada vez mais comprando nossa própria vida e cada vez menos produtos. Cada vez menos estamos vivendo, embora a contradição seja que estamos em época de cada vez mais nos fazerem viver até idade mais e mais avançada. Somos consumidores de nossas próprias vidas.

⁶ ŽIŽEK, Slavoj. *Às portas da revolução: Escritos de Lênin de 1917*. Tradução de Luiz Bernardo Pericás, Fabrizio Rigout e Daniela Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2005.(P. 311-312).

⁷ ŽIŽEK, Slavoj. *Às portas da revolução: Escritos de Lênin de 1917*. Tradução de Luiz Bernardo Pericás, Fabrizio Rigout e Daniela Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2005.(P. 313).

Quanto mais horas do dia são passadas em ambientes sintéticos...a própria vida vai se tornando uma mercadoria. Alguém a fabrica para nós; nós a compramos deles. Transformamo-nos em consumidores de nossas próprias vidas...compro meu preparo físico indo a academias de ginástica; compro minha iluminação espiritual ao me matricular em cursos de meditação transcendental; compro minha persona pública indo a restaurantes freqüentados por pessoas às quais desejo ser associado.⁸

E ainda, compro minha sanidade indo ao psicólogo, psiquiatra, compro meu conforto de consciência ajudando financeiramente uma entidade beneficente, compro minha honestidade, senso de justiça e amor *pagando o dízimo, doando ao senhor, emprestando a Deus...* Enfim, compro o que sou.

O desejo que se transfigurou na exigência. “Desire involves Law and its transgression, the place of desire is sustained by the Law; while demand is addressed to an omnipotent Other outside Law, which is why satisfying demands suffocates desire.”⁹ Portanto, com relação à exigência preponderante no ser humano moderno, Žižek se posiciona, diferentemente de alguns discursos da psicanálise, como o que se expressa neste apelo: “*Come back Oedipus, all is forgiven!*”, ou seja, esta vertente insiste em um retorno do desejo através da reimposição de alguma espécie de proibição. Para Žižek, o que precisa é, antes, uma exigência como uma maneira de pulsão, ou seja, ambos, desejo e exigência estão em relação ao Outro, o Outro da exigência ou um Outro castrado da lei, a nossa tarefa, portanto, deverá ser de “matar” o Outro. Em outras palavras, assumir uma não existência do Outro e fazer por si, sem referência ao Outro. Segundo Žižek, existem três modos principais, pelos quais o discurso psicanalítico tenta dar conta, ou reagir a esta mudança do desejo/excesso, a saber: 1) A atitude de negação: continua-se como se nada tivesse mudado, ou seja, a estrutura do Inconsciente e as suas formações do modo como formuladas por Freud ainda reinam supremamente; 2) Percebe-se

⁸ ŽIŽEK, Slavoj. *Às portas da revolução: Escritos de Lênin de 1917*. Tradução de Luiz Bernardo Pericás, Fabrizio Rigout e Daniela Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2005.(P. 314).

⁹ ŽIŽEK, Slavoj. *The Parallax View*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts: London, England, 2006.(P. 296). “O desejo envolve a Lei e a sua transgressão, o lugar do desejo é sustentado pela Lei; enquanto a exigência é dirigida a um onipotente Outro fora da Lei, e é por isso que satisfazendo exigências, sufocam-se desejos. [Tradução nossa].

esta mudança para a “sociedade pós-edipiana” como perigosa, logo, defende-se um tipo de retorno à autoridade simbólica da lei paterna; 3) Tentativa de adquirir uma nova legitimação, ou por provas das novas neurociências ou pela redefinição do seu papel terapêutico. Em oposição a estas três reações, ou discursos da psicanálise, Žižek identifica-se em um quarto discurso:

It can easily be demonstrated that the two features of today's ideologico-political constellation – the rise of biopolitical control and regulation; the excessive narcissistic fear of harassment – are in effect two sides of the same coin. On the other, the overt goal of state biopolitics is individual happiness and a pleasurable life, the abolition of any traumatic shocks that could prevent self-realization. However, this Janus-faced biopolitical logic of domination is itself only one of the two aspects of the University discourse as the hegemonic discourse of modernity...[the other is] the capitalist matrix of a system whose dynamic is propelled by the incessant production and (re) appropriation of an excess (“surplus-value”): that is, a system which reproduces itself through constant self-revolutionizing.¹⁰

Žižek finaliza dizendo que a questão fundamental aqui é perceber a relação entre estes dois excessos, ou seja, o excesso/excedente “econômico” que vai propiciar a permanente auto-revolucionalização do Capitalismo e o excesso do poder inerente ao seu exercício.

O Capitalismo traz a ideia de uma globalização que culmina num gritante desencontro de mentes, realidades, ideologias, experiências e vivências. Ou seja, na medida em que o Capitalismo se desenvolve e toma suas, cada vez maiores, proporções de desigualdade sócio-econômica, inevitavelmente promove este desencontro de mentes, ou ideologias. Hoje é possível, o que

¹⁰ ŽIŽEK, Slavoj. *The Parallax View*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts: London, England, 2006. (P. 297). “Pode-se facilmente ser demonstrado que dois fatores da constelação político-ideológico de hoje – o surgimento da regulação e do controle biopolítico; o excessivo medo narcisista do assédio – são, de fato, dois lados da mesma moeda. Por outro lado, a meta dos estados públicos é a felicidade individual e uma vida agradável, a abolição de quaisquer choques traumáticos que poderia evitar a auto-realização. No entanto, estas ‘Janus-faced’ biopolíticas próprias da lógica da dominação é apenas um dos dois aspectos do discurso Universal como o discurso hegemônico da modernidade ... [o outro é] a matriz de um sistema capitalista cuja dinâmica é impulsionada pela produção incessante e a (re) apropriação de um excesso (“excedente de valor”): isto é, um sistema que se reproduz através de constante auto-transformação.” [Tradução nossa].

alguns poderiam julgar absolutamente impossível devido à globalização, difusão da informação, conhecimento, etc., a saber, alguém que ainda engravida porque não conhece, ou não sabe utilizar os métodos anti-contraceptivos, ou ainda alguém que tem medo de pegar AIDS apertando a mão de um infectado em um simples cumprimento. Ou ainda, alguém que diante dos acontecimentos de 11 de setembro, enfaticamente afirma que o papa *pode* e *vai* evitar que a guerra venha a acontecer. Nosso desencontro, ou alienação, torna possível a ideia, ou o sonho, de “criar” seres humanos clonados enquanto uma senhora de seus sessenta e tantos anos sonha apenas em tomar o seu primeiro banho de chuveiro com água quente. Não pensemos agora tão somente na questão financeira, pensemos no limite possível de cada sonho, ou seja, alguém que só consegue sonhar em tornar possível um banho de água quente. Hoje ainda é possível, uma criança negra afirmando não ter anjo da guarda, pois não existe anjo negro. O que temos diante de tudo isso um desencontro de tempo, de pensamento, de realidade, de mundo, de experiência, de valores, um desencontro de condições sócio-econômicas. E também, é claro, uma disseminação disfarçada de preconceitos, sexismo, fundamentalismo, fanatismo, racismo, discriminação dentro outras várias doenças “ismos” que estão arraigadas ao Capitalismo. Portanto, na medida em que o Capitalismo proclama, vende, produz uma ideia de globalização de seres ligados e interagindo entre todos no mundo inteiro, as pessoas, os sujeitos cada vez menos estão “ligados”, interligados numa mesma sintonia de pensamento, crenças, sonhos, ideais. É certo que, sempre houve na história *pessoas* e *pessoas* em determinado tempo, no entanto, nunca houve tamanho desencontro de pessoas. Não estamos afirmando a necessidade da unidade de pensamento, de ideais, de sonhos de uma época, a homogeneidade é um mal a ser evitado certamente. No entanto, esta absoluta e perigosa distância histórica de pensamento, sonho e ideais que vivemos hoje, esta absoluta “tolerância”, é certamente um mal bem mais perigoso que a homogeneidade. Na medida em que, na homogeneidade “corre-se o risco” de um dia alguém levantar a mão e discordar, já neste total desencontro que vivemos qualquer um pode dizer qualquer coisa que não será

ouvido ou se for ouvido, será tão somente um pensamento, ideologia, sonho a mais, perdido entre tantos.

Talvez a figura do polvo possa descrever a estrutura do Capitalismo. Ou seja, um organismo que possui vários braços (tentáculos) que o permite agarrar, alcançar tudo que está ao seu redor. O Capitalismo-polvo tem tantos e tão potentes braços que este ser-polvo parece inatingível e invencível. A biopolítica com a vida disciplinada e regulamentada, a ideologia do multiculturalismo¹¹ e sua “tolerância”, o fetichismo da mercadoria, o individualismo crescente, a produção de excesso e o excesso de produção, o consumismo desenfreado, o sedutor capital, etc. todos são braços muito poderosos que garantem e sustentam esse enorme ser que abraça o mundo todo. Um abraço que está longe do afago e muito próximo do sufocamento. Apesar de toda inteligência, adaptabilidade, força física, disfarces, velocidade, sentidos aguçados, especialmente a visão, o polvo também está passível à morte e tem no homem um de seus maiores predadores. *O homem capitalista* de hoje, apenas precisa entender que ele também já foi apenas *homem*.

Em última instância, o “forte e estridente grito” teórico de Žižek tenta mostrar que estamos todos muito absorvidos pelo Capitalismo de tal forma que já nem conseguimos o reconhecer e muito menos dizer quem somos e/ou *where are we today?* O primeiro passo poderia ser nos apercebermos de todas as falsas, pseudas realidades e preocupações de nossas vidas diárias. Devemos deixar cair à máscara da inocência, fingimos para nós e, nós mesmos acreditamos em nosso próprio fingimento de que não fazemos parte das patologias do mundo moderno em função do Capitalismo, ou ainda, não admitimos que nós mesmos sejamos uma patologia do Capitalismo. Como nos considerarmos diferentes, se nos tornamos seres que respiram, transpiram e alimentam-se de capital, e aceitam passivamente não haver nada além disso. Assim, segundo Žižek,

[...] quanto Francis Fukuyama lançou sua tese sobre o “fim da história”, ele tinha razão, ainda que não pelos motivos

¹¹ Embora hoje vivamos num discurso do fim da ideologia, ou da pós-ideologia, Slavoj Žižek insiste que o multiculturalismo é a ideologia do Capitalismo.

que imaginava: na medida em que o oposto da história é a natureza, o “fim da história” significa que o próprio processo social é cada vez mais “naturalizado”, vivenciado como uma nova forma de “destino”, como uma força cega e incontrolável.¹²

Ou seja, se continuarmos no esquecimento de que houve um “anterior” ao Capitalismo e que, portanto, pode haver um “posterior”, aceitamos o “fim da história”, logo aceitamos que somos naturalmente capitalistas.

Capitalismo global, Capitalismo tardio, Capitalismo pós-moderno, Capitalismo moderno, Capitalismo sem atrito, Capitalismo cultural, Capitalismo virtual, etc.¹³ as denominações modalidades são várias identificadas por Žižek, mas o mais importante, segundo nosso autor, é identificar o “suave”, “sedutor”, “eficiente”, “tolerante”, “respeitador” Capitalismo. É essa nossa presa.

IV. Prazer em excesso?

Žižek enfaticamente afirma que o mundo moderno vive um excesso de prazer. O prazer se tornou exigência imediata. Por que esperar ou puramente desejar, se eu posso ter agora? O mundo moderno e os mecanismos deste mundo de sua política biopolítica denunciam um ser humano dominado pelo excesso de prazer, “*the integration of the excess into the “normal” functioning of the social link.*”¹⁴

¹² ŽIŽEK, Slavoj. *Às portas da revolução: Escritos de Lênin de 1917*. Tradução de Luiz Bernardo Pericás, Fabrizio Rigout e Daniela Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2005.(P. 319).

¹³ Žižek em suas obras aborda vários e importantes elementos do Capitalismo como aqueles diretamente ligados a conceitos lacanianos como Big Other, o Real, Object petit a, *juissance*, entre outros, também dá bastante ênfase no papel da ideologia, da fantasia, ficção, etc. No entanto, optamos por suprimir toda a discussão referente a estes conceitos aqui nomeados e outros mais que se fazem presentes na complexa explanação e discussão acerca do Capitalismo de Žižek, por entendermos que não poderíamos discutir suficientemente estes conceitos devido à pretensão e amplitude deste texto.

¹⁴ ŽIŽEK, Slavoj. *The Parallax View*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts: London, England, 2006. (P. 299). “A integração do excesso dentro da função “normal” do vínculo social”. [Tradução nossa].

At the immediate level of addressing individuals, capitalism, of course, interpellates them as consumers, as subjects of desire, soliciting in them ever new perverse and excessive desires (for which it offers products to satisfy them); furthermore, it obviously also manipulates the "desire to desire," celebrating the very desire to desire ever new objects and modes of pleasure. However, even if it already manipulates desire in a way which takes into account the fact that the most elementary desire is the desire to reproduce itself as desire (and not to find satisfaction).¹⁵

O prazer é mais um excesso que o homem moderno atribui-se como algo extremamente normal. Portanto, a face do Capitalismo está estampada nos excessos presentes em todos e tudo. O excesso que não é apenas caracterizado pelo infinito desejo de querer mais, mas também o excesso é aquilo que não sabe o que é moderação, parcimônia, é sempre tudo ou nada, a moderação aristotélica é pensamento absolutamente inconcebível numa sociedade capitalista como a nossa hoje. A face do Capitalismo apresenta-se no obeso e no anorexo, está no milionário e no miserável, na clonagem e na morte por fome, no animal de estimação amado, respeitado, embelezados, especialmente alimentados, etc. e no mendigo sem direitos, amor ou mesmo alimentação. Enfim, a face do Capitalismo está em toda realidade humana que revela uma completa e absoluta falta de equilíbrio, sanidade e ponderação. Tudo se resume ao excesso, de excessos a excessos o homem moderno vive e sobrevive. A parcimônia está definitivamente em "extinção". Nossa vida tornou-se um produto, e definitivamente, um produto de pouco valor. Žižek denuncia, "the explosion of the hysterical capitalist subjectivity that reproduces itself through permanent self-revolutionizing, through the integration of the excess into the "normal" functioning of the social link."¹⁶

¹⁵ ŽIŽEK, Slavoj. *The Parallax View*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts: London, England, 2006. (P. 61). "Ao abordar os indivíduos a nível imediato, o capitalismo, é claro, interpele-os como consumidores, como sujeitos de desejo, pedindo-lhes sempre novos desejos perversos e excessivos (para o qual ele oferece produtos para satisfazê-los); além disso, obviamente, também manipula o "desejo de desejo", celebrando o próprio desejo de desejo sempre novos objetos e modos de prazer. No entanto, mesmo que já manipula desejo de uma forma que leva em conta o fato de os mais elementares desejos serem o desejo de se reproduzir como desejo (e não para encontrar satisfação)." [Tradução nossa].

¹⁶ ŽIŽEK, Slavoj. *The Parallax View*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts: London, England, 2006. (P. 299). "A explosão da histórica subjetividade capitalista que se reproduz

Este é, em parte, nosso Capitalismo moderno ou pós-moderno, pintado talvez com tintas mais fortes, menos fortes, sem cores ou ainda, faltando cores. O importante é ir além das cores deste texto, pois certamente, como Žižek fortemente enfatiza em seus textos, “procuramos formas de fugir ao enfrentamento da “pura realidade” porque ela nos é traumática”.

É então, esse ser humano, homem, sujeito, pessoa, cidadão ou puramente capitalista que existe hoje? Não gostaríamos de concluir, e esta não pode ser a conclusão, dizendo que, de fato, o ser humano hoje não existe sem o Capitalismo, a subjetividade, realidade e qualquer possibilidade humana só existe dentro da perspectiva capitalista. Mas temos que admitir que o Capitalismo está aniquilando o ser humano, transformando-o em meramente capitalista e/ou produto, como afirma Žižek, “estamos nos tornando simplesmente consumidores de nossas próprias vidas”. E ainda, se não conseguimos responder quem somos, talvez possamos, ao menos, responder: que produto somos? Um produto individualista, imediatista, consumista, apático, alienado, sem limites para seus excessos, desejos-exigências, enfim seres-produtos que facilmente se adaptam a lei da oferta e procura. O que nos define?

Referências

DUNKER, Christian e PRADO, José Luiz Aidar (Orgs.). *Žižek crítico: política e psicanálise na era do multiculturalismo*. São Paulo: Hacker, Editores, 2005.

FINK, Bruce. *O sujeito laciano; entre a linguagem e o gozo*. Tradução de Maria de Lourdes Sette Câmara; Consultoria Mirian Aparecida Nogueira Lima. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

ŽIŽEK, Slavoj. *Às portas da revolução: Escritos de Lênin de 1917*. Tradução de Luiz Bernardo Pericás, Fabrizio Rigout e Daniela Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2005.

através de permanente auto-reprodução, através da integração do excesso para o "normal" "funcionamento do laço social." [Tradução nossa].

ŽIŽEK, Slavoj. *The Parallax View*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts: London, England, 2006.

PRINCIPAIS OBRAS DE SLAVOJ ŽIŽEK

The Sublime Object of Ideology. London: Verso, 1989.

For They Know Not What They Do. London: Verso, 1991.

Looking Awry. Cambridge, MA: MIT Press, 1991.

Enjoy Your Symptom! London: Routledge, 1992.

Tarrying with the Negative. Durham, NC: Duke University Press, 1993.

Everything You Always Wanted to Know About Lacan...But Were Afraid to Ask Hitchcock, London: Verso, 1993.

The Metastases of Enjoyment. London: Verso, 1994 (*As metástases do gozo*, Lisboa: Relógio d'Água, 2006).

The Indivisible Remainder: Essays on Schelling and Related Matters. London: Verso, 1996.

The Abyss of Freedom. Michigan: University of Michigan Press, 1997.

The Plague of Fantasies. London: Verso, 1997.

Multi-culturalism, or, the Cultural Logic of Multi-national Capitalism. London: *New Left Review*, issue 225, 28-51, 1997.

The Ticklish Subject. London: Verso, 1999.

The Art of the Ridiculous Sublime: On David Lynch's Lost Highway. Washington: University of Washington Press, 2000.

The Fragile Absolute. London: Verso, 2000.

(com Judith Butler e Ernesto Laclau) *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso, 2000.

Did Somebody Say Totalitarianism? London: Verso, 2001.

The Fright of Real Tears: Krzysztof Kieslowski between Theory and Post-Theory. London: BFI, 2001.

On Belief. London: Routledge, 2001.

(com Mladen Dolar) *Opera's Second Death.* London: Routledge, 2001.

Welcome to the Desert of the Real. London: Verso, 2002 (*Bem-vindo ao deserto do real, Lisboa, Relógio d'Água*, 2006).

Revolution at the Gates. London: Verso, 2002 (*Às portas da revolução, São Paulo, Boitempo*, 2005).

Organs Without Bodies. London: Routledge, 2003.

The Puppet and the Dwarf. Cambridge, MA: MIT Press, 2003.

Iraq: The Borrowed Kettle. London: Verso, 2004.

Interrogating the Real, London & New York: Continuum Publishing, 2005.

The Universal Exception, London & New York: Continuum Publishing, 2006.

(com Eric L. Santner e Kenneth Reinhard) *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theology.* Chicago: University of Chicago Press, 2006.

The Parallax View. Cambridge, MA: MIT Press, 2006. (*A visão em paralaxe, São Paulo: Boitempo*, 2008).

How to Read Lacan. New York: W. W. Norton, 2007.

