



**Philippe Augusto Carvalho Campos**

**O PROJETO DE CRÍTICA DA IDEOLOGIA DE SLAVOJ  
ZIZEK**

**LAVRAS – MG**

**2021**

**PHILIPPE AUGUSTO CARVALHO CAMPOS**

**O PROJETO DE CRÍTICA DA IDEOLOGIA DE SLAVOJ ZIZEK**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Lavras, como parte das exigências do Programa de Pós-graduação em Filosofia para obtenção do título de mestre.

Orientadora: Profa. Dra. Léa Carneiro Silveira

**Lavras – MG**

**2021**

**Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema de Geração de Ficha Catalográfica da Biblioteca  
Universitária da UFLA, com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).**

Campos, Philippe Augusto Carvalho.

O Projeto de Crítica da Ideologia de Slavoj Zizek / Philippe  
Augusto Carvalho Campos. - 2021.

186 p.

Orientador(a): Léa Carneiro Silveira.

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de  
Lavras, 2021.

Bibliografia.

1. Ideologia. 2. Slavoj Zizek. 3. Teoria crítica. I. Silveira, Léa  
Carneiro. II. Título.

**PHILIPPE AUGUSTO CARVALHO CAMPOS**

**O PROJETO DE CRÍTICA DA IDOLOGIA DE SLAVOJ ZIZEK**

**THE PROJECT OF IDEOLOGY CRITIC OF SLAVOJ ZIZEK**

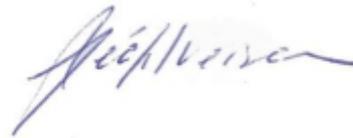
Dissertação apresentada à Universidade Federal de Lavras, como parte das exigências do Programa de Pós-graduação em Filosofia para obtenção do título de mestre.

Data de aprovação: 17 de junho de 2021

Dr. Amaro de Oliveira Fleck - UFMG

Dr. Bruno Almeida Guimarães - UFOP

Dr. Gabriel Tupinambá – UFRJ



Profa. Dr. Léa Carneiro Silveira

Orientadora

**Lavras – MG**

**2021**

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço, sobretudo, a Léa pela atenção, dedicação e orientação neste trabalho.

Agradeço à FAPEMIG pelo financiamento.

*A Crítica crítica, por mais que se considere acima da massa, sente uma compaixão infinita pela mesma massa. Foi tão grande o amor da Crítica pela massa que ela enviou seu próprio filho unigênito a fim de que todos os que crerem nele se salvem e gozem as venturas da vida crítica.*

*Engels*

*A minoria deve se curvar à maioria.*

*Bolsonaro*

*O real é isso. Ali onde se morre de fome, se morre de fome.*

*Lacan*

## RESUMO

O tema da crítica da ideologia tem sua gênese em Marx e Engels. Num segundo momento da matéria, encontramos a *Escola de Frankfurt*. Vê-se atualmente o ressurgimento do assunto na obra do filósofo esloveno Slavoj Zizek. A partir do diagnóstico de Peter Sloterdijk de que viveríamos numa época pós-ideológica, Zizek pretende recuperar a crítica da ideologia lançando mão da psicanálise lacaniana e de uma releitura de Hegel para, assim, voltar ao tema marxista. Nesse trabalho traçamos as linhas gerais de como o autor constrói seu projeto, tendo por base aspectos da *Escola de Frankfurt*, a concepção de ideologia de Althusser, o conceito de *abstração real* de Sohn-Rethel e o teatro ideológico dos totalitarismos do século XX. A partir daí, nos voltamos ao modo como Zizek elabora o conceito de ideologia desde a construção de seu objeto e do conceito de fantasia, ambos derivados da psicanálise lacaniana. Feito isso, passamos propriamente ao conceito de crítica da ideologia, para tanto, nos debruçamos sobre o modo como o autor concebe o sujeito, derivado de Hegel e, também, da psicanálise lacaniana.

**Palavras-chave:** Ideologia. Slavoj Zizek. Crítica da Ideologia.

## ABSTRACT

The subject-matter of ideology critic has its genesis in Marx and Engels. In a second moment of the theme we find *Frankfurt School*. The resurgence of the subject is now seen in the work of Slovenian philosopher Slavoj Žižek. Based on Peter Sloterdijk diagnosis the we live in a post-ideological time, Žižek recover the critic of ideology by using Lacanian psychoanalysis and a re-reading of Hegelian philosophy to return to the Marxist theme. In this work we trace the general lines of how the author builds his project, based on aspects of the *Frankfurt School*, Althusser's conception of ideology, Sohn-Rethel's concept of *real abstraction* and the ideological theater of 20th century totalitarianisms. From there, we turn to the way Žižek elaborates the concept of ideology, since the construction of his object and the concept of fantasy, both derived from Lacanian psychoanalysis. That done, we move on properly to the concept of critic of ideology, for that, we focus on the way in which the author conceives the subject, derived from Hegel and, also, from Lacanian psychoanalysis.

**Keywords:** Ideology. Slavoj Žižek. Ideology Critic.

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO.....</b>	<b>10</b>
<b>1.1. Sobre este trabalho .....</b>	<b>10</b>
<b>1.2. Breve Resumo do Tema.....</b>	<b>10</b>
<b>2. CRÍTICA ÀS CONCEPÇÕES E ESBOÇO DE UMA TEORIA DA IDEOLOGIA....</b>	<b>12</b>
<b>2.1. Contra o Revisionismo Freudiano – Adorno e a via do objeto.....</b>	<b>12</b>
<b>2.2. O Cinismo e a “Era pós-Ideológica” – Althusser e a via do Sujeito.....</b>	<b>12</b>
<b>2.3. A “forma” para uma crítica da ideologia – Sohn-Rethel e a análise da forma.....</b>	<b>12</b>
<b>2.4. Totalitarismo – o Objeto a em Sua Acepção Social .....</b>	<b>12</b>
<b>3. O OBJETO DA PSICANÁLISE (E DA IDEOLOGIA).....</b>	<b>13</b>
<b>3.1. Breve Introdução: Considerações sobre o Objeto em Lacan .....</b>	<b>13</b>
<b>3.2. A Matriz Wagneriana do Objeto.....</b>	<b>17</b>
<b>3.3. A Matriz Kantiana do Objeto.....</b>	<b>22</b>
<b>3.4. Uma Economia-Política de Lacan – Marx quanto ao Objeto da Psicanálise .....</b>	<b>29</b>
<b>4. A FANTASIA – ENTRE A SUBSTÂNCIA E A REALIDADE .....</b>	<b>38</b>
<b>4.1. Kafka – o objeto abjeto .....</b>	<b>38</b>
<b>4.2. A Transferência como Processo de Montagem do “Todo” .....</b>	<b>42</b>
<b>4.3. A Zona de Penumbra Entre as Duas Mortes – a saída perversa do totalitarismo ...</b>	<b>49</b>
<b>4.4. O Grafo do Desejo e o Sinthoma .....</b>	<b>55</b>
<b>4.5. O Sinthoma como Real .....</b>	<b>63</b>
<b>4.6. Uma Economia-Política de Zizek .....</b>	<b>67</b>
<b>5. A IDEOLOGIA.....</b>	<b>71</b>
<b>5.1. “Os Sete Véus da Fantasia” .....</b>	<b>71</b>
<b>5.2. A Ideologia e os Discursos Sociais .....</b>	<b>76</b>
<b>5.2.1. Totalitarismo como Discurso .....</b>	<b>76</b>
<b>5.2.2. Lacan frente ao Nacionalismo .....</b>	<b>81</b>

5.2.3. Contemporaneamente: Narcisismo e Sociedade sem Interpelação.....	86
5.3. Os Sujeitos Supostos.....	92
5.4. Zizek e Lacan – os sujeitos supostos e os quatro discursos.....	96
5.4.1. Sujeito Suposto Gozar vs. Discurso do Mestre .....	97
5.4.2. Sujeito Suposto Crer vs. Discurso da Universidade .....	99
5.4.3. Sujeito Suposto Desejar vs. Discurso da Histórica .....	100
5.4.4. Sujeito Suposto Saber vs. Discurso do Psicanalista .....	102
5.5. Interpassividade e sintoma social.....	104
5.6. A Ideologia.....	108
6. O SUJEITO – PARA UMA CRÍTICA DA IDEOLOGIA.....	112
6.1. Uma Arqueologia do Sujeito segundo Zizek .....	112
6.2. A Lógica da Reflexão em Hegel .....	115
6.3. A Lógica da Reflexão em Zizek – condições de possibilidade e de impossibilidade do “todo” ideológico .....	119
6.4. “Não Apenas como Substância, mas também como sujeito”.....	129
6.5. Sujeito em Lacan.....	132
6.6. Hegel com Lacan – transferência e reflexão.....	135
6.7. Identificação ao Sinthoma.....	138
6.8. Sujeito em Zizek.....	140
7. A CRÍTICA DA IDEOLOGIA.....	141
7.1. Observação preliminar.....	141
7.2. O Capitalismo Tardio.....	142
7.3. Identificação ao “Sinthoma” – ou, o “sapo abraçado na garrafa”.....	147
8. CONCLUSÃO.....	151
REFERÊNCIAS .....	158

## 1. INTRODUÇÃO

### 1.1. SOBRE ESTE TRABALHO

Zizek é conhecido por ter uma vasta bibliografia, para este trabalho, escolhemos um recorte temporal, situado nos anos anteriores ao ano 2000, esse limite não constitui-se numa arbitrariedade, conforme veremos na conclusão; na virada para o século XXI Zizek inicia uma nova frente de investigação ausente nos anos anteriores. O segundo ponto referente à bibliografia é, mesmo nesse recorte, algumas obras ou artigos ficaram de fora, nesse caso, nosso critério foi um pouco mais arbitrário, algumas obras julgamos terem um caráter mais próximo à divulgação, outras nos pareciam repetir temas já inclusos nas selecionadas e há ainda outras que desconhecemos a existência. Uma nota importante refere-se ao livro *Eles não Sabem o que Fazem*, quem tem como subtítulo em português: *o sublime objeto da ideologia* e em inglês: *o gozo como fator político [enjoyment as a political factor]*, esses dois livros não são exatamente o mesmo, na edição em inglês há alguns tópicos ausentes na versão brasileira, de modo que ao longo do trabalho ora aparecerá a edição brasileira ora a inglesa.

Um outro aspecto é aquele do ritmo e da forma de escrita do autor. Zizek pula rapidamente de um tema a outro, misturando nesse movimento vertiginoso um grande número de exemplos. O que tentamos fazer foi organizar esses temas conforme a estrutura de tópicos aqui presente. Além disso, o autor possui uma leitura um tanto própria de vários teóricos, quanto a isso, não nos preocupamos em pormenorizar a validade ou invalidade de sua apropriação, nos interessou mais a coerência interna de seu argumento do que correspondência entre o que Zizek diz do teórico com o próprio teórico.

### 1.2. BREVE RESUMO DO TEMA

*Crítica* vem do grego κρίνειν, que significa “distinguir”, “separar”, na atividade crítica, realçar o particular. Embora comumente se associe a crítica a um julgamento negativo, Heidegger dirá que a palavra se liga ao mais positivo ou ao positivo do positivo, no sentido de pôr ou colocar o objeto com vistas a encontrar o que há de mais positivo no objeto, isto é, aquilo que seria determinante ou decisivo a seu respeito. Como realce do particular, a crítica é uma recusa do habitual e assunção do normativo. Essa acepção da palavra, ainda segundo Heidegger, vem à luz no século XVIII, quando se tratava de ligar uma obra de arte a um modelo; assim, “crítica significa o que dá a norma, [a partir] da regra, significa legislação e, ao mesmo tempo, tudo isso significa realce do geral perante o particular” (HEIDDEGGER, 1992, p. 122). Veremos como, em Zizek, trata-se, sobretudo, do primeiro sentido.

Por sua vez, *ideologia* foi uma palavra surgida no contexto francês, quando Destruitt de Tracy propôs o termo como sinônimo para “ciência das ideias”, ao fazê-lo tinha em mente uma ciência de base para a moral e extensível a outros campos do conhecimento – estudava hábitos intelectuais inconscientes ou associação de ideias –, sendo assim, a *ideologia* em seu nascedouro rivalizava com a religião, ou ainda, propunha-se como uma base científica e não metafísica ou religiosa para os pensamentos. Porém, após o 18 Brumário de Napoleão Bonaparte, a ciência das ideias que possuía vinculações com ideais da Revolução Francesa (liberdade individual, imprensa livre, secularização etc.) foi descreditada pelo estadista, este se apoiava em outros valores. Sobre os *ideólogos* Napoleão advertirá os prussianos:

Eu tenho alguns em Paris. Eles são sonhadores e sonhadores perigosos; eles são todos materialistas disfarçados e não muito disfarçados. Cavalheiros, os filósofos se atormentam para criar sistemas; em vão procurarão algo melhor do que o cristianismo, que, ao reconciliar o homem consigo mesmo, assegura a ordem pública e a paz dos Estados. Seus ideólogos destroem todas as ilusões, e a era das ilusões é para os indivíduos como para os povos, a era da felicidade (NAPOLEÃO *apud* KENNEDY, 1979, p. 459).

Chegava, assim, à Alemanha, a acepção pejorativa associada ao termo (KENNEDY, 1979).

Mas o tema propriamente da *crítica da ideologia* surge com Marx e Engels no livro *A Ideologia Alemã* (2007), que é uma espécie de desdobramento de assuntos tratados anteriormente n’*A Sagrada Família* (2015). Por mote a dupla tinha como diagnóstico o idealismo dos jovens hegelianos, que se debatiam com e contra as ideias, mas esqueciam-se das condições reais sobre as quais se assentava a Alemanha.

Depois da morte de Hegel, 1831, um círculo de seguidores lançou-se à tarefa de dar os retoques finais a seu sistema; todavia, dadas as tensões internas a seu sistema dialético, um outro grupo se ocupava em expor e explorar as tensões e tendências contraditórias presentes ali. As divergências entre esses grupos se deram primeiramente quanto à teologia (década de 1830) e depois à sua teoria política (década de 1840). A inauguração dessa cisma se deu quando David Frederich Strauss, de 27 anos, publica seu *A Vida de Jesus Criticamente Examinada* em 1835-6, no qual defende que não há identidade entre a teologia Cristã e a filosofia de Hegel; embora a essência da fé cristã se mantivesse, a vida de Cristo não passaria de uma mitologia criada pelos primeiros cristãos; ao fim desse escrito, Strauss sugere a ideia do homem divino ou homem-Deus. A partir das reações ao ensaio de cada um dos hegelianos, Strauss e (Karl Ludwig) Michelet, utilizando como modelo as facções políticas na Assembleia Nacional Francesa, dividiram-nos em direita e esquerda, à direita ficaram os “velhos hegelianos”, contrários às teses de Strauss e à esquerda os “jovens hegelianos” (todos com menos de 30

anos), favoráveis às mesmas<sup>1</sup>. O movimento dos jovens hegelianos se iniciara na década de 1830, junto com a Revolução de Julho na França, durara até o fim dessa onda revolucionária, 1848, e pode-se perceber durante todo esse período o caráter panfletário das publicações (NOLA, 2003; STEPELEVICH, 1983).

Gostaríamos de salientar a característica geral das obras desses jovens hegelianos. No compilado feito por Stepelevich (1983), *The Young Hegelians: an Ontology*, nota-se a presença da palavra *crítica* já no título de 6 dos ensaios ali presentes; Nola (2003) observa que a palavra se converte num chavão para os jovens hegelianos. O subtítulo da *Sagrada Família* é: *A Crítica à Crítica Crítica* refere-se a Bruno Bauer e seus consortes, os quais reivindicavam uma crítica mais crítica que a anterior, possivelmente referida ao ensaio de Strauss. Porém, na lupa da dupla materialista comunista, o movimento dos jovens hegelianos constituía-se de pura “fraseologia”, ou ainda, uma luta contra o discurso. O aspecto dos trabalhos reside, a partir do diagnóstico de Marx e Engles (2015), em que os jovens hegelianos acreditavam que a radicalização da teoria hegeliana, baseada na denúncia e na crítica (religiosa ou do Estado), culminaria na transformação social – daí o tom panfletário. É contra esse caráter tautológico – de uma crítica que se pretende crítica ou de uma crítica movente apenas na dimensão “espiritual” ou das palavras – que Marx e Engels infletem: “A nenhum desses filósofos ocorreu a ideia de perguntar sobre a conexão entre a filosofia alemã e a realidade alemã, sobre a conexão de sua crítica com seu próprio meio material” (MARX & ENGELS, 2015, p. 84).

Os autores observam que os tais filósofos, ao traduzir para o alemão os achados políticos franceses, distorciam a terminologia para fazê-la se ajustar à fraseologia especulativa ou dialética hegeliana, de modo que grande parte do texto de *A Sagrada Família* constitui-se de comentários, por exemplo, sobre a tradução feita pelos ideólogos, de escritos de Proudhon. À maneira de Freud que define o trabalho do sonho como um processo de *transposição* ou *tradução* para a linguagem de vigília (FREUD, 2001). Veremos, no que segue, que é esse processo de transposição, tradução e retradução que forma a ideologia e é nos interstícios desse trabalho que se constitui sua crítica.

## 2. CRÍTICA ÀS CONCEPÇÕES E ESBOÇO DE UMA TEORIA DA IDEOLOGIA

---

<sup>1</sup> Inicialmente, nem todos os velhos hegelianos/Hegelianos de direita eram necessariamente velhos ou de direita, assim como nem todos os hegelianos de esquerda eram de esquerda, embora todos fossem, de fato, jovens. Strauss, embora religiosamente pouco ortodoxo, era politicamente conservador (NOLA, 2003; STEPELEVICH, 1983). Porém, com o recrudescimento do período revolucionário na Europa, em especial na região da Alemanha, essa divisão acabou se realizando segundo seus termos, a vertente cristã e conservadora para os velhos e a revolucionária ateuista para os novos (STEPELEVICH, 1983).

### 3. O OBJETO DA PSICANÁLISE (E DA IDEOLOGIA)

#### 3.1. BREVE INTRODUÇÃO: CONSIDERAÇÕES SOBRE O OBJETO EM LACAN

Naturalmente, há vários caminhos para se expor o conceito de objeto tal como elaborado por Lacan. Escolhemos, aqui, começar pelas elaborações do *Seminário 5* (LACAN, 1999). Após essa breve introdução, passaremos à leitura de Žizek. Ressaltamos, contudo, que não se pode falar de objeto, no nosso contexto, sem remeter, por vezes ao sujeito – a tal “íntima cumplicidade” que acima apontamos –, desta sorte, adiantamos que neste tópico penderemos mais para o objeto e, à frente, ao sujeito. Devemos pontuar ainda que, embora estejamos propondo uma catalogação do objeto em Lacan, por vezes, tanto o psicanalista quanto Žizek utilizam simplesmente *objeto a* como um designador genérico, sem especificar sua função ou sua faceta específica no contexto. Além disso, termos como trauma, *real* ou gozo também são utilizados como equivalentes ao objeto; bem entendido, por vezes, ao longo deste trabalho, seguiremos o raciocínio do momento sem conferir uma titulação mais precisa do objeto no contexto.

No quinto seminário de Lacan (1999) o objeto aparece inicialmente associado à figura da metonímia. Essa figura estilística é tomada no sentido conferido a ela por Jakobson (2010), como um modo de expressão no qual uma compreensão de conjunto ou de sentido encontra-se ausente, em oposição à figura da metáfora, onde a visão de conjunto é predominante, ficando, nesse caso, as minúcias ou os detalhes de um discurso postos em segundo plano (por exemplo: para o primeiro caso, o linguista sugere o realismo, para o segundo, o romantismo)<sup>21</sup>. No *Seminário 5*<sup>22</sup>, estabelece-se, assim, uma oposição entre o par metonímia-objeto e o outro, metáfora-sentido, de modo que podemos ter uma primeira propriedade do objeto da psicanálise, sua polarização com o sentido, isto é, quando o sentido está ausente o objeto está presente, outrossim, quando se faz presente o sentido, um modo de expressão metafórico, o que se obtém é anulação do objeto; numa sequência significativa onde se tem a sensação de que falta algo para fazer sentido, o objeto encontra-se presente. Com efeito, o objeto em sua acepção metonímica pode ser anulado caso uma metáfora advenha e confira sentido ao discurso, ou seja, caso a cadeia ganhe sentido devido ao aparecimento de um significante que surta esse efeito. O objeto de desejo em Lacan significa essa relação metonímica com o objeto – claro, algo que se

<sup>21</sup> Nesse artigo Jakobson investiga dois tipos de afasia e nota que para um tipo, os conectivos, artigos, advérbios tendem a ser preservados e no outro, são os adjetivos, substantivos ou verbos a se manterem, sugerindo que cada afasia opera sob a preponderância metonímica (para o primeiro caso) ou metafórica (segundo) (JAKOBSON, 2010).

<sup>22</sup> Pontuamos que essas referências aos seminários do Lacan estão sendo dadas aqui como um guia, Lacan volta a elas em seus seminários subsequentes.

possui só pode ser um desejo no passado, o desejo presente é sempre por algo que falta, algo não realizado. Dirá Lacan:

não existe objeto a não ser metonímico (...) e sendo o desejo sempre desejo de Outra coisa – muito precisamente daquilo que falta, *a* (...). Da mesma forma, não existe sentido senão metafórico, só surgindo o sentido da substituição de um significante por outro significante na cadeia simbólica (LACAN, 1999, p. 16).

Uma segunda face do objeto se encontra mais à frente nesse mesmo seminário, se o objeto é a presença da falta de sentido, há um significante que pode encarná-la e ao mesmo tempo fazer as vezes do sentido, é o *falo*, tomado como o significante da falta em geral, ou ainda: “o significante da distância entre a demanda do sujeito e seu desejo” (LACAN, 1999, p. 296) isto é, o falo fica além de toda a multiplicidade fenomênica, alvo de um querer, e aquém da negatividade própria ao desejo, aquém do impossível de representar. O que torna o falo “o signo do que é desejado” (LACAN, 1999, p. 363), não do que é próprio ou garantido, vale ressaltar, mas daquele significante como algo de inalcançável ou sublime. Nesse breve resumo nos colocamos no eixo da linguagem: a) de um objeto que se define pela falta-de-sentido na cadeia significante, metonímico e b) de um significado para a falta-de-sentido, o falo, como uma função que ordena ou determina a metonímia.

É necessário, para nossos propósitos, elaborarmos um segundo contínuo da disposição do objeto em Lacan. Se se trata de um objeto que se furta ao sentido, é porque estamos lidando com um objeto pulsional, de satisfação ou de descarga de energia psíquica. Para esse caso nos voltamos ao *Seminário 7* (LACAN, 2008), onde o psicanalista se debruça sobre o termo *Ding* em Freud. Na leitura de Lacan, Freud, ao lançar mão do termo *Ding*, refere-se a algo fora do campo representacional (das *Vorstellungen*), porém, é em torno dessa *coisa* que o simbólico gravita e, além disso, esse é um objeto que o sujeito (re)encontra, posto ser o objeto do gozo (o objeto perdido freudiano):

*Das Ding* é o que (...) se apresenta, se isola, como termo estranho em torno do qual gira todo o movimento da *Vorstellung*, que Freud nos mostra governado por um princípio regulador, o dito princípio do prazer (...). *Das Ding* deve, com efeito, ser identificado com o *Wiederzufinden*, a tendência a reencontrar, que, para Freud, funda a orientação do sujeito humano em direção ao objeto. Esse objeto, observamos bem, não nos é nem mesmo dito (LACAN, 2008, p. 74).

O segundo passo consiste nas elaborações de Lacan presentes em seu *Seminário 11* (1988), quando trata do objeto *a* como objeto característico da pulsão; elencaremos quatro características: 1) O objeto é um algo que foi destacado ou descolado do sujeito. Esse modo de

dizer lacaniano indica a satisfação autoerótica freudiana ou o onirismo infantil orientado pelo satisfação alucinatória do desejo, posteriormente abandonada pela imposição do princípio de realidade – “o objeto *a* é algo de que o sujeito, para se constituir, se separou como órgão” (LACAN, 1988, p. 101); 2) Tendo sido um objeto perdido – descolado –, o objeto *a* passa a ser percebido como estranho ao sujeito, isto é, seu descolamento é concomitante ao estranhamento, decorrendo daí a impossibilidade de integrá-lo num campo de sentido – “O não-eu não se confunde com o que o cerca, a vastidão do real. Não-eu se distingue como corpo estranho, *fremde Objekt* (LACAN, 1988, p. 232); 3) Estando no campo externo ao sentido, aquilo de que se trata aí é de uma satisfação pulsional. Lacan dirá que a pulsão *contorna* o objeto. Primeiro, porque não o atinge diretamente, segundo, no sentido figurado quando dizemos “contornar uma situação”, no sentido de que o objeto é escamoteado – “Compreendam que o objeto causa do desejo é a causa do desejo, e esse objeto causa do desejo é o objeto da pulsão – quer dizer, o objeto em torno do qual gira a pulsão” (LACAN, 1988, p. 229) ; 4) como não se o atinge e ele causa satisfação, ele se repete, o movimento de satisfação se repete simplesmente porque se trata aí de um objeto satisfatório para a satisfação – o “reencontro com o objeto”.

Embora possamos falar do aspecto pulsional e linguístico do objeto separadamente, importa-nos ressaltar a zona de intercessão entre esses dois domínios, ou ainda, ele é ao mesmo tempo linguagem e fora-da-linguagem. Quando no *Seminário 10* Lacan (2005) propõe uma espécie de fatiamento ou anatomia do objeto – partindo-o em seio, fezes, falo, olhar e voz – devemos ter em mente que cada descolamento do sujeito ante a esses objetos outrora imediatos ou atados a si funciona como fundação ou base de um repertório subjetivo ou social complexo; o que significa que os objetos ou o objeto *a* é uma *forma* que *informa* a realidade, daí a metáfora lacaniana do vaso: o oleiro modela o vaso em torno de um vazio, de modo que o vaso contém o vazio dentro dele, mas não é simplesmente um vazio. O vaso é um vaso de mostarda, por exemplo, e essa nomeação nomeia o que aquele vazio deve conter – tal como no *antidescritivismo* (abaixo) –, assim, as diferentes modalidades do objeto são diferentes modos do vazio<sup>23</sup>. Daí a elaboração lacaniana do “buraco no Outro”, isto é, a teia da realidade, o simbólico, é construída em torno desse nada, que, contudo, tem propriedades. Por outro lado, há significantes que encarnam esse objeto, cujo fetiche talvez seja o exemplo canônico – aliás,

---

<sup>23</sup> Sumarizaremos os diferentes modos de comportamento social ou humano como, respectivamente, desejo/falta, dom-contradom/aliança, dominação/impotência, fantasia/presença, imperativo/pulsão propriamente; e, cada um desses nomeia um vazio diferente: negatividade presente no desejo, o gesto performático como veículo de aliança, a potência ou face oculta da autoridade, a fantasia como mantenedora da consistência do Outro, e, por fim, o próprio *non-sense* da pulsão em sua forma pura.

o próprio falo, como uma paragem do desejo, é identificado ao fetiche por Lacan (1999). Porém, essa não é toda a história. Há significantes passíveis de encarnar ou fazer as vezes de objeto *a* sem, contudo, mascararem o tal “buraco no Outro”, mas tornarem esse buraco visível. Operações estas que tornam o objeto uma espécie de manifestação de um impasse: primeiro porque o objeto não é representável, mas pode ser “formalizável”, pelo arranjo do campo discursivo é possível intuir sua forma; segundo porque o objeto fora do discurso se encarna em significantes e age no discurso. Veremos à frente como o próprio Zizek faz a dupla operação<sup>24</sup>.

Zizek (1993) vai buscar em Kant e Wagner a raiz do objeto lacaniano. O que era comum a todas as óperas antes de Wagner era o surgimento de um conflito ou impasse no campo simbólico, impasse que era absorvido ou integrado ao campo por meio de uma ação redentora – frequentemente, um ato fora da lei era enquadrado pela ação redentora à ordem. Em suas origens<sup>25</sup>, a ópera apresentava um recitativo, em que era encenada a súplica do herói ao Mestre (Deus, Rei, em suma, o Outro) a fim de obter perdão pelo seu ato transgressor. Encontramos aí uma estrutura intersubjetiva, na qual o Mestre suspende sua própria lei e confere ao herói a dádiva da misericórdia. É nesse momento da misericórdia que devemos nos concentrar. Ele funciona como a *interpelação à la* Althusser: o ato potencialmente transgressor põe em suspenso a relação do sujeito com o Outro, o que se dá a entrever é que o sujeito não precisa se reintegrar ao Outro. No caso da interpelação, o sujeito não precisa responder ao chamado, quanto à ópera, se o Outro não intervém, o risco é tornar o sujeito um rebelde, preparado à insurreição. Ambos os gestos funcionam, então, como uma mediação subjetiva, coisa esta que se repete, segundo o autor, em Kant. Zizek nos convida a observar esse processo de subjetivação nas três críticas kantianas: no domínio da “razão pura” o sujeito da pura apercepção se toma como “Coisa pensante” em detrimento de se tomar, tal como aponta Lacan, como a lacuna na realidade; na “razão prática” ele é levado a lastrear o imperativo categórico, puramente formal, com algum conteúdo “patológico”, empírico; e, no caso do “juízo”, ele toma a característica de autorregulação, das leis imanentes da natureza como fruto de um juízo teleológico. Nos três casos, o sujeito é subsumido à subjetivação:

na minha capacidade de sujeito do conhecimento, ‘subjetivizo’ a mim mesmo por me reconhecer como ‘pessoa’ na plenitude de seu conteúdo; na minha qualidade de sujeito moral, ‘subjetivizo’ a mim mesmo, submetendo-me a algum bem supremo substancial; na minha capacidade de sujeito reflexivo e julgador, ‘subjetivo’ a mim mesmo por meio da identificação de meu lugar

<sup>24</sup> As elaborações seguintes que nos interessam, do objeto como *mais-de-gozar* e como *sinthoma*, serão trabalhadas no correr do texto.

<sup>25</sup> Com Monteverdi, por volta de 1600.

em uma estrutura teleológica e harmoniosa do universo (ZIZEK, 1993, p. 172).

Hegel, sustenta Zizek, faria a operação inversa. Se o que torna possível o conhecimento (“a Coisa que pensa”), a ação moral (o “Bem”) e o juízo teleológico (a “harmonia universal”) é inacessível, não há necessidade de postulá-los, basta postulá-los como impossíveis e não os tomar como pela vertente do proibido, como aquilo que se encontra atrás ou sobre a realidade; Zizek entrevê aqui o *real* lacanianiano, a lacuna necessária e de acesso impossível ao mesmo tempo. A partir dessa compreensão de *real*, para Zizek, Lacan teria promovido uma quarta crítica, a “crítica do desejo puro”. Nela, o objeto *a* seria esse impossível e necessário que “causa o desejo” ao mesmo tempo não redutível à positividade, à fenomenalidade.

### 3.2. A MATRIZ WAGNERIANA DO OBJETO

Vejamos, todavia, como o objeto é isolado em Wagner, precisamente, em sua ópera *Parsifal*, segue um resumo da mesma:

O Santo Graal, o cálice contendo o sangue de Cristo, é mantido no castelo Montsalvat; no entanto, seu guardião Amfortas, o rei dos pescadores, é lacerado: ele traiu a santidade do Graal, deixando-se seduzir por Kundry, um escravo do mago maligno Klingsor, que se castrou para poder resistir ao desejo sexual. Enquanto Amfortas estava nos braços de Kundry, Klingsor arrancou dele a lança sagrada (aquela com a qual Longinus feriu Cristo na cruz) e o feriu na coxa; essa ferida condena Amfortas a uma vida de sofrimento eterno. O jovem Parsifal entra no domínio de Montsalvat e mata um cisne, cometendo um crime sem saber; o velho sábio Gurnemanz reconhece nele o puro tolo que – assim diz a profecia – libertará Amfortas; ele o leva ao templo do Graal, onde Parsifal testemunha o ritual da revelação do Graal dolorosamente realizado por Amfortas. Desapontado por Parsifal não conseguir fazer nada durante esse ritual, Gurnemanz o afugenta. No ato 2, Parsifal entra no castelo mágico de Klingsor, onde Kundry tenta seduzi-lo; no exato momento de seu beijo, Parsifal repentinamente sente compaixão pelo sofrimento de Amfortas e a afasta; quando Klingsor atira a lança sagrada contra ele, Parsifal é capaz de detê-la, levantando a mão – desde que ele resistiu à sedução de Kundry, Klingsor não tem poder sobre ele. Ao fazer o sinal da cruz com a lança, Parsifal dissipa a magia de Klingsor e o castelo cai no deserto. No ato 3, Parsifal, depois de muitos anos vagando, retorna na sexta-feira a Montsalvat e revela a Gurnemanz que ele recuperou a lança roubada; Gurnemanz o unge como o novo rei; Parsifal batiza o arrependido Kundry, experimenta a paz interior e a exaltação da Sexta-feira Santa, depois entra novamente no templo do Graal, onde encontra Amfortas cercado por cavaleiros enfurecidos como um animal ferido e preso. Os cavaleiros querem forçá-lo a realizar o ritual do Graal; incapaz de fazê-lo, ele implora que o matem e, assim, o aliviem de seu sofrimento; mas no último momento, Parsifal entra, cura sua ferida com um toque da lança (“A chaga é curada apenas pela lança que o feriu”), proclama-se o novo rei e ordena que o Graal permaneça revelado para sempre, enquanto Kundry silenciosamente cai morta. Como se pode evitar aqui, como primeira reação espontânea, o espanto de um conjunto tão estranho de caracteres centrais, expresso por Thomas Mann (entre outros): ‘Um avançado e ofensivo degenera após o outro: um mágico auto-castrado;

uma dupla personalidade desesperada, composto por um Circe e uma Madalena arrependida, com estágios de transição cataléptica; um sumo sacerdote apaixonado, aguardando a redenção que virá a ele na pessoa de um jovem casto; o próprio jovem, ‘puro’ tolo e redentor” (BECKETT citado por ZIZEK, 1993, pp. 176-177).

O primeiro passo de Zizek consiste em encaixar essa trama em quatro operadores lacanianos (voltaremos a esse tema): Amfortas, o rei ferido como  $S_1$ , o Mestre; o mago Klingsor, como semblante do saber,  $S_2$ , (“o semblante pertencente ao estatuto de Klingsor é atestado pela fantasmagórica característica de seu castelo mágico: assim que Parsifal faz o sinal da cruz, ele colapsa” (IDEM)); Kundry como  $\$$ , a mulher histérica dividida (“o que ela demanda do outro é precisamente que se recuse sua demanda, isto é, resistir à sua conquista” (IDEM)); Parsifal, “o puro tolo”, como objeto *a*, *objeto causa do desejo* de Kundry. Outro aspecto é a falta de ação na ópera, o que ocorre é a sucessão de uma série de atos vazios, gestos simbólicos:

Parsifal *falha em entender o ritual*; ele *recusa* os avanços de Kundry; ele *faz o sinal* da cruz com a lança; ele *se proclama* rei. Nisso consiste a dimensão mais sublime de Parsifal: dispensa totalmente a ação usual (como ‘fazer algo positivamente’) e limita-se à oposição mais elementar entre o ato de renúncia/recusa e o gesto simbólico vazio. (...) Então, o que esse conjunto de excentricidades e suas (não-)ações nos dizem? (IDEM).

A fim esmiuçar o significado de *Parsifal*, bem como do surgimento da subjetividade moderna, Zizek procede como na análise diferencial dos mitos lévi-straussiana.

A proposta de Zizek é ler o domínio compreendido pelo *real* laciano como um subproduto da simbolização ou do simbólico; é por meio da falha num processo de simbolização que o próprio simbólico retroage sobre si a fim de lidar com a lacuna (voltaremos a esse tema no tópico abaixo); nas palavras de Zizek: “o próprio simbólico abre a ferida que ele professa curar” (ZIZEK, 1993, p. 180). Esse é o significado da ferida de Amfortas, o rei. Sua chaga representa o gozo suplementar, gerada pelo descumprimento de seu pacto simbólico como guardião do Santo Graal. Somente um novo ritual – aquele executado por Parsifal com a mesma lança que o feriu – reavendo ou absolvendo seu ato profanatório curaria essa ferida e o deixaria livre para morrer em paz, isto é, quitaria seu débito simbólico.

Tanto em *A Flauta Mágica* (de Mozart) quanto em *Parsifal* lida-se com uma matriz semelhante, ambos os heróis tolos (Tamino e Parsifal) realizam atos a princípio sem sentido (o primeiro luta com o dragão, o segundo fere o cisne) que posteriormente são entendidos como rituais de iniciação, no caso, “eventos externos se transformam em sinais misteriosos a serem decifrados” (ZIZEK, 1993, p. 183) – a ação acontece e depois sai-se em busca de seu

significado. A segunda matriz de comparação é dada entre a ópera, a lenda de Parsifal e outras óperas de Wagner. Wagner suprime o “teste da pergunta” presente no mito original –

De acordo com a lenda original, quando Parsifal testemunha pela primeira vez a cerimônia do Graal, ele fica perplexo com o que vê – o rei mutilado, a exibição de um estranho vaso mágico –, mas por respeito e consideração, ele se abstém de perguntar sobre o significado de tudo. Mais tarde, ele descobre que cometeu um erro fatídico: se perguntasse a Amfortas o que há de errado com ele e para quem o Graal se destina, Amfortas seria libertado de seu tormento. Após uma série de provações, Parsifal novamente visita o Rei, faz a pergunta apropriada e, então o liberta (IDEM).

Nesse caso, a pergunta quitaria o débito simbólico, colocaria em operação a simbolização. O “teste da pergunta” funciona como o oposto complementar de outra ópera, *Lohengrin*, em que o amor entre a personagem e o herói misterioso será mantido com a condição de não se fazer a pergunta sobre sua identidade<sup>26</sup>. O enigma que se coloca, então, é entre a fantasia da relação sexual e sua dissolução, sustentada pelo conhecimento proibido sobre a identidade do parceiro – tanto em *Lohengrin* quanto em *Parsifal*, há uma situação sustentada por um desconhecimento; contudo, na primeira, a ignorância mantém o enlace amoroso, na segunda, a ignorância mantém a situação de penúria:

Aqui, seria possível articular uma teoria geral do ‘performativo wagneriano’ ensejada por *O Holandês Voador* (quando, no final, ofendido, o capitão desconhecido anuncia publicamente que ele é o ‘holandês voador’ vagando pelos oceanos por séculos em busca de uma esposa fiel, Senta se joga de um penhasco para a morte), até *Parsifal* (quando Parsifal assume a função do rei e revela o Graal, Kundry morre). Em todos esses casos, o gesto performativo por meio do qual o herói assume abertamente seu mandato simbólico, revelando sua identidade simbólica, se mostra incompatível com o próprio ser da mulher. O paradoxo de *Parsifal*, no entanto, diz respeito à reversão do Teste de Perguntas em *Lohengrin*: as consequências fatais de uma *falha* em fazer a pergunta necessária. Como devemos interpretar isso? (ZIZEK, 1993, p. 185).

O “teste da pergunta” é, então, um caso da lógica do sintoma: ao ser respondida, a realidade se transmuda – “a ordem simbólica produz um efeito sobre o real” (IDEM). A partir do momento em que se estabelece o contexto da ferida, do sintoma ou da parcela da realidade não simbolizada, ela se dissolve. Contudo, esse contexto deve ser constituído pela intervenção

<sup>26</sup> “a ópera centra-se no tema da questão proibida, ou seja, no paradoxo da curiosidade autodestrutiva das mulheres. Em *Lohengrin*, um herói sem nome salva Elsa von Brabant e casa com ela, mas ordena que ela não pergunte quem ele é ou qual é o seu nome; assim que ela o fizer, ele será obrigado a deixá-la (a famosa ária ‘*Nie solst du mich befragen*’ do ato 1). Incapaz de resistir à tentação, Elsa faz a pergunta fatídica; então, em uma ária ainda mais famosa (‘*Em fernem Land*’, ato 3), Lohengrin diz a ela que ele é um cavaleiro do Graal, filho de Parsifal do castelo de Montsalvat, e depois parte em um cisne, enquanto a infeliz Elsa cai morta” (ZIZEK, 1993, p. 184).

de um Outro, um agente exterior que catalisa a simbolização<sup>27</sup>; o Holandês Voador ou o Rei Pescador têm sua identidade provida pela exclusão de uma parcela de sua identidade; o Outro é, assim, aquele que faz a pergunta e põe em movimento a simbolização, a qual modifica o estatuto simbólico. Nesse sentido, temos a cena sustentada por uma exclusão. A questão que se coloca em *Parsifal* refere-se ao que ocorre quando se alcança a zona de exclusão: qual a transformação ocorrida ao nos utilizamos do “Outro”, do veículo da simbolização? Novamente comparando *Parsifal* a *A Flauta Mágica* temos: nesta, Pamina guia o herói na provação, cujo fim é a manutenção da ordem simbólica, o triunfo do dia sobre a noite anunciando uma nova era de fraternidade e sabedoria; naquela, Parsifal rejeita a mulher, a provação constitui-se na capacidade em resistir à mulher. Zizek interpõe aí o tema lacaniano segundo o qual “a mulher é o sintoma do homem”: “sintoma”, aqui, não deve ser lido de maneira clássica, como a formação que se dissolve com a palavra, mas de acordo com as elaborações tardias de Lacan. Nelas o sintoma é entendido como estrutura da relação fundamental com o gozo. O sintoma (ou *sinthoma*, na gramática tardia de Lacan) é, então, o suporte sem o qual o gozo não se realiza, é essa região do gozo que será acessada em *Parsifal*. Sendo assim, “a mulher como sintoma do homem” deve ser lido como o apoio necessário ao gozo fálico (a mulher, pelo contrário, segundo Lacan, possui um gozo suplementar, é *não-toda*, à frente voltaremos a isso). À vista disso, podemos delinear a mudança no estatuto do Outro. Em *A Flauta Mágica* ele opera como condutor da função simbólica, catalisa a realização da missão do herói e a consequente manutenção do estatuto simbólico. Já em *Parsifal*, o Outro atesta o domínio além do falo ou da realização simbólica. Parsifal se feminiza ao negar Kundry<sup>28</sup>, ou seja, ao negar a mulher como seu veículo de gozo, sintoma, o herói recusa o domínio fálico e daí surge sua posição ambígua: “*Parsifal não é possível como uma personalidade psicologicamente ‘coerente’ única*: ele é dividido entre si mesmo e o ‘que está nele mais que ele mesmo’, seu sublime [feminino] duplo sombrio” (ZIZEK, 1993, p. 188). Ao se livrar do semblante fálico, de sua masculinidade, é a mulher que aparece; chegamos, portanto, à subjetividade moderna, do fim do século XIX: “o suplemento objetual que se destaca da rede intersubjetiva não é mais a aparência ilusória da pura sexualidade fálica, mas a personificação do gozo santo-ascético além do falo” (IDEM). Ou seja,

---

<sup>27</sup> Esse é a função da transferência tal como compreendida por Freud: ela possibilita a vazão libidinal de seu circuito sintomal, recalçado, permitindo que, por meio do enlace com o analista, a simbolização ou contextualização ocorra (FREUD, 1969).

<sup>28</sup> Zizek cita a montagem de *Parsifal* por Syberberg, na qual, após o herói recusar o beijo de Kundry, o ator é substituído por uma atriz, atuando como o herói até o fim da ópera.

um Outro, uma ordem simbólica não garantidora do gozo fálico – o que Zizek qualifica por *mais-de-gozar*, um gozo suplementar decorrente da perda do gozo fálico.

No entanto, a subjetivização em Parsifal é estritamente perversa, e Zizek visa atestar isso voltando-se agora ao tema do Santo Graal. A coisa se passa como se Wagner tivesse dado um passo atrás em relação ao judaísmo. Seu cristianismo faz referência à substância divina materializada sob o sangue de Cristo no Santo Graal; ao passo que no judaísmo encontramos a explícita proibição de preencher o Nome de Deus com qualquer conteúdo positivo, seu nome deve permanecer vazio. Ao trazer o sangue divino à esfera terrena, Wagner produz “‘a pequena peça do real’ que legitima seu poder” (ZIZEK, 1993, p. 190). O que resta de Cristo, o sangue evacuado por sua morte, é, então, sua substância viva, gozante, resultado da dissolução do Outro (o próprio Cristo); ou seja, a parte viva e presente é o que garante a nova ordem simbólica depois de sua morte. E Parsifal surge aí como o guardião do sangue de Cristo, da nova ordem apoiada na substância viva e não mais no Outro fálico: “a substituição de Amfortas por Parsifal é a substituição da autoridade patriarcal tradicional pelo instrumento-objeto totalitário do gozo do Outro, o guardião do gozo de Deus (simbolizado pelo Graal)” (ZIZEK, 1993, p. 191); A conclusão de *A Flauta Mágica* se dá pela subjetivização da ordem simbólica, pacificada depois da provação e da vitória do reino do dia; em Parsifal, o rei-tolo torna-se instrumento da *jouissance* do Outro, a desconstituição produzida pela queda da ordem (fálica) inauguraria, no campo político, o funcionamento social pervertido, baseado no gozo, característico do totalitarismo. Nas óperas anteriores, o ato misericordioso devia-se à suspensão da Lei de modo a reintegrar o ato criminoso na ordem simbólica – epitomizado pelo aceite da súplica do herói ao Mestre. Em Wagner a ordem simbólica não é reestabelecida pelo Mestre ou pela intervenção da lei, mas por um ato exterior, que não fora gerado pela trama simbólica: o Rei Pescador é curado pelo tolo, Parsifal aparecido de fora é uma contingência que resvala e resolve a narrativa. Essa intervenção exterior ao campo simbólico constituído em breve tomará corpo no domínio da Lei, tomada como impenetrável e obscura:

os contos de Franz Kafka e a jurisprudência de Carl Schmitt zombarão da demanda esclarecida por leis claras e acessíveis, como uma solução liberal; de fato, tais reivindicações dúbias do indivíduo constituirão, para o tribunal da voluntariedade mítica, prova de sua culpa, a própria razão de sua condenação (ZIZEK, 1993, p. 193).

Duvidar ou exigir explicações ao Partido (nazista, soviético) já é em si o ato incriminatório, posto que essa instância se define por sua própria indefinição, exige do sujeito simplesmente a cumplicidade muda.

Feito esse percurso, encontramos-nos colocados na modernidade, uma subjetividade que avança sobre o domínio da Lei ou do Falo, mas em sua vertente pervertida, isto é, o sujeito se auto-objetiviza como instrumento do gozo do Outro, acede à tarefa de realizar seus desígnios sem se remeter à coerência ou à simbolização desse Outro. A auto-objetificação perversa deve-se à auto-legitimação ser internamente produzida pela estrutura, há um arranjo simbólico que produz as próprias condições de sua legitimação. Encontramos esse “ciclo fechado em ação na produção sacrificial stalinista de inimigos: como o Partido se fortalece combatendo os desvios à direita e à esquerda, somos forçados a produzi-los para fortalecer a unidade do Partido” (ZIZEK, 1993, p. 195), ou também, “o segredo compartilhado por círculos iniciáticos como a comunidade do Graal em Montsalvat: o reverso perverso do cristianismo, a morte intencional de Cristo, permitindo-lhe desempenhar o papel de redentor (IDEM). Assim, “a chaga só pode ser curada pela lança que o feriu” adquire um outro contorno, não mais em referência à quitação de um débito simbólico, a feitura de um contexto para um *real* aparente, nesse momento, a frase é tomada em sua vertente perversa, “o ferimento da lança foi causado justamente para que se pudesse curar a chaga”, dito de outro modo: “É exatamente isso que ocorre em Wagner, onde testemunhamos o surgimento de um sujeito perverso, que voluntariamente assume o ‘tratamento da ferida’, realizando o crime que abre o caminho para o Bem” (IDEM). Essa lógica do ciclo perverso serve a Zizek para explicar o ciclo da pulsão em seu enlevo escópico em oposição ao desejo. A definição da pulsão escópica, “se fazer ver”, não deve ser confundida com o olhar que parte do Ouro, tomado como Ideal do eu – nesse caso, o sujeito se vê através dos olhos do Outro de um modo que enseje o amor ou o desejo Outro, como eu ideal (voltaremos a isso); em se tratando da pulsão escópica, o olhar é radicalmente heterogêneo, não se sabe de onde é observado, sob quais coordenadas me faço ser visto, de modo que, daí, o *real* da pulsão emerge. Portanto, se no campo do desejo encontra-se um Outro que cauciona o sujeito no plano simbólico, quando no campo pulsional, este é como que relacionado, perseguido, atormentado, por um objeto – o objeto *a* – posto fora dos limites de sua compreensão, da simbolização.

### 3.3. A MATRIZ KANTIANA DO OBJETO

Embora Zizek faça uma apropriação livre de Kant, o tema do objeto ali presente já havia sido antecipado por Lacan, como veremos, bem como o a juntura Kant-Sade já havia sido inaugurada por Adorno e Horkheimer, como vimos; outrossim, como aponta Parker (2004), a aproximação entre o superego e o imperativo categórico já havia sido empreendida pela cena filosófica francesa (Lacan incluso), a qual envolvia uma leitura de Kant pelas lentes de Hegel (o que Zizek seguramente faz), desta feita, “Contra esse pano de fundo sintomático, o trabalho

do próprio Zizek de fato se apresenta, em muitos aspectos, menos espantosamente original” (PARKER, 2004, p. 48)<sup>29</sup>.

Passemos à raiz kantiana do objeto. O objeto, encontrado fora dos limites da simbolização, será remetido pelo autor num primeiro momento ao *númeno*, num segundo, ao *mal radical* e, por fim, ao *juízo indefinido*. Tornemos ao primeiro.

Zizek cita a seguinte passagem de Kant:

Por este ‘eu’, ou ‘ele’, ‘aquilo’ (a coisa) que pensa, nada mais se representa além de um sujeito transcendental dos pensamentos = X, que apenas se conhece pelos pensamentos, que são seus predicados e do qual não podemos ter, isoladamente, o menor conceito (KANT, 2001, A 346).

Segundo Zizek, apesar de partir da impossibilidade de conceituar “a coisa que pensa”, uma noção descentrada da consciência-de-si, Kant teria concebido a metafísica como tentativa re-situar ou recentrar o sujeito na “grande cadeia do ser”, porém, o preço a ser pago por essa operação seria a elisão da liberdade ou do próprio sujeito, essa *coisa* (‘eu’, ou ‘ele’, ‘aquilo’) que pensa, mas que é, todavia, inacessível. – Na *Crítica da Razão Prática*, ao conceber a liberdade como numenal: “o que fica ofuscado (...) é sua percepção fundamental, segundo a qual mantenho minha capacidade de agente espontâneo-autônomo precisamente e apenas na medida em que não sou acessível a mim mesmo como uma coisa” (ZIZEK, 1993, p. 15). Onde Zizek deriva o duplo aspecto relacionado ao eu fenomênico, o qual seria simultaneamente algo que aparece ao eu numenal e a própria aparência do eu numenal. Porém, entramos aí num curto-circuito:

o eu fenomenal (o sujeito empírico) deve ser concebido simultaneamente como algo que (à guisa de um objeto de experiência) aparece *para* o sujeito numenal e como a aparência *do* sujeito noumenal. Ou seja, tudo o que aparece como parte da realidade constituída aparece para o sujeito transcendental (que aqui é concebido como idêntico ao sujeito numenal); por outro lado, o sujeito empírico é, como é o caso de toda realidade intuída, uma aparência fenomenal de alguma entidade numenal, neste caso, do sujeito noumenal. Essa duplicação, no entanto, é um curto-circuito, sem sentido e auto-cancelável: se o sujeito numenal aparecer para *si mesmo*, a distância que separa a aparência do noumeno se desfaz. A agência que percebe algo como uma aparência não pode ser ela mesma uma aparência (ZIZEK, 1993, pp. 15-16).

---

<sup>29</sup> De todo modo, Zizek mesmo dirá que o campo de atuação do grupo de psicanálise na Eslovênia consistia numa releitura lacaniana de textos filosóficos (ZIZEK, 2013/1986).

A saída desse impasse que Zizek sustenta estar presente em Kant<sup>30</sup> será a de separar o eu da percepção daquele da “coisa que pensa”, o Eu pode ter acesso a um certo conteúdo de sua pessoa (determinações presentes no campo da psicologia empírica), que aparece como a aparência de uma Coisa, ou ainda, um significante que representa o sujeito, “*mas essa Coisa não pode ser o eu da pura apercepção, o sujeito transcendental para quem a ‘Coisa-que-pensa’ aparece como o eu empírico*” (ZIZEK, 1993, p. 16). Reitera-se, aqui, a diferença entre o númeno e o fenômeno, as categorias predicam a Coisa, mas a Coisa em si não pode ser percebida; todavia

devido à acima descrita auto-referencial duplicação do aparecimento no caso do eu, *‘eu penso’ também deve permanecer vazio no nível fenomenal. A percepção do eu é, por definição, desprovida de qualquer conteúdo intuitivo; é uma representação vazia que abre um buraco no campo das representações. Para colocar de forma concisa: Kant é obrigado a definir o eu da apercepção transcendental como nem fenomenal nem noumenal por causa do paradoxo da auto-afecção; se o eu for dado a mim fenomenalmente, como objeto de experiência, o eu teria que ser dado a mim ao mesmo numenalmente* (ZIZEK, 1993, p. 16).

Em sendo possível preencher essa lacuna que separa o eu numenal do eu fenomenal, o que se perderia seria o próprio eu numenal, de modo que esse impasse, se fosse possível conceder em sua pertinência, se apresentaria como necessário à compreensão do eu.

E o mesmo se dá, sustenta Zizek, com o objeto: o objeto transcendental

dá corpo ao objeto em geral, isto é, na medida em que funciona como um *place-holder* metonímico da objetividade *no todo*, *é um objeto que, se me foi dado por intuição, teria que ser dado simultaneamente para mim como é em si*. (Podemos lembrar que aqui também reside a característica fundamental do eu da pura percepção: sua representação é vazia, pois, se fosse dada fenomenalmente, também seria dada numenalmente) (ZIZEK, 1993, p. 18).

O objeto transcendental é concebido pelas categorias *a priori* de percepção como um “objeto em geral”, o termo médio referido às categorias formais da analítica transcendental, entre a intuição e a estética transcendental e a coisa-em-si. Zizek sugere aí uma relação com Lacan: a homologia entre o modo lacaniano de conceber *das Ding*, um objeto paradiscursivo como a coisa-em-si<sup>31</sup>, e o objeto metonímico, o lugar no discurso, o “objeto em geral”, apto a receber qualquer significante gerando o significado e os significantes quaisquer, equivalentes ao

<sup>30</sup> Não avaliaremos a legitimidade dessa ideia em Kant porque isso exigiria o desenvolvimento de uma pesquisa, coisa que não faremos aqui; ressaltamos, contudo, que Agamben também sustenta esse impasse, “paralogismo psicológico” (*sic.*), sobre esse mesmo trecho de Kant (AGAMBEN, 2014, pp. 39-42).

<sup>31</sup> Essa comparação entre *Das Ding* e a coisa-em-si kantiana, na verdade, é feita pelo próprio Lacan em seu *Seminário 7*, onde se lê: “É o que é indicado na filosofia de alguém que, mais do que qualquer outro, entreviu a função de *das Ding*, embora abordando-a apenas pelas vias da filosofia da ciência, ou seja, Kant” (2008, p. 70).

fenômeno. É importante notar que essa estrutura ternária se replicará em vários momentos do estudo aqui realizado; teremos, então, uma parcela representacional, simbólica; um mediador, referido à forma, no presente caso o “objeto transcendental”; e uma parcela que nucleia o campo representativo, referindo-se ao *real*.

Esse primeiro passo rumo ao Kant de Zizek foi mais focado no encontro de uma abertura dialética ou contraditória no que tange ao tema da *Crítica da Razão Pura*. Agora, ao nos dirigirmos ao tema do Mal Radical, o que o autor tem por intenção é dialetizar a *Crítica da Razão Prática* – coisa que o próprio Lacan faz em seu *Seminário 7* (2008) ao identificar o supremo Bem (*Gute*) à *Das Ding* freudiana, não sem antes dizer que o Bem é, na verdade, identificado ao mau objeto kleiniano, isto é, o objeto não integrado, ao mesmo tempo pertinaz na experiência. Transpondo ao nosso contexto, a operação de Zizek pode ser arranjada de modo a colocar o imperativo categórico mediando ou como *forma* entre o Bem ou sua ideia e *Das Ding* como “mal radical” – Lacan faz algo semelhante, coloca o imperativo categórico como “infiltrado” pelo “masoquismo moral” (LACAN, 2008, p. 30); no *real* da Lei (em sua face pulsional), coloca o “peso da razão” (LACAN, 2008, p. 133); identifica *Das Ding* ao “mau objeto” (LACAN, 2008, p. 91); ainda nos diz “o imperativo do supereu, paradoxal e mórbido” (LACAN, 2008, p. 18); e mesmo equivale o imperativo ao próprio gozo (“o *Tu deves* de Kant é substituído pela fantasia sadista do gozo erigido em imperativo” (LACAN, 2008, p. 369)).

O tema do *Mal radical* aparece em Kant no ensaio, *Sobre o Mal Radical na Natureza Humana* de 1792 e depois volta ser publicado, no ano seguinte, em seu trabalho de filosofia da religião *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Segundo Fackenheim (1954) o ensaio chocara alguns admiradores devido ao contraste com o entusiasmo humanista presente nas obras da década anterior – a saber, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1775) e *Crítica da Razão Prática* (1788). No referido ensaio, Kant defende que o homem não é nem mau, nem bom, mas ambas as propensões agem sobre ele; do contrário, a liberdade ou o próprio agir moral seriam atos determinados, de modo que “não é a natureza que carrega com culpa (se o homem é mau) ou com o mérito (se é bom), mas o próprio homem é dele autor” (KANT, 1992, p. 28). Essa propensão, Zizek a lê como forças que resistem à Lei moral, o sujeito as experiencia como uma pressão traumática, humilhando-o ou motivando-o patologicamente, de modo que a responsabilidade moral pende tanto para a escolha do Bem quanto do Mal. Raciocinando assim, atos caucionados pelo Mal têm potencial de passar a cumprir o estatuto do imperativo categórico, “seu único fundamento motivador é o Mal como princípio, e é por isso que eles podem envolver a revogação radical dos interesses patológicos, até o sacrifício da

vida” (ZIZEK, 1993, p. 95). Para Zizek, se assumimos a possibilidade do mal como um ato ético, então, Mal e Bem não podem ser postos lado a lado para a disposição subjetiva, outrossim, o Mal tem precedência ontológica sobre o Bem, dado que ato ético adviria sobre o fundo do Mal, teria o Mal em potência ou latência. Zizek dirá que o “Mal é outro nome para a ‘pulsão de morte’, para a fixação em alguma Coisa que descarrilha nosso circuito vivente costumeiro” (ZIZEK, 1993, p. 96), invertendo a subordinação do âmbito patológico à razão, isto é, subordina a natureza suprasensível às inclinações irracionais ou ao Mal que tinha de ser afastado para que o Bem aparecesse.

Um caminho tripartido se interpõe aqui. O tema wagneriano da chaga retorna: primeiro, só pode existir ação moral por conta da propensão ao Mal, o *real* necessário para a qualificação da ação como moral – “a cura”, o ato moral, a intervenção do Bem, “só pode ser realizada pela lança que feriu”, carece da suposição do Mal, da lacuna ontológica que abre espaço para a liberdade. A segunda leitura refere-se à perversão, o sujeito ativamente desfaz o laço simbólico almejando sua reintegração. Por fim, o terceiro: pode-se optar pela escolha do Mal radical, um ato que não tem equivalente no simbólico, originando um novo termo de mediação, a opção pelo elemento excessivo e em exclusão choca-se com a teia simbólica estabelecida e é somente pela insistência nesse termo negador da estrutura que outra instância de *forma* pode emergir: “o que originalmente era um momento subordinado à totalidade orgânica se estabelece como o novo meio de universalidade, a nova totalidade mediadora” (ZIZEK, 1993, p. 98). Ou seja, o momento de singularidade ou da substância, o “Mal radical” rebelde à totalidade, torna-se ou enseja uma nova totalidade, é sujeito de um processo de transformação.

Agora, o terceiro motivo do objeto em Kant. Para Zizek, o recuo de Kant ante ao Mal radical se daria pela concepção de que Bem e Mal são duas forças opostas agindo no campo da moral, ao contrário da tese segundo a qual o Bem seria a ausência ou o encobrimento do Mal. Ao encaminharmos por essa segunda opção, o Bem existe com a condição do recalçamento de sua contraparte, o Mal. A operação se dá de modo que o excesso constituinte do objeto é lançado à sua vertente numênica, *real*, sobrando do objeto sua representação (no simbólico). A referência de Zizek é a lógica da *Vorstellungsrepräsentanz-Vorstellung-Das Ding* presente, de novo, no *Seminário 7* de Lacan. *Das Ding* é apresentada ali como além do princípio do prazer, ou,

*Das Ding* é o que – no ponto inicial, logicamente e, da mesma feita, cronologicamente, da organização do mundo psíquico – se apresenta, e se isola, como o termo estranho em torno do qual gira todo o movimento da

*Vorstellung*, que Freud nos mostra governado por um princípio regulador, o dito princípio do prazer (LACAN, 2008, p. 74).

E a *Vorstellungsrepräsentanz* constitui-se de associatividade, o significante, ou ainda, “constitui a *Vorstellung* como elemento associativo” (LACAN, 2008, p. 78). É como se tivéssemos a forma como *Vorstellung* separando o elemento *real* do fenômeno; dito por Lacan,

Eis-nos, portanto, levados a distinguir a articulação efetiva de um discurso, de uma gravitação das *Vorstellungen* sob a forma de *Vorstellungsrepräsentanzen* dessas articulações inconscientes (...). Quanto a *Das Ding*, trata-se de outra coisa – é uma função primordial que se situa no nível de instauração da gravitação das *Vorstellungen* inconscientes (LACAN, 2008, p. 79).

Tanto para opostos como no caso do Bem e do Mal – o primeiro advém do afastamento do segundo, apresentando-se como seu representante – quanto em uma operação tautológica, para esse caso Hegel remete à tautologia como pura forma da contradição – “a arte pela arte”, “negócios são negócios”, ou o ditado do Groucho Marx “Tudo em você me lembra você, seu nariz, seus olhos, seus lábios, suas mãos, tudo, exceto você” – são evocadores de uma dimensão em excesso, a dimensão da Coisa, por trás de sua representação. Podemos identificar aí a fissura na realidade cuja base é remetida a Kant: “a ‘realidade’ nunca é dada em sua totalidade; sempre existe um vazio no meio, preenchido por aparições monstruosas” (ZIZEK, 1993, p. 105) ou seja, o vazio, *Das Ding*, é preenchido pelas *Vorstellungen*. A Coisa (*Das Ding*) não integralmente captável por sua representação produz vislumbres daquilo que Lacan designou “Outro”, ou, mais precisamente “Outro pré-histórico” (LACAN, 2008, p. 69, 72, 89), significando o momento infantil anterior a qualquer consistência simbólica (anterior ao Nome-do-Pai, portanto). No presente contexto, portanto, o conceito não se apresenta em sua dimensão intersubjetiva, que tange ao Outro como um médio social, instância em que coligem códigos implícitos e explícitos, expectativas e insatisfações, mas remete à lacuna da realidade; onde a teia simbólica se fende, o objeto *a* enquanto olhar se faz presente, bem como se avizinha a inconsistência do universo simbólico, última barreira que mantém a consistência do Outro, conforme apontado acima.

Kant, segundo Zizek, designa o lugar da fenda na teia simbólica como aquele do *juízo indefinido*, no qual se afirma a negação de um predicado – para ilustrar: no juízo positivo atribui-se um predicado a um sujeito, “a alma é mortal”, no juízo negativo, nega-se a atribuição do predicado, “a alma não é mortal” e no juízo indefinido, afirma-se o predicado negativo, “a alma é não-mortal”. O significado da atribuição de um não predicado não é a afirmação de seu antônimo, coisa que ocorre entre o juízo positivo e negativo, mas a afirmação de seu limite quanto à não pertença em um determinado campo. Desta sorte, Kant, ao definir negativamente

o númeno na segunda edição da *Crítica da Razão Pura* como: “não um objeto de nossa intuição sensível”, o situa num domínio exterior ao fenômeno, sem atribuir ao númeno nenhuma predicação ou pertença positiva. Em suma:

Kant substituiu a oposição filosófica tradicional entre essência e aparência por realidade fenomenal e Coisa numenal, as quais seguem uma lógica radicalmente diferente: o que aparece como “essencial” (nossa própria lei moral) só é possível e pensável no horizonte da finitude, de nossa limitação ao domínio da realidade fenomenal; se fosse possível para nós transpassar essa limitação e ganhar acesso direto à Coisa numenal, perderíamos a própria capacidade que nos permite transcender os limites da experiência sensível (dignidade moral e liberdade) (ZIZEK, 1993, p. 113-114).

Pela proposta de Zizek, não possuímos duas dimensões, o fenômeno e o númeno, mas temos a realidade e seu limite, o vazio servindo de limite à realidade. *Fantasia* é o termo da psicanálise que designa ou dá corpo a esse limite, “mais precisamente, transforma o *impossível* em *proibido*” (ZIZEK, 1993, p. 116). O *incesto* é o paradigmático aqui. Nele, temos uma transmutação do *real*, o *incesto como impossível* (ainda que fosse realizado, o conceito de incesto remete à plenitude da realização do gozo, não à sua figuração), ao simbólico, o *incesto como proibido*. Ora, se algo é proibido, logo, é possível, e a ilusão da possibilidade é o enquadre fantasmático – no nível psicanalítico temos a relação sexual possível no campo da fantasia, bem como a plenitude do sujeito não dividido, *S*. Daí a tese lacaniana de que a fantasia constitui-se como o último suporte da realidade, o que ela encobre é um *real* traumático, incestuoso; ainda, a fantasia visa domesticar o objeto *olhar*, garantindo a consistência do Outro ou da realidade. Ou seja, sem o recalque desse *real*, a realidade não se constitui.

Nesse ponto, Zizek sugere sua visão da dialética hegeliana. Tendo em vista que realidade e *real* possuem uma relação mútua, ou seja, o *real* não é um domínio apartado interveniente à realidade, nem a realidade se reduz a um esquema de entendimento ou enquadre do *real*, pelo contrário, o *real* é parte do simbólico, sua parte excluída ou negatizada. Ao não possuímos um esquema binário, como em Kant, o emblema hegeliano da “identidade dos contrários” deve ser reordenado. O enquadre do objeto produz um suplemento que se furta a esse enquadre, o *real* traumático em Lacan ou a coisa-em-si em Kant, e é esse mesmo suplemento, percebido agora como um ente, que será recebido como a negação da coisa – vide a relação entre o Bem e Mal –, ou seja, a negação da coisa nada mais é do que o rebotalho da simbolização retornado sob a forma de objeto, precisamente um objeto pulsional, não mediado ou como juízo indefinido. É precisamente esse retorno que Zizek denomina a “negação da negação” de Hegel, e o nome para a negação encarnada é “objeto *a*”: “Nele, a própria inadequação, deficiência, de todo objeto positivo assume existência positiva, isto é, se torna um

objeto” (ZIZEK, 1993, p. 122). Porém, esse objeto sofre uma estabilização quando inscrito no simbólico, como se fosse dele expulsa sua excrescência; *desejo* é o nome desse apaziguamento, a mediação do objeto pelo desejo.

Tal mediação e a decorrente estabilização na fantasia promovem a ilusão de plenitude, de possibilidade de totalização que encontramos nos pares “domesticados” bem/mal, masculino/feminino, yin/yang etc., os quais são precisamente o eixo opositivo, de contrários, definidos pelo *imaginário* em Lacan. Dito de outra maneira: “O que define a ordem imaginária é o surgimento de uma relação complementar entre tese e antítese, a ilusão de que eles formam um Todo harmonioso, preenchendo a falta um do outro: o que falta à tese é fornecido pela antítese e vice-versa” (ZIZEK, 1993, p. 123). A simbolização, ou o processo hegeliano denominado “síntese”, relativo à transcendência do eixo imaginário, advém ao se assimilar a diferença excluída da ilusão totalizante que impede a própria totalização. Assim, “contradição” é o nome que se dá à identidade dos opostos, com efeito, a ideia de “síntese” como consistindo “no advento de uma identidade que engloba a diferença, reduzindo-a ao seu momento passageiro, é, portanto, totalmente enganosa: *é apenas na ‘síntese’ que a diferença é reconhecida como tal*” (ZIZEK, 1993, p. 124). Desta sorte, a simbolização dos contrários:

é a passagem da negatividade externa (do poder que se esforça para negar o objeto de fora, de maneira imediata, isto é, para destruí-lo em sua realidade física) para a negatividade “absoluta” (auto-referente) que “postula” o objeto de novo, mas enquanto simbolizado – isto é, no contexto de uma certa perda, de uma negatividade incorporada e internalizada. Essa inversão da negatividade externa em “absoluta” significa que o objeto não precisa mais ser negado, destruído, anulado, pois sua presença já é propriamente “positiva”, funcionando como a forma pela qual a negatividade assume existência: o objeto “simbolizado” é um objeto cuja própria presença “dá corpo” a uma ausência; é a “ausência incorporada” (IDEM).

### 3.4. UMA ECONOMIA-POLÍTICA DE LACAN – MARX QUANTO AO OBJETO DA PSICANÁLISE

Diante do exposto acima, façamos um sumário: Em Wagner pudemos vislumbrar o que se escondia por trás do Outro consistente da ordem fálica; com a derrocada do gesto redentor que reintegra o ato transgressor, aparece um objeto não mais garantidor, fundamentador da ordem simbólica. E a saída wagneriana é identificar o sujeito a essa substância, isto é, tornando-o o instrumento de gozo do Outro obscuro, o “dogmatismo amoroso” ao qual nos referimos no início do trabalho. Em Kant, passamos por três momentos: 1) No primeiro, o objeto é identificado à fenda no simbólico, existe com a condição de permanecer oculto – cuja zona de passagem, entre o *real* e o simbólico é referida ao “objeto transcendental” em Kant ou ao “objeto metonímico” em Lacan. 2) Essa zona de passagem, ou a *forma*, é equivalida ao

“imperativo categórico”, o qual, lido desde Lacan e também por Žizek, é penetrado pelo gozo; na sequência, o sujeito pode optar por esse gozo, mas não no sentido de se identificar a ele ao modo perverso, mas acessá-lo a fim de uma transformação da estrutura, transformação da *forma*. 3) *Das Ding*, nesse momento, é tratada como o momento traumático que incide sobre a teia da realidade, adquirindo uma existência positiva e posteriormente estabilizada pela fantasia, a *forma* que visa dar conta do excesso não representável – insere-se aqui a passagem do impossível ao proibido. Todavia, o autor nos convida a não estabilizar esse objeto, mas a “simbolizá-lo”, nesse contexto, pensar a realidade levando em conta sua falha imanente.

Depurando essas qualidades, temos algo como uma *forma*, que, como vimos, estrutura ou *conforma* a realidade, ela tem um estatuto de “abstração real” e é lastreada por um o valor, ou o *falo*, funcionando como uma espécie de garantidor da ordem simbólica ou da *forma*; um equivalente universal, o *objeto metonímico*, o qual funciona de modo a ser preenchido por significantes quaisquer; por fim o *Trieb*, ou a pulsão emanada por *das Ding*, a *jouissance* em sua conceituação pura. Gostaríamos de sugerir que essas três características são análogas à primeira e segunda seções do livro *O Capital* de Marx (2013), onde se discute a formação do dinheiro e a transformação deste em capital. Essa formalização nos moldes aqui apresentada não aparece de forma explícita em Žizek, tampouco em Lacan – porém, é importante notar aqui como a construção lacaniana do objeto aparece frequentemente associada a Marx, precisamente a *O Capital* (LACAN, 1992; LACAN, 1999; LACAN, 2008)<sup>32</sup>. A partir dessa proximidade presente no próprio, pretendemos fundamentar a concepção de Žizek das diferentes componentes do objeto lacaniano nessa analogia, conforme veremos a seguir.<sup>33</sup>

N’*O Capital* Marx afirma que a mercadoria “revela seus pensamentos na língua que lhe é própria, a língua das mercadorias” (2013, p. 179). Endossamos, aqui, a tese de Paulani & Muller (2010), segundo a qual: “Apesar de se mostrar como analogia, a referência à linguagem das mercadorias é operada por Marx (...) num sentido forte, que vai muito além do mero emprego de um recurso retórico”; Karatani sugere uma relação ainda mais forte, segundo ele “é a linguística que é formatada pelo modelo (..) da economia política” (KRATANI, 2003, p. 229). De qualquer modo, é por meio desse gancho que empreenderemos a interface com o

<sup>32</sup> Existem várias justaposições entre a economia-política marxista e a psicanálise, conforme apontado por Cardoso e Darriba (2016) e Karatani (1995; 2003)

<sup>33</sup> A metáfora utilizada por Freud quando à pulsão é aquela da energética, a qual Lacan associa à termodinâmica. Contudo, em seu *Seminário 16*, Lacan informa: “substituí essa referência exaltante à energética por uma referência à economia política, a qual teríamos dificuldade de sugerir, nos tempos atuais, que é menos materialista” (LACAN, 2006, p. 32).

vocabulário linguístico/estruturalista lacaniano. Vejamos, então, algumas características da sintaxe das mercadorias.

A primeira característica refere-se à natureza diferencial do valor de uma mercadoria. Isso significa que uma mercadoria só adquire valor, ou *equi-valência*, a fim de ser trocada quando e se comparada a outra mercadoria, ou seja, o valor só ocorre com uma diferenciação:

nenhuma mercadoria se relaciona consigo mesma como equivalente e, portanto, tampouco pode transformar sua própria pele natural em expressão de seu próprio valor, ela tem de se reportar a outra mercadoria como equivalente ou fazer da pele natural de outra mercadoria a sua própria forma de valor (MARX, 2013, p. 184).

O processo de formação do valor numa dinâmica de equivalência passa, inicialmente, por dois passos, o primeiro consiste na *forma de valor simples*, quando uma mercadoria se equipara com outra, o segundo na *forma de valor desdobrada*, ao se equipararem várias mercadorias e se estabelecer uma rede de equivalências entre elas (MARX, 2013, pp. 174-196); de modo que *mercadoria* é o nome para a relação de equivalência ou trocabilidade entre mercadorias. Coisa semelhante acontece com o *objeto metonímico*, o qual, como vimos, é apenas um *place-holder*, ou como diz Lacan, “um objeto que não pode ser denominado, que só é denominado por suas conexões” (LACAN, 1999, p. 64); seu valor na cadeia significante só é definido pelo seu lugar na cadeia, bem como em competição com outros significantes – função de seleção, segundo Jakobson (2010) –, tal como a mercadoria. Ou, conforme Lacan:

Se as indicações que lhes dei da vez passada sobre a função metonímica almejavam alguma coisa, era justamente ao que, no simples desenrolar da cadeia significante, produz-se de equalização, de nivelamento, de equivalência (...). Eu havia usado, a esse respeito, a referência marxista – empregar dois objetos da necessidade de tal maneira que um se torne a medida do valor do outro, que apague do objeto, justamente, o que é a ordem da necessidade, e com isso o introduza na ordem do valor (LACAN, 1999, p. 101).<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> Ou ainda: “Nessa página, Marx formula a proposição de que nada pode instaurar-se das relações quantitativas do valor sem a instituição prévia de uma equivalência geral. Não se trata simplesmente de uma igualdade entre tantas ou quantas varas de tecido. É a equivalência tecido-roupa que tem de ser estruturada, ou seja, que roupas possam representar o valor do tecido. Não se trata mais, portanto, da roupa que vocês possam usar, mas do fato de que a roupa pode tornar-se o significante do valor do tecido. Em outras palavras, a equivalência necessária logo no início da análise, e sobre a qual se assenta o chamado valor, pressupõe, por parte dos dois termos em questão, o abandono de uma parcela muito importante de seu sentido.

É nessa dimensão que se situa a efeito de sentido da linha metonímica” (LACAN, 1999, p. 86).

Feito o percurso por duas formas de valor, recorreremos ao tópico sobre o *fetichismo da mercadoria*, cujo argumento reside na *forma*. Essa característica refere-se ao dinheiro, não como momento evanescente de mediação entre duas mercadorias, mas como estruturador da *forma-mercadoria*, isto é, uma *abstração real* – Marx usa a expressão “forma material” (2013, p. 205). Marx escreve:

De onde surge, portanto, o caráter enigmático do produto do trabalho, assim que ele assume a forma-mercadoria? Evidentemente, ele surge dessa própria forma. (...)

O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas (2013, pp. 205-206).

Ou seja, o enigma da forma constitui-se de ela não aparecer como um produto próprio ou familiar da humanidade, mas de refletir exteriormente as relações sociais – é isso que Marx denomina como o caráter fetichista da mercadoria. Ora, o imperativo categórico como pura forma da lei, bem como o trabalho do sonho como estrutura subjacente à formação ou alocação dos elementos do sonho, ou mesmo a linguagem no contexto estruturalista, apresentam-se como estruturas alienadas ou fetichizadas com relação aos agentes que de algum modo as produziram ou reproduzem; retomando, elas têm a “forma do pensamento”, mas não o estatuto do pensamento, dado seu caráter objetivo. Essa função formal é denominada por Žižek, na esteira de Lacan, por *fantasia*, ou *ficção* (simbólica)<sup>35</sup>.

O próximo passo de nossa comparação refere-se ao *valor* como sustentação de um campo fantasístico ou simbólico, essencialmente como fetiche. Novamente teremos o dinheiro como foco, não como forma, nem como mediador da equivalência entre duas mercadorias, mas nessa própria coisa que realiza a mediação. Depois da *forma de valor desdobrada*, o terceiro passo consiste na *forma de valor universal*, quando “uma mercadoria encontra-se na forma de equivalente universal apenas porque, e na medida em que, ela é excluída por todas as demais mercadorias na qualidade de equivalente” (MARX, 2013, p. 202) – mesma definição de Lacan para o falo: “é o significante excluído do significante” (LACAN, 1991, p. 130). Essa mercadoria, o linho no exemplo de Marx, adquire, portanto, a capacidade de expressão de valor de todas as outras mercadorias. Podemos, contudo, incluir aqui a *forma-dinheiro*, a qual constitui na operação de substituir o linho, pela moeda, um equivalente universal abstrato, isto é, sem nenhum valor a não ser a capacidade de expressão do valor.

---

<sup>35</sup> À frente estabeleceremos a distinção entre esses dois.

O valor em Marx é dividido em duas categorias, valor de uso e valor (de troca). Enquanto a primeira visa um domínio individual, a segunda só existe socialmente, outro modo de dizer que ela só existe mediadamente: “a objetividade do valor das mercadorias, por ser a mera ‘existência social’ dessas coisas, também só pode ser expressa por sua relação social universal, e sua forma de valor, por isso, tem de ser uma forma socialmente válida” (MARX, 2013, p. 198). Outrossim, ao tratarmos do dinheiro como essa forma social de expressão do valor, temos que: “a grandeza de valor do dinheiro, expressa em todas as mercadorias possíveis. Já o dinheiro, ao contrário, não tem preço” (MARX, 2013, p. 231). O dinheiro, portanto, como encarnação do valor, é aquilo que mede, media e lastreia as outras mercadorias, as quais só existem como e enquanto relação, diferentemente do simples produto do trabalho, o qual possui existência independente.

Em Lacan, o significante que exerce o papel de mediador das relações intersubjetivas é o *falo*<sup>36</sup>; no *Complexo de Édipo* é com relação ao falo que se exerce a partilha sexual, o qual opera como um mediador qualitativo, aqueles que o possuem e aqueles que não o possuem (masculino/feminino), e, também, como um medidor “quantitativo”, quem tem mais que o outro, estabelecendo-se, aí, os operadores hierárquicos (Pai/filhos). O que levará Lacan a dizer que “O significante do significado em geral é o falo” (LACAN, 1999, p. 240), marcado como puro significante ele é fundamentalmente desprovido de significado, mas é esse puro valor o lastro dos outros significantes. Ou seja, o falo é relativo ao significante-mestre ( $S_1$ ) que dota os outros significantes ( $S_2$ ) de sentido.

Notemos ainda outros dois aspectos; Marx qualifica o dinheiro por “valor de uso formal” e “mercadoria universal” (MARX, 2013, p. 226). Desdobremos essas duas qualificações. Valor de uso, como dissemos, é um tipo de relação que o agente tem com um produto de modo imediato, ao qualificar o dinheiro por valor de uso formal, temos aí que o dinheiro aparece na relação como um veículo da forma, como se o dinheiro (ou qualquer mercadoria posta como equivalente geral) fosse a forma encarnada necessária para o exercício da forma; então, o dinheiro tem um uso, o uso do dinheiro é fazer valer a forma-dinheiro. Por outro lado, uma mercadoria é um produto que entra em relação diferencial com outros produtos, originando dessa relação a equivalência que propicia a troca. O dinheiro, ao se colocar como mercadoria intermediária, ou ainda, como encarnação da forma, é a mercadoria universalmente trocável e

---

<sup>36</sup> Uma leitura do Complexo de Édipo e sua articulação ao falo encontra-se abaixo.

embora não tenha preço, visto ser ele a medida de preço, como outras mercadorias está submetido às variações de mercado, ou seja, ele tem *valor*:<sup>37</sup>

Basta ler de trás para a frente as cotações numa lista de preços para encontrar a grandeza de valor do dinheiro, expressa em todas as mercadorias possíveis. Já o dinheiro, ao contrário, não tem preço. Para tomar parte nessa forma de valor relativa unitária das outras mercadorias, ele teria de se confrontar consigo mesmo como seu próprio equivalente (MARX, 2013, p. 231).

Desse modo, o dinheiro é como se fosse a descida do transcendental (forma) à Terra e essa entidade transcendental encontra-se sob influência dos movimentos sublunares, isto é, forma e conteúdo estão ligados por uma coisa “sublime”<sup>38</sup>, operando como vaso comunicante entre os dois reinos. O falo também padece dessa mesma dinâmica. Inicialmente, o falo, enquanto significante-mestre, é o que permite a operação formal de divisão (a partilha sexual, masculino/feminino) e poder ou hierarquia social (Pai/filhos). Por outro lado, o falo também está submetido às “variações de mercado”, pode ser valorizado, desvalorizado, enfrentado, aceito etc. A coisa se passa como se existisse um operador na zona intermediária entre *base* e *superestrutura*. Nas palavras de Žizek:

Não existe estrutura sem o momento ‘fálico’ enquanto ponto de cruzamento de duas séries (do significante e do significado [forma e conteúdo]), como ponto de curto-circuito em que – como diz Lacan de maneira muito precisa – o ‘significante entra no significado’. O ponto de não sentido dentro do campo do Sentido. Sem esse curto-circuito, a estrutura do significante funcionaria como causa corporal exterior e não produziria o efeito de Sentido. Por essa razão, as duas séries (do significante e do significado) sempre contêm uma entidade paradoxal que é ‘duplamente inscrita’, isto é, que é ao mesmo tempo excesso e falta – excesso do significante sobre o significado (o significante vazio sem significado) e a falta do significado (o ponto de não sentido dentro do campo do Sentido) (ŽIZEK, 2013/1995, p. 189).

Um outro ponto ainda se faz necessário nesse tópico. Karatani, ao tratar da posição de venda – M-D no esquema de Marx, mercadoria para dinheiro – e de compra – D-M, dinheiro para mercadoria –, nota que essas duas posições são discrepantes. Uma mercadoria não tem valor em si e seu passo à venda é descrito por Marx como um *salto mortale*:

O salto que o valor da mercadoria realiza do corpo da mercadoria para o corpo do ouro, tal como demonstrei em outro lugar, é o *salto mortale* [salto mortal] da mercadoria. Se esse salto dá errado, não é a mercadoria que se esborracha, mas seu possuidor (MARX, 2013, p. 243).

Por outro lado, aquele na posição de compra, isto é, possuidor do dinheiro, pode trocar a qualquer momento; inserindo-se, aqui, o tema do gozo fálico. Assim, o agente intenta evitar a

<sup>37</sup> A citação completa do parágrafo anterior.

<sup>38</sup> Retornaremos a esse termo.

posição desconfortável ou ansiógena da venda, a qual Karatani define como subordinada ao “desejo do outros” (KARATANI, 1995, p. 169) e ocupar a posição favorável e potente de comprador. É essa a lógica do entesourador, que é:

apenas o capitalista ensandecido, o capitalista é o entesourador racional. O aumento incessante do valor, objetivo que o entesourador procura atingir conservando seu dinheiro fora da circulação, é atingido pelo capitalista, que, mais inteligente, lança sempre o dinheiro de novo em circulação (MARX, 2013, pp. 296-297).

Ou seja, o capitalista é o entesourador que arrisca. Lacan faz comparação semelhante, ao dizer que o objeto posto no cofrinho do avarento é um “objeto mortificado. O que está no cofrinho está posto fora do circuito da vida, dela é subtraído” (LACAN, 2016, p. 400). O objeto vivo é falo que circula, que se joga constantemente na esfera de circulação, a fim de obter fruição, ou gozo – seja se fazendo ou ocupando o lugar do falo, ocupando um lugar de objeto de desejo, seja possuindo-o eventualmente, em situação de potência de gozo. Daí a comparação de Lacan do falo com o anel do jogo de *passa anel*:

No significante, podemos contentar-nos em situá-lo [o falo] assim – é um objeto metonímico. Em virtude da existência da cadeia significante, ele circula de todas as maneiras, como o anel no jogo de passar o anel, por toda parte do significado – sendo, no significado, aquilo que resulta da existência do significante. A experiência nos mostra que esse significado assume para o sujeito um papel preponderante, que é o de objeto universal (LACAN, 1999, p. 207).

O dinheiro executa, em Marx, esse mesmo movimento fugaz de passagem de mão em mão; a seguinte passagem funciona, também, como uma síntese das propriedades do dinheiro anteriormente elencadas:

Seu movimento expressa, portanto, a alternância contínua dos processos antitéticos da metamorfose das mercadorias M-D-M, na qual a mercadoria se confronta com sua figura de valor apenas para voltar a desaparecer imediatamente. A existência autônoma do valor de troca da mercadoria é aqui apenas um momento fugaz. Logo em seguida, ela é substituída por outra mercadoria. De modo que a mera existência simbólica do dinheiro é o suficiente nesse processo que o faz passar de uma mão a outra. Sua existência funcional absorve, por assim dizer, sua existência material. Como reflexo objetivo e transiente dos preços das mercadorias, ele funciona apenas como signo de si mesmo, podendo, por isso, ser substituído por outros signos. Mas o signo do dinheiro necessita de sua própria validade objetivamente social, e esta é conferida ao símbolo de papel por meio de sua circulação forçada (MARX, 2013, pp. 270-271).

Acrescentamos, “circulação forçada” porque possui algo de metonímico; o dinheiro, sempre vira outra coisa, que vira dinheiro, que vira outra coisa etc. Nesse processo, cada mercadoria

em particular é apenas uma metáfora transitória para a mercadoria geral excluída do campo da mercadoria, que regra o circuito.

Até o momento, passamos em comparação pela seção I d’*O Capital*: a mercadoria, a pareamos ao objeto metonímico, a forma-dinheiro ou forma de valor universal, à fantasia; que, por sua vez, é sustentada e encenada pelo dinheiro, comparado ao falo. Passaremos agora ao segundo capítulo do livro de Marx, no qual ele trata da transformação do dinheiro em capital. A passagem do dinheiro ao capital acontece como uma espécie de simples mudança de preferência. Marx nos dá a fórmula da circulação de mercadorias: M-D-M’, onde se tem uma mercadoria, ela é trocada por dinheiro e posteriormente, troca-se esse dinheiro por outra mercadoria. A fórmula do capital ocorre quando o fundamento da circulação não é a obtenção de uma nova mercadoria, cuja finalidade, nesse caso, seria o valor de uso, mas quando se tem por finalidade aumentar o montante inicial de dinheiro: D-M-D’, na qual troca-se dinheiro por uma mercadoria e essa mercadoria é reconvertida em dinheiro, acontecendo aí uma variação do montante de dinheiro inicial, o qual Marx denomina mais-valor (mais-valia). Notemos aqui o seguinte ponto: no processo de circulação de mercadorias que envolvia as três primeiras comparações, tínhamos um objeto genérico, objeto metonímico/mercadoria, que se definia por uma forma, forma-mercadoria/fantasia e, por fim, essa forma encontra-se não apenas como meio de uma relação, mas ela mesma é objeto da relação ou está determinada pela relação que ela mesma engendra. O passo na transformação de M-D-M’ em D-M-D’ podemos descrevê-lo como uma relação específica com o objeto sublime, como um amor ou compulsão pela pura forma, dado que agora não é a mercadoria, como valor de uso, que é ansiada pelo sujeito, mas o “valor de uso formal” ou a “mercadoria universal”. E Marx usa o termo *Trieb* para qualificar tal ânsia: “Esse impulso [*Trieb*] absoluto de enriquecimento, essa caça apaixonada ao valor” (MARX, 2013, p. 296). Não devemos, entretanto, confundir o *Trieb* com um impulso pessoal, como uma vontade do capitalista, pelo contrário: “Como capitalista, ele é apenas capital personificado. Sua alma é a alma do capital. Mas o capital tem um único impulso vital, o impulso de se autovalorizar, de criar mais-valor” (MARX, 2013, p. 391). Lacan dirá:

O mais-de-gozar apareceu em meus últimos discursos numa função de homologia em relação à mais-valia marxista. Dizer homologia é dizer, justamente, que a relação entre eles não é de analogia. Trata-se, com efeito, da mesma coisa” (LACAN, 2008, p. 44)<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> Outro momento determinante em que Lacan recorre a’*O Capital* para a elaboração do objeto.

Assim, a utilização do termo *homologia*, tal como derivado da biologia, sugere uma origem comum ao mais-valor e ao mais-de-gozar, qual seja, a compulsão voltada para si mesma. Trata-se aqui da pulsão [*Trieb*] não de consumir ou comprar mercadorias, mas a pulsão de se autovalorizar, outrossim, na psicanálise, o mais-de-gozar – “que permite isolar a função do objeto *a*” (LACAN, 2008, p. 19) – não desse refere a um objeto inserido na teia da fantasia, um objeto de desejo tal qual a mercadoria, nem de um objeto de gozo, fálico, tal qual o dinheiro com fins de obtenção de mercadoria, mas o objeto tomado sobre si mesmo, que Lacan descreve como “renúncia ao gozo” (LACAN, 2008, p. 17), porém, agora não como o objeto mortificado, mas o suplemento vivo, pulsional, sem contraparte no campo simbólico<sup>40</sup>, por isso:

Não há nada diante do sujeito senão ele [o objeto *a*], o um-a-mais entre tantos outros, e que de modo algum pode responder ao grito da verdade, mas que é, muito precisamente, seu equivalente – o não-gozo, a miséria, o desamparo, a solidão. Tal é a contrapartida do *a*, que constitui a coerência do sujeito enquanto eu (LACAN, 2008, pp. 24-25).

Parece-nos que a construção do conceito de *mais-de-gozar* envolve uma espécie de passagem de *das Ding* como excesso ou suplemento (de valor ou de gozo) implícito no processo de circulação a uma explicitação desse excesso, o retorno do rebotalho do processo de representação agora extraído do circuito.

O objeto em Lacan apresenta muitas variações ao longo de sua obra. Pode-se mesmo dizer que o modo de compreensão dessa coisa evolui junto com seu ensino; desde sua primeira emanção como *outro* – o rival especular (LACAN, 1986) – a uma das últimas, como *Sinthoma* (LACAN, 2007b), esse objeto assume várias caras, várias lógicas, vários efeitos. Daí a dificuldade de definir analiticamente esse objeto, que é a mesma presente na obra de Zizek, que antes o apresenta ao longo de sua textualidade (dele e do objeto) do que oferece uma conceituação segura à qual pudéssemos recorrer ao longo do texto; parece-nos que o objeto se apresenta ali conforme o tema tratado e, de certo modo, dependente do tema tratado. Foge ao escopo desse trabalho fazer um estudo sistemático sobre isso, a tarefa que se nos apresentou nesse tópico foi, primeiro a de acompanhar a textualidade de Zizek a fim de obter um material sobre o objeto e, segundo, promover uma matriz com a qual podemos nos orientar daqui para adiante com a intenção de lapidar o projeto da crítica da ideologia do autor. Faremos, a seguir, um intercurso tendo como foco o modo como Zizek articula as diferentes componentes matricializadas.

---

<sup>40</sup> Ou nas mercadorias, para continuar a analogia, basta notarmos que o mais-valor é um saldo verificável somente no processo de circulação D-M-D’.

## 4. A FANTASIA – ENTRE A SUBSTÂNCIA E A REALIDADE

### 4.1. KAFKA – O OBJETO ABJETO

Voltando ao tópico sobre a forma, nós o encerramos falando sobre o ponto heterogêneo de um sistema que o coloca sob ameaça. Mas, antes de esse ponto ser postulado como tal, um edifício simbólico se apresenta como inerte, isto é, as práticas sociais são sustentadas por uma estrutura a princípio impessoal que submete a espontaneidade dos atores, desde que não se coloque seu ponto heteróclito em xeque. Retornando ao cinismo, por um lado, ele aparece evidenciando um afastamento do sujeito ante sua identidade simbólica, ante o lugar estrutural ocupado por ele, por outro, pelo lado do inconsciente, denota a submissão ao campo da fantasia, isto é, o modo próprio do sujeito se adequar a seu lugar no simbólico, na ordem social – contemporaneamente pode-se pensar no caso em que o indivíduo, para ocupar o lugar simbólico da chefia ou de subordinado, deve, primeiro, se desidentificar subjetivamente com esse lugar (cinismo) e, segundo, ocupá-lo simbolicamente. Esse modo próprio de exercer o papel simbólico testemunha um triplo aspecto: primeiro o sujeito se desidentifica subjetivamente com seu lugar simbólico (cinismo); segundo, ocupa efetivamente seu lugar simbólico; terceiro, esse lugar é sustentado por um ganho, é suplementado pelo *gozo* ou *jouissance*. É essa última via que denuncia a impossibilidade da plena conformação indivíduo-estrutura, mas é, também, sua condição, pois é na dimensão fantasística que se encontra articulado o gozo – “a forma penetrada pelo gozo”. O lastro ideológico, seu fundamento, é precisamente esse objeto; ele “sustenta o que poderíamos chamar de *jouis-sens* ideológico, o gozo-no-sentido (*enjoy-meant*) que é próprio da ideologia” (ZIZEK, 1996, p. 321). O sujeito pode até não se identificar à sua posição simbólica, mas, caso não *goze* dela, caso não transforme o gozo sob o qual o lastro social é erigido em acomodação fantasística, sua posição simbólica ficará definitivamente afetada. É esse afetamento que Zizek pretende demonstrar ao mobilizar Kafka para criticar Alhusser e sua concepção de sujeito como mediador bem-acabado entre estrutura e indivíduo. Nos romances de Kafka, o que temos é um sujeito interpelado pela ideologia (a Lei ou o Castelo), mas num momento anterior à constituição de uma fantasia mediadora entre ele como indivíduo e o chamamento do Outro. Por essa via, se a fantasia é aquilo que estrutura a própria realidade, sem o amparo fantasístico o sujeito passa a viver atormentado pelo imperativo de gozo, que, nesse caso é *das Ding* depurada, ou seja, *mais-de-gozar*.

A interpelação ideológica de Alhusser nos mostra o momento em que o sujeito, para afastar-se de sua dúvida, adere ao chamado ideológico, identifica-se com a ideologia ou ainda, ao responder à interpelação ideológica, ele mesmo cria as condições para que o chamado surta

efeito, já se encontra *transferido* com o Outro<sup>41</sup>. Desse modo, com Lacan, Zizek inverte os operadores da interpelação: não se trata de “os indivíduos serem interpelados como sujeitos”, mas do contrário, é o sujeito, este ente não substancializado, desprovido de determinações que é interpelado como um X aderente à identidade ou ao mandato simbólico, convocado a assumir seu lugar no Outro, eludindo, com seu assentimento, a negatividade de \$ (o símbolo lacaniano para o sujeito como negatividade). Desta feita, “A função da ideologia não é oferecer-nos uma via de escape de nossa realidade, mas oferecer-nos a própria realidade social como uma fuga de algum núcleo real traumático” (ZIZEK, 1996, p. 323) – traumático como “o não-gozo, a miséria, o desamparo, a solidão” – e *a crítica da ideologia seria o veículo pelo qual o sujeito é confrontado com o núcleo real traumático mascarado pelo “sonho ideológico”*.

Daí a diferença entre a ideologia tal como concebida pelo marxismo predominante, como uma visão parcial, e a lacaniana, tal como proposta por Zizek, de uma “*totalidade empenhada em apagar os vestígios de sua própria impossibilidade*” (ZIZEK, 1996, p. 327). No primeiro caso temos o fetiche (da mercadoria) como eclipsando a rede de relações sociais que o ensejou, apresentando as relações sociais de maneira objetivada; para a psicanálise, “o fetiche oculta a falta (‘castração’) em torno da qual se articula a rede simbólica” (ZIZEK, 1996, p. 327), o dinheiro ocupa o lugar do falo, como um símbolo que nunca se realiza plenamente – dito de outro modo: seu circuito nunca se interrompe. Contudo, no capitalismo, essa falta é o avesso do excesso, seu limite ou impossibilidade de cessar o circuito, é o seu motor, sua possibilidade – “o limite do capital é o próprio capital” (MARX, 2009, p. 321) – em suma, a mais-valia. Ora, esse maquinismo, de uma falta que se transmuda em excesso, de um limite que é seu próprio mecanismo de expansão, segue a mesma lógica do objeto lacaniano, donde a relação homológica entre a mais-valia e o mais-de-gozar, a respeito do qual Zizek escreve:

não se trata de um excedente que simplesmente se ligue a um gozo ‘normal’, fundamental, porque *o gozo como tal só emerge nesse excedente*, é constitutivamente um ‘excesso’. Se retirarmos o excedente, perderemos o próprio gozo, do mesmo modo que o capitalismo, que só pode sobreviver revolucionando incessantemente suas condições materiais, deixa de existir quando ‘permanece o mesmo’, quando atinge um equilíbrio interno (ZIZEK, 1996, p. 330).

Nesse jogo entre falta e excesso, Zizek propõe tomarmos como exemplares dois “métodos”, o moderno e o pós-moderno. O primeiro é aquele em que possuímos um objeto ausente, a cadeia significativa circula sem que consigamos encontrar o objeto ao qual ela se

---

<sup>41</sup> Logo trataremos do tema da transferência

refere, o segundo trata de fazer encarnar o objeto Coisa em qualquer elemento da cadeia, bastando que este seja perpassado pela substância do gozo:

Se a lição do “modernismo” foi que a estrutura, a máquina intersubjetiva funcionava igualmente bem quando faltava a Coisa, quando a máquina girava em torno do vazio, a inversão “pós-moderna” fez ver a *própria Coisa como o vazio encarnado, positivado* (ZIZEK, 1992, p. 186).

A fim de exemplificar:

O protótipo da obra moderna seria *Esperando Godot* de Beckett: toda a ação, fútil e absurda, transcorre à espera da chegada de Godot, momento em que finalmente “algo aconteceria”, mas sabemos perfeitamente que “Godot” nunca pode chegar... Qual seria a maneira “pós-moderna” de reescrever a mesma história? Dever-se-ia, ao contrário, mostrar diretamente o próprio Godot: um velhote imbecil que se lixa para nós, que é, na verdade, exatamente como nós, que leva uma vida inútil, cheia de tédio e de prazeres idiotas, com a única diferença de que, por acaso, não sabendo disso ele mesmo, descobre-se em dado momento no lugar da Coisa, começa a encarnar a Coisa cuja chegada era esperada (IDEM).

A diferença entre os dois métodos pode, também, ser estabelecida quanto à interpretação: na falta do objeto, o modernismo nos convida à interpretação, à produção infinita de significantes com vistas a abarcar o objeto – Joyce é exemplo aqui –, no caso pós-moderno, a interpretação trava, devido à presença inerte do objeto – Kafka.

Na parábola *Diante da Lei*, contada a K. por um abade no meio de *O Processo*, deparamo-nos com essa interdição interpretativa da qual Zizek nos fala; o abade diz: “as interpretações não são mais que a expressão do desespero que sentem os intérpretes” (citado por ZIZEK, 1992, p. 188) – as interpretações são as reações ante o *mais-de-gozar*. Contudo, em vez de ficar por aí, Zizek propõe utilizar o método lévi-straussiano de interpretação de mitos<sup>42</sup> – comparar suas versões e observar a emergência de sentido decorrente das diferenças entre elas – a fim de investigar a relação de Kafka com a Lei ou com  $S_1$ .

M<sup>1</sup>: A parábola *Diante da Lei* narra a história de um homem vindo do campo que pede para entrar na Lei, ao que o guardião da porta da Lei torna dizendo que talvez ele pudesse entrar algum dia, mas, naquele momento, era impossível; o camponês espera que a entrada lhe seja liberada até o momento de sua morte, quando indaga ao guarda por que em todos aqueles anos ninguém havia entrado, ao que o guardião responde “Aqui ninguém mais, senão tu, podia entrar, porque só para ti era feita esta porta. Agora vou-me embora e fecho-a”.

---

<sup>42</sup> LÈVI-STRAUSS, 2015; 2004.

M<sup>2</sup>: No início de *O Processo* há um momento em que K. se encontra num prédio de alojamento de operários, sujo e obscuro; diante da porta da sala de audiências – a porta da Lei –, o guarda lhe informa que a porta se destina apenas a ele, ao que uma lavadeira diz: “tenho que fechá-la; ninguém mais tem o direito de entrar depois do senhor” e o empurra porta adentro; lá dentro, a argumentação de K. é interrompida por uma cena sexual, envolvendo a lavadeira.

Em m<sup>1</sup>: estamos diante da porta do magnífico palácio da Lei, a porta é guardada por um homem que impede o camponês de entrar, “o limite que separa o cotidiano do lugar sagrado da lei é intransponível” (ZIZEK, 1992, p. 188). Já em m<sup>2</sup>: o local é vulgar, a porta está aberta, a entrada é incentivada por uma mulher que sabia que estavam à espera de K., ela o empurra contra a sua vontade para dentro da sala; em m<sup>1</sup> o limite é intransponível, aqui, fácil de transpor; em m<sup>2</sup> o tribunal é tão promíscuo quanto o lugar onde se encontra. A contraposição de m<sup>1</sup> e m<sup>2</sup> demonstra as duas faces da Lei, ou, do supereu: a paterna, “que toma emprestado do pai sua severidade, perpetua a sua proibição do incesto e assim assegura o Eu contra o retorno dos investimentos libidinais de objeto” (FREUD, 2016, p. 208), acrescentaríamos, não só assegura, mas protege o Eu do encontro com a Coisa, isto é, do supereu materno, que ordena: *Goza!*. Desse modo:

O resultado do apólogo sobre a porta da Lei é que não há Verdade do Verdadeiro: a Lei não se apoia na Verdade, é necessária sem ser verdadeira, e toda Garantia da Lei tem o estatuto de um simulacro. O encontro de K. com a lavadeira apenas acrescenta a isso a outra vertente, sobre a qual preferimos silenciar: na medida em que a Lei não tem Verdade, ela está impregnada de gozo (ZIZEK, 1992, p. 191).

Além disso, duas modalidades de falta são evidenciadas em m<sup>1</sup> e m<sup>2</sup>. No primeiro articula-se esse algo de impenetrável no âmago da Lei, garantindo sua consistência, em m<sup>2</sup> encontramos o inverso, nada lhe falta, tudo é acessível, mas falta a própria totalização (no primeiro caso, a Lei é *toda*, no segundo, *não-toda*). Nesse caso, K. padece por conta da incoerência do universo que habita, encontra-se na presença “de uma maquinaria à qual nada falta, na medida em que está imersa no esterco de seu próprio gozo” (ZIZEK, 1992, p. 192). Retomando a oposição entre Kafka e Joyce: o segundo é ilegível, tal característica funciona como um apelo a uma leitura ou interpretação sem limites; Kafka é perfeitamente claro, e é sua clareza que

bloqueia qualquer tentativa de interpretação – como se o texto de Kafka fosse um S<sub>1</sub> estigmatizado a que em vão tentássemos juntar um S<sub>2</sub> para lhe fornecer, retroativamente, sua significação. O S<sub>1</sub> kafkiano repele esse encadeamento, por estar demasiadamente impregnado de gozo: é a presença inerte do *a* que impede o S<sub>1</sub> de se articular com o S<sub>2</sub> – em vez de S<sub>1</sub>-S<sub>2</sub>, temos um S<sub>1</sub>-*a* (IDEM).

Para não perdermos o fio, vamos remontar nossa matriz com essas elaborações. Do lado do *falo* ou do gozo, temos duas derivações: o objeto no cofrinho, mortificado e o objeto jogado na esfera de circulação, que não se captura ou se realiza, cujo arquétipo no presente contexto é Joyce; do lado do *mais-de-gozar*, outras duas: o objeto tomado na dimensão do poder (superego paterno), a Lei *toda*, consistente, e o objeto associado ao abjeto (superego materno), estruturador de um universo *não-todo*.

#### 4.2. A TRANSFERÊNCIA COMO PROCESSO DE MONTAGEM DO “TODO”

Kafka parece servir a Žižek como um gancho para a crítica a Althusser, o processo de interpelação ideológica pode não surtir efeito, no seguinte sentido: ao não responder ao chamamento ideológico, o sujeito encontra-se acometido pelo objeto sem a mediação de uma fantasia (forma) ou de um significante-mestre (falo). Nesse “limbo” Žižek fará o uso do operador psicanalítico da *transferência* para expor o modo com um edifício ideológico se constitui. Seu primeiro movimento trata de colocar em jogo essa zona de limbo em que se instaura a transferência.

Lacan, em seu primeiro seminário, concebe a análise como um processo no qual integram-se traços imaginários – fixações que não foram compreendidas pelo processo simbólico – a uma narrativa ou história construída durante o processo – não se trata simplesmente de uma rememoração factual do passado, mas de reconstruí-lo, como já aponta Freud em seu *Construções em Análise* (1996). Essas fixações até então presentes na vida do sujeito receberão, assim, sua significação num momento futuro, na medida em que a análise se estende, de modo que o recalcado retornaria, desta feita, do futuro – momento de significação retroativa das manchas na história do sujeito. É pelo advento de um  $S_1$ , significante-mestre, fornecendo a significação, que a cadeia significante é, enfim, significada – Lacan nomeia esse momento por *ponto de basta* (LACAN, 1999). Trata-se, basicamente, daquele instante em que uma história faz sentido e os elementos embaralhados são, enfim, organizados. Todavia, para que a significação ocorra, é necessário um espaço em que os agentes estejam envolvidos pela narração ou engajados na comunicação. Esse engajamento é nomeado em psicanálise por *transferência* e na dimensão da psicanálise o sujeito supõe haver ali no Outro, o psicanalista, uma chave para seu sofrimento, de modo que o psicanalista nessa relação transferencial opera como um catalizador da simbolização:

O passado existe à medida em que é incluído, quando entra na rede síncrona do significante – isto é, como é simbolizado na textura da memória histórica – e é por isso que estamos o tempo todo ‘reescrevendo a história’, retroativamente dando aos elementos seu peso simbólico, incluindo-os em

novas texturas – é essa elaboração que decide retroativamente o que eles ‘terão sido’ (ZIZEK, 1991/2008, p. 59).

Desse modo, a transferência é uma ilusão, é um ambiente artificial que possibilita o trazimento do “passado” à baila. Porém, toda a questão aqui se refere à impossibilidade de atingir a verdade da significação diretamente, isto é: “a própria verdade é constituída *por meio* da ilusão própria à transferência” (ZIZEK, 1991/2008, pp. 59-60). O sujeito, confrontado com uma cena (reconstruída) do passado, intervém nela de modo a significá-la, ressignificá-la, só sendo possível executar tal operação com a narração e exposição das lacunas, dos pontos tensos do texto, ou daqueles de maravilhamento etc., e essa ação sobre seu passado consiste em o sujeito tomar lugar no ocorrido, isto é, a cena havia se passado sem que houvesse ali um sujeito, sem que houvesse uma decisão ou uma construção. A pessoa foi antes vítima ou objeto da trama; trata-se, portanto, simplesmente de incluir na cena seu próprio ato: *restituir o sujeito que se evanesceu à narrativa*<sup>43</sup>.

Seguindo essa linha, o inconsciente não guarda um tipo de conteúdo fixo desde o qual o agente é definido; antes, possui uma textura textual, significativa. É no trânsito desse texto que o sujeito de certo modo revive ou relata momentos determinantes, e sem esse próprio processo não haveria como o sujeito tomar lugar ou outra perspectiva, ressignificar. O sujeito não conduz o processo de um ponto de vista exterior, mas toma lugar num processo outrora vivido como sem sujeito, automático – Zizek associa o entranhamento do sujeito em seu processo ao mote lacanianano: “não há metalinguagem”. Aquilo de que se trata na simbolização inserida no campo transferencial é, com efeito, a repetição de um evento traumático deslocado a outro registro, o do simbólico, precisamente o advento de um significante-mestre,  $S_1$ , encapsulando o trauma – vale ressaltar que essa grafia começa a ser utilizada por Lacan em seu *Seminário 16*, no presente contexto,  $S_1$  é equivalente ao conceito de Nome-do-pai, conforme veremos.

A operação de advento de um significante-mestre tem sua matriz no *Complexo de Édipo*. É o momento em que o primordial mundo dispersivo materno (*não-todo*) é organizado. Basicamente, no estágio pré-edípico a criança encontra-se assujeitada ao domínio do “Outro pré-histórico”, que no *Seminário 5* é grafado por *desejo da mãe* – Lacan diz tratar-se “de um assujeito porque, a princípio, ela [a criança] se experimenta e se sente como profundamente assujeitada ao capricho daquele de quem depende” (Lacan, 1999, p. 195). O segundo estágio define-se pela entrada no *Complexo de Édipo*, em que a criança intenta fazer-se objeto de desejo para a mãe, ocupar a posição de falo (que se define aqui simplesmente por se fazer objeto de

---

<sup>43</sup> Retornaremos a esse tema.

desejo). Na saída do Édipo, o que temos é a montagem do cerne da estrutura subjetiva: a criança realiza que ela não é o falo, nem o possui. Essa operação envolve, então, a substituição do Outro dispersivo pelo Outro consistente – do Nome-do-Pai – e em seu cerne encontramos o falo, conferindo a esse ato primordial de nomeação a faculdade de ordenamento – que Lacan nomeia por *metáfora paterna* (LACAN, 1999). Essa operação toma lugar quando da passagem de algo traumático, dispersivo ou incompreendido, para o registro simbólico.

Esse mesmo tipo de operação de confecção de sentido, Zizek a transpõe ao campo social ou histórico. Ao se empreender uma nova organização social sob uma nova gramática modifica-se a própria realidade histórica, dado que o que passará a ordenar agora é um novo  $S_1$ . As revoluções, bem como a adesão ao título de César após o assassinato do imperador César são exemplos aos quais Zizek recorre (ZIZEK, 1991/2008). O sistema simbólico outrora estruturante da situação é vivenciado, agora, como insuficiente, capenga. É somente através de uma situação desse tipo que a ordem simbólica é rearranjada; ou seja, para o advento de uma nova ordem, é necessário que a antiga ordem seja experienciada como desordenada, não compreendida. Aqui nos encontramos ante a lógica do erro e da verdade. O agente pode ler a realidade pelos operadores antigos – o edifício simbólico em desmoronamento –, ou, lidar com a situação de modo a fundar uma nova chave interpretativa que compreenda (nos dois sentidos) a nova situação – o que revela, assim, a verdade ou o sentido do estado, de modo que o caminho pelo “nosso erro é parte da própria Verdade” (ZIZEK, 1991/2008, p. 62); conforme Lacan:

Verdade se essa parte [o objeto como metonímia] tomada pelo todo se transforma na operação para se tornar seu significante [ $S_1$ ]. Erro, se nos apegamos somente à face de parte, ou, em outras palavras, se apelamos a uma referência de realidade para compreendê-la (LACAN, 1991, p. 372).

Numa tal situação, o incômodo, a falta de rumo ou fundamento enseja o Nome-do-Pai, uma nova simbolização, metaforização da realidade. Esse vínculo mínimo sob a forma da crença, no qual o sujeito crê que a verdade jaz em algum lugar ou resta escondida no desarranjo social, levará Zizek a falar do vínculo transferencial presente aí. Zizek faz uso de uma piada a fim de explicar essa questão:

No início deste século, um polonês e um judeu estavam sentados em um trem, de frente para o outro. O polonês estava nervosamente inquieto, observando o judeu o tempo todo; algo o estava irritando; finalmente, incapaz de se conter por mais tempo, ele explodiu: ‘Diga-me, como vocês judeus conseguem extrair das pessoas o último tostão e assim acumular toda a sua riqueza?’ O judeu respondeu: ‘Tudo bem, eu direi, mas não por nada; primeiro, você me dá cinco *zlotys* [dinheiro polonês]’. Depois de receber a quantia necessária, o judeu começou: ‘Primeiro, você pega um peixe morto; você corta a cabeça e coloca as entranhas em um copo de água. Então, por volta da meia-noite,

quando a lua está cheia, você deve enterrar este copo no cemitério de uma igreja...’ – ‘E’: o polaco o interrompeu avidamente: – ‘se eu fizer tudo isso, também ficarei rico?’, ‘Não muito rápido’: respondeu o judeu; ‘Isso não é tudo que você deve fazer; mas se você quiser ouvir o resto, deve me pagar mais cinco *zlotys*! Depois de receber o dinheiro novamente, o judeu continuou sua história; logo depois, ele novamente exigiu mais dinheiro, e assim por diante, até que finalmente o polonês explodiu em fúria: ‘Seu patife sujo, você realmente acha que eu não percebi o que você estava buscando? Não há segredo algum, você simplesmente quer tirar meu último tostão’. O judeu respondeu calmamente e com resignação: ‘Bem, agora você vê como nós, os judeus...’ (ZIZEK, 1991/2008, p. 68).

O que se passa nessa anedota é uma suposição de que o Outro guarda alguma verdade substancial (o “segredo sobre como os judeus tiram dinheiro das pessoas”), ou seja, o sujeito encontra-se em um vínculo transferencial com o Outro. No entanto, essa verdade não é exterior ao Outro, mas interna a ele, faz parte da própria relação; o segredo é o próprio vínculo transferencial no qual o sujeito supõe no Outro uma verdade substancial e, do seu lado, o Outro sabe levar em conta o desejo do sujeito, de modo que o Outro é somente o reflexo do desejo do sujeito. Desta feita, para reconhecer seu desejo, o sujeito deve, forçosamente, se engajar num processo que permita o desdobramento ou vinculação do seu desejo, não havendo, portanto, uma posição externa ao processo do desejo – embora haja a suposição dessa posição externa, de que há um segredo ali.

A condição da verdade possui, então, duas características, o desconhecimento, a suposição da verdade guardada pelo Outro e a já posse da verdade pelo sujeito, retroativamente percebida quando este reconhece que a verdade do seu desejo era o próprio engajamento no processo da verdade, seu jeito peculiar de construir e buscar a verdade, constituído na transferência. A busca de uma nova gramática para ler a realidade (a revolução, por exemplo) só se dá com a condição da dupla experiência, a experiência da perda da realidade e o vínculo (transferencial) ensejado pela própria perda. A consistência do inconsciente é, então, a da insistência do trauma, perda, que ainda não ganhou amparo simbólico ou realidade, e o saber da psicanálise reside no fato de que ela opera com esse material numa relação tênue, no plano em que consistência e inconsistência do discurso se encontram. E o trauma é associado ao gozo precisamente devido à repetição da perda, simbolização não feita; a simbolização ou metaforização gera, portanto, algo como uma *perda da perda*, a perda da experiência anterior à simbolização, associada ao gozo:

Na psicanálise, o conhecimento é marcado por uma dimensão letal: o sujeito deve pagar a abordagem com seu próprio ser. Em outras palavras, abolir o erro do desconhecimento significa, ao mesmo tempo, abolir, dissolver, a ‘substância’ que deveria esconder-se atrás da forma-ilusão do

desconhecimento. Essa ‘substância’ – a única reconhecida na psicanálise – é, segundo Lacan, o gozo [*jouissance*]: o acesso ao conhecimento é então pago com a perda do gozo – o gozo, em sua estupidez, só é possível com base em certo não-saber, ignorância. Não é de admirar, portanto, que a reação do analisando ao analista seja frequentemente paranoica: ao levá-lo ao conhecimento de seu desejo, o analista deseja efetivamente roubar dele o seu tesouro mais íntimo, o núcleo de seu prazer (ZIZEK, 1991/2008, p. 73).

O que temos aqui, portanto, é uma polaridade entre gozo/substância e realidade, entre simbólico e *real*, de modo que só se tem um com a condição da expulsão do outro.

Porém, se a psicanálise trabalha nessa linha tênue entre consistência e inconsistência, o mesmo não se dá com a ideologia ou a construção de um edifício ideológico. A transferência se pressupõe no interior de uma experiência de perda que se repete como gozo ou trauma, mas cabe ao sujeito, em seu engajamento terapêutico, se reaver com essa perda, reconstituir seu edifício simbólico, sendo a tarefa do analista uma tarefa puramente negativa, de leva-lo o mais longe possível no processo de decomposição/recomposição de seu universo simbólico. Um edifício ideológico, por outro lado, se depende do engajamento do sujeito, ele como que oferece a este respostas, orientações e simbolizações.

A construção e manutenção da identidade de um campo ideológico se dá por meio da existência de uma multiplicidade de significantes flutuantes ( $S_2$ ), elementos protoideológicos<sup>44</sup>, passíveis de serem inseridos no campo gravitacional do arranjo ideológico. Ou seja, é possível conferir sentido aos significantes flutuantes se se lança mão de um discurso que os signifique ou justifique; precisamente o “ponto de basta” lacaniano, “que os ‘estofa’, cessa seu deslizamento e fixa seu significado” (ZIZEK, 1991/2008, p. 95). Desse modo, o que se encontra em jogo num campo ideológico é a disputa por um ponto de basta que arranje os significantes flutuantes num discurso coerente.<sup>45</sup> Outrossim, o bastamento ideológico só é possível com a condição de que um elemento seja destacado (“excluído” conforme vimos) da rede flutuante e assuma o papel de equivalente geral, um “Um” que confira significado e estrutura aos demais elementos ( $S_1$ ). Porém a operação do ponto de basta efetuada por um significante particular,

<sup>44</sup> A comparação com o conceito de “ideograma” de Bakhtin poderia trazer esclarecimentos ou questões frutíferas (JAMESON, 1992).

<sup>45</sup> “por exemplo, o ponto na luta entre o neoconservadorismo e a social-democracia é a ‘liberdade’: os neoconservadores tentam demonstrar como a democracia igualitária, incorporada no estado de bem-estar social, necessariamente leva a novas formas de servidão, à dependência do indivíduo no estado totalitário, enquanto os social-democratas enfatizam como a liberdade individual, para ter algum significado, deve se basear na vida social democrática, na igualdade de oportunidades econômicas e assim por diante” (ZIZEK, 1991/2008, p. 96).

carrega consigo, sugere Zizek, a questão relativa à oposição entre o *descriptivismo* e o *antidescriptivismo*<sup>46</sup>.

O descriptivismo é a perspectiva filosófica que assume ser o nome uma síntese das características do objeto descrito, simplesmente um “*cluster*” de características. Para seu rival, o antidescriptivismo, o que está fora do escopo descriptivista é o próprio ato de nomeação, o qual, em si mesmo, no “batismo” da coisa, traz consequências para o objeto nomeado; isto é, o nome ou a nomeação é um ato radicalmente contingente que não se deduz da coisa nomeada e ainda por cima vincula a coisa à sua nomeação<sup>47</sup> – como escreve Lacan: “o significante de fato entra no significado” (LACAN, 2998c, p. 503). Todavia, a condição para se nomear é depreendida de uma presença latente, algo do objeto futuramente nomeado já se encontra virtualmente presente, de modo que a presença desse “algo” na situação seja justamente a demanda de um nome, o ato de nomeação, o “batismo primal”, assim, se dá com a condição de já existir na situação um arranjo que clame por um nome – esta é a função do “ponto de basta” lacaniano – característica essa não presente no antidescriptivismo. Novamente, o nome dessa situação em psicanálise é transferência.

Por um lado, o descriptivismo elude a dimensão do Outro lacaniano, desconsidera a referência coletiva de um nome, isto é, a coisa possui tal nome porque ela é socialmente referenciada como o possuindo. O nome é referido à comunidade daqueles que o usam, é socialmente reconhecido (o valor que só o é socialmente):

O que falta à ideia antidescriptivista de uma cadeia causal externa à comunicação através da qual a referência é transmitida é, portanto, a contingência radical da nomeação, o fato de que a nomeação em si mesma retroativamente constitui sua referência. Nomear é necessário, mas é, por

---

<sup>46</sup> O debate entre descriptivismo e antidescriptivismo (abaixo) teve início com o Saul Kripke, em seu livro *Naming and Necessity* de 1980, onde o autor critica posições de autores que definem um nome como equivalente a seus predicados.

<sup>47</sup> “A questão da disputa entre descriptivismo e antidescriptivismo é a mais elementar: como os nomes se referem aos objetos que denotam? Por que a palavra ‘mesa’ se refere a uma mesa? A resposta descriptivista é óbvia: por causa de seu significado; toda palavra é, em primeiro lugar, portadora de um certo significado – ou seja, significa um conjunto de características descritivas (‘mesa’ significa um objeto de uma determinada forma, que serve a certos propósitos) e, posteriormente, se refere a objetos na própria realidade pois eles possuem propriedades designadas pelo cluster de descrições. ‘Mesa’ significa uma mesa porque uma mesa possui propriedades compreendidas no significado da palavra ‘mesa’. A intensão, portanto, tem prioridade lógica sobre a extensão: a extensão (um conjunto de objetos referido por uma palavra) é determinada pela intensão (por propriedades universais compreendidas em seu significado). A resposta antidescriptivista, em contraste, é que uma palavra está conectada a um objeto ou a um conjunto de objetos através de um ato de ‘batismo primal’, e esse vínculo se mantém mesmo que o conjunto de características descritivas que inicialmente determinaram o significado da palavra mude completamente” (ZIZEK, 1991/2008, p. 98).

assim dizer, posteriormente necessário, retroativamente, uma vez que já estamos ‘no nome’ (ZIZEK, 1991/2008, p. 105).

Ou ainda:

A contingência radical da nomeação implica uma lacuna irreduzível entre o Real e os modos de sua simbolização: uma certa constelação histórica pode ser simbolizada de diferentes maneiras; o próprio Real não contém nenhum modo necessário de sua simbolização (ZIZEK, 1991/2008, p. 107).

E é exatamente a existência dessa disputa em potencial que define o cenário político. Inspirado por Laclau, Zizek escreve:

Em último caso, a única maneira de definir ‘democracia’ é dizer que ela contém todos os movimentos e organizações políticas que legitimam, se designam como ‘democráticos’; a única maneira de definir ‘marxismo’ é dizer que esse termo designa todos os movimentos e teorias que se legitimam por referência a Marx, e assim por diante (ZIZEK, 1991/2008, p. 108).

Por outro, o antidescritivismo deixa de lado a dimensão do objeto  $a$ . O ato de nomeação não se dá somente por meio de um grande Outro etiquetando o mundo (“a partir de agora designaremos ‘isto’ com tal nome”). Deve haver uma rede libidinal retroativamente constutível que explique a motivação do nome. O ponto aqui é que a existência de uma realidade pré-ideológica – precisamente aquela em que  $S_1$  aparece associado a  $a$  – só ganha contorno ao ser estofada por um significante que incorpore libidinalmente, ideologicamente, essa realidade, isto é,  $S_1$ , agora vinculado a  $\Phi$ , o falo. Os exemplos zizekianos são o Marlboro e a Coca-cola; em suas propagandas chauvinistas, essas marcas não simplesmente expressam o modo de vida americano, mas, o criam, a partir, claro, das condições latentes que possibilitam tal criação. É exatamente devido ao suplemento de significado –  $S_1-a$  (de Kafka) tornado  $S_1-\Phi$ <sup>48</sup> – produzido pela operação de nomeação que obtemos a estruturação ideológica, a subjacente possibilidade do gozo ideológico inscrita na rede de significantes organizados pelo ponto de basta. Destarte, a unidade da experiência de significação, em si o horizonte de um campo ideológico, é lastreada por um significante sem significado, um puro significante que encarna o gozo – de modo que o significante-mestre não apenas confere sentido ao arranjo ideológico, não temos simplesmente  $S_1 - S_2$  (o significante mestre diretor da cadeia).

Assim, a natureza da construção ideológica ou de significado epitomizada pelo “ponto de basta” é puramente performativa; seu fundamento é o gozo (*jouissance*) e a significação

---

<sup>48</sup> Importante ressaltar, contudo, que o  $\Phi$  possui duas acepções, como instância pacificadora, se centrado no Ideal do eu (do que se trata aqui), e como opressora, talvez um termo que qualifique de maneira precisa esse caso seja *lawfare* – desdobraremos esse tema à frente.

desse significante destacado da cadeia “coincide com sua enunciação” (ZIZEK, 1991/2008, p. 109), não sendo dedutível da teia da realidade,  $S_2$ . Com efeito:

O passo crucial na análise de um edifício ideológico é, portanto, detectar, por trás do deslumbrante esplendor do elemento que o mantém unido (‘Deus’, ‘País’, ‘Partido’, ‘classe’...), essa auto-operação referencial, tautológica e performativa (ZIZEK, 1991/2008, p. 109).

O judeu do nazismo, por exemplo, ocupa uma função puramente estrutural, não necessariamente vinculado ao judeu empírico, mas exercendo a função de significante do gozo no edifício ideológico. Sendo assim:

*A dimensão propriamente ‘ideológica’ é, portanto, o efeito de um certo ‘erro de perspectiva’; o elemento que representa dentro do campo do significado, a agência do significante puro – o elemento através do qual o não-significado do significante entra em erupção no meio do significado – é percebido como um ponto de extrema saturação do significado, como o ponto que ‘dá sentido’ para todos os outros e, assim, totaliza o campo do significado (ideológico). O elemento que representa, na estrutura do enunciado, a imanência de seu próprio processo de enunciação é experimentado como uma espécie de Garantia transcendente, o elemento que apenas ocupa o lugar de uma certa falta, que na sua presença corporal nada mais é do que uma personificação de uma certa falta, é percebida como um ponto de suprema plenitude. Em suma, a pura diferença é percebida como identidade isenta do jogo relacional-diferencial e garantindo sua homogeneidade (ZIZEK, 1991/2008, pp. 109-110, grifo nosso).*

#### **4.3. A ZONA DE PENUMBRA ENTRE AS DUAS MORTES – A SAÍDA PERVERSA DO TOTALITARISMO**

O processo de montagem de um edifício ideológico envolve a experiência da *perda da perda*, a qual se dá pela interação recíproca entre o simbólico ( $S_2$ ), o campo do sentido, o gozo ( $a$ , no caso de Kafka ou  $\Phi$ , quando o edifício encontra-se montado) e a mediação pelo significante mestre ( $S_1$ ). Processo semelhante ocorre em Lacan quando trata da confecção de sentido; porém, o psicanalista transpõe esse campo, passa ao do *real*. Zizek articula três momentos do ensino de Lacan em que se relacionam pulsão de morte (ou o objeto) e ordem simbólica à sua concepção de fim da análise:

- Primeiramente, a simbolização associa-se ao mote kojéviano da palavra como morte da coisa: uma formação sintomática ou traumática é anulada ou anestesiada pelo processo simbólico. Assim, o fim da análise aparece como a integração do sintoma ao simbólico – essa articulação aparece em *Função e Campo da Fala e da Linguagem em Psicanálise* (LACAN, 1998). Temos aqui algo como o trauma ou o objeto anulado pela confecção de sentido – “A análise, portanto, ‘realiza no simbólico’ esses vestígios traumáticos,

incluindo-os no universo simbólico ao lhes conferir, posterior e retrospectivamente, alguma significação” (ZIZEK, 2013/1988, p. 37). Pareando isso com nossa analogia, há um objeto metonímico (uma mercadoria) que se metaforiza (encontra seu equivalente) em outro significante (outra mercadoria).

- Segundo, a pulsão de morte aparece como o próprio simbólico, por meio da compulsão à repetição, um processo estruturado, ainda que simbolizado, é fatalmente revivido pelo sujeito – “A ênfase desse estágio está na ordem significante como (a ordem de) uma estrutura fechada, diferencial e sincrônica: a estrutura significante funciona como um ‘automatismo’ insensato ao qual o sujeito está sujeitado” (ZIZEK, 2013/1988, p. 37). O fim da análise, nesse caso, se dá quando se aceita a castração simbólica, a perda fundamental não integrável à significação e, por conseguinte, não anulável pela palavra – o texto de referência para Zizek aqui é *A Carta Roubada* (LACAN, 1998d). Para este caso, temos o falo, significante do valor sem significado (o dinheiro que não tem preço), que sempre se inscreve, posto ser ele a condição de exercício e correlato da forma.
- Por fim, a pulsão de morte encontra-se além do simbólico, encarnada na Coisa – *das Ding* –, uma formação que apenas gera efeitos simbólicos mas que não se subsume ao simbólico, de modo que, se este é vinculado ao princípio do prazer, sua repetição enseja uma estrutura fantasística que serve de anteparo ao choque ou ao encontro com o trauma. Aqui, temos “um Outro barrado, incompleto, ‘não-todo’, um Outro articulado em relação a um vazio, (...) um núcleo não simbolizável” (ZIZEK, 2013/1988, p. 38). Com efeito, o fim de análise será associado à travessia da fantasia, onde se dá o encontro com o trauma propriamente dito e a falta do Outro, a ausência de justificativa simbólica ou fantasística para a repetição; o primeiro termo, o trauma, é associado à pulsão e o segundo, a falta, ao significante-mestre – Zizek se referencia no *Seminário VII* (LACAN, 2008).

No terceiro caso temos primeiramente o objeto sem correlato simbólico, que nunca se realiza plenamente, não podendo, portanto, ser interrompida sua não-inscrição. E segundo, o acesso a esse objeto em sua destituição de valor: ao tratarmos do falo como mediador entre forma e realidade podemos observar que seu valor estava sujeito a “variações de mercado”, ora a variação máxima, quando no domínio do capital é a crise. Conforme Karatani, a crise “funcionaria como uma crítica ao capital” (KARATANI, 2003, p. 157) ou ainda, permite ver “o momento em que a fantasia colapsa” (KARATANI, 2003, p. 154) e aqui surge sua comparação com a psicanálise:

A crise é uma *doença crônica* inerente à economia capitalista, mas também uma *solução* para seus defeitos internos. Em outras palavras, o capitalismo faz reparos temporários em seu problema inato por meio de crises, portanto, ele nunca entrará em colapso por causa disso. Pode ser comparado à histeria, o trampolim da psicanálise freudiana. Para um paciente doente, a histeria em si é uma solução, graças à qual a estabilidade do paciente está garantida por enquanto. Mas, para Freud, o que era mais crucial do que a histeria era o mecanismo do inconsciente que a causaria – que existe em uma pessoa, esteja ela doente ou não. Da mesma forma, para Marx, a crise não é o exterminador da economia capitalista. Tornou-se importante apenas porque revelaria a verdade da economia capitalista que é invisível na economia cotidiana (KARATANI, 2003, p. 157).

A situação de crise, ou de colapso da fantasia, revela a propriedade fundamental do falo, ou do dinheiro, como *significante do Outro barrado* –  $S(\bar{A})$  –, significante chave de abóboda de um edifício de sentido, mas desprovido de seu valor, o que não significa, entretanto, que ele não possua consistência, apesar de, agora, não possuir valor – talvez uma elaboração mais precisa seja a de que ele possui e não possui valor, isto é, seu valor é reduzido a zero, mas ainda assim, é um valor. Assim, teria sido a própria crise da ordem fálica, podemos supor, que possibilitara a invenção da psicanálise por Freud, no preciso sentido de ela atuar nessa zona de crise ou nesse limbo onde o significante do gozo é extraído de seu campo de sentido, de valor. Lacan mesmo diz que esse “é o grande segredo da psicanálise” (LACAN, 2016, p. 322). Resta ainda uma próxima elaboração, referente à relação entre pulsão e buraco no Outro. Nesse caso, quando temos o *falo* ou o *dinheiro* desvinculado de seu valor, um momento de crise, temos a disjunção entre o significante-mestre, apenas marcando o lugar da falta no Outro ou “O significante que falta no nível do Outro” (LACAN, 2016, p. 322) e a pulsão (de morte) – *das Ding*. Importante ressaltar que, assim como em Marx, onde tem-se o mesmo objeto desdobrado em diferentes modalidades, só se distinguindo por seu lugar no momento lógico da dinâmica do capital, em Lacan o objeto também comparte dessa característica: *falo*, *objeto metonímico*, *mais-de-gozar*, *Das Ding* etc. são a mesma coisa, porém, em momentos estruturais diferentes.

Nesse deslizamento em direção ao *real*, podemos notar a avultação da instância traumática como significante chave do simbólico, bem como o desocultamento de *das Ding* como núcleo pulsional e impulsionador do simbólico. É lançando mão dessa relação que Lacan compreende a zona de penumbra entre duas modalidades de morte. A primeira delas é a morte biológica, a segunda a morte simbólica – ao se encarar um cadáver a impressão que frequentemente se tem é a de um significante inerte (cadáver) mas apresentando uma estranha atração, o *Unheimliche* freudiano (FREUD, 2010b). O processo é incitado pela dissociação entre a “fisionomia” da pessoa – digamos,  $S$ , – e o vínculo pulsional ou libidinal que se mantinha com ela. Com efeito, ao se perder um ente, o processo do luto envolve simbolizar o vínculo que

existia com o morto, atualizar num outro léxico o vínculo outrora vivido com o objeto, para assim realizar a segunda morte do objeto, a morte simbólica, é como se tivéssemos que procurar um outro significante para depositar a pulsão liberada pela morte. Destarte, é na zona de interseção entre esses dois domínios que o sujeito precisa lidar com *das Ding*, a pulsão de morte, o impulso imortal, dessubjetivado ou “descorporificado” que remanesce da perda. É nesse domínio que o sujeito é impelido à subjetivação.

Zizek identificará nas teses *Sobre o Conceito de História* (BENJAMIN, 1985) o impulso dessubjetivado relacionado à penumbra entre as duas mortes com o conceito de história – Walter Benjamin o elabora assim: “Assim como as flores dirigem sua corola para o sol, o passado, graças a um misterioso heliotropismo, tenta dirigir-se para o sol que se levanta no céu da história” (BENJAMIN, 1985, pp. 224). Nas teses, a condição da história como atividade narrativa é a repressão desse núcleo “tropista misterioso” emanado pelo passado; o requisito para um contínuo histórico contado sob a ótica dos vencedores, aqueles que executam a narração, é o apagamento da descontinuidade intrínseca à história, o apagamento daquilo que a história não foi, mas que existiu, por um momento, como potencialidade, “algo poderia ser diferente” – de tal sorte,

A história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de ‘agoras’. Assim, a Roma antiga era para Robespierre um passado carregado de ‘agoras’, que ele fez explodir do continuum da história. A Revolução Francesa se via como uma Roma ressurreta. Ela citava a Roma antiga como a moda cita um vestuário antigo. A moda tem um faro para o atual, onde quer que ele esteja na folhagem do antigamente. Ela é um salto de tigre em direção ao passado. Somente, ele se dá numa arena comandada pela classe dominante. O mesmo salto, sob o livre céu da história, é o salto dialético da Revolução, como o concebeu Marx (BENJAMIN, 1985, pp. 229-230).

É tarefa do materialismo histórico recuperar essas potencialidades, recuperar e agir como legatário dos fragmentos do que “não foi”. De sorte que o materialismo histórico opera na mesma chave da teologia, tem em suas mãos a tarefa de futuramente redimir a humanidade, redimir todos aqueles que lutaram e perderam, morreram, em suma, redimir aqueles que não puderam escrever a história:

Em contraste com a procissão triunfal de vencedores exibida pela historiografia oficial, a classe oprimida se apropria do passado para si mesma na medida em que é ‘aberto’, na medida em que o ‘desejo de redenção’ já está em ação – isto é, apropria-se do passado na medida em que o passado já contém – na forma do que falhou, do que foi extirpado – a dimensão do futuro (ZIZEK, 1991/2008, p. 154).

É o ato de isolar o fragmento do fracasso da totalidade histórica que especifica o materialismo histórico, de modo que o passado não realizado é atualizado pelo presente na figura daqueles lhe são fiduciários, os quais no ato contingente da revolução ressignificam retroativamente todos as falhas pregressas. Assim como em Freud temos a teorização do inconsciente como atemporal, em Benjamin cada revolução faz convocar os fiascos do passado para o campo de batalha presente (“a Roma antiga era para Robespierre um passado carregado de ‘agoras’, que ele fez explodir do continuum da história. A Revolução Francesa se via como uma Roma ressurreta” (BENJAMIN, 1985, p. 229)) – e esse já é o funcionamento da transferência: atualização da realidade do inconsciente. E a analogia segue: isolamos um significante sintomático, a revolução, colocamos entre parêntesis a significação, sua própria ou o contexto social, a realidade, e observa-se aí o retorno do recalcado, o próprio significante isolado tomado como efígie de *das Ding* se repete, tal como as tentativas revolucionárias que falharam. Desse modo, a significação da revolução está no futuro, a história acontece a crédito, é do futuro que as revoluções alcançam a verdadeira significação – como dito anteriormente, o recalcado retorna do futuro. Contudo, Benjamin não deve ser inserido no panteão do mecanicismo historicista, baseado na garantia de que, com a progressão da história, a revolução ou o comunismo advirão (a famosa tese 9, sobre o anjo da história (BENJAMIN, 1983)); a revolução não é um fruto do progresso, mas, antes, uma quebra na continuidade histórica e, portanto, “um ato *criacionista*, uma intrusão radical da ‘pulsão de morte’: apagamento do Texto reinante, criação *ex nihilo* de um novo Texto por meio do qual o passado sufocado ‘terá sido’” (ZIZEK, 1991/2008, p. 161).

Em seu seminário d’*A Ética da Psicanálise*, Lacan pontua como a ideologia do evolucionismo sempre implica uma crença num Bem Supremo, num Objetivo final da evolução que guia seu curso desde o início. Em outras palavras, sempre implica uma teologia escondida, negada, enquanto o materialismo é sempre criacionista – ele sempre inclui um movimento retroativo: o Objetivo final não está inscrito no começo; as coisas recebem seu significado a posteriori; a repentina criação de um Outro confere significado retroativo ao Caos precedente (ZIZEK, 1991/2008, p. 161).

Por essa perspectiva, Stalin e o rol do materialismo mecanicista seriam vítimas de um idealismo evolucionário, enquanto que, no caso de Benjamin, temos um materialismo criacionista. O que nos traz à perspectiva antievolucionista radical localizada, por Zizek, em Hegel. Contrariamente à visão estabelecida de que o sistema do alemão supõe um progresso inelutável rumo à compreensão ou simbolização do mundo – o *saber absoluto* –, a proposta de leitura de Zizek vai em outro caminho: a negatividade absoluta ou a pulsão de morte apresenta-se como o núcleo, força motriz, do movimento dialético, do desenrolar do tempo; ou seja, a

história pressupõe um grau zero – a *zona de penumbra entre as duas mortes* – não histórico que sempre retorna em momentos de virada, e seu retorno subentende uma completa rearticulação/supressão do passado, mais como uma transvaloração dos valores e das narrativas do que como um vínculo de continuidade. É Stalin quem encarna a visão corrente de Hegel; é apenas sob a perspectiva de um destino inevitável que o discurso stalinista sobre o futuro do comunismo ganharia sentido. Tendo essa perspectiva em conta, nenhum esforço deve ser medido para a realização da tarefa histórica, e, ao mesmo tempo, tudo é autorizado por ela. Zizek nota que Stalin, no discurso de morte de Lênin, ao proclamar: “Nós, os Comunistas, somos pessoas de um molde especial. Somos feitos de um estofado especial” (ZIZEK, 1991/2008, p. 162), faz menção ao que, na gramática lacaniana designamos por *objeto a*, o fulcro pulsional do sujeito a força motriz ocupando a zona de penumbra entre o biológico e o simbólico; portanto, os comunistas stalinistas encontram-se, exatamente, *entre duas mortes*:

Na visão stalinista, os comunistas são ‘homens de vontade de ferro’, de alguma forma excluídos do ciclo cotidiano de paixões e fraquezas humanas comuns. É como se eles estivessem de certa forma ‘mortos-vivos’, ainda vivos, mas já excluídos do ciclo ordinário de forças naturais – como se eles possuíssem outro corpo, o corpo sublime além do corpo físico comum (ZIZEK, 1991/2008, pp. 161-162).

A visão dos dois corpos, o biológico-simbólico e o pulsional-sublime, já se encontra presente no Mestre antigo. Os rituais funerários dos reis incluíam, frequentemente, um corpo feito de cera, de modo que dois corpos eram velados, o corpo biológico e o corpo sublime, como metáfora da *forma*, do Estado (SANTNER, 2012). Desse modo, o antigo Mestre opera como a encarnação do simbólico, do estofado da ordem política – por isso é representante de uma autoridade externa, Deus, natureza, um mito do passado... No totalitarismo, essa matéria é transladada ao povo, é o povo que é o sustentáculo do líder totalitário, o líder só é líder, e reconhece isso, na medida em que o povo o legitima, porém, com uma manobra adicional: “o real membro do Povo é somente aquele que segue a regra do Partido: aquele que trabalha contra sua regra é automaticamente excluído do Povo; eles se tornam os ‘inimigos do Povo’” (ZIZEK, 1991/2008, p. 165).

A zona de penumbra – que equivalemos à crise, à revolução, ou ao luto –, guarda, assim, uma saída perversa, tal como Zizek sugere a respeito de Wagner, o sujeito torna-se agente ou objeto de realização do gozo do Outro, não tendo este que ser garante de sua consistência, visto se tratar, aqui, predominantemente, de um circuito pulsional, em detrimento de um simbólico, fálico. Lacan dirá, sobre a pulsão escópica:

No nível escópico, não estamos mais no nível do pedido, mas do desejo, do desejo do Outro. É o mesmo nível da pulsão invocadora, que é mais próxima da experiência do inconsciente.

De maneira geral, a relação do olhar com o que queremos ver é uma relação de logro. O sujeito se apresenta como o que ele não é e o que se dá para ver não é o que ele quer ver. É por isso que o olho pode funcionar como objeto *a*, quer dizer, no nível da falta (-φ) (LACAN, 1988, p. 102).

O objeto no nível do olhar é o último anteparo contra a pulsão em seu estado puro, *das Ding*; nesse nível, o sujeito é confrontado com o desejo do Outro como um desejo turvo, não simbolizado e sua experiência é a experiência de angústia – conforme apontada no *Seminário 10* (2008) – porque o sujeito não sabe exatamente o que oferecer ao Outro, tampouco o que ele deseja; nesse limbo, referente ao olhar, o sujeito é convocado, ou invocado, a um vínculo cego, como instrumento de seu gozo. Temos aí uma espécie de rompimento do pacto social, em que a enunciação do Outro, do Partido ou do líder, coincide com a invocação – cuja definição para Lacan é: “que eu faça meu desejo depender do teu ser, no sentido de te convidar a entrar na vida desse desejo, seja ele qual for, de maneira incondicional” (LACAN, 1999, p. 157). Ora, a invocação assim definida equivaleria antes à subjetivação perversa do totalitarismo que ao mestre clássico. Enquanto a segunda convoca os sujeitos justificar ou decifrar o enunciado do mestre ( $S_1 - S_2$ )<sup>49</sup>, a primeira os convoca a gozar, novamente, o “dogmatismo amoroso”, do algoritmo a respeito de Kafka: ( $S_1 - a$ ) – porém, não devemos desconsiderar o *lawfare* promovido contra os dissidentes ou judeus, nesse caso temos a vertente superegoica paterna, Lei impetrável e opressiva. Dessarte, o totalitarismo, para Zizek, não funda um novo pacto simbólico, antes, uma espécie de pacto de gozo.

#### 4.4. O GRAFO DO DESEJO E O SINTHOMA

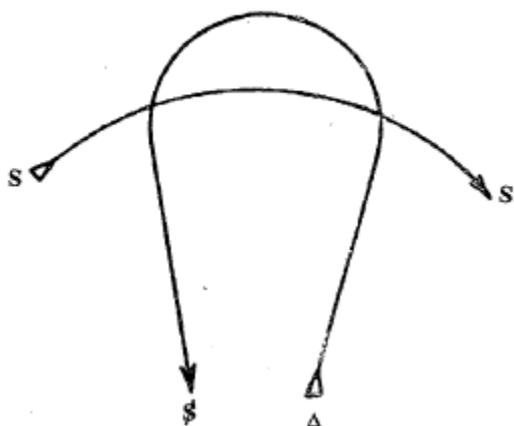
Se o totalitarismo guarda uma apropriação perversa do estado de crise, não é este o limite da elaboração de Zizek. Devemos alçar agora a elaboração terminante sobre o objeto colocado no contexto político, trata-se do objeto como *sinthoma*. É necessário, primeiramente, estabelecer a relação entre o *sinthoma* e os termos anteriormente trabalhados a fim de evitarmos confusões. Até o momento, estabelecemos muitas apresentações e conexões entre esses diferentes momentos estruturais do objeto, mas é importante ressaltar que, por vezes, a coisa não se apresenta assim, bem repartida, nem na obra de Lacan, tampouco em Zizek. Cremos, contudo, que essa compartimentação se justifica em vista da formalização lacaniana conhecida por *grafo do desejo*.

---

<sup>49</sup> Voltaremos a isso

Zizek se propõe a fazer uma leitura do grafo lacanianiano associada a um caráter mais social, ou político. Essa estrutura é composta por quatro fases e, contrariamente a Eidelsztein (1995), o esloveno sugere que, ao lê-las, não nos limitemos à última, a “forma completa” do grafo, isto é, o modo como as etapas se constituem faz, também, parte da forma. Em sua leitura, Zizek detém-se sobretudo na elaboração presente no artigo escrito de Lacan (1998b); ressaltamos, contudo, estar o grafo presente em vários seminários do psicanalista.

Figura 1 - Grafo 1



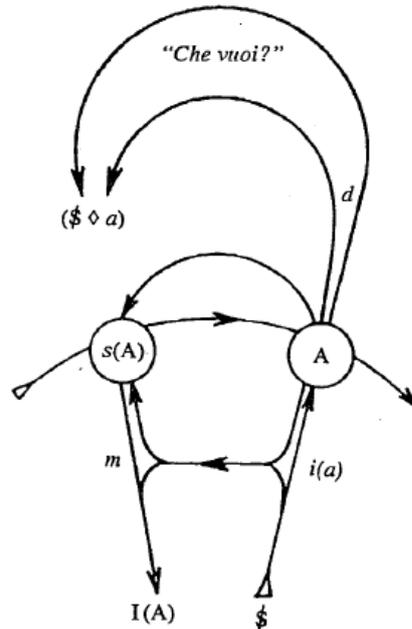
Fonte: (Lacan, 1998, p. 809).

A primeira fase serve para explicar o esquema mínimo da significação, os significantes em estado flutuante ( $S-S'$ ) só adquirem significado ao atravessarem o eixo da intencionalidade e do sujeito ( $\Delta-\$$ ). Ou seja, é necessária uma operação advinda do sujeito, iniciada por uma intencionalidade ou “necessidade primária”, como colocada por Lacan (1999, p. 139), a qual atravessa ou se implica ou é captada pela cadeia no primeiro ponto de cruzamento, o *ponto de basta*, cujo significado é produzido no segundo. Todavia, na medida em que o sujeito é plenamente significado pela cadeia, isto é, na medida em que temos o “sujeito do significado”, é o próprio sujeito enquanto negatividade ou subjetividade pura que se perde, ficando latente em  $\$$ . Evidencia-se, aí, o processo althusseriano de *interpelação ideológica*. Mas a interpelação ou mesmo a significação se dá somente como procedimento retroativo: uma frase ou narrativa só ganha sentido quando atinge um *ponto de basta* – como dissemos, que significa, metaforiza ou rearranja o conteúdo precedente no segundo ponto de cruzamento. Esse ponto unificador, *significante mestre* ( $S_1$ ), na medida em que convoca o sujeito a uma linha interpretativa que dê contorno a uma narrativa ou realidade (o comunismo, Deus, liberdade), apaga seus traços contingentes, isto é, as ligações “patológicas” ou sintomáticas do sujeito com  $S_1$ , fazendo parecer que seu vínculo é perfeitamente justificado e racionalizado ( $S_2$ ). Um exemplo aqui pode



hipnótico e sonífero” (ZIZEK, 1992, p. 103). Quanto à mudança do lugar de \$, Lacan aponta que lidamos com o efeito retroativo próprio à transferência apontado anteriormente; o sujeito deixa de ser o produto ou remanescente da interpelação ideológica e passa a ser um agente ativo buscando se amparar na cadeia simbólica, o vetor completo:  $\$-s(A)-A-I(A)$ , especifica o trajeto de construção do sentido já mediado pela interpelação ideológica e gera, com isso, símbolos, ideais a serem seguidos, modelos a serem copiados dado o compromisso selado sob orientação da identificação simbólica conferida pelo Ideal do eu,  $I(A)$ , “a identificação simbólica equivale à identificação do sujeito com algum traço significativo (I) do grande Outro, da ordem simbólica” (ZIZEK, 1992, p. 103) – e Lacan dirá, que “É por intervir como aquele que tem o falo que o pai é internalizado no sujeito como Ideal do eu” (LACAN, 1999, p. 201), ou seja, o Ideal do eu é uma função que encarna o valor ( $\Phi$ ), mas enquanto tal, depende de aceitação social, dado que o valor só existe em relação. Entre esses dois vetores,  $s(A)-A$  e  $\$-I(A)$ , encontramos o eixo imaginário, ligando o eu,  $m$ , à ideia que ele faz de si, à sua identidade  $i(a)$ ;  $i(a)$  é a característica do outro (com ‘o’ minúsculo agora, o outro hierarquicamente igual a mim) com a qual me identifico; a partir desse traço torno-me digno de ser olhado, visado ou desejado pelo Outro – nem sempre, aqui, as coisas são simples, o traço de identificação imaginária não precisa ser um bom predicado (força, beleza etc.), bem como o que desejo do Outro não necessariamente é afetuosidade, mas uma visada, cujo fundo é o amor, com todas as reverberações de ódio que podem vir associadas a esse amor, e a identificação simbólica daí decorrente é um traço inimitável no Outro, por isso sua superioridade suposta. Desse modo, a identificação simbólica adquire precedência sobre a imaginária, na medida em que o sujeito se modifica para ser desejado e se fazer vinculado ao Outro. A fim de continuar nossas elaborações, é como se o  $I(A)$  fosse a insígnia de valor ao passo que, em  $m$ , o sujeito buscasse uma equivalência *vis-à-vis* à identidade,  $i(a)$ , para o eu.

Figura 2 – Grafo 3



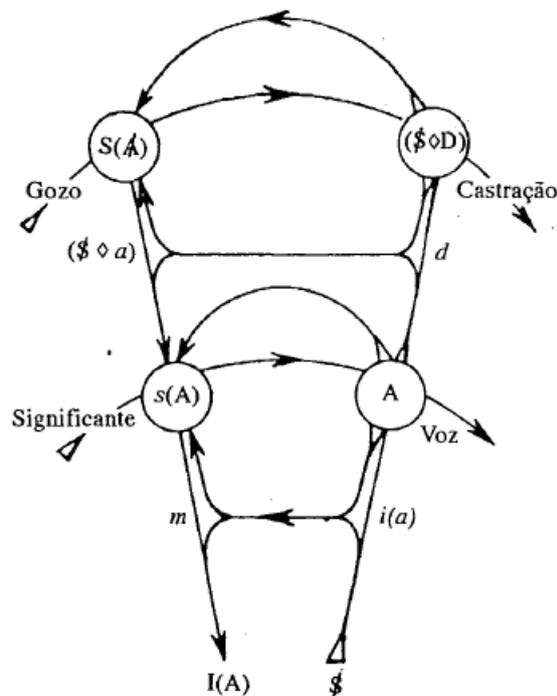
Fonte: (LACAN, 1998, p. 829).

Chegamos à terceira etapa do grafo. Surge aí a pergunta índice da incompletude do Outro, ou do momento em que se avizinha a crise: “*Che vuoi?*”<sup>50</sup> – “Que deseja?”. Essa pergunta é ensejada quando algo descarrilha nas coordenadas simbólicas e imaginárias. O sujeito baliza sua identificação imaginária pela identificação simbólica, mas é possível avançar sobre esse domínio, o que revela uma lacuna intransponível entre enunciado e enunciação. No nível do enunciado joga-se com as identificações, mas, no nível da enunciação, surge a questão sobre o motivo fundamental para o eu ser ou se pautar por tais valores ou caracteres. Esse é o salto adiante na relação sujeito-Outro. A partir das interrogações sobre o que represento para o Outro, o que ele quer de mim, o que eu quero (LACAN, 2016) – Lacan condensa essas questões no sintagma “*Che vuoi?*” –, obtenho como resposta a fantasia, isto é, a própria forma, um modo de esquiva ante o “buraco no Outro”, a ausência de um fundamento último para o simbólico, ou ainda, a fantasia “constitui uma tentativa de preencher o vazio criado pela pergunta” (ZIZEK, 1992, p. 112). Por outro lado, ela permite articular o desejo, “*graças à fantasia, aprendemos ‘como desejar’*” (ZIZEK, 1992, p. 116). Não se trata de ter um desejo satisfeito na cena fantasmática, mas de articular seus elementos. Assim se o desejo do Outro, sob o modo interrogatório e desconcertante, apresenta-se como um abismo, a fantasia é uma forma de mediar esse abismo, torná-lo próprio, de modo a se defender da *pulsão de morte* ensejada por

<sup>50</sup> *Che vuoi?* é a pergunta feita pelo diabo no romance *O diabo enamorado* de Cazzote.

tal desejo. Portanto, “não ceder em seu desejo”, diretriz lacaniana do processo analítico, não significa perseguir o desejo articulado pela fantasia, mas atravessá-la de modo a encontrar o abissal do Outro ( $S(\bar{A})$ ), o incesto ou o *desamparo* (do qual falava Freud). A interpelação proposta por “*Che vuoi?*” guarda, assim, o amortecimento ensejado pela fantasia. Portanto, a questão sobre o lugar simbólico ocupado pelo sujeito, epitomizada pela pergunta *Che Vuoi?* obtém a fantasia, um modo de organização do desejo, sustentada pelo significante-chave de um campo ideológico, apresenta-o como potente, fálico, doador de significado; porém, ele nada mais é do que a incorporação de uma lacuna, “de um precipício de *non-sense* aberto no meio de um significado ideológico” (ZIZEK, 1991/2008, p. 110) – ou ainda, a “totalização do campo do significado”, conforme apontamos anteriormente.

Figura 4 – Grafo Completo



Fonte: (LACAN, 1998, p. 831).

Temos agora a quarta e última fase do grafo. Ela divide-se em dois níveis, o nível da significação tal como exposto acima, em sua intrincada rede de identificação, retroação e alteridade simbólica, e o campo do gozo (*jouissance*), a substância pré-simbólica mas que participa ou invade a coerência do simbólico, outrossim, o corpo original, erógeno, submetido à palavra, simbolizado ali por  $(\bar{\$} \diamond D)$ . Temos, desse modo, uma heterogeneidade radical entre gozo e significante. Nunca se chega a uma completa simbolização, o que corresponderia à eliminação da pulsão de morte, bem como à total inscrição do sujeito no campo do significado

– por conta disso, inclusive, Lacan recorre à dimensão ética; a ética da psicanálise refere-se precisamente ao saber fazer com esse resquício pulsional. De tal sorte, por um lado alcança-se o Outro como incompleto, abissal, incompletude percebida, então, como desamparo, algo faltante na dimensão do simbólico, e, por outro, como pura pulsão ( $\$ \diamond D$ ), um excesso não simbolizável. Do lado esquerdo do grafo temos, portanto, o  $S(A)$ , a marca dessa falta, que anteriormente vimos como dirigindo a fantasia e ambos operando de modo a ocluir a inconsistência do Outro – a *perda da perda* – (e também uma espécie de domesticação do gozo), e  $s(A)$ , o efeito de significação submetido à fantasia, tomada como a “significação absoluta” (LACAN citado por ZIZEK, 1992, p. 120). Do lado direito encontramos ( $\$ \diamond D$ ), a fórmula da pulsão, um lugar paradoxal, pois significa uma espécie de juntura problemática entre o significante e o gozo; são formações significantes, demandas (D), embora não propriamente inscritíveis na teia simbólica, as quais convocam o sujeito; ou ainda: trata-se do modo como a linguagem “ordena a repetição corporal através do gozo” (LACAN, 2012, p. 42). Zizek associará, então, essa fórmula ao *sinthoma* lacaniano: “uma formação significativa particular que é imediatamente permeável ao gozo” (ZIZEK, 1992, p. 120)<sup>51</sup> (a proposta de leitura de ( $\$ \diamond D$ ), o algoritmo lacaniano para pulsão, como *sinthoma* é um “risco” (ZIZEK, 1991/2008, p. 169) que Zizek diz assumir, visto o conceito de *sinthoma* ter sido elaborado tardiamente por Lacan). Assim, depois de atravessada a fantasia, o que resta é precisamente o *sinthoma*, digamos, o ser em seu resíduo ontológico.

Por essa via aberta pelo segundo andar do grafo, Zizek identifica um problema nas teorias da ideologia de inspiração althusseriana. Estas limitam-se ao andar inferior do grafo, isto é, ao campo das identificações imaginárias e simbólicas, sem, contudo, adentrarem na questão do gozo ou *mais-de-gozar*. Assim, o fundamento último da ideologia, o modo como se é capturado por uma rede simbólica ou por um discurso ideológico – isto é, a unificação de significantes flutuantes sob um  $S_1$  –, reside no “núcleo fora do sentido, pré-ideológico do gozo” (ZIZEK, 1992, p. 122). Tal leitura, escreve Zizek, nos fornece a chave do quadrado superior do grafo do desejo, oposto ao quadrado inferior:

em vez da identificação imaginária (isto é, da relação entre o eu imaginário e sua imagem constituinte, o eu ideal), temos aqui o desejo (*d*) sustentado pela fantasia ( $\$ \diamond a$ ); a função da fantasia consiste em tampar a abertura no Outro, esconder sua inconsistência, como faz, por exemplo, a presença fascinante de um roteiro sexual que serve de anteparo para mascarar a impossibilidade da

<sup>51</sup> Lacan designa “sinthoma” uma formação característica de fim de análise, a qual não pode ser analisada, isto é, passar por um trabalho interpretativo ou situada num enquadre fantasmático.

relação sexual. A fantasia esconde o fato de que o Outro, a ordem simbólica, se estrutura em torno de uma impossibilidade traumática, em torno de algo que não pode ser simbolizado, isto é, o real do gozo: através da fantasia, o gozo é domesticado; e que acontece com o desejo, portanto, depois de termos ‘atravessado’ a fantasia? A resposta de Lacan, nas últimas páginas de seu *Seminário 11*, é precisamente a pulsão, e finalmente, a pulsão de morte: ‘além da fantasia’, só encontramos a pulsão e sua pulsação em torno do *sinthoma* – a ‘travessia da fantasia’, portanto, tem uma estreita correlação com a identificação com um *sinthoma* (ZIZEK, 1992, p. 121)

Dessarte, a crítica da ideologia constitui-se de dois métodos complementares:

- *um é discursivo, é a ‘leitura sintomal’ do texto ideológico que traz a ‘desconstrução’ da experiência espontânea de seu sentido, isto é, que demonstra como um dado campo ideológico é o resultado de uma montagem de ‘significantes flutuantes’ heterogêneos, de sua totalização por intermédio da intervenção de alguns ‘pontos de basta’;*

- *o outro visa a extrair o núcleo do gozo, a articular o modo como, além do campo da significação, mas, ao mesmo tempo, no interior desse campo, uma ideologia implica, manipula e produz um gozo pré-ideológico estruturado na fantasia. Para ilustrar essa necessidade de complementar a análise do discurso com a lógica do gozo, devemos apenas examinar de novo o caso particular da ideologia que é, sem dúvida, a mais pura encarnação da ideologia como tal: o anti-semitismo. Para dizê-lo cruamente, ‘a Sociedade não existe’ e o judeu é o sintoma disso, é o sintoma dessa inexistência (ZIZEK, 1992, p. 122, grifo nosso).*

Quando, na dimensão da análise discursiva, encontramos a figura do judeu como significante condensador das mazelas sociais, sua exclusão permite a *existência* ou a *consistência* da sociedade, por significar, para o campo agora hegemonizado, a corrupção econômica, política, moral-religiosa, sexual etc. O judeu opera, portanto, metaforizando, dando sentido ao conjunto de mazelas sociais em estado metonímico, não significadas, sendo possível, por essas coordenadas, estabelecer seu sentido ou de qualquer objeto ideológico/fantasístico – podemos elencá-lo, por essa via, como o objeto *a* (dinheiro) presente na fantasia à qual é orientada pelo  $\Phi$  (também dinheiro) como o Partido nazista garante da circulação desse objeto. Já na dimensão do gozo, a fantasia mascara o trauma da ausência da relação sexual, o malogro da plenitude ou realização simbólica, transposto ao campo social, a fantasia ideológica, tendo o judeu por objeto ( $S(A)$ ), mascara a *luta de classes*, o antagonismo social inerente à sociedade moderna. O que está em jogo na fantasia é, então, a convergência social rumo a um agente perturbador comum de modo a deslocar e condensar os interesses divergentes próprios ao não-todo social: “Em suma, o ‘judeu’ é um fetiche que, ao mesmo tempo, desmente e encarna a impossibilidade estrutural da ‘sociedade’” (ZIZEK, 1992, p. 124) ou seja, enseja  $\Phi$  e também  $S(A)$ . Por fantasia ideológica devemos entender, pois, “*um meio de a ideologia levar antecipadamente em conta sua própria falha*” (IDEM). E, pela fantasia, pode-se “formular o

método básico da ‘crítica da ideologia’: identificar, num dado edifício ideológico, o elemento que representa sua própria impossibilidade” (IDEM). A partir daí podemos vislumbrar como a fantasia oferece as coordenadas para seu atravessamento; se o objeto ideológico encarna sob diferentes modalidades (político, econômico, moral etc.) a impossibilidade da plenitude ou *totalidade* social, encontramos já aí a verdade do antagonismo social, mas encarnada no objeto. A estrutura simbólica inclui um elemento que encarna sua própria possibilidade e ao mesmo tempo impossibilidade:

Aqui podemos usar a distinção, desenvolvida por Laclau e Mouffe, entre o acidental e o contingente: um elemento comum de uma estrutura formal é acidental, indiferente – ou seja, pode ser trocado; mas sempre existe um elemento que, paradoxalmente, incorpora essa estrutura formal como tal – não é necessário, mas é, em sua própria contingência, a condição positiva da restauração da necessidade estrutural: essa necessidade depende dela, está a ela condicionada (ZIZEK, 1991/2008, p. 208).

Trata-se, então, de identificar-se à verdade ensejada por essa formação condensada ou sintoma social, isto é, reconhecer nos excessos atribuídos ao objeto nossa própria verdade, ou seja: (S/D). Assim,

Foi precisamente por causa dessa concepção dos ‘excessos’ sociais que Lacan sublinhou ter sido Marx quem inventou o sintoma: a grande realização de Marx foi demonstrar como todos os fenômenos que se afiguram à consciência comum como simples desvios, simples deformações e degenerações contingentes do funcionamento ‘normal’ da sociedade (crises econômicas, guerras etc.) – e, como tal, facilmente elimináveis por uma melhoria do sistema -, são produtos necessários do próprio sistema, ou seja, são os lugares em que transparece sua ‘verdade’, seu caráter antagônico imanente. ‘Identificar-se com o sintoma’ [*sinthoma*] significa reconhecer nos ‘excessos’, nos descarrilamentos do curso ‘normal’ das coisas, a chave que nos dá acesso a seu verdadeiro funcionamento – exatamente como Freud, para quem as chaves do funcionamento do aparelho psíquico eram os sonhos, os lapsos e outros fenômenos ‘anormais’ similares (ZIZEK, 1992, p. 125).

#### 4.5. O SINTHOMA COMO REAL

Segundo Zizek, Lacan em seus anos finais de ensino universaliza sua noção de sintoma: “quase todas as coisas, por essa via, são tornadas sintomas, então, finalmente, mesmo a mulher é determinada como o sintoma do homem” (ZIZEK, 1991/2008, p. 77). Seguindo, para Lacan, nem mesmo o mundo, como um todo consistente existe – “o Outro não existe” –, o sujeito, também, não existe, é um puro vazio na rede de significantes. O que então existe? A resposta lacaniana é o sintoma – o *sinthoma*. Zizek nota aí a diferença entre o psicanalista e o pós-estruturalismo.

O gesto fundamental do pós-estruturalismo é desconstruir toda identidade substancial, denunciar por trás de sua consistência sólida uma interação da

sobredeterminação simbólica – resumidamente, dissolver a identidade substancial em uma rede de relações diferenciais não substanciais; a noção de sintoma [*sinthoma*] é o contraponto necessário a ela, a substância do gozo, o núcleo real em torno do qual essa interação significativa é estruturada (ZIZEK, 1991/2008, p. 78).

A universalização do sintoma traz consigo a universalização da *foraclusão* – a tradução proposta por Lacan para a *Verwerfung* freudiana. A princípio, esse termo foi utilizado para descrever o processo psicótico no qual o significante paterno – o Nome-do-Pai – não é inscrito no campo do significante, ficando o psicótico numa relação de prejuízo quanto ao processo metafórico ou à simbolização. Todavia, ao fim de seu ensino, a foraclusão torna-se, para Lacan, uma operação própria ao significante como tal, “sempre que temos uma estrutura simbólica, ela é estruturada em torno de um certo vazio, implica a exclusão de um determinado significante-chave” (ZIZEK, 1991/2008, p. 78). Inicialmente tomado como uma mensagem cifrada, o sintoma dirige-se a um Outro a quem cabe decifração:

Precisamente como um enigma, o sintoma anuncia sua dissolução por meio da interpretação: o objetivo da psicanálise é restabelecer a rede quebrada de comunicação, permitindo que o paciente verbalize o significado de seu sintoma: por meio dessa verbalização, o sintoma é dissolvido automaticamente. Este é, então, o ponto básico: em sua própria constituição, o sintoma implica que o campo do Grande Outro seja consistente, completo, porque sua própria formação é um apelo ao Outro que contém seu significado (ZIZEK, 1991/2008, p. 79).

Porém, o sintoma é, ademais, um modo de arranjar ou organizar o gozo, resistindo, assim à interpretação ou decifração – “é por isso que, mesmo após a interpretação completa, o sujeito não está preparado para renunciar ao sintoma; é por isso que ele ‘ama seu sintoma mais do que ele próprio’” (ZIZEK, 1991/2008, p. 80). Assim, o processo psicanalítico consiste em isolar a dimensão do gozo como a da fantasia, daquela do sintoma, esta como estrutura que pode ser interpretada. O sintoma propriamente dito possui um endereçamento ao Outro consistente, todo, no qual o traço sintomático é passível de ser significado, decifrado. Já a fantasia é refratária à interpretação, pressupõe um Outro barrado à penetração pelo significante. Em vista disso, tal processo consiste em dois estágios: a interpretação dos sintomas e a “travessia da fantasia”. Primeiramente deve-se trabalhar no nível interpretativo, fazer as palavras fluírem, preencher lacunas de memória, associar eventos ou significantes desconexos etc. Depois, através do fluxo significante penetra-se no núcleo de gozo em torno do qual se estruturam os sintomas. Desde aí, o que pode ser feito é tomar uma distância, experienciar o que a fantasia mascara, propriamente, o vazio ou a lacuna do Outro. Contudo, mesmo a experiência da falta do Outro não necessariamente elimina sintomas chave. Chegamos com isso ao *sinthoma*:

Sintoma como *sinthoma* é uma certa formação significante penetrada com gozo: é um significante como portador do *jouis-sence*, o gozo-no-sentido.

O que devemos ter em mente aqui é o status ontológico radical do sintoma: o sintoma, concebido como *sinthoma*, é literalmente nossa única substância, o único suporte positivo de nosso ser, o único ponto que dá consistência ao sujeito. Em outras palavras, sintoma é a maneira como nós – os sujeitos – ‘evitamos a loucura’, a maneira como ‘escolhemos algo (a formação dos sintomas) em vez de nada (autismo psicótico radical, a destruição do universo simbólico)’ através da ligação de nossa satisfação com uma certa formação simbólica significante que assegura um mínimo de consistência ao nosso ser no mundo. (ZIZEK, 1991/2008, p. 81).

Por essa leitura, o *sinthoma*, é, ao mesmo tempo, uma formação singular do sujeito, fulcro patológico, ligado ao gozo e condição primária para a liga com a teia simbólica, vínculo social. O *sinthoma* opera como um resíduo, um significante imediatamente ligado ao corpo, “psicossomático”, pois o contato com esse fragmento gera efeitos ou respostas no nível fisiológico. Outrossim, o processo de simbolização é, todo ele, constituído em torno dessa ferida traumática: “Dessa perspectiva do *sinthoma*, verdade e gozo são radicalmente incompatíveis: a dimensão da verdade é aberta por nosso desconhecimento da Coisa traumática, incorporando a *jouissance* impossível (ZIZEK, 1991/2008, p. 86)”.

Para Zizek, a leitura lacaniana de Kant pela lupa sadeciana versa sobre essa mesma disjunção entre simbólico e gozo. Inicialmente como a polarização entre esfera dos costumes – uma lei simbólica visando coordenar as práticas sociais, com conteúdo empírico portanto – e imperativo categórico, operando como injunção incondicional. Todavia, num segundo momento, a injunção formal gera um suplemento de gozo, o próprio ato de obedecer ou se guiar por um imperativo abstrato é impregnado por um suplemento de gozo:

É por isso que Lacan concebe Sade como a verdade de Kant: ‘*Kant avec Sade*’. Mas em que justamente essa obscenidade da lei moral consiste? Não em alguns remanescentes, sobras do conteúdo empírico ‘patológico’ aderindo à forma pura da Lei e manchando-a, *mas em sua própria forma*. A Lei moral é obscena na medida em que é sua própria forma que funciona como uma força motivadora nos levando a obedecer a seu comando – isto é, na medida em que obedecemos à lei moral porque é lei e não por um conjunto de razões positivas: a obscenidade da lei moral é o anverso de seu caráter formal (ZIZEK, 1991/2008, p. 89).

Dessa forma o que se obtém com a renúncia ao patológico é uma espécie de patológico de segunda ordem, um suplemento de gozo (de)gerado pela renúncia ao gozo, o que Lacan nomeia por *mais-de-gozar*<sup>52</sup>. Neste, renuncia-se ao valor de uso em favor do valor de troca com

<sup>52</sup> Zizek usa o exemplo do fascismo: “a ideologia fascista é baseada em um imperativo puramente formal: obedeça, porque você deve! Em outras palavras, renuncie ao prazer, sacrifique-se e não pergunte sobre o significado disso – o valor do sacrifício reside em sua própria falta de sentido; o verdadeiro sacrifício é sua própria falta de sentido;

a finalidade de gerar o suplemento de dinheiro ao final do ciclo; no mais-de-gozar, renuncia-se ao prazer para encontrar o suplemento de gozo na própria renúncia. Destarte:

*o real objetivo da ideologia é a atitude demandada por ela, a consistência da forma ideológica, o fato de que nós ‘continuamos a andar tão retamente quanto pudermos em uma direção’; as razões positivas dadas pela ideologia para justificar seu pedido – para fazer-nos obedecer a forma ideológica – existem apenas para ocultar esse fato: em outras palavras, para esconder o mais-de-gozar próprio à forma ideológica como tal (ZIZEK, 1991/2008, p. 90-91, grifo nosso).*

O funcionamento ideológico visa, assim, mascarar o elemento contingente que serve de fundamento ao edifício ideológico, um elemento de gozo, portanto irracional, que funciona como um fim em si mesmo, que serve apenas à sua autossatisfação, isto é, “que não serve para nada – precisamente a definição lacaniana de *jouissance* (LACAN, 1991/2008, p. 92).

Parece-nos que podemos destilar quatro modalidades do objeto:

- O objeto *a*, como pretexto, um lugar vazio no campo simbólico, sua consistência advém do fato de que ele possui algum significado para os outros: ele é desejado porque o outro o deseja (posto em equivalência); admite-se que há algo para saber quanto ao objeto – aqui encontra-se Joyce ou o método moderno. Ou seja, o objeto *a*, o resto de *real* colocando em movimento a interpretação e o jogo simbólico, o puro semblante misterioso a ser explicado, interpretado.
- $\Phi$  em sua face excessiva, da Lei penetrada pelo gozo cujo modelo é o superego paterno, ou ainda, a Lei utilizada como pretexto para perseguição ou abuso do direito, o *lawfare* – presente em Kafka quando da parábola *Diante da Lei*.
- $S(A)$ , o significante que enuncia que a ordem não tem sentido e ao mesmo tempo organiza essa ordem. Como a disposição da Lei em *O Processo*, a Lei encontra-se ali, mas sem a suntuosidade: “marca a inconsistência inerente da ordem simbólica, o fato de que há algo (*jouissance*) que resiste à simbolização e causa as lacunas e rupturas na ordem simbólica” (ZIZEK, 1997, p. 223).

---

você encontrará satisfação positiva no próprio sacrifício, não em seu valor instrumental: é essa renúncia, essa renúncia ao próprio prazer, que produz um certo prazer excedente” (ZIZEK, 1991/2008, p. 89). Ou: “O poder ideológico do fascismo reside precisamente na característica percebida pelos críticos liberais ou esquerdistas como sua maior fraqueza: no caráter absolutamente vazio e formal de seu apelo, no fato mesmo de demandar obediência e sacrifício. Para a ideologia fascista, a questão não é o valor instrumental do sacrifício, é a própria forma de sacrifício em si, ‘o espírito do sacrifício’, que é a cura contra a doença decadente liberal. É também claro o motivo pelo qual o fascismo ficou tão aterrorizado pela psicanálise: a psicanálise nos permite localizar um prazer obsceno a trabalho neste ato de sacrifício formal” (ZIZEK, 1991/2008, pp. 89-90).

- A quarta modalidade, seria, então, o *sinthoma*, ( $\$D$ ). Se  $S(A)$  representa a resistência à simbolização da *jouissance*, o *sinthoma* é uma formação significativa permeada pelo gozo, o que não significa que ela seja permeada pelo sentido; o que se encontra ali é o “*real do gozo*”:

Para Zizek, nos anos finais do ensino de Lacan, o psicanalista se empenhou em penetrar no núcleo da significação ou de um referente fixo para o significante, em oposição ao da estrutura diferencial de valoração. O *Um* aparecia no *Seminário XIV* (LACAN, 2008) como o universo do campo do sentido; enquanto tal, uma construção que intenta anular o objeto, como aquilo fora do sentido, já em seu *Seminário XIX*, o *Um* aparece em duas modalidades: de forma imediata, o que sempre se repete na fala em análise e a cópula  $Um-S_1$ , produto de uma análise, tomado aqui como *sinthoma*:

A teoria analítica vê despontar o *Um* em dois de seus níveis. Primeiro nível: o *Um* é o *Um* que se repete. Está na base de uma incidência no falar do analisando, que ele denuncia por uma certa repetição em relação a uma estrutura significativa. Por outro lado, ao considerar o esquema que dei do discurso analítico, que é que se produz a partir da instauração do sujeito no nível do gozo de falar? O que se produz no chamado estágio do mais-de-gozar é uma produção significativa, a do  $S_1$  (LACAN, 2012, pp. 158-159).

Agora, o que se destila no processo de análise é o *Um* da *joui-sens*, como gozo do sentido.

#### 4.6. UMA ECONOMIA-POLÍTICA DE ZIZEK

Nesse tópico passamos por vários aspectos da teoria zizekiana. Antes de continuarmos e entrar de vez no campo propriamente da ideologia, é conveniente fazer um apanhado do exposto até aqui e encaixá-lo nas matrizes lacaniana e marxiana que articulamos acima.

A teoria da fantasia em Zizek possui uma dupla acepção: De um lado, estamos lidando com ficções simbólicas, fantasias sociais que visam nos afastar do objeto traumático; por exemplo, “a fantasia corporativista, geralmente totalitária, da sociedade como um corpo orgânico em que todos os membros colaboram etc. Esse é o lado beatífico e harmonioso da fantasia (ZIZEK, 2013/1994, p. 65). Por outro, a fantasia visa pôr em prática o objeto *a*, a fantasia “suja”, nesse caso, não temos uma cena pacificadora, mas penetrada pelo gozo; o argumento de Zizek é

se tivermos de aprender alguma coisa com as chamadas ideologias totalitárias (...), é isto: as duas noções de fantasia são dois lados da mesma moeda. O preço que pagamos por nos apegarmos, por nos prendermos à primeira fantasia é a segunda fantasia, a fantasia suja (ZIZEK, 2013/1994, p. 65).

Dado o antagonismo inerente à sociedade moderna, conforme articulado acima, a fantasia social surge como “*o contraponto necessário ao conceito de antagonismo*” (ZIZEK, 2013/1990, p. 269, grifo nosso). Desse modo, a fantasia suja surge quando a fantasia beatífica falha em realizar seus intentos, a fantasia suja, “fantasia<sup>2</sup>”, surge como que para aparar as arestas de um belo discurso, “fantasia<sup>1</sup>”, que já as continha. Porém, assim como a virada marxista no algoritmo do intercâmbio ao Capital (M-D-M’ para D-M-D’), a fantasia de sustentação, a 2, em momentos de crise (econômica, política, simbólica), acaba assumindo precedência sobre a fantasia<sup>1</sup>, a oficial (ZIZEK, 2013/1994b)<sup>53</sup>. Temos, assim, uma codependência entre os dois aspectos que são essencialmente incompatíveis; como poderíamos imaginar que a boa ideia do socialismo acabaria gerando seu inverso terrível, sob a forma dos *gulags* ou os expurgos stalinistas?

O fator da crise nos leva, então, ao aspecto social da fantasia<sup>2</sup>. A fantasia, essencialmente a fantasia<sup>2</sup>, na teoria psicanalítica, é uma formação que opera a nível individual ou “patológico”, o modo como cada indivíduo tem de se haver com as injunções simbólicas colocadas pelo regime da Lei, a qual é, por definição, universal – na gramática de Zizek, a fantasia<sup>1</sup> como universal e a fantasia<sup>2</sup>, singular. Enquanto universal, ela nos equaliza a todos – todos são iguais perante a Lei –, enquanto singular, ela gera um suplemento de gozo, o *mais-de-gozar*. E Zizek empreende nesse ponto a aproximação entre o *mais-de-gozar* e a *mais-valia*:

Aqui temos a ligação entre *plus-de-jour* e *mais-valia* como um excedente que contradiz a troca equivalente entre o capitalismo e o proletariado, um excedente do qual o capitalista se apropria no quadro da troca equivalente do Capital pela força de trabalho (ZIZEK, 1996/20066/, p. 90).

Ocorre aí uma justaposição entre os três teóricos, Marx, Lacan e Zizek: a trinca *forma-mercadoria-Lei-fantasia<sup>1</sup>*, é suplementada por *capital-fantasia-fantasia<sup>2</sup>*. Mas ainda não respondemos sobre a passagem da fantasia<sup>2</sup>, individual, à coletiva.

Como podemos, então, repudiar a censura de que falar de uma ‘fantasia social’ equivale a uma contradição *in adjecto*? (...). O traço fundamental do vínculo social totalitário não é justamente a perda do distanciamento entre a fantasia que dá aos sujeitos os indicadores do gozo e o Direito formal-universal que rege as trocas sociais? A fantasia é ‘socializada’ de forma imediata na medida em que a Lei social coincide com a injunção ‘Goze!’ (...). Em outras palavras, no totalitarismo, é realmente a fantasia que está no poder e é isso que distingue o totalitarismo *stricto sensu* (Alemanha em 1938-45, União Soviética em 1934-51, Itália em 1943-45) dos regimes patriarcais-autoritários baseados na lei e ordem (Salazar, Franco, Bolfuss, Mussolini até 1943) ou do socialismo ‘normalizado’. Esse totalitarismo puro é necessariamente autodestrutivo; não pode ser estabilizado; não pode chegar a uma homeostase mínima que lhe permitiria se reproduzir em um circuito de equilíbrio. É constantemente

<sup>53</sup> Zizek também as denomina, *ficção simbólica e espectro fantasmático* (ZIZEK, 2013/1994b).

abalado por convulsões. Uma lógica imanente o empurra para a violência dirigida a um ‘inimigo’ externo (nazismo) ou interno (os expurgos stalinistas) (...). A única saída para o círculo vicioso dos expurgos era percebida como a reafirmação de uma Lei que deveria introduzir uma distância mínima em relação à fantasia, de um sistema simbólico-formal de regras que não seria imediatamente impregnado de *jouissance* (ZIZEK, 1996/2006, p. 91).

O que nos coloca diante de um novo paralelo, entre o Pai e o objeto de gozo, o Líder e o “judeu” – sendo o primeiro operando numa ordem estável e o segundo numa ordem totalitária ou ainda, o primeiro associado ao falo e o segundo ao gozo.

Voltemos às duas dimensões da fantasia. Enquanto estamos numa estrutura estável, a fantasia (suja) age sub-repticiamente, é prerrogativa do espaço privado. Para esse caso, temos o falo agindo como significante da castração; segundo Zizek, o que Lacan visa com a noção de ‘castração simbólica’ é, não uma unificação, normalização e normatização da sexualidade na genitalidade em contraste às pulsões parciais pré-genitais (LACAN, 1995, pp. 52-58), mas a perda do universo sexual literal associado à sexualidade infantil, pré-genital. No momento em que aceitamos ou adentramos à ordem simbólica – fálica –, a sexualidade passa a ser lastreada por um significante sem significado, o falo, que realiza essa transposição entre os dois universos (o literal sexual infantil e o alusivo privativo adulto), portanto, podemos dizer que a realidade é constituída sobre um real sexual, pulsional, na medida em que o falo intervém dessexualizando esse núcleo sexual literal inicial, instalando, desde aí o simbólico. Dito por Zizek:

A dessexualização do *significado* ocorre quando o próprio elemento que (não) coordena (ou que não coordenou) o significado sexual universal (isto é, o falo) é reduzido a um *significante*. O falo é o ‘órgão da dessexualização’ precisamente na sua capacidade significante sem significado: é o operador da evacuação do significado sexual, isto é, da redução da sexualidade enquanto conteúdo significado para um significante vazio. Em suma, o falo designa o seguinte paradoxo: a sexualidade só pode se universalizar pela dessexualização, apenas passando por um tipo de transubstanciação e se transformando em conotação-suplemento do sentido assexual literal neutro (ZIZEK, 1995/2013, p. 186).

Emerge daí o mote lacaniano do pai morto, o pai é aquele que exerce a função vazia do falo, assim como um juiz, ao vestir a toga ele tem usufruto ou o *gozo* (no sentido de gozar de um bem) do lugar estrutural que ele ocupa no tribunal. Quando ele fala, é a lei que fala através dele, “em suma, o fato de o falo ser um significante quer dizer, acima de tudo, que ele é estruturalmente um órgão sem corpo, de certa maneira ‘separado’ do meu corpo” (ZIZEK, 2013/1994b, p. 254). Donde emerge a diferença entre o judeu e o pai: enquanto o segundo é castrado e goza de sua posição fálica, o primeiro é essencialmente não castrado e,

profundamente *alusivo* (tal como a sexualidade e o objeto *a*) “ele tem de agir na sombra, invisível aos olhos públicos, irradiando uma onipotência espectral e fantasmagórica. Portanto, “a diferença entre o Nome-do-Pai e o ‘judeu conceitual’ é a diferença entre a *ficção* simbólica e o *espectro* fantasmático: na álgebra lacaniana, entre  $S_1$ , o Significante-Mestre (significante vazio da autoridade simbólica), e o *objeto pequeno a* (ZIZEK, 2013/1994b, p. 256). Como a fantasia (espectral) se define por mascarar a lacuna ou o trauma em torno do qual a ficção simbólica se constitui, o judeu, ou seu conceito no nazismo, possui seu paradoxo próprio: já que ele esconde, ele também revela, ou ainda, sua função “é justamente tornar visível essa lacuna” (ZIZEK, 2013/1994b, p. 262). Seguindo nossas acomodações teóricas, o judeu emerge, então, no momento de crise: por um lado ele elide o antagonismo social, aparecendo como um engodo ou operando como causa da crise, por outro ele revela esse antagonismo, precisamente por ocupar o lugar do mascaramento; sendo sintoma da crise, ponto heteróclito de uma ficção simbólica em colapso; dito de outro modo, o “judeu conceitual” funciona como um significante que tem e não tem valor – mascarando e revelando o “*real* da luta de classes”, ele aparece como  $S(\mathbb{A})$ . Além disso, associa-se a esse significante um gozo suplementar, *mais-de-gozar* que é o que põe movimento à máquina social totalitária.

Vejamos, agora, como esse “judeu conceitual” é construído. Voltando ao debate entre descritivismo e antidescritivismo, para o segundo, o referente encontra-se ligado à palavra no momento do seu batismo, de modo que, em vez de se reduzir ao *cluster* de características, é como que penetrado pela palavra (como Lacan diz, “o significante que entra no significado”), de modo que a coisa se torna a palavra:

Hegel chama atenção para o paradoxo do dizer, tão óbvio que costuma ser ignorado em silêncio: quando eu digo ‘Isto é um elefante’, o que afirmo literalmente, no nível mais elementar e imediato, é que essa criatura gigantesca com uma tromba etc. realmente é um som na minha boca, as oito letras que acabo de pronunciar (ZIZEK, 1995/2013, p. 196).

A lógica de construção do judeu conceitual se dá em três momentos:

- 1) O *cluster* de características é associado ao nome Judeu, uma “série de marcas que designam propriedades reais são abreviadas-imediadas na marca ‘judeu’” (ZIZEK, 1995/2013, p. 198):  
(avarento, explorador, conspirador, sujo...) *é chamado* judeu
- 2) Agora, invertamos a ordem, e dizemos que judeu é o nome para um conjunto de marcas, isto é, essa série dá a resposta para a pergunta ‘O que significa judeu?’” (ZIZEK, 1995/2013, p. 198):

Judeu é (avarento, explorador, conspirador, sujo...)

- 3) No terceiro tempo, a série é *explicada* pelo termo “judeu”, “no espaço discursivo do antissemitismo, os indivíduos considerados em conjunto não só passam por judeus por exibirem a série de propriedades (...) *eles têm essas propriedades PORQUE SÃO JUDEUS*” (ZIZEK, 1995/2013, p. 198):

(avarento, explorador, conspirador, sujo...) *porque é judeu*

“Judeu”, nos primeiros dois momentos, é equivalente ao conjunto de termos, no terceiro ele é excluído da rede de categorias e passa a trazer o valor dos termos em sua própria enunciação, ou, como dito por Zizek:

Os *cognoscenti* de Marx, é claro, perceberão de imediato como essas inversões são homólogas ao desenvolvimento da forma da mercadoria em *O Capital*: a simples inversão da forma ‘desenvolvida’ para a forma ‘equivalente universal’ gera uma entidade, o próprio equivalente universal como exceção constitutiva da totalidade (ZIZEK, 1995/2013, p. 199).

Porém, aqui, em vez de o equivalente geral ser alçado à categoria de falo, o que temos é o objeto.

## 5. A IDEOLOGIA

Passaremos agora às construções de Zizek que se referem propriamente à ideologia. Parece-nos que o autor trabalha esse conceito em três frentes. A primeira delas se refere à fantasia, entendida como aquela estrutura que mantém afastado da teia simbólica o *real* do gozo; que mantém, no campo social, o objeto a uma “distância segura”. Na segunda frente, encontramos-nos no domínio de discursos políticos, o modo como diferentes modos de arranjar o campo social culminam em diferentes maneiras de lidar com esse *real* do gozo, com o objeto; Zizek trabalha com três discursos políticos diferentes, o totalitarismo, o nacionalismo e a pós-modernidade ou contemporaneidade; nesse campo, a ideia é vislumbrar como o objeto aparece de modo não mais afastado da teia simbólica, mas operando e sendo concebido por intermédio dela. Por fim, o autor oferece um suplemento à teoria lacaniana do *sujeito suposto saber*, acrescentando outros três *sujeitos* aí; pretendemos, nesse ponto, parear essa contribuição zizekiana aos *quatro discursos* de Lacan.

### 5.1. “OS SETE VÉUS DA FANTASIA”

Althusser define Freud como materialista e o materialismo, em sua definição mínima, seria a de que “toda descoberta não faz mais do que produzir a forma conhecimento de um objeto já existente ‘fora do pensamento’” (ALTHUSSER, 2010). Sendo assim, a fantasia, se

jaz no indivíduo, encontra-se umbilicalmente relacionada a uma exterioridade. Similarmente, a fantasia não se enclausura no pensamento, mas se manifesta, se expressa na realidade da vida. Ora, sendo a fantasia um modo de se proteger do e produzir o gozo, faz-se necessário que ela se deposite de algum modo em nossa existência, do contrário não existiria gozo. Escapando do utilitarismo puro, encontramos a fantasia operando precisamente nas práticas suprautilitárias (o exemplo de Zizek é o do sujeito que mora na cidade, mas possui um carro *off road*), estas evidenciando um suplemento ideológico ou estético. Zizek propõe sete modos pelos quais a fantasia se mascara e se manifesta na realidade, aparece de modo deslocado, ou, esconde algo, o gozo, o objeto, em relação ao qual a cultura é “uma formação defensiva” (ZIZEK, 1992, p. 194):

1) A fantasia opera como um *esquematismo transcendental* à maneira de Kant. Ela não simplesmente realiza um desejo na cena do inconsciente, de maneira alucinatória, mas constitui o desejo, ensina o que desejar, oferece as coordenadas do desejo; ou, nas palavras de Zizek, ela “fornece um ‘esquema’ segundo o qual certos objetos positivos na realidade podem funcionar como objetos de desejo, preenchendo os lugares vazios abertos pela estrutura simbólica formal” (ZIZEK, 1991/2008, p. 7). Assim sendo, a fantasia é aquele modo privado ou libidinal de lidar com realidade, dado que esta, por si só, não nos oferece de pronto uma fórmula do gozo – o lema lacaniano “não há relação sexual” significa que cada um constrói a seu modo a relação sexual.

2) A fantasia comparte de um domínio radicalmente *intersubjetivo*. Todavia, esse conceito não deve ser tomado como o tema da luta por reconhecimento de inspiração hegeliano-kojeviana presente no ensino lacaniano até as cercanias de seu quinto Seminário (LACAN, 1999), mas pela via do endereçamento do sujeito a seu Outro, sob a forma da pergunta *Che Vuoi?*. Notemos que o Outro em Lacan é uma estrutura subjetivada, o sujeito espera dele uma resposta sobre seu desejo – “uma vez instituído *na* fala, o sujeito tenta se situar como sujeito *da* fala, e por isso pergunta: *É isso? O quê? Por quê? Quem fala? Onde isso fala?*” (LACAN, 2016, p. 421) –, ou ainda, ante ao enigma de seu desejo, ali onde o sujeito esperava um “oráculo” (LACAN, 1998b, p. 829), obtém a própria interrogação de volta *Che vuoi? Que deseja?*, a qual ele responde com a fantasia, “uma tentativa de resolver o enigma do desejo do Outro” (ZIZEK, 2013/1994, p. 65), isto é, com a forma como ele se engaja em sua relação com Outro, “A questão original do desejo não é diretamente ‘O que eu quero?’, mas ‘O que os *outros* querem de mim? O que eles veem em mim? O que eu sou para os outros?’” (ZIZEK, 1991/2008, p. 9). Aí reside a mudança fundamental de Lacan: se, no início de seu ensino, o objeto mediava a relação do eu

com o Outro, no Lacan tardio, o Outro é entreposto entre o sujeito e o objeto, ou ainda entre o sujeito e sua contraparte exteriorizada, ao mesmo tempo em que o Outro é também uma contraparte exteriorizada, a referência implícita desde a qual o sujeito deseja.

O argumento de Lacan é, portanto, que a intersubjetividade simbólica *não* é o horizonte último além do qual não se pode ir: o que precede não é uma subjetividade ‘monádica’, mas uma relação ‘impossível’ pré-simbólica com um Outro que é o Outro *real*, o Outro como *Coisa*, e ainda não o Outro localizado dentro do campo da intersubjetividade (ZIZEK, 1991/2008, p. 11).

3) A fantasia é a forma primordial de *ocluir um impasse original*. Para Zizek, a tese de Lacan é que uma narrativa existe sobre o fundo de um antagonismo gerado por uma perda, o objeto *a* – assim sendo, a rememoração na clínica serve à integração simbólica de um trauma – , ou ainda, é “a própria forma de narrativa que testemunha algum antagonismo reprimido” (ZIZEK, 1991/2008, p. 12). Contudo, a perda emerge, se tátil, no momento próprio da narrativa; esta existe a fim elaborar ou construir a própria perda:

É claro que essa coincidência de emergência e perda designa o paradoxo fundamental do *objet petit a* lacaniano que emerge como-perdido – a narrativização oculta esse paradoxo ao descrever o processo em que o objeto é dado primeiro e depois se perde (ZIZEK, 1991/2008, p. 15).

Desta sorte, o momento principal da história não é sua narração, a construção de um eixo diacrônico de ligação de eventos, mas as rupturas históricas, as quais ensejam uma nova constelação de ligação e valoração de eventos; “Em outras palavras, uma verdadeira ruptura histórica não designa simplesmente a perda ‘regressiva’ (ou ganho ‘progressivo’) de algo, mas *a mudança na própria grade que nos permite medir perdas e ganhos*” (ZIZEK, 1991/2008, p. 16).

4) O próximo aspecto da fantasia é a *encenação da castração* como seu fundamento, ou ainda, a fantasia encena o próprio ato de instauração da Lei, como proibição do acesso a uma zona de gozo. O complexo de Édipo é arquetípico aqui. Primeiramente, o desejo incestuoso nunca existiu, somente pode ser recuperado na construção do passado; porém, é nessa “recuperação” que uma pseudo realidade edênica, plena, surge. Zizek escreve:

Imaginemos uma situação em que o sujeito vise X (digamos, uma série de experiências agradáveis); a operação de castração não consiste em privá-lo de nenhuma dessas experiências, mas acrescenta à série um X [a Lei que impede ou regula o acesso ao gozo] puramente potencial e inexistente, com relação ao qual as experiências realmente acessíveis parecem repentinamente ausentes, não totalmente satisfatórias. Pode-se ver aqui como o falo funciona como o próprio significante da castração: o próprio significante da falta, o significante que proíbe o acesso do sujeito a X, dá origem ao seu fantasma... (ZIZEK, 1991/2008, p. 18).

5) A fantasia sempre envolve um *olhar* ou um espectador implícito; “A propósito de uma cena fantasmática, a pergunta a ser feita é sempre: para que olhar é encenada? Qual narrativa ele é destinado a suportar?” (ZIZEK, 1991/2008, p. 21). Esse espectador, bem como os constrangimentos e permissividades nele inscritos visam a amarração ou arranjo de uma narrativa, do enquadramento de uma situação numa determinada gramática; é essa referência que deve ser recuperada na análise da ideologia.

6) Uma distância e uma distensão devem ser mantidas entre a fantasia e a realidade sustentada por ela e essas características devem ser suplementadas pelo sujeito com uma *transgressão inerente*. Se as práticas sociais são sustentadas por uma fantasia, há uma espécie de componente pretensamente não ideológico na fantasia exercendo um papel de contrapressão ideológica sobre o agente, fazendo com que ele se perceba livre da ideologia, com que ele saiba que aquilo é apenas uma encenação, um jogo, um ritual destituído de significado ou cujo significado encontra-se deslocado, em outro lugar:

em todo edifício ideológico existe uma espécie de núcleo ‘trans-ideológico’, uma vez que uma ideologia se torne operacional e efetivamente ‘apreenda’ indivíduos, ela *precisa* se opor e manipular algum tipo de visão ‘trans-ideológica’ que não pode ser reduzida a um simples instrumento de pretensão legitimadora de poder (noções e sentimentos de solidariedade, justiça, pertencimento a uma comunidade, etc). Não é um tipo de visão ‘autêntica’ discernível mesmo no nazismo (a noção da solidariedade profunda que mantém a ‘comunidade de pessoas’ unida), sem mencionar o stalinismo? O ponto não é, portanto, que não há ideologia sem um núcleo ‘autêntico’ trans-ideológico, mas sim, *que é apenas a referência a um núcleo trans-ideológico que torna uma ideologia ‘viável’* (ZIZEK, 1991/2008, pp. 27-28).

Um distanciamento mínimo, uma zona de liberdade ou autonomia dentro de um edifício ideológico é o que garante a condição de seu funcionamento. Os problemas começam quando a identificação com a ideologia se dá de maneira literal, sem nenhuma mediação<sup>54</sup>. Por esse motivo, devemos prestar atenção na dimensão implícita à mensagem ideológica oficial, nas práticas subjacentes a ela, na ilusão não ideológica, isto é, à transgressão inerente, gerada pela própria ideologia oficial. Com efeito:

o Poder já é sempre a sua própria transgressão; para funcionar, ele deve contar com uma espécie de suplemento obscuro. Portanto, não basta afirmar, de uma maneira foucaultiana, que o poder está indissociavelmente ligado ao contra-poder, gerando-o e sendo ele próprio condicionado por ele: de uma maneira auto-reflexiva, a divisão já é sempre espelhada de volta ao próprio edifício do poder, dividindo-o de dentro para que o gesto de autocensura seja

---

<sup>54</sup> Como acontece em *Full Metal Jacket*, na primeira metade do filme, o soldado que se suicida se discrepa de todo o pelotão exatamente por se identificar perfeitamente com o edifício ideológico do exército, sem todo o jogo transgressões de seus colegas.

consubstancial ao exercício de poder. Além disso, não basta dizer que a ‘repressão’ de algum conteúdo libidinal erotiza retroativamente o próprio gesto de ‘repressão’ – essa ‘erotização’ do poder não é um efeito secundário de seu esforço sobre o objeto, mas sua própria fundação rejeitada, seu ‘crime constitutivo’, seu gesto de fundação que deve permanecer invisível para que o poder funcione normalmente (ZIZEK, 1991/2008, p. 35).

7) A fantasia envolve o suporte num *gesto vazio*; uma oferta a ser recusada, uma obrigação a ser aceita voluntariamente, uma pergunta a ser respondida maquinalmente etc., o saldo desse gesto não é nulo, o que é selado por ele é o pacto simbólico que vincula os agentes à estrutura simbólica. O que se vislumbra momentaneamente por meio da opção aberta é a desintegração da estrutura que determina os agentes. Com efeito, a recusa dessa opção faz parte do conjunto de regras não escritas, tácitas, mas fundamentais à manutenção da ordem:

A necessidade do apoio fantasmático da ordem simbólica pública (materializada nas chamadas regras não escritas) testemunha, assim, a vulnerabilidade do sistema: o sistema é compelido a permitir possibilidades de escolhas que nunca devem realmente ocorrer, uma vez que sua ocorrência faria com que o sistema se desintegrasse e a função das regras não escritas é precisamente impedir a atualização dessas opções formalmente permitidas pelo sistema (ZIZEK, 1991/2008, p. 37).

Assim, sob um fundo de permissividade – o Outro nos interroga, “você aceita?”, “como vai?” etc –, essas regras tácitas operam de um modo coercitivo, *vous pouvez* (aceitar, recusar, dizer que está mal...), mas *vous ne devez pas*, posto que o tato social, o bom-senso, ordenam o contrário.

Portanto, é crucial ter em mente a ambiguidade radical da fantasia dentro de um espaço ideológico: a fantasia funciona nos dois sentidos, fecha simultaneamente o intervalo real de escolhas (a fantasia cria e sustenta a estrutura da escolha forçada, nos diz como devemos escolher se devemos manter a liberdade de escolha - isto é, preenche a lacuna entre o quadro simbólico formal de escolhas e a realidade social, impedindo a escolha que, embora formalmente permitida, iria de fato arruinar o sistema) e mantém a abertura inicial, a ideia de que a escolha excluída pode ter acontecido e, na verdade, não ocorre apenas por conta de circunstâncias contingentes (ZIZEK, 1991/2008, p. 39).

Diante disso: “A fantasia designa precisamente essa estrutura não escrita que nos diz como devemos entender a letra da lei” (ZIZEK, 1991/2008, p. 38).

Esses “sete véus da fantasia” operam de modo a amortecer ou esconder o impacto com o objeto, a *jouissance*... o nome laciano para a matéria perturbadora que ameaça irromper desintegrando a realidade ou a síntese simbólica, mas também, é somente dessa matéria perturbadora que algo como uma mudança estrutural pode advir. Assim, o empreendimento da crítica da cultura deve se colocar questões relativas a essas sete operações da ideologia:

- a) Qual esquema ou gramática de leitura da realidade está em operação num determinado grupo?
- b) Como esse grupo se representa, se entende ou a quem quer agradar ou desagradar? Em suma, qual é sua gramática ou forma reflexiva?
- c) Quais questões estão postas de fora da gramática do grupo?
- d) Qual a gramática utilizada para falar da perda ou dos ganhos? O que existia antes? De quem o grupo é legatário? Ou ainda, qual a relação do grupo com o Outro potente?
- e) Pra quem o ritual ideológico é encenado? Ou ainda, qual o sujeito da gramática fantasística?
- f) Quais práticas privadas sustentam a ritualística pública da ideologia? Isto é, quais estratégia ou linguagens estão envolvidas quando se trata da reflexividade do agente ao pensar em seu envolvimento não integral por uma estrutura semântica? Ou ainda, qual o conteúdo trans-ideológico de uma ideologia?
- g) Por fim, qual gramática é utilizada como “gabarito” ou interpretante da letra da Lei?

Nesse nível, nos parece, estamos lidando com uma lógica de anulação do objeto. Os tais véus da fantasia operam como estratégias imbuídas numa ideologia de modo a cancelar o objeto a fim de promover a estabilização da estrutura. Ou ainda, quando analisamos a fantasia, ao se ter por referência o grafo laciano, encontramos-nos num campo em que *pulsão* ( $\$D$ ) e *significante do Outro barrado* ( $S(A)$ ) encontram-se implícitos. Por essa via, a fantasia media o vetor da *jouissance* e o do *significante*, mas mantém o primeiro à distância do simbólico ou da realidade.

## 5.2. A IDEOLOGIA E OS DISCURSOS SOCIAIS

### 5.2.1. TOTALITARISMO COMO DISCURSO

Ao tratar da *lógica diferencial de valoração do signo linguístico*, Saussure estabelece o princípio diferencial segundo o qual o valor um elemento da língua “resulta tão-somente da presença simultânea de outros” (SAUSSURE, 1996, p. 133) – precisamente de seu contraste entre termos semelhantes e dessemelhantes –, donde Saussure deriva que a característica mais exata de um conceito é “ser o que os outros não são” (SAUSSURE, 1996, p. 136) e o mesmo se dá com o significante, ele se constitui “unicamente pelas diferenças que separam sua imagem acústica de todas as outras” (SAUSSURE, 1996, p. 138) – o que levará, por fim, Saussure a concluir que na “*língua só existem diferenças*” (SAUSSURE, 1996, p. 139). A partir dessas elaborações Lacan constrói seu significante-mestre,  $S_1$ , se trata de um significante em relação ao qual outros termos encontram-se em dependência. O que temos aqui é um significante que

lastreia a cadeia significante, é o significante ao qual todos os significantes a ele submetidos remetem. O dinheiro é um desses significantes, ele pode dotar de valor qualquer outra mercadoria; o falo é um outro significante mestre,  $S_1$ , ele confere valor: aqueles que o têm e que não o têm, a divisão sexual, e qual a magnitude dessa posse, o falo paterno em comparação com o do filho. Contudo, o falo não possui nenhum significado em-si além do fato de ter sido destacado como um significante que dirige a cadeia: se todos os outros significantes são vazios, são termos diferenciais, e possuem seu significado conferido pelo falo, o falo também é esse termo diferencial, que mascara o fato de seu significado ser sustentado pelos outros significantes. Evidenciando aí uma relação de reciprocidade entre o primeiro significante,  $S_1$ , que significa o todo, e  $S_2$ , os significantes a ele submetidos.

A partir disso, pode-se tomar o dito lacaniano: “o significante é o que representa o sujeito para outro significante” (LACAN, 2008b, p. 18), tanto pelo lado de  $S_1$  quanto de  $S_2$  representando o sujeito,  $\$$  – sujeito aqui devendo ser entendido como o termo que se significa por intermédio do outro termo, dado que para o psicanalista o sujeito pode ser somente *representado* pelo significante, nunca apresentado ou presentificado. Se  $S_1$  for tomado como termo denso, estofado pelo sentido, os outros significantes representarão o sujeito para esse significante, isto é, serão termos vazios os quais adquirem seu sentido pela presença, virtual, do sentido no termo mestre, temos aqui o falo como termo valorativo,  $S_1$  referindo-se a  $S_2$  ( $\$$ ). O inverso também opera, ao se apontar  $S_1$  como um termo insuficiente, representando  $\$$ , os outros significantes é que o representarão, o resultado que se obtém nesse caso é associado por Žizek ao falo como impotente, ele depende dos termos adjacentes para significar, isto é,  $S_1$  ( $\$$ ) é emparelhado a  $S_2$  com vistas a “testar” sua eficácia, a se testar como termo diretor ou valorativo. Assim, “cada confirmação de sua potência, [do falo ou daquele que o possui] funciona de antemão como o disfarce, a denegação de sua impotência fundamental” (ŽIZEK, 1992, p. 78). A partir de seu avesso, o falo pode ser tomado como o significante da castração, da impotência ou inefetividade como termo mestre. Por um lado, ele é o significante da potência, desmente a castração, o caso do fetichismo; por outro, é a própria impotência encarnada. Se ele representa o direito e o avesso, confere valor a e também tem seu valor conferido por  $S_2$ , segue sua serventia como significante da universalidade, totalidade, – ou na formulação lacaniana em seu Seminário 5: “O significante do significado em geral é o falo” (LACAN, 1999, p. 240) – embora ele seja marcado como puro significante, fundamentalmente desprovido de significado.

Com tal lógica, Žizek passa à análise do partido stalinista, que se efetivará desde a vertente fetichista. O partido é representante das massas, da classe, sem, no entanto, ter

necessidade delas para se referenciar ou balizar suas atividades, denega seu vínculo com ela; é, então: “um singular que ‘encarna’ imediatamente o geral, sem pagar por isso com a ‘castração’” (ZIZEK, 1992, p. 82), isto é, sem trazer consigo o  $\$$ . A não-castração aqui designa o fato de ele ocupar a posição “impossível”, de ser ao mesmo tempo transcendente e imanente. Primeiro porque é depositário da visão objetiva, metalinguística – ele trata da situação histórica sem se representar nessa situação, de uma perspectiva exterior da “lei da história” –, segundo, por ser parte interessada – dado que possui interesses distintos da classe, notadamente, o interesse do líder. Interesse e saber objetivo ocupariam como o direito e o avesso de uma mesma coisa, não se pode decidir sobre um sem a latência do outro –, é como se o partido quisesse ter tudo ao mesmo tempo, sem sofrer com a castração –  $S_1(\$) \rightarrow S_2$ . Tomado pela vertente do saber, as proposições de validade no partido stalinista, correto/incorrecto, assumem a forma de juízos sobre o ser, descrevem ou constataam. O agente desses juízos é, portanto, um saber neutro, ao passo que sua verdade recalcada é a parcialidade do senhor, o interesse encoberto:

$$\frac{S_2}{S_1}$$

E o objeto sobre o qual se debruça esse saber é o traidor. Num processo “dierético”, separação e categorização, o “complô anticomunista” ou o inimigo é sempre encontrável, mas nunca eliminável, há sempre um resto, um sabotador que impede a realização do imperativo abstrato. Diferentemente do processo de simbolização no qual se trata de prover uma significação para uma ocorrência não pertencente ao simbólico, na lógica stalinista essa ocorrência deve ser eliminada a todo custo, porém, é esse mesmo edifício ideológico quem o produz, num movimento pois nunca se esgota. De tal modo que esse objeto é como que um outro de si mesmo, nunca eliminável, sempre presente, resistente à simbolização; é, por conseguinte, um objeto metafísico. Tal relação pode ser escrita da seguinte maneira:

$$S_2 \rightarrow a$$

onde a seta indica a diferenciação repetitiva através da qual o saber tenta penetrar em seu objeto “positivo”, tenta apreendê-lo, distinguindo-o do “excesso” do objeto-semblante “metafísico”, que continua sempre a impedir a realização do “conhecimento objetivo da realidade” (ZIZEK, 1992, p. 87).

Diferentemente do discurso fascista ou nazista, cujo objeto, sob a forma do judeu é puramente pulsional, descartável, aniquilado, o objeto stalinista é alvo de escrutínio, deve ser julgado e é desejável que confesse e revele seu desejo obscuro, de “traidor da classe”, isto é, se exteriorize

como \$, sujeito desejante. Assim, o que falta ao fascismo é o meio termo do julgamento, da confirmação do saber pelo tribunal da história, evidenciando o campo comum entre réu e juiz.

Esse é o momento em que o discurso stalinista é herdeiro do Iluminismo: os dois partilham do mesmo pressuposto de uma razão universal e uniforme que até o mais abjeto rebotalho trotskista é capaz de "compreender", e, portanto, de confessar (ZIZEK, 1992, p. 88).

Nesse ponto Zizek sugere ser o discurso stalinista “a forma mais pura do discurso da Universidade na posição do senhor” (ZIZEK, 1992, p. 89)<sup>55</sup>. Enquanto que o discurso fascista se baseia no vigor do líder, em sua voz e seu olhar, ambos representantes do objeto *a*, o discurso stalinista se baseia no texto, numa espécie de sacralização das obras do *marxismo-leninismo*, os quais guardam, fundamentalmente, a verdade profética – o “sentido da história”. Zizek nota aí os dois sentidos do *real* para Lacan, como objeto e como formalização, *matema*<sup>56</sup>.

O autor considera lícito, a partir da proposição de que fora Marx o inventor do sintoma, ligar o discurso capitalista ao discurso da histórica, para, com isso, traçar um paralelo entre os *quatro discursos* de Lacan e suas elaborações sobre o totalitarismo – curioso notar que Lacan propôs, sem se estender sobre o assunto, um discurso do capitalismo, do qual nosso autor não trata aqui. A tentativa de eliminação do discurso da histórica, tomado como o do capitalismo, provoca dois resultados, o retorno ao discurso do mestre no fascismo e a assunção do discurso da universidade na sociedade pós-revolucionária do discurso stalinista. E os termos no discurso capitalista ficam dispostos da seguinte maneira: o proletariado ocupa o lugar de \$, agente revolucionário e subjetividade pura, “livre de traços particulares (Estados, corporações etc.)” (ZIZEK, 1992, p. 90);  $S_2$  é a consciência de classe, o saber necessário para revolucionar o sistema, outrossim, produzido por ele; e o objeto *a*, ocupando o lugar da verdade, já é o lugar

<sup>55</sup> Lacan em seu seminário 17 (LACAN, 1992) elabora uma teoria de quatro modos de organização da cadeia significante ( $S_1 \rightarrow S_2$ ) em sua relação com o sujeito do qual trata a psicanálise, \$, bem como seu objeto, *a*, são eles: do senhor, da universidade, histórico e da psicanálise:

Discurso do Mestre	Discurso Universitário
$\frac{S_1}{S} \rightarrow \frac{S_2}{a}$	$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{S}$
Discurso da Histórica	Discurso Analista
$\frac{S}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$	$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{S}{S_1}$

<sup>56</sup> Lacan considera o Real sob dois aspectos, sob o prisma do objeto, que não pode ser acomodado ou compreendido pelo simbólico, isto é, pela linguagem ou qualquer coisa empírica, mas é, antes, um objeto que se furta à significação (LACAN, 1999, p. 126 e segs.) e como formalização ou matematização, modos de escrever e descrever, por símbolos ou variáveis, compreensões e relações ensejadas pela psicanálise (LACAN, 2003, p. 482).

apontado por Lacan como homólogo à mais-valia, o *mais-de-gozar*, (subentende-se que  $S_1$  é o capitalismo/mestre). Quanto ao quarto discurso, Zizek diz:

E o quarto momento, o discurso analítico? Estará o campo do político realmente destinado a vagar entre essas três posições, a do Senhor que constitui o novo vínculo social (a “nova harmonia”), a do Universitário que o elabora como sistema e a do Histérico que produz seu sintoma? Será, pois, que o vazio no lugar do quarto discurso deve ser lido como a marca do próprio fato de nos acharmos no nível do político? Sentimo-nos tentados a ousar algumas indicações que apontam para outro sentido (ZIZEK, 1992, p. 90).

E logo após o autor passa a tratar da dimensão *real* da luta de classes, dissimulada pelo discurso stalinista, sem, no entanto, dizer que a luta de classes é o discurso do psicanalista e nem retornar ao referido discurso (abaixo desenvolveremos esse argumento). Porém, desde suas elaborações sobre a luta de classes, Zizek torna possível distinguir melhor o fascismo do stalinismo. Em sua dimensão de *real*, a luta de classes barra a possibilidade de aceder à formação de um todo (dado que cada ator carrega consigo, por definição, um interesse de classe). Assim, ocorre que no fascismo, sendo esta totalização impossível, sendo a harmonia ou plenitude social irrealizável, tal obstáculo intrínseco é transposto ou exteriorizado à figura do judeu, como aquele que barra ou impede tal realização: “o judeu funciona como o *fetich*e que mascara a luta de classes e, ao mesmo tempo, faz as vezes dela” (ZIZEK, 1992, p. 92). No mascarar a luta de classes, o que se pretende é evitar os efeitos deletérios inerentes ao capitalismo, ocasionados pela dissolução dos vínculos orgânicos entre as pessoas, próprios às sociedades pré-capitalistas, mas sem dissolver o capitalismo. Assim, o fascismo pretende: preservar a relação fundamental do capitalismo, a relação entre capital e trabalho, sem abolir seu caráter anorgânico; isto é, substituir a “‘mão invisível’ anônima pela Vontade do Senhor” (ZIZEK, 1992, p. 93); daí, a única maneira de perceber o excesso é imaginar uma atividade clandestina, conspiratória agindo por trás do Senhor, o judeu.

O stalinismo será concebido numa outra chave. Em vez de mascarar o *real* da luta de classes, neste há o “paradoxo da *sociedade de classes com uma só classe*” (ZIZEK, 1992, p. 94), ou seja, o lugar da classe dominante encontra-se ocupado, pela burocracia, mas ela não se qualifica exatamente como uma nova classe, dado que fala e age em nome da classe operária. Onde se encontra o lugar do Partido no discurso stalinista, o “falo materno”:

do fetich e que desmente o real da diferença de classes, da “luta”, da não-relação entre o Todo da classe e seu próprio não-todo [tomado aqui como a classe empírica]. Enquanto, no discurso fascista, o papel do fetich e é desempenhado pelo judeu, ou seja, pelo inimigo, o fetich e stalinista é o próprio Partido (ZIZEK, 1992, p. 95).

Entretanto, embora o Partido como encarnação da objetividade histórica já esteja presente em Lênin, as duas perspectivas não se sobrepõem. Para este, as ações possuem significado objetivo, em detrimento das intenções; não importa aqui o que o sujeito pensava, mas o significado das suas ações à luz do “sentido da história”. Já no caso de Stalin, as verdadeiras intenções dos traidores já estavam inscritas em seus atos, eles cometeram um crime contra a história de caso pensado. Daí a diferença entre os inimigos de um e outro: o inimigo leninista é o histérico (oportunista, esquerdista), aquele que perdeu o contato com a realidade e não consegue entender a objetividade histórica, e o stalinista é o traidor, o que sabe muito bem o que faz. Em Lênin temos, portanto, o saber universitário normal, em Stálin, esse saber foi convertido em paranoia (ZIZEK, 1992), ou seja, no primeiro o sujeito ignora as leis necessárias, para o segundo, ele sabe muito bem dessas leis e, agindo contrariamente a elas, se torna a conspiração de tipagem paranoica com maléficis intentos.

### 5.2.2. LACAN FRENTE AO NACIONALISMO

O autor se pergunta: “Por que o Ocidente ficou tão fascinado com a desintegração do comunismo na Europa Oriental?” (ZIZEK, 1993, p. 200). A democracia que se desabrochava com a queda da Europa socialista trazia consigo um certo frescor, esperanças renovadas, as quais já não se encontravam mais presentes no Ocidente, o qual “mostra cada vez mais sinais de decadência e crise e se perde nas rotinas burocráticas e nas campanhas eleitorais ao estilo publicitário” (ZIZEK, 1993, p. 200). Pelo seu enquadre, essa relação é “puramente ideológica”:

na Europa Oriental, o Ocidente busca suas próprias origens perdidas, sua própria experiência original perdida da ‘invenção democrática’. Em outras palavras, a Europa Oriental funciona para o Ocidente como seu Ego-Ideal (*Ich-Ideal*): o ponto em que o Ocidente se vê de uma forma agradável e idealizada, como digna de amor. O verdadeiro objeto de fascínio para o Ocidente é, portanto, o *olhar*, nomeadamente o suposto olhar ingênuo, por meio do qual a Europa Oriental olha de volta para o Ocidente, fascinada por sua democracia. É como se o olhar oriental ainda fosse capaz de perceber nas sociedades ocidentais seu próprio *agalma*, o tesouro que causa entusiasmo democrático e pelo qual o Ocidente há muito perdeu o gosto (ZIZEK, 1993, p. 200).

Contudo, a coisa não é bem assim. Para Zizek, diante da ascensão do populismo nacionalista, incluindo elementos que vão da xenofobia ao antissemitismo (*lembramos que o livro de referência aqui foi publicado em 1993*), é necessário abandonar a reciprocidade do olhar ideológico entre Europa Ocidental e Oriental e repensar operadores de identificação nacional – tarefa que será empreendida com a psicanálise.

A tese central de Žižek com relação a isso refere-se ao elemento que mantém uma comunidade unida. Uma comunidade não se limita ao campo simbólico compartilhado (as tradições, os costumes, os ideais), bem como as identificações que surgem daí. Segundo o esloveno, os agentes compartilham, também, sua relação com a Coisa, ou seja, uma relação de gozo com a nação (comunidade) enquanto Coisa. No entanto, a “Coisa-Nação” não aparece como uma totalidade. O modo de vida de uma comunidade possui tais e tais aspectos, encontra-se organizado sob uma série de rituais, costumes etc., mas não passa de um “*way of life*” não subsumido a uma significação restrita. Outrossim, a Coisa-Nação emerge como efeito de uma crença reflexiva nessa coisa: o fato de que “‘Eu acredito na Coisa (nacional)’ é igual a ‘Eu acredito que outros (membros da minha comunidade) acreditam na Coisa’” (ŽIZEK, 1993, p. 202). Destarte, a Coisa-Nação apresenta uma constituição puramente tautológica: ela existe porque as pessoas acreditam nela e um agente isolado crê nela porque ela existe por meio da crença dos outros, do Outro. Todavia, esse resultado existencial da Coisa não é puramente discursivo, pois deve-se adicionar o gozo como ingrediente garantidor de sua consistência ontológica:

Uma nação existe somente enquanto um modo específico de *gozo* continua a ser materializado num conjunto social de práticas e transmitido através de mitos nacionais que estruturam essas práticas. Enfatizar em um modo ‘desconstrucionista’ que a Nação não é biológica ou trans-histórica mas uma construção discursiva contingente, e um resultado sobredeterminado de práticas textuais, é, então, um engano: tal ênfase negligencia o suplemento de algum *real*, um núcleo não-discursivo de gozo que deve estar presente para a Nação, *qua* entidade-efeito discursivo, atingir sua consistência ontológica (ŽIZEK, 1993, p. 202).

O nacionalismo, por conta disso, apresenta-se como um caso exemplar da erupção do gozo no campo social. Nessa via, o que se encontra em jogo nas tensões étnicas é sempre algo referente à posse da Coisa nacional; o que nos incomoda no outro, em suma, é o seu modo peculiar de organizar o gozo. Para Žižek, este é um gozo excessivo em relação ao nosso, posto que, se o outro consegue gozar de algo com o qual não conseguimos (seu modo de comer, suas músicas e danças escandalosas, sua dedicação ao trabalho etc.) é porque guarda algum segredo sobre seu acesso à Coisa e, como coabita conosco, ameaça roubar o nosso estilo de vida<sup>57</sup>: “O paradoxo básico é que nossa Coisa é concebida como inacessível ao outro e ao mesmo tempo ameaçada por ele” (ŽIZEK, 1994, p. 203). Assim, as diferenças étnicas não se reduzem ao campo simbólico não compartilhado, mas devem-se levar em conta os diferentes modos de se

---

<sup>57</sup> O conhecido exemplo é aquele de que o imigrante, o judeu, é preguiçoso demais para trabalhar e ao mesmo tempo, tira os empregos dos cidadãos.

relacionar com a Coisa e, enquanto o Outro ocupa um mesmo espaço comunitário, ele acaba operando um *rapto de gozo*<sup>58</sup>, se aproveita mais da Coisa que eu, posto que não tenho acesso a seu modo de gozar. Segue-se que a insatisfação sentida pelo agente é a insatisfação com seu próprio gozo, exportada ou projetada no Outro, no fundo, o ponto traumático em operação é o fato de que “*nós nunca possuímos o que alegadamente no foi roubado*” (IDEM). Outrossim, imputamos ao Outro um gozo fundamentalmente próprio, o modo como se arranja o gozo do Outro é o modo como arranja-se o próprio gozo:

O que ganhamos ao transpor a percepção de antagonismos sociais inerentes ao fascínio pelo Outro (judeu, japonês ...) é a organização fantasiosa do desejo. (...) Não encontramos prazer precisamente em fantasiar sobre o gozo do Outro, nessa atitude ambivalente em relação a ele? Não obtemos satisfação por meio da própria suposição de que o Outro desfruta de uma maneira inacessível para nós? O prazer do Outro não exerce um fascínio tão poderoso, porque nele representamos para nós nosso próprio relacionamento mais íntimo em relação ao gozo? (ZIZEK, 1993, p. 206).

Assim, a hipótese zizekiana do “rapto de gozo” opera de um modo duplo, ao mesmo tempo organiza o gozo, os meandros por onde ele se exerce, e, oferece um anteparo ao gozo como um excesso inerente ao sujeito, ou seja, opera como a *fantasia*. Por essa via “*O ódio ao Outro é o ódio ao nosso próprio excesso de gozo*” (IDEM).

A partir da chave desse elemento excessivo presente nos enlevos comunitaristas ou nacionalistas, o fascismo lidará com os dois desequilíbrios próprios ao capitalismo, a saber, o antagonismo de classe e o impulso auto-expansivo (mais-valia), condensando o segundo numa figura posta como heterogênea e excessiva ao corpo social (o comunista, o judeu), ao mesmo tempo em que promove a negação do antagonismo pela promoção da Nação, uma harmonia social corporativista – ou seja, “o fascista sonha simplesmente em ter *capitalismo sem seu ‘excesso’, sem o antagonismo que causa o desequilíbrio estrutural*” (ZIZEK, 1993, p. 210). É sobre essa matriz que Zizek propõe ler o arroubo chauvinista ocorrido após a desintegração do socialismo no leste europeu. Tudo se passa como se, no momento em que a estrutura obstrutora do livre excesso capitalista se rompeu (o socialismo), a demanda por um novo mestre surgisse de modo a pôr ordem no novo cenário e, como esse cenário, o corpo social desintegrado, é experimentado como uma nação (Romênia, Hungria, Tchecoslováquia etc.), “a causa de

---

<sup>58</sup> Antes de Zizek, Jameson (em 1977), analisando o filme *O Poderoso Chefão*, chega a esse mesmo resultado, os italianos ali representados funcionam como uma comunidade com seu modo próprio de vida, raptando, assim, o gozo de seu Outro: “Os grupos dominantes da classe média branca – já entregues à *anomie* e à atomização e fragmentação sociais – encontram nos grupos étnico e raciais, que são objeto de sua representação social e inveja de *status*, num único e mesmo movimento, a imagem de algum gueto coletivo ou solidariedade étnica comunitária de outrora; eles sentem inveja e *ressentimento* da *Gesellschaft* pela antiga *Gemeinschaft*, que ela está simultaneamente explorando e aniquilando” (JAMESON, 1995).

qualquer desequilíbrio ‘espontaneamente’ assume a forma de um ‘inimigo nacional’” (ZIZEK, 1993, p. 211). A gramática utilizada contra o regime comunista não podia ser transposta a outro domínio, o do capitalismo emergente; diante da vitória dos opositores, o potencial unificador do discurso anti-comunista perdeu seu lastro e essa gramática expirou. O que se tem desde a desintegração do comunismo é a oposição entre comunidades tradicionais e a sociedade ‘alienada’, outrora vinculada à burocracia socialista, trazida aos vínculos capitalistas, mas não percebida nesse registro, outrossim prolongada às comunidades adjacentes, de modo que são os vizinhos aqueles percebidos como ameaça à comunidade orgânica, ao povo. O desejo escondido aí é próximo ao do fascismo, de um “capitalismo sem capitalismo”. Os europeus orientais desejam uma sociedade livre de seu elemento alienante – ao substituírem a burocracia pelo vizinho – mas não percebem que essa alienação é inerente ao capitalismo. Assim, “Fantasias sobre o ‘rpto de gozo’, o ressurgimento do antisemitismo etc. são o preço a ser pago por esse desejo impossível” (IDEM).

Todavia, Zizek não endossa a postura democrático-liberal do oeste europeu, segundo a qual se fazia necessário um mediador para as tensões nacionais, um Estado que se mantivesse suspenso às comunidades, não tomando partido de nenhuma das facções. Ao se debruçarem sobre a situação do leste europeu,

[Os] intelectuais liberais a recusam, fazem troça, riem, ao mesmo tempo em que a encaram com um fascínio impotente. O prazer intelectual obtido pela denúncia do nacionalismo é surpreendentemente próximo da satisfação de explicar com sucesso a própria impotência e fracasso (que sempre foi uma marca registrada de um certo tipo de marxismo). Em outro nível, os intelectuais ocidentais sempre foram pegos por uma armadilha similar: a afirmação de sua própria tradição autóctone é, para eles, um horror caipira [*red-neck*], um lugar de profascismo populista (por exemplo, nos EUA, o ‘retorno’ a comunidades polonesas, italianas, etc. é afirmado ser a ninhada de ‘personalidades autoritárias’ e similares espantalhos liberais), enquanto tais intelectuais estão prontamente dispostos a saudar comunidades étnicas autóctones dos outros (afro-americanos, porto-riquenhos ...). O gozo é bom, com a condição de que não seja próximo demais de nós, com a condição de que permaneça o gozo do outro (ZIZEK, 1993, p. 212)

Desta feita, em que se pese o juízo liberal sobre a (então atual) situação do leste europeu, a estrutura permanece a mesma, a fantasia chauvinista que estrutura a situação permanece intacta:

*A crítica verdadeiramente radical da ideologia deve, portanto, ir além das ‘análises sociais’ auto-congratatórias, que continuam a participar da fantasia que sustenta o objeto de sua crítica e deve procurar maneiras de minar a força desse quadro fantasístico subjacente – em resumo, realizar algo semelhante à ‘travessia da fantasia’ lacaniana (ZIZEK, 1993, 213, ênfase nossa).*

A ideologia funciona de modo a se sustentar sob diferentes discursos, em diferentes cenários, mas sob uma mesma fantasia, que resiste à dissolução simbólica; a fantasia fornece, assim, um quadro constante onde se desenrola a interação simbólica.

Desde a crítica à leitura do oeste sobre o leste europeu, começa a despontar a crítica à postura “democrático liberal”, à qual o autor passa. Esta postura é epitomizada pelo “politicamente correto” [PC]: “o esforço compulsivo para descobrir formas cada vez mais refinadas de violência e dominação racial e/ou sexual” (IDEM). O ponto aqui refere-se à atitude complacente do enunciador – cujo modelo é o homem, heterossexual, branco –, é permitido a todos os outros agentes certas liberdades enunciativas quanto à afirmação de suas modalidades de gozo, mas o modelo deve renunciar a qualquer intrusão, uso ou performance dessas modalidades.

[N]um primeiro olhar, a atitude PC envolve o ato de extremo auto-sacrifício, a renúncia de tudo que soe sexista e racista, o esforço desmesurado para trazer à luz seus próprios traços de racismo e sexismo, um esforço digno do santo cristão primitivo que dedicou sua vida a descobrir em si mesmo sempre novas camadas de pecado. No entanto, todo esse esforço não deve nos enganar; em última análise, trata-se de um estratagema cuja função é ocultar o fato de que o agente do PC não está pronto para renunciar ao que realmente importa: ‘Estou preparado para sacrificar tudo, menos aquilo’ – aquilo o quê? O próprio ato de auto-sacrifício (ZIZEK, 1993, pp. 213-214).

Ao renunciar a qualquer modo de gozo, a subjetividade heterossexual-masculina-branca torna-se arquétipo da subjetividade em geral, posto que se encontra esvaziada. E, longe de promover a “desconstrução” da estrutura de dominação, esta se mantém, posto que o lugar de enunciação universal permanece intacto. A partir desse *locus* universal, compete à subjetividade esvaziada (uma redundância) a prerrogativa de julgar os outros, algo claramente exemplificado pela elaboração sobre a “personalidade autoritária” dos frankfurtianos, a qual Zizek diz ser nada mais do que “uma expressão da inabilidade da intelligentsia em oferecer uma teoria positiva de sua [i. e. das classes trabalhadoras taxadas de autoritárias] resistência” (ZIZEK, 1993, p. 215). O mesmo se aplica, de acordo com Zizek, à teoria da justiça de John Rawls, cuja abordagem sobre a justiça distributiva assenta-se num sujeito racional capaz de abstrair sua situação particular e se colocar no escopo de um agente neutro, metalinguístico. Todavia, o que se perde por esse enquadre é exatamente o *way of life* de uma dada comunidade, o modo como organiza seu gozo, sua fantasia estruturante – nesse nível é possível agir irracionalmente: “a afirmação última de nosso desejo, às vezes a única maneira de afirmar sua autonomia diante de um outro ‘benevolente’ que provê nosso Bem, é agir contra o nosso Bem” (ZIZEK, 1993, p. 215). Esse

tipo de afirmação “regressiva” de uma identidade irracional, calcada no gozo, é, de acordo com o autor, fundamental quanto à ideologia do capitalismo tardio,

o inimigo é o ‘fanático’ que se ‘superidentifica’ em vez de manter uma distância adequada relativa à pluralidade dispersa de posições subjetivas. Em resumo: a exagerada logomarca ‘desconstrucionista’ focada no ‘essencialismo’ e ‘identidades fixas’ acaba por combater um espantalho. Longe de conter qualquer tipo de potencial subversivo, o sujeito disperso, plural, construído, aclamado pela teoria pós-moderna (o sujeito propenso a modos particulares e inconsistentes de prazer etc.) simplesmente designa *a forma de subjetividade que corresponde ao capitalismo tardio* (ZIZEK, 1993, p. 216).

Leitura essa já presente em Marx<sup>59</sup> e sua conceituação do poder de “desterritorialização” do Capital, que mina qualquer identidade fixa, caucionada pela tradição, a qual se configura como um obstáculo à comodificação da vida.

### 5.2.3. CONTEMPORANEAMENTE: NARCISISMO E SOCIEDADE SEM INTERPELAÇÃO

Zizek propõe, então, que a ideologia contemporânea é calcada no spinozismo. Em sua visão, Spinoza concebe Deus como o saber derramado sobre o mundo, não relacionado a nenhum significante-mestre que o proibiria, cercearia ou que lhe daria forma: “como sendo o universo metonímico da ‘pura positividade’, prioritário à intervenção do corte negativizante da metáfora paterna” (ZIZEK, 1993, p. 217) – um universo *não-todo*. Segundo Zizek, o elemento excepcional,  $S_1$ , no universo spinoziano simplesmente incorpora a própria ignorância a respeito da imanência do mundo. Kant, ao contrário, sob o primado da razão prática se recusa à atitude imanentista, há um imperativo transcendental, não constatativo, inscrito no mundo: “Sou, em última análise, responsável por tudo; mesmo aquelas características que parecem fazer parte da minha natureza herdada foram escolhidas por mim em um ato transcendental atemporal” (ZIZEK, 1993, p. 218). Com esse eixo opositivo, a ideologia do capitalismo contemporâneo seria fundamentalmente spinozista e o sujeito pós-moderno seria aquele terreno atravessado por discursividades, se recusando a obturar-se em qualquer significante-mestre que o fundamentaria; uma atitude nesse sentido o tornaria um “fundamentalista”. Esse modo “fundamentalista” do outro, o modo como se arranja seu gozo (excessivo) é percebido, então, por uma perspectiva invasiva. Na falta de coordenadas simbólicas com as quais se mediam as relações subjetivas, isto é, na falta de um Outro, o sujeito acaba por manter uma relação “protopsicótica” com o referido Outro: “esse sujeito se percebe como um fora-da-lei, sem terreno comum compartilhado com os outros” (ZIZEK, 1993, p. 219).

---

<sup>59</sup> Abaixo.

O diagnóstico dessa relação “protopsicótica” é feito por Zizek tendo por base Lasch e Kernberg, por meio dos quais trata-se de estabelecer o sujeito da sociedade de consumo, permissiva e pós-liberal. Nos EUA das décadas de 1940 e 1950, um número crescente de psicanalistas começou a se deparar com casos que, por um lado, não retinham as características de uma neurose clássica (somatização, sintomas obsessivos ou fóbicos), e, por outro, apesar de sofrerem de sintomas ou mecanismos de defesa caracteristicamente psicóticos (divisão do ego, negação de aspectos da realidade), podiam encontrar-se integrados à sociedade, por vezes com muito sucesso e, além disso, apresentavam um narcisismo patologicamente acentuado. Foi a partir desses elementos que Kernberg identificou o conceito de *borderline*:

a classificação ou eixo bem estabelecido foi estilhaçado e violado, numa ponta está a histérica “super-ajustada” que exageradamente se identifica com a ordem social, que causa a supressão de sua substância pulsional que contrataca sob a forma de sintomas, enquanto na outra está o psicótico “mal-ajustado” que voluntariamente se exclui da realidade (sociossimbólica). De repente, nos deparamos com o inacreditável fantasma do psicótico que funciona perfeitamente (ZIZEK, 1986).

A partir disso, Kernberg correlaciona o *narcisismo patológico* ao *borderline*. Trata-se aí de compensar os mecanismos de defesa psicóticos com um “grande ego”, o sujeito age em função ou encontra-se dissolvido na teia simbólica, padece da excessiva necessidade de aprovação social a ponto de encontrar-se refém de sua imagem pública. De acordo com Zizek, o que Kernberg denomina “narcisismo normal” seria fruto do eu-ideal, a identificação com a parte própria investida de libido,  $i(a)$ , minha imagem especular, mediada pelo Ideal do eu,  $I(A)$ , a identificação simbólica calcada no Outro, o ponto no Outro de onde sou visto, de onde parte a libido que converge para  $i(a)$ <sup>60</sup>. No narcisismo patológico, o eu-ideal se confunde diretamente com o ego (eu), enquanto o ideal do eu “perde todas as características negativas e aparece como um ‘outro bom’ onipotente, como o guardião secreto do sujeito que cuida de seu bem-estar e proporciona satisfação narcísica” (ZIZEK, 1986). A parte pulsional ou negativa, não encontrando lastro na simbolização pelo ideal do eu, retorna sob a forma de um ambiente ameaçador, agressivo, hostil. Revela-se aí que os mecanismos de defesa regressivos, bem como o relativo conformismo social – decorrente da integração do sujeito à teia simbólica – são decorrentes de um ego pobre (embora grande), sem capacidade de expressão ou vínculo com o

---

<sup>60</sup> Eu-ideal em Lacan remete ao momento em que o sujeito assume a sua identidade, dado que não nascemos com a possibilidade de dizer “eu” formada (LACAN, 1998d, pp. 97-98). Já o Ideal do eu designa o fato de o sujeito reconhecer no Outro, aqui remetido à sua aceção originada no conceito de Mãe, a fonte de libido, o desejo de ser amado (desejado) por ele e também de ideais, aquele que diz ao eu o que ele deve ser, como construir sua identidade; nesse caso, o Outro é remetido à sua origem no conceito de Pai (LACAN, 1999, p. 149 e segs.).

objeto, nem de compromissos simbólicos, já que o Outro tem um fundo de hostilidade, por conta de sua incapacidade de integrar ou simbolizar a componente negativa da pulsão. Como os mandatos morais, ideais políticos ou ideias de abnegação – pelos quais me limito em detrimento do compromisso simbólico – tornam-se obstáculos à plena satisfação do eu, em lugar de uma lei, do imperativo abstrato, temos a multiplicidade de regras sociais escolhidas conforme comitês de ética horizontais, como se, na contemporaneidade, os ideais, a autoridade e os modelos fossem sobretudo modos de opressão ou esmorecimento do sujeito.

Com a derrocada do I(A), Lasch observa o surgimento de um imperativo muito mais louco e feroz, “o supereu materno”, “que não proíbe, mas que inflige o gozo e pune o ‘fracasso social’ de um modo muito mais severo” (ZIZEK, 1992, p. 72). Para Lasch, então, a sociedade de consumo não é menos opressiva, o Outro sócio-simbólico tende continuamente a assumir a forma do Outro primordial, materno. Como sinal dessa mudança no campo moral, tem-se o diagnóstico do deslocamento de uma justiça punitiva, que responsabiliza o sujeito, para uma justiça terapêutica, que entende o delito social compreendido por circunstâncias sócio-psicológicas. Caímos, com isso, no culto à personalidade, à plenitude do eu. Lacsh observa aí a “subordinação a um supereu materno muito mais feroz e caprichoso do que o bom e velho ideal do eu paterno” (ZIZEK, 1992, p. 73), visto que aquele, ao menos, evidencia a dimensão traumática ou *real*, porque subsumido ao imperativo obscuro do gozo.

Na falta de um mediador simbólico, de um Outro, todo contato com os outros é percebido e experimentado como uma invasão violenta” (ZIZEK, 1993, p. 219). Assim:

Hoje, o ‘fanatismo’, qualquer prontidão a colocar tudo em risco, é enquanto tal suspeito, motivo pelo qual *qualquer atitude ética sobrevive somente à guisa do ‘Mal radical’*. O único verdadeiro dilema hoje diz respeito ao spinozismo como horizonte último do capitalismo tardio: tudo que resiste ao spinozismo é um mero ‘remanescente do passado’, conhecimento simplesmente ‘passivo’, incapaz de contemplar a Substância-Capital *sub specie aeternitatis*, como maquinário autossuficiente, ou, podemos efetivamente pôr o spinozismo em questão? (IDEM).

Zizek segue sua análise da contemporaneidade apontando uma reciprocidade entre o spinozismo, o modo como se constitui a subjetividade no capitalismo tardio e formas de superidentificação fundamentalistas: *Quanto mais a lógica do Capital se tornar universal, mais seu oposto assumirá características do ‘fundamentalismo irracional’* (ZIZEK, 1993, p. 220), dado que o fundamentalismo funciona como uma reação à desterritorialização do capitalismo, uma reação desesperada por raízes em alguma comunidade perdida. Voltando a Kant, Zizek sugere haver uma homologia entre o formalismo kantiano e a democracia formal: em ambos os

casos, as paixões são evacuadas da moldura teórica, tanto a Lei quanto a democracia operam como um enquadre preventivo quanto a enlevos patológicos, no primeiro caso, e referentes ao poder no segundo. É com vistas a preencher esse lugar vazio que a Nação-Coisa é posta em cena, ela provê um conteúdo (patológico) à forma purificada, “legítima”, da democracia<sup>61</sup>. O estatuto do nacionalismo é, então, referido à “ilusão transcendental”, confere à ilusão do “retorno às raízes perdidas” a faculdade de fazer existir a comunidade orgânica no seio de um mundo cosmopolita, desterritorializado; doravante: “(...) qualquer retorno verdadeiro à tradição é hoje a priori impossível, seu papel é simplesmente servir como amortecedor do processo de modernização” (ZIZEK, 1993, p. 225). O avesso é igualmente um malogro, a perspectiva liberal, segundo a qual uma sociedade verdadeiramente democrática emergiria tão logo os rebotalhos protofascistas fossem eliminados, não se sustenta, posto que o nacionalismo contemporâneo é seu próprio produto, criado pela dinâmica desterritorializadora do Capital, de modo que “O problema da democracia liberal é que, a priori, por razões estruturais, ela não pode ser universalizada” (ZIZEK, 1993, p. 222).<sup>62</sup>

Essa perspectiva liberal abre, também, uma segunda característica da ideologia. Zizek inicia sua análise pelo declínio do socialismo no leste europeu; segundo ele, naquele momento encontravam-se vários movimentos democráticos ou democrático-socialistas protagonizando o cenário de abertura política. Após a vitória da democracia, esses movimentos evaporaram-se e a cena foi ocupada pelo novo *stablishment*. Os movimentos do período de abertura democrática, tão logo empreenderam tal tarefa, perderam sua função de veículo da transição – ou seja, operaram puramente como *mediadores evanescentes*. Isto se deu pois nesses movimentos, embora o antagonismo das forças se presentificasse (os problemas referentes ao socialismo e ao capitalismo estavam bem colocados), era a própria alternativa, a seriedade com que lidavam com a questão que era ilusória – dito de outro modo, o antagonismo da situação só poderia ser articulado pelo “utopismo” de uma “terceira via” racional. Por outro lado, o movimento contrário ao socialismo-democrático na Alemanha Oriental (o qual desejava a rápida anexação à Ocidental) implicava a crença no funcionamento não-problemático da sociedade capitalista. Apesar da crença ingênua na sociedade perfeita, este foi vitorioso. A lição teórica que o autor tira daí é que a ideologia nada tem a ver com “ilusão”, tomada como

---

<sup>61</sup> A qual tem como valor exatamente a impessoalidade.

<sup>62</sup> O caso aqui, a fim de romper esse círculo vicioso seria inventar uma nova forma de universalidade além do Capital (cujo caso exemplar para o autor é movimento ecológico). Zizek joga essa ideia nessa parte, mas não a desenvolve.

uma representação errada e distorcida de seu conteúdo social. Para colocar de forma sucinta: um ponto de vista político pode ser bastante preciso ('verdadeiro') quanto ao seu conteúdo objetivo e, ainda assim, completamente ideológico [novo *stablishment*], e vice-versa; a ideia que um ponto de vista político tem a respeito do conteúdo social pode ser totalmente errada, e, no entanto, não há nada absolutamente 'ideológico' nisso [movimentos democrático-socialistas] (ZIZEK, 1993, pp. 229-230).

Dessarte:

Aqui reside umas das tarefas da crítica da ideologia 'pós-moderna': designar os elementos presentes numa ordem social os quais – à guisa de 'ficção', i. e., das 'utópicas' narrativas históricas possíveis, mas fracassadas – apontam para o caráter antagonístico do sistema e, assim, 'nos afastarmos' da auto-evidência de sua identidade estabelecida (ZIZEK, 1993, p. 231).

Dito de outro modo, a crítica ideológica deve buscar encontrar o avesso, aquilo que teve de sair de cena, para que uma nova hegemonia se estabeleça. Os mediadores evanescentes na abertura política e concomitante colapso do socialismo representaram aquilo que deveria desaparecer para que a nova ordem emergisse. Os agentes que inicialmente desencatilharam o processo foram percebidos posteriormente como forças contrárias à culminância do processo, contrários ao nacionalismo emergente o qual preenchia antagonismo presente nas formulações dos movimentos democráticos e democrático-socialistas e também preenchia a lacuna deixada pelo desaparecimento desses mediadores:

'Nação', como o suporte substancial é, por outro lado, o que a nova ideologia dominante *vê* para que ela possa *não ver*, para que ela possa negligenciar, o 'mediador evanescente': 'nação' é a fantasia que completa o vazio do mediador evanescente (ZIZEK, 1993, pp. 231-232).

O recurso à Nação ou ao nacionalismo surgiu, em vista disso, com a finalidade de organizar e absorver o choque causado pela desintegração do "socialismo realmente existente", isto é, do Outro que se desintegrava. E tal momento é fundamentalmente imprevisível; as razões que outrora serviam de motivos para se submeter aos desígnios do Outro num repente se tornam motivos para não obedecê-lo: "O que um momento atrás evocava em nós uma mistura de medo e respeito é agora experienciado, em vez disso, como um misto de impostura ridícula e brutal, ilegítima demonstração de força" (ZIZEK, 1993, p. 234). Esse giro em operação é fundamentalmente simbólico: nada na realidade mudou, mas aquilo que a lastreava, perdeu sua consistência. A ligação entre a ordem e aqueles a ela submetida funciona, então, a partir do enlaçamento subjetivo ao Outro, de modo que, mesmo o ato de auto-sacrifício seria preferível ao desamparo, ao pânico gerado pela perda das coordenadas simbólicas que norteiam a vida. Todavia, no mundo contemporâneo "esclarecido", o poder ou o vínculo ao Outro já não é mais

perfeito com a reverência pregressa, já não se crê mais na existência do Outro em sua face onipotente. Mas tal fato não exclui sua efetividade,

o Poder, nessa modalidade, reside em sua própria divisão entre nosso saber consciente da impotência do Poder, nossa distância irônica dele, e nossa crença inconsciente em sua onipotência; isto é, reside no fato de que nós não cremos em nossa própria crença inconsciente da onipotência do Poder (ZIZEK, 1993, p. 236).

Ou seja, manter uma distância segura e apropriada do Outro é exatamente o que o dota de poder. “Às vezes, portanto, a única coisa verdadeiramente subversiva a fazer quando confrontada com um discurso de poder é simplesmente *acreditar na sua palavra*” (ZIZEK, 1993, p. 237).

O impacto ideológico crucial, até agora subestimado da crise ecológica será justamente fazer do ‘colapso do grande Outro’ parte da nossa experiência cotidiana, isto é, minar esta crença inconsciente no ‘grande Outro’ o poder: a catástrofe de Chernobyl já tornou ridiculamente obsoletas noções como ‘soberania nacional’, expondo a impotência suprema do poder. Nossa ‘espontânea’ reação ideológica a isso, claramente, é recorrer às falsas formas pré-modernas de dependência do ‘grande Outro’ (‘consciência New Age’: o circuito equilibrado da natureza etc.). Talvez, no entanto, nossa própria sobrevivência física dependa de nossa capacidade de consumir o ato de assumir plenamente a ‘inexistência do Outro’, de demorar-se com o negativo (ZIZEK, 1993, p. 237).

Tratamos de expor, nesse tópico, a relação proposta por Žižek entre Lacan e o totalitarismo, o nacionalismo e agora o capitalismo tardio como três arranjos onde opera a ideologia. Quando, na chave do totalitarismo, vimos o funcionamento de duas estratégias para lidar com o capitalismo: o fascismo, que pretende retornar ao discurso do mestre e o stalinismo, o qual impõe sobre a sociedade o discurso universitário – no primeiro caso, o objeto se torna objeto de gozo descartável, enquanto tal, funciona não exatamente às claras, mas como um segredo, um modo privado de gozo compartilhado pela Nação; no segundo, os expurgos operavam como forma simbólica de produção, extração e exposição do objeto, nesse caso o traidor, conspirador anticomunista. Quanto ao nacionalismo contemporâneo, este opera na dimensão da fantasia política referente ao retorno às origens ou raízes perdidas que são agora artificialmente construídas para lidar com a desterritorialização inerente ao processo do Capital, aparecendo aí o fascismo. O nacionalismo, então, interpela, convoca os indivíduos a buscarem suas raízes de modo a resistirem à desagregação social. Porém, essa não é toda a história. No mundo atual, nem sempre somos ideologicamente interpelados; nas chamadas sociedades liberais ou consumistas, a injunção ideológica, a interpelação ideológica não acontece explicitamente, nem em nome de uma causa, “mas diretamente como sujeitos de prazeres, de modo que a identidade ideológica implícita é invisível” (ZIZEK, 1997, p. XIII) – a analogia

aqui é ao discurso da histórica. O que Zizek tenta extrair dessa categoria é exatamente seu estofamento, ao mesmo tempo mascarado.

### 5.3. OS SUJEITOS SUPOSTOS...

A problemática da transferência reside numa relação na qual a significação é pressuposta no Outro, isto é, o sujeito pressupõe que o Outro saiba o significado ou a resolução de seus sintomas, mas, na verdade, essa suposição é, em certa medida, ilusória, pois o que falta ao sujeito, um saber sobre seu sofrimento, também falta ao Outro. Contudo, esse saber faltante projetado num agente virtual opera como um catalizador do processo de simbolização por um lado e, por outro, esse próprio vínculo, o vínculo transferencial, atua como uma relação com o objeto, ou seja, como uma relação pulsional. A partir dessa relação de saber, Zizek desdobrará em três os modos de relação do sujeito com o Outro da transferência, o *sujeito suposto saber*, e esses modos, por sua vez, ensejam três vinculações pulsionais com o Outro, com o objeto inacessível colocado no cerne do Outro – a “protuberância nauseante central da *jouissance*” (ZIZEK, 1991/2008, p. 210):

- O *sujeito suposto crer* baseia-se em usar a crença do Outro para arranjar um circuito libidinal: “eu não acredito em tal coisa, mas o Outro acredita”, logo, sou forçado a me comportar como se aquilo fosse verdade, uma denegação de tipo fetichista, “eu sei, mas mesmo assim”:

No caso do fetichismo, nossas crenças se assentam no Outro: eu penso que não acredito, mas creio através do Outro. O gesto de criticismo consiste aqui na asserção da identidade: não, é *você* que acredita através do Outro (nos caprichos teológicos das mercadorias, em papai noel...) (ZIZEK, 1997, p. 148).

- *Sujeito suposto gozar*. Marca característica da neurose obsessiva, caracteriza-se pela projeção no Outro do acesso a um gozo excessivo, privilegiado:

No caso do gravador de vídeo assistindo e aproveitando um filme por mim (ou da risada enlatada, ou das carpideiras que choram e sofrem por você, ou da roda de orações tibetanas) é outro caminho: você pensa que está gostando do show, mas o Outro faz isso por você. O gesto de criticismo aqui é que, não, *não é você* que está rindo, é o Outro (a TV) que faz isso. (ZIZEK, 1997, p. 148).

- *Sujeito suposto desejar*. Nesse caso, estamos no domínio da neurose histórica, na qual, por se não encontrarem as vias de estruturação de seu desejo, ele é assentado sobre um Outro, que se supõe saber como desejar:

É por isso que, quando somos confrontados com um histérico, a pergunta a fazer não é ‘Qual é o objeto de seu desejo?’, mas, de onde ele deseja? Quem é a outra pessoa através da qual ele está organizando seu desejo? O problema para o sujeito histérico é que ele sempre precisa recorrer a outro sujeito para organizar seu desejo – esse é o significado da fórmula lacaniana de que o desejo histérico é o desejo do outro (ZIZEK, 1991/2008, p. 212).

Retomando o tema da *análise da forma*, Zizek propõe que, ao lidarmos com a noção de fetiche presente em Marx, a oposição da “relação entre coisas” versus “relação entre pessoas”, tomemos partido da própria oposição. Não se trata de desmascarar as relações sociais encobertas pela relação entre as mercadorias, mas de focar na própria forma que permite a passagem de um para outro, isso é, na mediação, viabilizando a representação das relações entre pessoas como relação entre coisas: “não se pode simplesmente desvalorizar o primeiro como ideológico, em contraste com o segundo, que é propriamente teórico (ou ‘científico’)” (ZIZEK, 1997, p. 134). Para o autor, o ponto central a ser retido nessa elaboração de Marx é que “as coisas acreditam em vez de nós, no nosso lugar” (ZIZEK, 1997, p. 135); na vida social, ainda que os agentes estejam conscientes de que o dinheiro é somente um objeto fetichista, encarnando e representando relações sociais, ainda assim, eles se comportam *como se* não soubessem disso, ou seja, agem numa estrutura cuja representação deslocada ou fetichista é necessária.

E o engano crucial a ser evitado aqui é a noção propriamente ‘humanista’ de que essa crença, ‘incorporada nas coisas’ deslocada para as coisas, não é nada além de uma forma reificada da direta crença humana: a tarefa da reconstituição fenomenológica da gênese da ‘reificação’ é então demonstrar como a crença humana original foi transposta para as coisas... (ZIZEK, 1997, p. 135).

“Sujeito suposto crer” é o nome dado por Zizek à crença descentrada, desencarnada do sujeito, mas, contudo, encenada na ou pela estrutura social,

Existem algumas crenças, as mais fundamentais, que são desde o princípio crenças ‘descentradas’ do Outro; o fenômeno do ‘sujeito suposto crer’ é, portanto, universal e estruturalmente necessário. Desde esse próprio princípio, o sujeito falante desloca sua crença para o grande Outro *qua* a ordem do puro semblante, então o sujeito nunca ‘realmente acredita nela’; desde o início, o sujeito refere a alguma ordem descentrada para quem ele imputa sua crença (ZIZEK, 1997, p. 135).

Esse tipo de crença descentrada reflete-se na relação entre analisando e analista, onde, como dissemos, o sujeito imputa no analista uma crença de que este sabe de seu segredo, do motivo de seu sintoma, e esse ambiente artificial, da crença suposta, opera como um catalizador do processo de simbolização. Todavia, *sujeito suposto saber* e *sujeito suposto crer* não são equivalentes, dado que crença e saber são categorias diferentes. Se suponho que o Outro sabe,

isso não implica que eu saiba do que ele sabe, mas, se suponho que o Outro crê, isso implica necessariamente que creio no que o Outro crê, ainda que por intermédio do Outro, ou, creio na crença do Outro;

Por essa razão, eu posso *acreditar* através do outro, mas não posso *saber* através do outro. Isto é: devido à reflexividade inerente à crença, quando outro acredita em meu lugar, eu mesmo acredito nele; o conhecimento não é reflexivo da mesma maneira - isto é, quando o outro é suposto saber, eu não sei através dele (ZIZEK, 1997, p. 138).

Chegamos agora à elaboração do *sujeito suposto gozar*, que o autor constrói a partir do lema lacaniano: *o significante é o que representa o sujeito para outro significante*. Zizek sugere que o significante, enquanto representante do sujeito, “é precisamente um objeto-coisa que é um substituto de mim, age em meu lugar” (ZIZEK, 1997, p. 141). A atividade por procuração executada pelo significante possui uma dimensão libertadora. Enquanto o significante age no lugar do sujeito, este encontra-se liberado daquela atividade, seja no caso das carpideiras, das risadas enlatadas ou na culpa expiada por um sacrifício animal.

A eficiência dessa operação de substituição é exemplificada na reversão reflexiva hegeliana: quando o Outro é sacrificado por mim, *eu mesmo me sacrifico através do Outro*; quando o Outro age por mim, *eu mesmo ajo através do Outro*; quando o Outro goza por mim, *eu mesmo gozo através do Outro* (ZIZEK, 1997, p. 142).

Mas, novamente, não se deve equivaler o Outro que goza por mim ao Outro que crê por mim, posto que gozo e crença são dois modos diferentes de se relacionar com o Outro. No caso da crença, o sujeito acredita que não crê, mas ele, de fato, crê por intermédio do Outro – o objeto, nesse caso, é um objeto fetichista, o agente sabe muito bem que o falo materno não existe, do mesmo modo, que o dinheiro é somente um pedaço de papel condensando relações sociais, mas dota o fetiche (o sapatinho, a calcinha) com propriedades do falo, ou, usa o dinheiro como portador de um valor em si. Para o sujeito suposto gozar, o sujeito acredita que o Outro goza, mas só o faz por uma transposição de seu lugar. A distinção, segundo Zizek, é aquela entre *real* e simbólico. No primeiro caso, o sujeito não se reconhece em sua crença, é sua identidade que aparece cindida; no segundo, o sujeito não se reconhece em seu gozo, é sua “substância”, *jouissance*, que é estranhada. Zizek nomeia a operação de escantear a *jouissance* por “interpassividade”.

Segundo Zizek, o que levou Lacan a definir a histeria como estrutura elementar da subjetividade foi o fato de o sujeito se encontrar na posição do objeto. Desse modo, a histérica encarna a passividade (e projeta no Outro a pergunta sobre a estrutura de seu desejo):

ela [a histórica] nos confronta com a intepassividade em sua pureza: o que o sujeito histórico é incapaz de aceitar, o que dá ensejo a uma ansiedade insuportável a ele, é precisamente que o Outro o percebe na passividade de seu Ser, como um objeto a ser trocado, gozado ou de outro modo ‘manipulado’. Aí reside o ‘axioma ontológico’ da subjetividade laciana: quanto mais eu sou ativo, mais eu devo ser passivo em outro lugar – ou seja, mais deve haver um outro objeto que é passivo em meu lugar, em meu nome. (...). O que a psicanálise está buscando em um sujeito ativo é precisamente a fantasia fundamental que mantém sua passividade rechaçada (ZIZEK, 2009, p. 152).

Desse modo:

Talvez a atitude mais fundamental que define o sujeito não seja nem aquela da passividade nem aquela da atividade autônoma: mas, precisamente a da interpassividade. Essa interpassividade deve ser oposta à *List der Vernunft* (‘astúcia da Razão’) hegeliana: no caso da ‘astúcia da Razão’, *eu sou ativo por meio do outro* – isto é, posso permanecer passivo enquanto o Outro faz isso por mim (como a ideia hegeliana que permanece fora de conflito, deixando as paixões humanas trabalharem para ela); no caso da interpassividade, *sou passivo por meio do outro* – isto é, acedo ao outro o aspecto passivo (de gozar), enquanto posso permanecer ativamente engajado (continuo a trabalhar à noite, enquanto o VCR passivamente goza por mim; posso fazer arranjos financeiros para a fortuna do falecido enquanto as carpideiras sofrem por mim) (ZIZEK, 2009, p. 149).

O sujeito se pensa ativo, mas toda sua atividade é constituída de modo a evitar o encontro com sua face objetual que sofre (com) o gozo. Há algo de excessivo em se tomar por objeto (precisamente o desamparo sentido ao se tomar por objeto dos caprichos ou desejos do Outro – o que Lacan grafia “desejo da mãe” (LACAN, 1999, pp. 188 e segs.)). Transfiro, assim, ao Outro, a competência de gozar passivamente como objeto:

A interpassividade deve, portanto, ser concebida como a forma primordial de *defence* contra a *jouissance*: desloco a *jouissance* para o Outro que passivamente a suporta (ri, sofre, goza...) em meu interesse. Nesse sentido preciso, o efeito do sujeito suposto gozar – o gesto de transposição da própria *jouissance* para o Outro – é talvez ainda mais primordial que aquele do ‘sujeito suposto saber’, ou o ‘sujeito suposto crer’ (ZIZEK, 2009, p. 150).

A interpassividade esclarece, segundo Zizek, um aspecto central da fantasia. Esta, em seu cerne, apesar de inacessível ao sujeito<sup>63</sup>, regula o acesso ao gozo, de modo que, assumi-la envolve a experiência da destituição da própria subjetividade, como se a subjetividade fosse o nome para a parte afastada da defesa fundamental (a fantasia), defesa esta contra uma posição passiva, que sofre, ou é refém do gozo. Notemos, todavia, como nesse momento a noção de sujeito suposto gozar aparece de outro modo. Se na neurose obsessiva o sujeito suposto gozar possui um acesso

---

<sup>63</sup> Vide a segunda fase da fantasia “bate-se numa criança”. Nela, o sintagma: “meu Pai me bate”, nunca pode ser lembrada, apenas reconstruída (FREUD, 2016, p. 131).

privilegiado ao objeto, aqui o sujeito suposto gozar é antes gozado, porque passivo, do que goza, sendo, nesse caso, partícipe do campo da histeria. Ou ainda, a interatividade faz parte da fluidez do significante. Nela, o sujeito é o sujeito do devir, do tornar-se por meio de sua atividade de auto-postulação, mas com a condição de expulsar, de se alienar de seu lastro ontológico, de seu ser inerte como *jouissance*, e:

o objeto é primordialmente aquilo que sofre, suporta, para mim, em meu lugar: em resumo, aquilo que *goza* por mim [ou ainda, aquilo que é gozado em meu lugar]. Então, o que é insuportável no meu encontro com o objeto é que nele, eu *me* vejo sob o disfarce de um objeto sofredor” (ZIZEK, 1991/2008, p. 151).

#### 5.4. ZIZEK E LACAN – OS SUJEITOS SUPOSTOS E OS QUATRO DISCURSOS

É hora de voltarmos aos esquemas lacanianos. Ao compararmos os véus da fantasia e as diferentes derivações do *sujeito suposto...* propostos por Zizek, nos parece, estamos lidando com a mesma problemática lacanianana da oposição entre seu *grafo* e seus *quatro discursos*. Ambos os esquemas operam de modo a articular duas dimensões, simbólica e Real, ou ainda, aquela solúvel na linguagem, um Outro simbólico, e aquela insolúvel pela linguagem, a de um Outro real. Contudo, no esquema dos quatro discursos encontramos outras especificações para os campos *real* e simbólico, bem como as relações entre eles, sendo assim, em cada discurso, objeto, sujeito e significantes ( $S_1$  e  $S_2$ ) desempenham papéis diferentes. A partir das elaborações precedentes, esperamos aqui organizar o projeto zizekiano da crítica da cultura em torno desses discursos e oferecer interpretações adicionais, dado que o autor não nos entrega uma articulação nesse sentido. Não pretendemos uma leitura extensa sobre os quatro discursos, apenas fazer a junção desse construto laciano com tal parte da teoria zizekiana.

Os quatro discursos começaram a ser elaborados por Lacan em seu *Seminário 16* (LACAN, 2008), a partir de um esquema que visa captar o lema laciano segundo o qual “o significante é o que representa o sujeito para outro significante”:

$$\frac{S_1}{\$} \rightarrow S_2$$

O que falta a esse esquema é o objeto *a*, introduzido no ano seguinte (LACAN, 1992, p. 12), funcionando não somente como um operador que significa a impossibilidade e também a possibilidade de representação por intermédio do significante – o objeto atesta aí que o sujeito nunca será plenamente inscrito na teia da significação –, mas agindo ativamente no discurso; em cada um dos quatro discursos não se trata somente de representar o sujeito, mas de operar

um modo de gozo atuante ali; de tal sorte que o objeto é como que uma lacuna, fora da representação, sendo, ao mesmo tempo, preenchida pela *jouissance*. Vale dizer ainda que, para Lacan, o discurso não será um encadeamento de palavras, mas lugares determinando ou gabaritando os significantes, por isso, Lacan escreverá no quadro de sua primeira aula do *Seminário 16*: “A essência da teoria psicanalítica é um discurso sem fala” (LACAN, 2008, p. 11). Do que se trata, portanto, é da estrutura por onde passam a fala ou os significantes.

Tentaremos, no que segue, equivaler o modo como esse gozo atua nos discursos em comparação com os *sujeitos supostos...*; além disso, ofereceremos, também, uma leitura associada a cada um dos quatro discursos no que tange ao Outro em seus dois aspectos, como simbólico e como *real* – ou ainda, o Outro da leitura *sintomal* e o Outro da agência *sinthomal*.

#### 5.4.1. SUJEITO SUPOSTO GOZAR VS. DISCURSO DO MESTRE

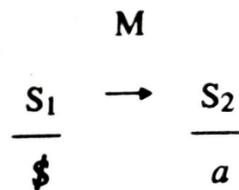
Kojève foi um filósofo de origem russa responsável por introduzir Hegel na França. Em seus seminários, Lacan encontrava-se presente. Para ele, a *dialética do Senhor e do Escravo* presente na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel apresentava-se como chave de leitura, tanto de Hegel, quanto da História (KOJÈVE, 2002, pp. 259 e segs.). Como uma derivação dessa dialética, Kojève escreve em 1942 um livro chamado *A Noção de Autoridade*. Nele, é lançado um argumento que Lacan enuncia várias vezes em sua obra: a autoridade do morto é maior que a dos vivos, ou ainda, o Pai é o Pai morto:

Genericamente falando, o Homem tem mais Autoridade depois de sua morte que durante sua vida: um Desejo tem mais Autoridade que uma ordem dada por um homem ainda vivo, uma promessa é mais vinculante depois da morte da pessoa para quem ela foi feita; as ordens do pai morto são respeitadas melhor que aquelas dadas durante a vida – e por aí vai. A razão para isso é que é fisicamente impossível reagir contra o morto. Nesse sentido, eles têm autoridade por definição. Mas essa *impossibilidade* de reagir assegura à autoridade do morto uma característica *divina* (sagrada): o exercício da Autoridade pelos mortos não carrega nenhum *risco* a eles, daí a força e a fraqueza desta autoridade. No geral, este é um caso peculiar de autoridade *divina* (KOJÈVE, 2020, pp. 40-41).

Primeiro, esta autoridade etérea possui a mesma característica do *sujeito suposto* zizekiano, isso é, é uma instância, em última análise, virtual; também, a autoridade com quem não se negocia a constitui como um “Eu idêntico a si mesmo, é precisamente daí que se constitui o  $S_1$  do puro imperativo” (LACAN, 1992, p. 59); ou seja, ele se apresenta como uma instância potente (fállica) justamente pela identidade decorrente de sua virtualidade, de sua presença simbólica, e, por conta disso, sua palavra tem peso de verdade, de Lei, ou ainda, de impor um ordenamento ao mundo. Por sua vez, como potente: “o discurso do mestre nos mostra o gozo como vindo do

Outro – é ele quem tem os meios. O que é linguagem não o obtém a não ser insistindo até produzir a perda de onde o mais-de-gozar toma corpo” (LACAN, 1992, p. 117). Transpondo para Žizek, temos o *sujeito suposto gozar*, o líder, o Pai etc., que encarna o acesso ao objeto percebido como inacessível ao sujeito; como suplemento a esse gozo interdito, o agente produz o *mais-de-gozar*, que é exatamente o gozo suplementar atuante na Nação como Coisa; porém, há um segundo *sujeito suposto gozar*, aquele presente no ódio racista; como *rapto de gozo*, esse sujeito impede o bom funcionamento da comunidade conforme discutimos acima. Por fim, Lacan enuncia que o “mestre é castrado” (LACAN, 1992, p. 90), possui uma sustentação puramente virtual, é ele mesmo barrado (\$), impotente, desde que se suspenda a vinculação de fundo transferencial que ele mantém com seus subordinados – ou ainda, desde que não se evidencie sua subordinação aos subordinados –, sendo estes que o colocam no lugar de *sujeito suposto gozar* – como diz Žizek, não é o Outro que goza, sou eu que gozo através do Outro.

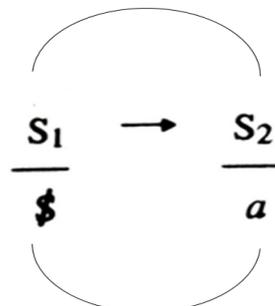
Figura 5 – Discurso do mestre



Fonte: (LACAN, 1992, p. 27).

Figura 6 – Leitura do discurso do mestre

**SSG: Mestre - interatividade**



**SSG: Outro não castrado – rapto de gozo**

Fonte: (CAMPOS, 2021)

#### 5.4.2. SUJEITO SUPOSTO CRER VS. DISCURSO DA UNIVERSIDADE

A tentação aqui seria opor *sujeito suposto saber* ao *discurso da universidade*, mas, como vimos, o saber do qual se trata naquele não é exatamente um saber bem arrematado do tipo científico ou epistêmico, mas o saber produzido pela e na relação transferencial; o modelo de saber universitário para Lacan é, com efeito, a burocracia. Assim, vejamos se a comparação com o *discurso da universidade* se sustenta frente ao *sujeito suposto crer*.

Lacan situa o *discurso da universidade* como o apagamento ou recalçamento do mestre; quando o sujeito do enunciado encontra-se oculto – ou ainda, o agente da potência, da lei, se encontra ausente ou implícito, e, de fato, é essa a operação do sujeito suposto crer –, supõe-se que alguém creia, mas esse alguém é projetado, ausente. O exemplo de Žižek é o do boato sobre a falta de papel higiênico na URSS. As pessoas não acreditavam nesse boato, mas compravam mais papel higiênico sob o risco de alguém (o Outro) acreditar e efetivamente faltar o utensílio; mas também, o próprio mercado funciona assim, ainda que o sujeito saiba que está lidando com pedaços de papel ou saiba que o dinheiro enseja uma relação entre pessoas, ele age baseado num saber cuja crença é descentrada, no Outro. O sujeito aí é como que refém ou objeto de um saber, contra o qual não pode reagir, primeiro porque o lastro de tal saber é oculto (o significante-mestre encontra-se abaixo da barra), segundo porque tal saber estrutura a realidade. Em suma, é estranho quanto ao campo ou à rede de significantes ( $S_2$ ) que o determina, ou ainda, o sujeito, na posição de  $a$  (objeto) “não é senhor do saber” (LACAN, 1997, p. 166).

Lacan diz que o *discurso da universidade* “se constitui fazendo do saber um semblante (LACAN, 2012, p. 36), também como um “excesso de aparências” (2009, p. 11) (ora, um saber tomado como semblante ou aparência não seria o mesmo que uma crença?); Žižek, por seu lado, define o sujeito suposto crer como puro semblante. Assim, temos o matema do *sujeito suposto crer* ( $S_1$ ) num saber, numa cadeia estrutura de significantes ( $S_2$ ). Outrossim, se olharmos para o objeto nesse caso como um fetiche ( $\Phi$ ), como o sustentáculo de uma estrutura de crença, obtemos o fato de o sujeito aceitar tal fetiche a fim de mascarar sua própria falta. De modo que teremos, no lado do Outro simbólico, o sujeito como objeto de um saber que lhe é estranho e, do lado do Outro *real*, o objeto enquanto fetiche que sustém o campo de  $S_2$ .

Figura 7 – Discurso da Universidade

$$\begin{array}{ccc}
 & & U \\
 & & \downarrow \\
 S_2 & \longrightarrow & a \\
 \hline
 S_1 & & \$
 \end{array}$$

Fonte: (LACAN, 1992, p. 27).

Figura 8 – Leitura do discurso da universidade

**Saber (semblante) objetivador: burocracia**

$$\begin{array}{ccc}
 & & U \\
 & & \downarrow \\
 S_2 & \longrightarrow & a \\
 \hline
 S_1 & & \$
 \end{array}$$

**Sujeito Suposto Crer**

Fonte: (CAMPOS, 2021).

### 5.4.3. SUJEITO SUPOSTO DESEJAR VS. DISCURSO DA HISTÉRICA

Dirá Lacan que o *discurso da histérica* se define pelo sujeito desejante, \$, isto é, por um desejo insatisfeito (LACAN, 2009, 1999). Isso significa que o sujeito desse discurso é incompleto, age como uma força solicitante, porém, indefinida quanto ao que ele quer. Ademais, o psicanalista enuncia “que a verdade da histérica é que precisa ser o objeto *a* para ser desejada” (LACAN, 1992, p. 167). É necessário que tenhamos \$ em conjunção com *a*, como um sujeito que encarna a falta, porque no fundo seu charme – a sedução histérica ou ainda, seu fazer desejar – é uma arte de mascarar puramente, e o que ela mascara<sup>64</sup> é o próprio nada como significante chave de suas artimanhas sedutoras, ou seja, o S(A), como significante que não tem

<sup>64</sup> Mais tarde, no Seminário XX (1982) Lacan designará o feminino, especificamente associado ali à histeria, por “mascarada”. Dirá ainda Zizek: “O pânico que se apodera do sujeito masculino confrontado com esse teatro [histórico] expressa o terror de que, por trás das muitas máscaras que decaem uma depois da outra, como camadas de uma cebola, não haja nada – nenhum segredo feminino supremo” (ZIZEK, 2013/1994, p. 72).

significado, mas que tem valor, o valor sustentado pelo vínculo de desejo – “O que ela quer? Qual o desejo do Outro?” seriam frases modeladoras desse discurso. Temos, assim, um agente,  $S_1$ , o qual produz significantes equivalentes a  $\$$ , porque visam satisfazer o desejo, mas que nunca conseguem significá-lo plenamente, com esses  $S_2$ , suas produções. Por conta disso, a aproximação estabelecida por Žizek entre o discurso da histórica e o capitalismo, tanto num quanto noutro, somos tomados como agentes vinculados a um imperativo obscuro, o supereu materno ou o Capital. A partir dele, produz-se uma miríade de significantes, mercadorias ou tentativas de satisfação do desejo do Outro, mas nenhum deles significa plenamente.

Assim, do lado do Outro simbólico, o sujeito se vê engajado nos desejos oferecidos a ele pela histórica ou pela propaganda do mercado; trabalha e produz para satisfazer o desejo *das*, ou impresso, *nas* mercadorias, de um *sujeito suposto desejar* aquelas coisas. Do lado do Outro *real*, temos o sujeito refém dessa estrutura desejante, sempre aquém de se realizar, mas impotente em abandoná-la – mesmo e, principalmente, nos momentos de crise, quando se desvela  $S(\mathcal{A})$ . Nesse descompasso, o Outro não mais é percebido em sua face desejante, mas como a injunção *Goze!*, fundamento do supereu materno e, também, *significante do Outro barrado*,  $S(\mathcal{A})$ , dado que é com o que se depara tendo atravessado a dimensão do desejo, ou, se se quiser, da fantasia. A face de  $S(\mathcal{A})$  aparece como negação implícita da lógica desejante do capitalismo ou da histórica – a lógica da demanda histórica é “estou demandando isso de você, mas o que eu realmente demando é que você refute minha demanda porque não é isso!” (ŽIZEK, 1991/2008, p. 124) – mas também como sua condição de operação, posto que esse significante é preenchido pelo gozo ou pela pulsão ( $\$ \diamond D$ ), ou ainda, o sujeito encontra-se vinculado a esse demandar ( $D$ ). Indicamos que o vetor de retorno [ $(\$ \diamond D) \rightarrow S(\mathcal{A})$ ] presente no grafo representa essa lógica.

Como vimos, pela pena de Lasch e Kernberg, o sujeito na sociedade do mercado é interpelado não se sabe de onde, nem por quem, donde a imposição de um imperativo mais feroz que o supereu paterno. E esse indivíduo parece se encaixar com a histeria conforme Žizek a define:

[A] psicanálise começa com a interpretação de sintomas histéricos, porque seu ‘solo nativo’ foi o da experiência da histeria feminina: como último recurso, o que é a histeria senão precisamente um efeito e testemunho de uma interpelação falha; o que é a questão histórica senão uma articulação da incapacidade de o sujeito completar a identificação simbólica, assumir completamente e sem restrição o mandato simbólico? (ŽIZEK, 1991/2008, p. 126).

Do eclipse da Lei centrada no falo, emerge a *histeria de conversão* própria ao capitalismo, a qual converte a relação entre pessoas numa relação entre coisas – são as coisas, mercadorias, que têm magnitude ou que ditam a magnitude –, e, num segundo grau, a *interpassividade*, convertendo a dimensão excessiva gozo, também, para as coisas. Aquilo de que se trata aqui é de um *sujeito suposto desejar* que não se apresenta ou se “faliciza” em sua dimensão desejante e além disso, guarda uma outra face, o sujeito refém desse sujeito suposto é um sujeito gozado pelo Outro, porque preso aos seus caprichos.

Figura 9 – Discurso da Histérica

$$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$$

**H**

Fonte: (LACAN, 1992, p. 27).

Figura 10 – Leitura do discurso da histérica

**Sujeito Suposto Desejar**

$$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$$

**Imperativo de Gozo**  
**Sujeito gozado**

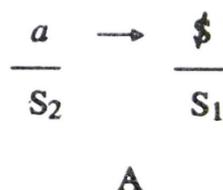
Fonte: (CAMPOS, 2021).

#### 5.4.4. SUJEITO SUPOSTO SABER VS. DISCURSO DO PSICANALISTA

A associação entre *sujeito suposto saber* e o *discurso do psicanalista* se dá de maneira mais direta e Lacan mesmo a faz (LACAN, 2008, p. 113-114; LACAN, 2012, p. 62). No discurso do psicanalista, o lugar do saber encontra-as abaixo do objeto. Assim, se o objeto é o

motor do discurso, isso se dá porque há a suposição de um saber que possa dar conta, encapsular esse excesso solto (sintoma em sua dimensão incômoda ou interrogatória) na esfera discursiva. Temos, assim, o objeto  $a$  suportado por uma suposição de saber ( $S_2$ ). Mas lembremos que o método psicanalítico possui duas vertentes, a do *sintoma* e a do *sinthoma*: na primeira, temos um significante que enseja interpretação, direcionado a um Outro consistente ao qual cabe significar o significante sintomático:  $S_2 \leftarrow S_1$ ; na segunda, não cabe interpretação, mas fazer com que o sujeito se identifique ao *sinthoma* como resíduo não simbolizável; trata-se aí de um Outro em sua acepção *real*:  $a \leftarrow \$$ .

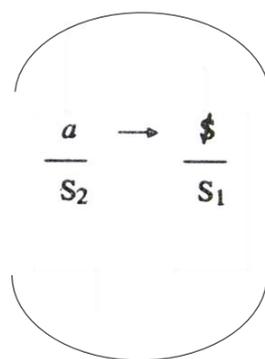
Figura 11 – Discurso do analista



Fonte: (LACAN, 1992, p. 27).

Figura 12 – Leitura do discurso do analista

### Identificação ao *Sinthoma*



### Sujeito Suposto Saber

Fonte: (CAMPOS, 2021)

Teríamos, assim, em cada discurso, uma relação simbólica, a interação com o Outro simbólico, e uma relação *real*, interação com o Outro *real*:

- a) No caso do Discurso do Mestre, supõe-se um Outro (simbólico) potente com a prerrogativa socialmente referenciada de gozo do objeto:  $A(S_1) \rightarrow a$ , bem como como um sujeito invasivo, o Outro *real*, que *rapta o gozo*:  $A(\$) \rightarrow a$ .
- b) Para o Discurso da Universidade, supõe-se um Outro simbólico que crê num saber, estruturando ou tornando objetiva a teia simbólica:  $A(S_2) \rightarrow a$ ; mas, ao mesmo tempo, há um Outro *real*, um elemento fetichista ( $\Phi$ ) que mascara ou tampona o fato de a sociedade não possuir um fundamento em si ( $\Phi$ ):  $\Phi(S_1) \rightarrow S_2$ .
- c) No caso do discurso da histérica, temos, pelo lado do Outro simbólico, o lugar de onde se deseja, o lugar com o qual a histérica se identifica, que, por sua vez, gera um sujeito impotente em realizar seus desígnios:  $\$(S(A)) \rightarrow S_1(\$)$ , e, pela via do Outro *real*, temos o sujeito alvo do imperativo de gozo por parte do Outro. Ante tal imperativo, nenhum saber ou significante pode satisfazer a demanda de gozo, posto que o gozo não é representável. O sujeito se defende desse imperativo empurrando às coisas, aos significantes ( $S_2$ ) a faculdade de serem gozados pelo Outro (interpassividade):  $S(A) \leftrightarrow (\$ \diamond D) \rightarrow S_1(a)$  para  $S(A) \leftrightarrow (\$ \diamond D) \rightarrow a(S_2)$ .
- d) Por fim, no caso do discurso do psicanalista, o sujeito é assombrado pelo sintoma, mas supondo que há um Outro ou um saber que possa dar conta desse objeto:  $A(S_2) \rightarrow S_1(\$)$  e pelo lado do Outro *real*, resta ao sujeito a identificação com o resto não solúvel pelo simbólico:  $A(\$ \diamond D) \rightarrow \$$ .

Gostaríamos de sugerir agora uma interpretação adicional. No caso do *sujeito suposto gozar* e no do *sujeito suposto crer*, trata-se do que Zizek conceitua como interatividade, o sujeito que age e crê através do Outro; a interpassividade aparece quando o Outro age sobre o aspecto passivo do sujeito; e o sintoma social (“o elemento heteróclito de um edifício ideológico”) ocorre no discurso do analista – contudo, essa separação não nos parece estar perfeitamente explicitada no texto de Zizek. Passemos a ela.

## 5.5. INTERPASIVIDADE E SINTOMA SOCIAL

Quando no campo da interatividade ou do gozo separado do sujeito, nos parece viável estabelecer que aqueles sete aspectos da fantasia conseguem dar conta do problema da ideologia. Porém, quanto ao aspecto da interpassividade e do sintoma social, o gozo encontra-se mais intimamente ligado ao sujeito, ou, em algum significante que representa o sujeito para o Outro, outro significante – aqui temos em mente o lema lacaniano supracitado, “o significante é o que representa o sujeito para outro significante”. No tópico *O Totalitarismo Como Discurso* tratamos de evidenciar como  $S_1$  e  $S_2$  encontram-se aptos a representarem o sujeito; agora, vindo

à baila o aspecto passivo do sujeito, um objeto pode representar o sujeito. Desse modo, quando tratamos do “sujeito como objeto”, a estratégia da interpassividade e do recalque do sintoma social devem ser adicionados de modo a manter o objeto implícito. Do contrário, teríamos uma histeria social ou uma psicanálise social – isto é, modos coletivos de explicitar o objeto. De fato, Mark Bracher, em seu artigo *On the Psychological and Social Functions of Language: Lacan's Theory of the Four Discourses* (1994) sugere um efeito social para cada discurso lacaniano:

Em seu esquema dos quatro discursos, Lacan demonstra como discursos estruturados diferentemente mobilizam, ordenam e produzem quatro fatores psicológicos chave – saber/crença, valores/ideais, auto-divisão/alienação e *jouissance*/gozo – de modo a produzir quatro efeitos sociais fundamentais, educação/doutrinação, governo/lavagem-cerebral, desejo/protesto e análise/revolução (BRACHER, 1994, p. 109).

Com efeito, histeria social e psicanálise social seriam qualificados pelo autor como protesto e revolução. Zizek não trata disso, mas, por sua pena, podemos vislumbrar a interpassividade ou sintoma social como estratégias para lidar ou mascarar a desagregação social em potência de um determinado arranjo ideológico. Desta feita, gostaríamos de adicionar duas perguntas à série anteriormente proposta.

*Primeiro*, onde se encontra o aspecto interpassivo de um discurso ideológico? Para elaborar essa questão, recorreremos ao livro *On the Pleasure Principle in Culture*, no qual o Robert Pfaller trata de desenvolver as noções de interpassividade e *sujeitos supostos* propostas por Zizek. Em que pese o desenvolvimento do autor sobre o tema da interpassividade em Zizek, ele toma o aspecto da interatividade somente referido à interação com a coisa por parte daquele que deveria ser um expectador. Fazendo isso, a interatividade do significante parece ser amalgamada ao conceito de interpassividade. Optamos aqui, como foi exposto, por manter a distinção, de modo que o aspecto da interatividade do significante, no qual o “Outro faz algo por mim”, foi separado do aspecto da interpassividade, onde o “Outro goza por mim”. Os aspectos da interpassividade ali elencados pelo autor que nos interessam são: o público de um ato interpassivo não é o público *real*, mas um público idealizado e as ações envolvidas na substituição interpassiva geralmente são aquelas tidas pelo sujeito como vergonhosas – podemos acrescentar, percebidas pela via do objeto *a* como portadoras de algo excessivamente profano, vexatório, libidinal, luxurioso etc. em seu universo simbólico –

razão pela qual o menor ato de programação executado com cuidado salva o aficionado por vídeo de uma longa noite em frente a uma televisão, assim como o tratamento cuidadoso de uma boneca salva os praticantes do vodu da

necessidade de realizar a tediosa tarefa de assassinar um inimigo distante (PFALLER, 2014, posição 518).

Uma ação interpassiva executa, ao mesmo tempo, a parcela aversiva, excessiva de um ato e sua parcela atrativa. Com a substituição, o sujeito executa e não executa ao mesmo tempo a ação:

Por exemplo, a bibliomania, ao dar a aparência de promover a leitura, satisfaz principalmente o impulso de simplesmente não ler.(...) A tentativa de resistir ao impulso anticultural é precisamente o que sempre realiza simultaneamente esse impulso. A interpassividade é, portanto, a criação de um compromisso entre os interesses culturais e a aversão cultural latente (PFALLER. 2014, posição 528).

No ato de delegar um gozo, onde o “Outro goza por mim”, delega-se simultaneamente o gozo para uma mídia ou médium que gozará por mim e a ilusão, crença ou sustentação desse ato, para um expectador. Assim: “Essa crença, portanto, aparece como uma ilusão sem um dono adequado, como uma ilusão sem um sujeito. O gozo, do qual o sujeito interpassivo escapa, é retirado com a ajuda de uma ilusão da qual ele ou ela também escapa” (PFALLER, 2014, posição, 615).

A partir desses três aspectos elencados por se relacionarem ao fato de um meio gozar pelo sujeito (a fim de manter a distinção de Zizek), podemos, agora, nos debruçar sobre o que gostaríamos de adicionar à série das perguntas quanto à ideologia: devemos nos perguntar, ao empreender a crítica da ideologia, *qual a fantasia de gozo que o agente realiza e não realiza por meio de seu representante? Qual tipo de atividade que o sujeito se recusa a praticar, mas que aprova tacitamente que outros a executem em seu lugar?* Podemos pensar aqui no nazista que publicamente reprovava as atitudes vis cometidas contra os judeus, mas que, privadamente, se sentia satisfeito com as ações cometidas pelos agentes da *Schutzstaffel*; ou ainda, podemos pensar no sujeito que coloca sua filhinha nos braços de Hitler para uma tirar uma foto e se sente libidinalmente satisfeito com esse ato, isto é, a filha gozou da carícia ou foi objeto do gozo do ditador em seu lugar. Porque optamos por manter a diferença entre o sujeito suposto gozar e o sujeito da interpassividade acreditamos poder separar, nesse caso, um gozo do Outro integrado ao universo simbólico do sujeito – por exemplo, o sujeito gostaria de ter o carisma de um grande líder –, nesse sentido, o gozo é projetado no Outro –, de um gozo excessivo percebido quando o sujeito é gozado pelo Outro. Nesse segundo caso, o sujeito se sente aversivo quanto ao gozo que o acometeria se espancasse judeus, ou ainda, se ele abraçasse o líder carismático em lugar de sua filhinha. Bem entendido, para o primeiro caso, *sujeito suposto gozar*, interativo; quanto à interpassividade, seu primeiro aspecto é se colocar na posição de instrumento ou objeto do gozo do Outro – por exemplo, o verdugo sadeano (conforme o tópico *Totalitarismo – o objeto*

*a em sua acepção social*) – e o segundo aspecto é não se colocar na posição desse instrumento, mas delegá-la a Outro.

*Segundo*, sob quais aspectos aparece o elemento heteróclito de um discurso ideológico? Generalizando a noção sintoma, um sintoma social é qualquer formação interpretável, passível de ser trazida à luz sob uma gramática crítica, podendo assim revelar identificações, idealizações, desejos explícitos ou mascarados no corpo social etc. Entretanto, especificando essa noção, o sintoma social é aquele significante que mascara o *real* da luta de classes:

Dizer que a luta de classes é um real equivale a retomar, *mutatis mutandis*, a fórmula lacaniana da impossibilidade da relação sexual: ‘não existe relação de classe’, as classes não são ‘classes’ no sentido habitual ou lógico-classificatório, não existe meio-termo universal, um campo comum e neutro entre elas, e a ‘luta’ (a relação que é justamente uma não-relação) entre as classes tem um papel constitutivo para elas mesmas. Em outras palavras, a luta de classes funciona como o ‘real’ em virtude do qual o discurso sócio-ideológico nunca é ‘todo’; ela não é, por conseguinte, um ‘fato objetivo’, mas antes o nome (um dos nomes) da impossibilidade de o discurso ser ‘objetivo’, de ele se colocar numa distância objetiva e dizer ‘a verdade sobre a verdade’, o nome do fato de que toda fala *sobre* a luta de classes recai *na* luta de classes (ZIZEK, 1992, p. 91).

Partamos do enunciado lacaniano “não há metalinguagem”. Sua leitura vai no sentido de que o próprio enunciado funciona como um objeto, isto é, a impossibilidade de atingir algo como a essência da linguagem ou da significação funciona como um objeto da significação, e, também, que há significantes que acabam por encarnar a impossibilidade de significação, bem como o imperativo da significação – devir, negatividade, poder etc. Desta feita, “não há relação sexual” significa que não há um modo de se colocar de fora da relação entre os sexos a fim de julgar ou decidir sobre a verdade ou a consistência da relação sexual; todo enunciado sobre a sexualidade já se encontra, de antemão, impregnado pela lógica da sexualidade. Além disso, entretanto, isso que é o sexo, se faz representar ou se deposita em sistemas de significantes que, a princípio, pouco ou nada têm a ver com sexo (o azul para o masculino e o rosa para o feminino, por exemplo). O mesmo ocorre quando Zizek qualifica a luta de classes como não existente. Isso significa que não se pode assumir uma metaposição desde a qual julgar um conflito social, ou ainda, não há como não tomar partido numa situação, pois qualquer escolha carrega consigo, de antemão, uma posição no conflito; outrossim, embora o conflito não se dê diretamente, ele se faz representar em significantes – uma negociação por aumento de salário encarna a luta de classes, manifestações sobre o preço da passagem de ônibus representam a luta de classes etc. Dessarte:

O que significa luta de classes? Cada posição que assumimos numa luta de classes, até mesmo teórica, já é um momento da luta de classes. Ela requer tomar partidos na luta de classes, e é por isso que não existe ponto de vista objetivo imparcial que nos permita delinear a luta de classes (ZIZEK, 2013/1994, p. 75).

Tendo em vista situações nas quais o conflito de classes sociais é encenado ou representado, digamos que esse estado é índice das contradições sociais. Todavia, há situações em que o conflito se encontra deslocado, se se quiser, recalçado. É precisamente nesse deslocamento que queremos situar o sintoma social, como mascaramento da contradição. E esse deslocamento é, por exemplo, aquilo que Zizek descreveu como *rapto de gozo*, agentes dispostos por um arranjo ideológico operando como usurpadores da substância social, da nação como Coisa, ou ainda, se se preferir, do objeto *a* em sua acepção social:

Nesse sentido preciso, *a fantasia é a própria moldura que separa o desejo da pulsão*: ela conta a história que permite ao sujeito (des)aperceber o vazio em torno do qual a pulsão circula como perda primordial constitutiva do desejo. Em outras palavras, a fantasia provê uma *racionalização* para o impasse inerente do desejo: ela constrói a cena na qual a *jouissance* da qual fomos privados está concentrada no Outro que a roubou de nós. Na fantasia ideológica antisemita o antagonismo social é justificado pela referência ao Judeu como o agente secreto que está roubando a *jouissance* de nós (acumulando lucros, seduzindo nossas mulheres...). Na ‘travessia da fantasia’, nós encontramos *jouissance* no ciclo vicioso circulando em torno do vazio do objeto (faltante), renunciamos ao mito de que a *jouissance* teve de ser acumulada por alguém (ZIZEK, 1991/2008, p. 43).

Portanto, a questão referente ao discurso do psicanalista seria: *quais conflitos mascaram a luta de classes em vez de ensiná-la?*

## 5.6. A IDEOLOGIA

Como vimos, ao longo deste trabalho, a ideologia opera em duas chaves. A primeira delas consiste em esconder o objeto mais-de-gozar. Para esse caso, encontramos-nos na chave do grafo lacaniano, onde o objeto encontra-se implícito – ali, ( $\$$ ∅D) – bem como a inconsistência do Outro – S(A). Nesse ponto estamos diante de uma fantasia *constituída* fundamentando a realidade, isto é, a ideologia como oferecendo a própria realidade. Quando no campo dos *quatro discursos* ou dos *sujeitos supostos...* nos parece que, de acordo com o exposto, estamos lidando com duas lógicas discursivas em cada um deles, uma, no que diz respeito a um Outro simbólico:

- a) No *discurso do mestre*, encontramos-nos diante de um Outro fálico, deixando aos agentes o gozo comunitário ensejado pelo fechamento do campo de sentido fornecido pelo significante-mestre – o gozo da Nação como Coisa.

- b) No *discurso da universidade*, trata-se de um saber constituído ordenado um campo simbólico, encapsulando os agentes nessa teia de saber.
- c) No *discurso da histórica* temos um Outro não constituído, em sua face obscura de desejo; porém, nesse caso, o sujeito é convocado a se engajar nesse desejo.
- d) No *discurso do analista* estamos diante de um sintoma ao qual cabe significação, simbolização e seu subjacente desfazimento.

E outra que diz respeito ao Outro *real*, respectivamente:

- a) O *rapto de gozo* (*a*) que, primeiro, impede que uma sociedade se torne plena e, segundo, torna-se num engajamento ou mobilização social para destruir aqueles elementos intrusos.
- b) O fetiche ( $\Phi$ ), como um objeto constituído e construído por uma teia simbólica; nesse caso, ele tem valor porque há um sujeito que supostamente crê nesse valor.
- c) O imperativo *Goze!*, ou  $S(A)$ , onde nos deparamos com o negativo do fetiche, isto é, com o objeto não mais envolto ou ensejado por um saber ou crença coletiva, mas em seu puro valor e, nessa mesma linha, o sujeito é convocado a gozar, porém sem as coordenadas do desejo ou seu engajamento nele. Sendo assim, essa convocação funciona como um gozo advindo do Outro, aqui, a estratégia de defesa, sugere Zizek, é a *interpassividade*.
- d) O *sinthoma* ( $\$ \diamond D$ ), a formação significativa sem sentido e permeada pelo gozo.

Resta ainda um esclarecimento sobre a diferença entre os discursos da universidade e do mestre e os outros dois, da histórica e do analista. Nos dois primeiros, encontramos frente a um edifício ideológico montado. Ao tratarmos do tema da transferência, vimos como um edifício ideológico é montado. Suporemos, agora, que tal montagem se dá a partir do discurso histórico, ante o qual não existe uma totalidade ou um Outro consistente colocado, isto é, trata-se de um universo *não-todo*.

Lacan, em seus Seminários 18 (2009) e 19 (2012) empreende o trabalho de formalização ou a invenção de uma lógica de dois universos, um *todo* e outro *não-todo*. O universo *todo* é designado por Lacan como masculino ou paterno e o universo *não todo*, feminino ou materno. Cada um desses universos mantém uma relação diferente com o *significante sexual*, que deve ser entendido, aqui, como uma multiplicidade qualquer, *x*, marcada pela função da castração,  $\Phi$  (o falo); a castração significa que o sujeito percebe sua substância estranhada, o gozo ou o objeto *a* lacaniano. No campo masculino, a substância estranhada é percebida como pertencente

a um Outro, que não é castrado, ou submetido a  $\Phi$  – o Pai da horda primeva freudiana (FREUD, 2012, p. 147) –, desde que haja um não castrado, todos os outros o são. O acordo presente ali no texto freudiano é: mata-se o Pai, este é transformado num totem, um símbolo, e, desde aí, todos os filhos passam a ter acesso a uma parcela de potência daquele morto, o qual, no entanto, ainda é vivo no totem, percebido como condensador do gozo total, não-castrado. No campo feminino, o mito presente em *Totem e Tabu* reduz as mulheres a objetos de gozo do Pai não castrado e dos filhos assassinos, mas o universo feminino, conjugado ao universo paterno primeiramente não replica a lógica deste: ao se tratar de um arranjo feminino, o que se pode observar é que não há, na psicanálise, a Mãe primeva detentora de todos os machos, nem o assassinato da Mãe e subsequente erguimento de um totem, conferindo às mulheres o direito de acesso democrático aos machos. Segundo, o universo feminino não se reduz à lógica de puro objeto de gozo, isto é, possui um arranjo lógico próprio; assim, o universo subjacente àquele do paterno é o da inexistência de um termo destacado, não existe A Mulher ou A Mãe, como existe O Pai ou O Homem. Além disso, no universo feminino, esses significantes sexuais, ainda assim, encontram-se submetidos à função da castração, apartados do gozo; contudo, esta função não se encontra perfeitamente amalgamada a um Outro (o Pai possuidor do gozo e castrador), podendo, nesse caso, estar não referida a um símbolo – o objeto  $a$  tomado como conceito para a falta desse símbolo.

$\exists x. \bar{\Phi}x$ 1	$\bar{\exists}x. \bar{\Phi}x$ 3
$\forall x. \Phi x$ 2	$\bar{\forall}x. \Phi x$ 4

É desse modo que Lacan articula esses dois aspectos, do significante em exceção (não submetido a  $\Phi$ ) e dos significantes submetidos a  $\Phi$ , aos dois universos, masculino e feminino. Para o primeiro caso temos: 1) *existe  $x$  que não se encontra submetido a  $\Phi$* ; 2) *dada a existência do termo excepcional que organiza o universo, para todo  $x$  vale a função  $\Phi$* . No segundo: 3) *não existe  $x$  que não seja castrado*, isto é, não há o termo em exceção (o que não significa que não haja nada, como Lacan aponta, “a inexistência não é o nada” (LACAN, 2012, p. 49), *há a ausência do termo excepcional, formando uma multiplicidade não ordenada*) ; 4) *não havendo tal termo, não há uma totalidade que se submeta a ele; porém, isso não significa que essa não totalidade não seja castrada; ela o é, só não o é integralmente em referência ao termo excepcional, daí: não-todo  $x$  encontra-se submetido à função  $\Phi$* . Notemos a polissemia desse corolário: por um lado, isso significa que o apanhado de mulheres encontra-se submetido à

castração (afinal sua substância é, também, estranhada), por outro, elas não estão completamente submetidas à castração totêmica, mas a uma outra; daí Lacan dizer: “Se a mulher é não toda, é porque seu gozo é duplo” (LACAN, 2012, p. 101).

Longe de se reduzir a um problema de sexualidade, para Zizek, a lógica que Lacan deriva do fato de haver diferença sexual e de haver dois modos distintos de organização ou “universalização” derivados de tal lógica serve a modelar os impasses referentes ao universal ou à totalização. Em ambos os casos, o que se coloca é o fato de que a função fálica ou “função universal implica uma exceção constitutiva; a falta da exceção à função F impede seu alcance universal” (ZIZEK, 1993, p. 56), ou ainda, na falta dessa função, o que se tem é um arranjo inconsistente ou *não todo* Com efeito:

Que noção precisa de sexualidade está por trás dessas ‘fórmulas de sexuação’? A resposta de Lacan é: a sexualidade é o efeito sobre o vivente dos impasses que emergem quando ele se enreda na ordem simbólica, ou seja, o efeito sobre o corpo vivo do impasse ou inconsistência que pertence à ordem simbólica enquanto ordem de universalidade (ZIZEK, 1993, p. 56).

Desta feita, ao lado dos discursos do Outro consistente, discursos do *todo*, isto é, o da universidade e do mestre, possuímos um edifício ideológico montado. Tal montagem implica, por um lado, uma sociedade da técnica ou da administração. Nesse caso, inseriríamos todo o aparato técnico-burocrático descrito por autores ao longo do século XX, tais como Adorno, Heidegger e Foucault e, por outro, a referência a um mestre, um líder ou uma causa. Aqui colocamos os arroubos descritos como fundamentalistas ou nacionalistas, possivelmente, a referência para esse caso é Carl Schmitt. Do lado dos discursos do Outro inconsistente, discursos do *não-todo*, da histérica e do analista, temos um edifício ideológico não montado. Aqui, conforme aponta Zizek, o fundamentalismo e o nacionalismo não são aberrações que ameaçam a sociedade democrática, mas efeitos de sentido do mundo desterritorializado do capital. Assim, a partir da aproximação feita pelo próprio autor entre discurso da histérica e capitalismo, a ideologia seria como que um mecanismo de defesa contra esse universo *não-todo* próprio ao Capital. Porém, o discurso da histérica encontra-se a meio caminho entre a feitura de um discurso ideológico e a demolição do mesmo, considerando aqui que tal demolição advirá do discurso do analista ou do *sujeito suposto saber*. A histeria é como que uma pré-condição para a psicanálise (aliás, Freud a inventou por aí) e a psicanálise segue o caminho inverso da ideologia, em vez de fornecer ao sujeito um campo de sentido, promove, antes, o encontro com o “lastro ontológico” de gozo do sujeito, o *sinhoma*,

## 6. O SUJEITO – PARA UMA CRÍTICA DA IDEOLOGIA

### 6.1. UMA ARQUEOLOGIA DO SUJEITO SEGUNDO ZIZEK

A partir dessa concepção de sujeito, como a possibilidade de captação de um elemento heteróclito num discurso – uma formação do inconsciente – como [eu], Zizek trata de construir sua teoria do sujeito. Ele o fará de um modo semelhante ao que vimos anteriormente, buscando em filósofos clássicos algo que aponte para a raiz desse conceito. Como ele mesmo dirá, seu campo de atuação consiste de “uma releitura lacaniana de textos filosóficos importantes, mais textos do passado e menos de textos contemporâneos” (ZIZEK, 1987/2013, p. 27). Bem entendido, a noção de sujeito, Zizek vai buscá-la em Descartes e segue um trilha peculiar até alcançar sua leitura do conceito lacaniano de sujeito. Passando por Kant e Hegel, a interpretação vai no sentido de identificar ou ler nesses pensadores uma negatividade, uma impossibilidade de posituação da essência do sujeito, também chamado eu ou consciência-de-si. Tal negatividade será equivalida aqui, ao objeto *a* de Lacan, porém sem vê-la como a substância gozante. Abaixo, veremos como Zizek adiciona essa propriedade. Ao retomar Descartes e Kant, Zizek tenta entrever ali resquícios ou indícios de algo que mais tarde Lacan definirá como o *sujeito dividido* ou *barrado*. Não se pretende, aqui, discutir a validade ou rigor de tal tese, apenas apresentar o argumento de modo a compor a conceituação do autor a respeito do sujeito lacaniano.

Para Zizek, o *cogito* cartesiano inaugura uma zona de penumbra, um algo não integrável ao universo ontologicamente consistente, “à grande cadeia do ser” (ZIZEK, 1993, p. 25). Contudo, desde tal intuição, Descartes teria retrocedido. A lacuna aberta pelo “eu penso” na teia da realidade é novamente reintegrada com o artifício da glândula pineal ou da *res cogitans*, uma entidade que encarna ou exerce a função de sujeito. É Kant quem leva adiante essa compreensão ao propor a diferença entre as dimensões fenomênica e transcendente. Com tal artifício, o que se perderia em Descartes e que pode ser vislumbrado a partir de Kant, é a discordância entre o “eu penso” como pura forma e como substância. O argumento de Zizek segue três passos: 1) “O que o ‘giro transcendental de Kant deixa manifesto é a impossibilidade de localizar o sujeito na ‘grande cadeia do ser’, no Todo do universo” (ZIZEK, 1993, p. 12); 2) Descartes concluíra “erroneamente que, no vazio ‘eu penso’ que acompanha toda representação de um objeto, nós nos agarramos a uma entidade fenomenal positiva, a *res cogitans* (...), que pensa e é transparente para si em sua capacidade de pensar” (ZIZEK, 1993, p. 13); 3) A partir dessa distinção, tem-se uma topologia na qual, num lugar encontramos a pura forma “eu penso”, no outro a substância pensante, isto é: “a distinção entre a proposição analítica sobre a identidade do sujeito lógico do pensamento, contida em ‘eu penso’, e a proposição sintética

sobre a identidade de uma pessoa enquanto coisa-substância pensante” (ZIZEK, 1993, p. 13). Aqui encontramos a primeira associação a Lacan, quanto ao sujeito do enunciado e da enunciação:

Essa distinção kantiana é revivida por Lacan sob a forma de distinção entre o sujeito da enunciação (*sujet de l'énonciation*) e o sujeito do enunciado (*sujet de l'énoncé*): o sujeito lacaniano da enunciação (\$) é também uma variável lógica vazia e não substancial (sem função), enquanto o sujeito do enunciado (a 'pessoa') consiste no 'material' fantástico que preenche o vazio de \$" (ZIZEK, 1993, p. 14).

Seguindo a exposição, de um lado temos a existência empírica do sujeito/coisa pensante e, do outro, a existência transcendental ou lógica. A contraposição dessas duas características levaria a um estatuto do eu transcendental como uma construção lógica, ao mesmo tempo necessária e impossível: necessária porque evidente (há um X que pensa) e “‘impossível’ no sentido preciso de que sua noção nunca pode ser completada por nenhuma realidade experiencial intuída” (ZIZEK, 1993, p. 14) – daí a segunda comparação com Lacan, o eu transcendental é *Real* no sentido lacaniano. Chegamos, assim, à terceira relação entre Lacan e Kant. Zizek sugere a fórmula lacaniana da fantasia como estruturadora para esse caso: ( $\$ \diamond a$ ), onde temos o sujeito articulado a uma substância impossível de ser determinada, ao mesmo tempo em que sua inscrição, como objeto *a*, é uma questão formal. E, “*a inacessibilidade do eu a seu próprio ‘núcleo do ser’ o torna um eu*” (ZIZEK, 1992, p. 14). Ao se despossuir de todas as determinações do pensamento, o que se encontra é a forma vazia do eu, ou, a “forma vazia de pensamento coincide com o ser, que carece de qualquer determinação formal de pensamento” (ZIZEK, 1993, p. 15).

Tendo em vista o curto-circuito tanto em relação ao objeto quanto ao sujeito<sup>65</sup>, se, por um lado, identifica-se o sujeito transcendental à coisa-em-si, o eu numenal acaba aparecendo para si – essa é a saída, segundo Zizek, de Fichte e Schelling, a qual implode a diferença entre númeno e fenômeno transformando o eu num sujeito-objeto:

Quando Kant formulou a problemática da constituição transcendental, do eu *qua* pura apercepção, ele abriu um novo domínio, ainda que tenha avançado apenas a meio caminho e, assim, ficou preso em inconsistências; Fichte e Schelling tentaram superar essas inconsistências kantianas ao conceber a divisão kantiana entre intelecto e intuição (sensível) como o lapso para alguma unidade original, o verdadeiro ponto de partida da filosofia, que, é claro, não é outro senão a intuição intelectual (*intellektuelle Anschauung*), a unidade da intuição e do intelecto, do objeto e do sujeito, da teoria e da práxis, etc. (ZIZEK, 1993, p. 39).

<sup>65</sup> Isso também encontra-se apontado acima.

Por outro lado, temos Hegel, para quem o eu da apercepção não é numenal, de modo que aí a coisa também colapsa, mas num sentido diferente. Hegel rejeita a intuição intelectual; assim como Kant, ele mantém a lacuna que separa o campo do conceito da intuição. Contudo, Hegel inverte a relação kantiana, não são os afetos, a intuição, que são insuficientes em captar a natureza da coisa-em-si, mas o próprio caráter (ainda) abstrato do pensamento que deixa escapar a coisa como coisa-em-si; ou ainda: “A própria necessidade dos afetos (i.e., de um material heterogêneo que provê conteúdo para nosso intelecto) presta testemunho do fato de que nosso pensamento é abstrato-formal, que ele ainda não atingiu o nível do que Hegel chama ‘forma absoluta’” (ZIZEK, 1993, p. 19). Com essa perspectiva, o estatuto do objeto transcendental se inscreve de outro modo, ele ocupa o lugar de uma insuficiência teórica ou do pensamento,

afirmando que toda tensão entre o Conceito e a realidade, *toda relação do Conceito com o que aparece como seu Outro irredutível encontrado na experiência sensível e extra-conceitual, já é uma tensão intra-conceitual, ou seja, já implica uma determinação conceitual mínima desse ‘alteridade’* (ZIZEK, 1993, p. 20).

Ou seja, no movimento hegeliano, a coisa, enquanto coisa-em-si, *pode* ser conhecida; precisamente, ela é determinada e produzida pela rede discursiva ou conceitual. Em decorrência disso, em vez de conceber a coisa-em-si como uma espécie de fundamento para o entendimento, “nossa busca por uma pura pressuposição, não afetada pela atividade espontânea do sujeito, é puramente postulante [*positedness*]” (ZIZEK, 1993, p. 20). Com efeito:

o que aparece na e para nossa experiência como um suplemento extra-conceitual, como a ‘alteridade’ de um objeto irredutível à estrutura conceitual do sujeito, impenetrável para ele, é sempre-já a percepção (errônea) [*(mis)perception*] fetichista, ‘reificada’, de uma inconsistência do conceito consigo mesmo. Nesse sentido, Hegel aponta, na sua *Introdução da Fenomenologia do Espírito*, como, a própria medida que usamos para testar a verdade de nossas afirmações-de-conhecimento está sempre já capturada no processo de testagem: se nosso conhecimento é provado inadequado, se ele não se ajusta à nossa medida do que conta como Verdade, então devemos não somente trocar nosso conhecimento para uma forma mais adequada, mas devemos simultaneamente substituir o próprio padrão-ouro [*measure-rod*] da Verdade, o em-si que nosso conhecimento falhou em alcançar (ZIZEK, 1993, p. 20).

O descompasso proposto pela leitura zizekiana entre a verdade e sua estrutura é o mesmo entre o fenômeno e a Coisa, e essa lacuna, ainda segundo Zizek, é o que Hegel denomina “absoluto”. Ao conceber o Absoluto, não só como substância, mas também como sujeito, Hegel, primeiro, afirma que a subjetivação do objeto, a relação estrutura/verdade, nunca vai a termo, “há sempre um restante da substância que escapa à compreensão da ‘mediação subjetiva’; e, longe de ser um impedimento simples que impede a atualização completa do sujeito, esse

restante é correlato *estricto-sensu* ao próprio ser do sujeito” (ZIZEK, 1993, p. 21). Aqui se insere uma outra aproximação com Lacan: “O objeto *a* é correlativo ao sujeito em sua própria incomensurabilidade radical com ele” (ZIZEK, 1993, p. 21). Segundo, a operação oposta, ao ser efetuado o processo de acoplamento entre sujeito e estrutura, sujeito é nome para a dimensão, o lugar vazio, desde o qual uma substância foi a termo quanto às suas determinações:

na ‘subjetivação’ da Substância, seu em-si denso é dissolvido na multitude de suas predicções-determinações particulares, de seu ‘ser-para-o-outro’ e ‘sujeito’ é o próprio X, a forma vazia de um ‘receptáculo’ que permanece depois que todo o conteúdo foi ‘subjetivado’ (ZIZEK, 1993, p. 21).

Desse modo:

Essas duas concepções são estritamente correlatas, i.e., ‘sujeito’ e ‘objeto’ são os dois resquícios desse mesmo processo, ou, mais precisamente, os dois lados do mesmo resto, concebido tanto na modalidade de forma (sujeito) quanto na modalidade de conteúdo, de ‘estofa’ (objeto): [o objeto] *a* é o ‘estofa’ do sujeito enquanto forma vazia (ZIZEK, 1993, pp. 21-22).

## 6.2. A LÓGICA DA REFLEXÃO EM HEGEL

O saber penetra o ser “com a pressuposição de que *atrás* desse ser ainda está algo diferente do próprio ser” (HEGEL, 2017, p. 31). O saber, em Hegel, não é externo ao ser, como se fosse um olho examinando a coisa, mas “o ser, pela sua natureza, interioriza-se, e, através deste ir para dentro de si, tona-se essência” (HEGEL, 2017, p. 31) – interioriza-se porque *ele* nos convoca a pensar uma essência, do contrário, estaríamos satisfeitos com suas determinações. Assim, a aparência “é o próprio pôr da essência” (HEGEL, 2017, p. 35). E “o aparecer da essência dentro dela mesma é a *reflexão*” (HEGEL, 2017, p. 37), ou seja, *reflexão* é palavra de Hegel para dizer de como a essência se manifesta, não como aparência, mas como ela mesma, como essência. Antes, porém, da reflexão, temos a relação entre o essencial e o inessencial, e, a aparência.

Na primeira: a essência é *negação determinada* do ser, negação determinada porque separa, no ser, aquilo que é essencial daquilo que é inessencial; ora, essa separação, com efeito, cai sob um terceiro, que ajuíza a separação, e, portanto, não é ainda “o aparecer da essência dentro dela mesma”, já que a essência aparece para esse terceiro. Mas esse terceiro é a própria essência judicante, separando ou negando a si mesma (como negação determinada) do seu outro (inessencial). Temos, desse modo, “a negação que é *determinidade*” (HEGEL, 2017, p. 38), e aquilo que era inessencial torna-se a aparência dessa essência.

Na segunda: o ser “é o negativo posto como negativo” (HEGEL, 2017, p. 38), isto é, a negação determinada que se torna negação que é determinidade. E “a aparência é todo o resto

que sobrou da esfera do ser” (HEGEL, 2017, p. 39). Esse resto é inessencial na relação com a determinidade do ser, que “nada é senão a determinação vazia da imediatidade do não ser aí” (HEGEL, 2017, p. 40). De modo que a aparência adquire uma independência da essência; “apenas se pode mostrar que as determinações que a diferenciam da essência são determinações da própria essência” (HEGEL, 2017, p. 41) porque a essência é que realizou o movimento de se separar a aparência. Contudo, nesse movimento, a nulidade da aparência “é a *natureza da própria essência*” (HEGEL, 2017, p. 41). Pelo mesmo motivo, ao se separar da aparência, o movimento realizado pela essência foi esse próprio separar-se dela, que é seu conteúdo. Dessa maneira, o resto ou a imediatidade própria da essência é a imediatidade colocada pela essência. Hegel dirá, então, que esta imediatidade é “pura e simplesmente medida ou refletida, a qual é a aparência”. Portanto, “*os momentos da aparência são, logo, os momentos da própria essência* (...); a aparência dentro da essência não é a aparência de um outro, mas é *a aparência em si, a aparência da própria essência*” (HEGEL, 2017, p.42). Hegel chega, assim, à reciprocidade entre aparência e essência. A aparência é um momento da essência e esta

contém a aparência dentro de si mesma, como o movimento infinito dentro de si que determina sua imediatidade como negatividade e sua negatividade como imediatidade, e, assim, é seu próprio aparecer dentro de si mesmo. A essência nesse seu automovimento é *reflexão* (HEGEL, 2017, p. 42).

A reflexão é descrita por Hegel, desse modo, “*como o movimento do nada para o nada e, através disso, de retorno a si mesmo*” (HEGEL, 2017, p.43).

Com a reflexão, entramos na segunda trinca: aquela da *reflexão ponente, reflexão exterior e reflexão determinante*.

Na primeira: a essência, novamente, apresenta-se como “negatividade *suprassumida* quanto negatividade” (HEGEL, 2017, p. 44). Primeiro, ela se move para a aparência e depois volta para si: “ela consiste, portanto, em ser *ela mesma e não ser ela mesma* e, precisamente, em *uma* só unidade”. Tal unidade é concebida pelo autor como imediatidade. Para tanto, Hegel diz que esse passar de um a outro (ser e não ser ela mesma) culminando na imediatidade é o *suprassumir* do passar, “pois ela é coincidir do negativo *consigo mesmo*” (HEGEL, 2017, p. 44). Esse coincidir é o ser posto, a imediatidade que “como tal se reflete” (HEGEL, 2017, p. 44). A reflexão, então, é o pôr, constituído como o regresso da essência ou da imediatidade a si. Porém, se a imediatidade refletida é o pôr, ela nega o primeiro negativo (essência, se quisermos) como negativo. Desse modo, o primeiro negativo não estava lá, outrossim, pressupunha-se que ele lá estivesse. Por essa via, a reflexão se torna *pressupor*, ou ainda, “a imediatidade é (...) não ser a imediatidade” (HEGEL, 2017, p. 45) e seu pôr também é

suprassumido. A essência, ao coincidir consigo, se põe, mas “na medida em que ela é o suprassumir do pôr em seu pôr, ela é pressupor (...). Ou seja, a reflexão dentro de si é essencialmente o pressupor daquilo a partir do qual ela é o retorno” (HEGEL, 2017, p. 45). A essência “pressupõe a si mesma e o suprassumir dessa pressuposição é ela mesma; inversamente, esse suprassumir da sua pressuposição é a própria pressuposição (...) seu repelir-se de si é o chegar a si mesma” (HEGEL, 2017, p. 45). Entretanto, o pressuposto não se deixa esgotar pelo movimento de posição e pressuposição, ou ainda, o pressuposto, como essência, adquire

uma autonomia contra a relação na qual ele é apenas ser-posto suprassumido. Assim, ele é, sem dúvida, ser-posto, desde que ele precisamente descenda da reflexão, mas ao mesmo tempo está também “determinado como *um negativo*, como imediatamente *contra* algo, portanto, contra um outro” (IBER, 2015, p. 64).

Essa autonomia relativa do pressuposto quando à sua pressuposição, Hegel denomina *reflexão exterior*.

Na segunda: a reflexão apresentada como negatividade suprassumida enquanto negatividade “é somente reflexão ponente” (HEGEL, 2017, p. 46), mas a reflexão exterior pressupõe-se como negativo da reflexão ponente. Origina-se daí um duplo aspecto da reflexão exterior, como essência ou pressuposto e como relação negativa no interior da própria reflexão – “ela se relaciona consigo como aquele não ser” (HEGEL, 2017, p. 46). Como pressuposto, essa relação é imediata, é relação consigo e a “determinidade [é] somente como momento. Ela se relaciona com a sua pressuposição de modo que essa é o negativo da reflexão, mas de modo que esse negativo está suprassumido como negativo” (HEGEL, 2017, p. 47). Mas, como esse negativo não se encerra na pressuposição, dado que ele mantém uma autonomia relativa ou negatividade, “o que a reflexão externa determina e põe no imediato são, nesse aspecto, determinações externas ao mesmo” (HEGEL, 2017, p. 47). Porém, essa mesma reflexão exterior põe essas determinações externas à essência, mas ela também suprassume essas determinações, posto que elas as pressupõem. Assim, a reflexão exterior se suprassume em relação ao seu imediato, ou às determinações,

seu pôr que nega a si mesmo é o juntar-se dela com seu negativo, com o imediato, e esse juntar-se é a própria imediatidade essencial. Portanto, está presente que a reflexão exterior não é exterior, mas sim, de igual modo, reflexão imanente da própria imediatidade, ou seja, que aquilo que é através da reflexão ponente é a essência que é em si e para si. Assim, ela é *reflexão determinante* (HEGEL, 2017, pp. 48-49).

Isto é, aquilo que parecia ser um pôr externo à reflexão, dado como essência e relação negativa no interior da própria reflexão, é o próprio movimento desta.

Por sua vez, a reflexão determinante é, também, tripartida:

- 1) No campo da reflexão ponente “o ser posto é um ser posto *somente* com respeito à essência enquanto negação do ter feito retorno a si mesmo” (HEGEL, 2017, p.50): a determinação é relativa à essência, mas com uma contraforça que a faz subsistir, ou ainda, “um ser-posto que ganha estabilidade pela sua reflexão-em-si” (IBER, 2015, p. 64).
- 2) O foco agora se volta para a determinidade. Esta apresenta-se, nesse momento, no campo da reflexão exterior no seguinte sentido: é uma determinação que se impõe à essência, exterior a ela; como ser posto é negação ou submetido à essência, mas como ser pressuposto, “é a negação refletida dentro de si. Assim, o ser posto é *determinação de reflexão*” (HEGEL, 2017, p. 50). A diferença ente o ser posto e a determinação de reflexão refere-se ao seguinte: enquanto o primeiro é uma determinação colocada pela essência, digamos, um mero predicado dela, a segunda tem por fundamento a essência negada – posto que ela se impôs, como determinação –, assim, “ela é *determinidade essencial*, não passageira” (HEGEL, 2017, p. 51). É um determinado que passou na prova sobre o passar e se manteve por meio do movimento reflexivo que outrora era empreendido somente pela essência. Nas palavras de Hegel: “É o determinado que submeteu a si seu passar e seu mero ser posto, ou seja, fletiu sua reflexão dentro do outro em reflexão dentro de si” (HEGEL, 2017, p. 51). Portanto, como *aparência essencial*, a “*reflexão determinante* é a reflexão que veio para fora de si” (HEGEL, 2017, p. 51).
- 3) Aquele movimento que era feito pelo negativo e voltava para o negativo mostrando como inessenciais ou imediatos os produtos da reflexão, centrada sobre a essência, agora, tem num desses produtos o subsistir do movimento reflexivo:

Ela não é como uma determinidade que é, em repouso, que seria relacionada com o outro de modo que o relacionado e sua relação seriam diversos um do outro, aquele [sendo] um ente que é dentro de si, um algo que exclui de si seu outro e sua relação com esse outro. Mas sim, a determinação de reflexão é, nela mesma, o *lado determinado* e a *relação* desse lado determinado como determinado, quer dizer, com sua negação (HEGEL, 2017, p. 52).

Para Zizek, no livro 2 da *Ciência da lógica – a Doutrina da Essência*, (2017):

Hegel se esforça para resolver esse impasse de postular as pressuposições ('reflexão ponente') e das pressuposições de toda atividade postular ('reflexão exterior') por meio da reflexão determinante; esta lógica das três modalidades de reflexão (reflexão postulante, externa e reflexão determinante) torna a matriz de toda a lógica da essência, ou seja, das tríades que a seguem: identidade, diferença, contradição; essência/forma, forma/matéria, conteúdo/forma; fundamento formal, real, completo; etc. (ZIZEK, 1993, p. 130)

O intento de Zizek, com isso, é “discernir neles o mesmo padrão de uma operação ideológica elementar” (ZIZEK, 1993, p. 130).

### 6.3. A LÓGICA DA REFLEXÃO EM ZIZEK – CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE E DE IMPOSSIBILIDADE DO “TODO” IDEOLÓGICO

Para Lacan, o sentido é uma operação que efetuada pela interposição de um significante-mestre ( $S_1$ ) que significa a cadeia precedente ( $S_2$ ), ou também, o inverso, parte-se de um significante-mestre, enigmático, desde o qual a cadeia subsequente visa conferir sentido. Entretanto, o sentido nunca é uma operação automática ou imanente à cadeia significante; pelo contrário, o sentido é conferido à cadeia como uma operação advinda do sujeito (LACAN, 1988). Assim, de  $S_1$  não se deduz  $S_2$ , nem o inverso. Esse é o protótipo, sugere Zizek, do vínculo amoroso; na anedota sobre o amor: uma pessoa pode ter tais e tais qualidades, mas não se ama *porque* ela é bonita, rica, agradável ou inteligente, o nome disso é interesse ou conveniência, o amor,  $S_1$  é, de certo modo, independente das qualidades; ainda que esteja em dependência ou em relação com elas, a princípio, não se pode associá-lo a nenhuma. Sobre isso Zizek escreve: “essa lacuna entre a razão e seus efeitos é o próprio fundamento daquilo que chamamos transferência, a relação transferencial epitomizada pelo amor” (ZIZEK, 1993, p. 125). O que torna o amor ou a transferência calcados na singularidade ou negatividade, não representáveis; contudo, essa singularidade pode se depositar num significante – uma pinta, um modo de falar etc.<sup>66</sup> – “*Le trait unaire*, o traço unário que desengatilha o amor é sempre um índice de imperfeição” (ZIZEK, 1993, p. 126). Esses termos lacanianos:  $S_1$ ,  $S_2$  e o traço, tomado como uma determinação que encarna a lacuna entre os dois, formam a base para a leitura zizekiana da lógica da reflexão de Hegel.

1) A primeira das reflexões em Hegel é a *reflexão ponente*, associada no próprio texto hegeliano a: identidade, essência/forma e fundamento formal. Na reflexão ponente uma

<sup>66</sup> Zizek cita a seguinte passagem do *Reder's Digest*: “O amor nos permite ver as imperfeições como toleráveis, se não adoráveis. Mas é uma escolha. Podemos nos irritar com peculiaridades ou podemos apreciá-las. Uma amiga que se casou com um advogado experiente lembra: 'No primeiro encontro, aprendi que ele podia lidar com momentos difíceis e exigências rígidas dos clientes. No segundo, aprendi que o que ele não sabia era andar de bicicleta. Foi quando decidi dar uma chance a ele'” (ZIZEK, 1993, p. 125).

categoria qualquer aparece como fundamento de uma rede de determinações, nos termos lacanianos propostos por Žižek, temos um  $S_1$  relacionado a  $S_2$ . Desse modo: a) *identidade* é o que permanece o mesmo a despeito das determinações; b) a *essência/forma* “permanece uma determinação vazia cuja adequação só pode ser testada verificando até que ponto ela é expressa, manifesta, na forma externa” (ŽIŽEK, 1993, p. 133); c) o fundamento formal é o nome sob o qual determinadas ocorrências são agrupadas (um conjunto de sintomas nomeando uma doença, por exemplo). Aí, busca-se fundamentar uma decisão, um enamoramento ou qualquer ato do sujeito num conjunto racional ( $S_2$ ) de motivos, supõe-se ser o conjunto dos motivos *a, b, c* etc. que levou o sujeito a uma posição. O que é mascarado nesse tipo de justificativa é o vínculo transferencial já presente entre o sujeito e a posição por ele incorporada – depois que se é socialista, cristão etc., todos os motivos são bons motivos para defender essa causa, mas *só depois* que já se possui inclinação por ela. Desse modo, é a própria vinculação transferencial ou patológica com a causa que é eludida nesse processo – por exemplo, a partir de uma coleção de virtudes um tanto abstratas como *bondade, fraternidade, honradez e esperança* pode-se deduzir tanto o socialismo quanto o cristianismo –, a inclinação por um ou por outro é, então, o elemento patológico que vincula o sujeito a um edifício ideológico; desse modo, o que é posto na reflexão ponente é, na verdade, pressuposto, dado que já havia um vínculo original entre a coisa,  $S_1$ , e seus derivados,  $S_2$ . Žižek relaciona esse elemento patológico ou transferencial ao *real* de Lacan, posto que ele resiste a ser simbolizado. O *real* laciano é, então, esse hiato que separa a coleção de elementos,  $S_2$ , de uma conjunção entre eles sob um  $S_1$ ; ou ainda, “o Real laciano é a lacuna que separa o Particular do Universal” (ŽIŽEK, 1993, p. 129).

2) Esse *real* latente na primeira reflexão é captado pela *reflexão exterior*. Aqui somos levados a um motivo exterior para a vinculação entre  $S_1$  e  $S_2$ . Esse operador exterior à relação, Žižek o identifica ao *traço unário* ou ao sujeito barrado laciano ( $\$$ ). Temos, por essa via, a construção retroativa da alienação ao mandato simbólico,  $S_1$ , por meio do escrutínio das determinações,  $S_2$ , e o vazio que escapa à captação,  $\$$ , referente ao que o sujeito é em si. De modo que: “É a própria representação simbólica na rede diferencial que evacua meu conteúdo ‘patológico’, isto é, que decifra o  $S$ , a plenitude substancial do sujeito ‘patológico’, como  $\$$ , o vazio da pura autorrelação” (ŽIŽEK, 1993, p. 131). Trata-se, nesse caso, por um lado, de um sujeito plenamente inscrito no simbólico ( $S_1$  é explicado por  $S_2$ ), ou, por outro, de um sujeito que mantém uma essência apartada do processo simbólico. Nos dois casos, temos  $\$$  como termo nulo. No caso da reflexão ponente, anulado pela sutura e representado por  $S_1$ , no segundo, da reflexão exterior, ele mesmo se anulando, como  $\$$ ; em termos hegelianos, primeiro como

*negação determinada*, segundo como *negação determinante*, enquanto tal, vem a representar conceitualmente ou enquanto negatividade a lacuna entre particular e universal. Com efeito: a) diferença: a identidade tomada isoladamente não nos diz nada sobre a coisa, suas determinações só são elucidadas em sua relação diferencial ou comparativa com a realidade, assim, a coisa é *diferencial* em relação às determinações; b) o par *matéria/forma* inverte a relação *forma/essência* – se antes a essência era uma determinação vazia que se expressava nas categorias externas, agora, a própria matéria (\$), enseja as possibilidades da forma, ou ainda:

a forma deixa de ser um efeito-expressão passivo por trás do qual é preciso procurar alguma ‘verdadeira essência’ oculta e se torna, em vez disso, a agência que individualiza a, de outro modo, matéria passiva sem forma, conferindo-lhe uma determinação particular. Em outras palavras, no momento em que tomamos consciência de como toda a determinação da essência reside em sua forma, a essência, concebida abstratamente a partir de sua forma, se transforma em um substrato sem forma da forma, em resumo: *na matéria* (ZIZEK, 1993, pp. 133-134).

c) o *fundamento real* – ao reunir determinadas ocorrências sob um nome, pode-se sair em busca do agente causador (por exemplo, tendo reunido um grupo de sintomas, o passo seguinte é sair em busca do patógeno causador daquela doença).

3) A *reflexão determinante* ocorre quando o termo produzido pela reflexão exterior se choca com o conceito ou universal do qual parte a reflexão ponente. Agora devemos juntar as duas reflexões precedentes. a) Identidade e diferença se opõem quanto ao seguinte: na primeira, ela ser substantivamente explicada pelas determinações e, na segunda, ela ter uma permanência, diferencial (como a lógica de valoração do signo linguístico), que faz com que ela não seja integralmente intercambiável para com as determinações (lembramos do antidescritivismo). Desse modo, *contradição* é o nome dado para a relação entre a coisa e ela mesma, como se, em sua definição, tivéssemos que incluir seu nome ( $A = \{a, b, c... A\}$ ). É graças à contradição entre a coisa e ela mesma que podemos nos indagar se a definição de socialismo se adéqua à realização do socialismo, operação essa ironicamente executada pelo termo “socialismo realmente existente”, como se, na prática, a teoria fosse outra, ou ainda, o socialismo se trai ao se realizar. b) O par *forma/conteúdo* (que se segue a *forma/essência* e *forma/matéria*) é somente um outro nome para a “relação tautológica através da qual a forma se relaciona consigo mesma” (ZIZEK, 1993, p. 135). Mais especificamente, forma é o modo como a matéria se faz mediada pela forma e, contrariamente, o modo pelo qual o conteúdo se faz expressar na forma; lembramos do dinheiro ou do falo, que são significantes que expressam a forma ou operadores formais que são, também significantes. c) O *fundamento completo*: “No próprio conteúdo do fenômeno a ser explicado deve-se isolar algum momento e concebê-lo como o ‘fundamento’

de todos os outros momentos, os quais aparecem, desse modo, como aquilo que é fundamentado” (ZIZEK, 1993, p. 138). A escolha de um momento em detrimento de outro como fundamento deve ser feita “através da análise detalhada da completa rede de relações entre o fundamento e o fundamentado, a qual explica por que é precisamente esse elemento da rede que exerce o papel de fundamento” (ZIZEK, 1993, p. 139). Desta feita, “ele simplesmente fundamenta o fundamento na totalidade de suas relações com o conteúdo fundamentado” (IDEM). Zizek ressalta que Hegel não apresenta um fundamento transcendente ao processo, mas simplesmente fundamenta o fundamento na totalidade de relações ensejadas entre o fundamento e o conteúdo fundamentado.

Nesse sentido preciso, fundamento completo é a unidade do fundamento formal e real: é o fundamento real cuja relação de fundamento com o conteúdo remanescente é novamente fundada em quê? – *em si mesmo*, isto é, *na totalidade de suas relações com o fundamento* (ZIZEK, 1993, p. 139).

Aqui, chega-se a uma tautologia, o fundamento de um sistema é o que fundamenta esse sistema. Porém, esse fundamento encontra-se dividido em dois representantes: na forma, *fundamento formal*, e numa matéria, *fundamento real*, os quais representam uma identidade, por um lado, mas, por outro, estão em oposição, pois é da contradição entre o todo e si mesmo que esse todo se revela falho ou em que se mostra o elemento eludido pela operação de sutura – precisamente, o *traço* apagado na vinculação entre  $S_1$  e  $S_2$ .

O que há de comum a essas três tríades é: no primeiro momento, evidencia-se, mostrando que os supostos são pressupostos, haver um resto na operação de sutura entre a coisa e suas determinações; no segundo, externalizando esse resto, se o substantiviza e/ou o dota de propriedades; no terceiro, traz essa exterioridade para o campo das determinações, de modo que esse operador é agora conflitual ou contraditório quanto àquele que o originou, o termo universal inicial. Essa é, então, para Zizek, a maneira de conceber a ideologia, e de realizar sua crítica, produzindo, no interior de qualquer sistema consistente um elemento que coloca em xeque sua consistência.

O próximo passo de Zizek quanto à lógica da reflexão em Hegel é fundamentar a liberdade. A lógica da essência, em Hegel, desenvolve-se entre o fundamento e suas condições, na reciprocidade entre o substrato e ele mesmo se espelhando em si através das determinações, isto é, como negação determinada em contradição à negação determinante:

Aí consiste a alternativa entre a reflexão ponente e externa: as pessoas criam o mundo em que vivem a partir de si mesmas, de forma autônoma, ou sua atividade resulta de circunstâncias externas? O bom senso filosófico imporia

aqui o compromisso de uma ‘medida adequada’: é verdade, temos a possibilidade de escolha, podemos realizar nossos projetos livremente concebidos, mas apenas no quadro da tradição, das circunstâncias herdadas que delineiam nosso campo de escolhas (ZIZEK, 1993, p. 141).

Zizek, na esteira de Hegel, declina ambas as opções. Não existiria, para este, um modo de separar estritamente os dois aspectos, do querer (as potencialidades internas) e o das circunstâncias externas. Para Zizek, Hegel “mina a noção usual da relação entre os potenciais internos de uma coisa e as condições externas que tornam (im)possível a realização desses potenciais, *colocando entre esses dois lados o sinal de igualdade*” (ZIZEK, 1993, p. 141). Assim, o interno e o externo são apresentados como correlatos: o potencial interno é apresentado, encarnado, como coerção heterônoma, refletido externamente – por exemplo, a disciplina da educação não somente limita o potencial do que poderia ser aprendido, poderíamos estudar xamanismo em vez de química, mas permite ou possibilita, por essa coerção, que algo seja aprendido, a química, no caso. Assim sendo, a circunstancialidade não é aquilo que corrompe o indivíduo, mas aquilo que o possibilita; em vez de um impedimento à realização das potencialidades interiores, é “*a própria arena na qual a verdadeira natureza desses potenciais interiores é posta à prova*” (ZIZEK, 1993, p. 142). Se o sujeito realiza sua potencialidade é porque o exterior ou a realidade o possibilitou, ainda que de maneira coercitiva. Se não o fez, é porque este potencial não era verdadeiro, mas o era o outro, o realizado. Mas a coisa não para por aí, o próprio ato de levar o sujeito à confrontação com a própria heteronomia liberta as potencialidades pretensamente represadas; nesse sentido, renuncia-se ao recurso de tomar o mundo como malfeitor do sujeito – tal visão epitomizada pela figura da “Bela Alma” na *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 1992, §x) –, ou seja:

como o objeto é inconsistente, o que lhe permite manter a aparência de consistência é o obstáculo externo que supostamente restringe seus potenciais internos, a maneira mais eficaz de destruí-lo e provocar seu colapso é justamente renunciar a quaisquer reivindicações de dominação, remover todos os obstáculos e ‘deixar estar’, isto é, deixar o campo aberto para a livre implantação de seus potenciais (ZIZEK, 1993, p. 143).

O predicado de existência fica afetado por essa relação entre interioridade e externalidade. A existência não é uma predicação que se tenha univocamente, mas depende da rede de relações que a sustentam, “designa a maneira como a Coisa se relaciona com seus predicados. Mais precisamente: a maneira como a Coisa *se relaciona consigo mesma* por meio de (através do desvio por) seus predicados-propriedades” (ZIZEK, 1993, p. 145)<sup>67</sup>. Contudo, o

---

<sup>67</sup> “Quando um proletário toma consciência de seu ‘papel histórico’, *nenhum de seus predicados reais muda*; o que muda é a maneira como ele se relaciona com eles, e essa mudança no relacionamento com predicados afeta radicalmente sua existência” (IDEM).

confronto da categoria consigo mesma por meio de seus predicados acarreta, também, um efeito subjacente, o do encontro fracassado. Ao opor o “em-si”, a potencialidade interna irrefletida e o “para-si”, o momento de confrontação com as determinações, perde-se algo satisfatório, o predicado sustentado na rede de relações na medida em que era desconhecido.

Em nenhum lugar esse encontro fracassado é mais óbvio do que em um caso de amor passionai: o ‘em si’ ocorre quando eu simplesmente me rendo à paixão, sem saber o que está acontecendo comigo; depois, quando o caso termina, é *aufgehoben* [suprassumido] em minha lembrança, torna-se ‘para si’ – eu retroativamente me dou conta do que tinha, do que perdi (ZIZEK, 1993, p. 145).

E, dessa consciência das determinações, juntamente à perda produzida por ela, é gerada a fantasia de uma conjunção impossível entre ser e saber – o pretérito imperfeito do subjuntivo é um tipo exemplar dessa fantasia, “se eu tivesse feito tal coisa, o caso não acabaria assim”.

Mas será que o ‘em-si-e-para-si’ hegeliano (*An-und-Fuer-sich*) é realmente uma conjunção tão impossível, a fantasia de um momento em que estou feliz e sei disso? Não é exatamente o desmascaramento da ilusão da ‘reflexão externa’ que ainda pertence ao ‘para-si’, a ilusão de que, no passado, eu realmente era feliz sem saber? (IDEM).

Sobre o pano de fundo da lógica entre o “em-si” e o “para-si”, pode-se romper o círculo vicioso entre o fundamento e suas condições, isto é, o jogo de possibilidade e impossibilidade envolvendo os dois termos. Antes de mais, é necessário reduplicarmos essa relação de figura-fundo. Se o externo e o interno encontram-se sob o signo da igualdade, um ou outro podem ocupar tanto a posição de fundamento, quanto das condições – as categorias podem ocupar tanto a posição ponente quanto a exterior. O exemplo dado por Zizek refere-se à *Renascença*; nesse período de dissolução da Idade Média, a antiguidade clássica fora utilizada como modelo:

Aqui, no entanto, surge imediatamente uma pergunta: por que a antiguidade começou a exercer sua influência exatamente naquele momento e não antes ou depois? A resposta que se oferece, é claro, é que, devido à dissolução dos laços sociais medievais, surgiu um novo *zeitgeist* que nos fez reagir à antiguidade; algo deve ter mudado em ‘nós’ para que possamos perceber a antiguidade não como um reino pagão do pecado, mas como o modelo a ser adotado. Está tudo muito bem, mas ainda permanecemos trancados em um círculo vicioso, já que esse novo *zeitgeist* tomou forma precisamente através da descoberta de textos antigos, bem como fragmentos da arquitetura e escultura clássicas. De certa forma, tudo já estava lá, nas circunstâncias externas; o novo *zeitgeist* se formou através da influência da antiguidade, que permitiu ao pensamento renascentista quebrar as correntes medievais; contudo, para que essa influência da antiguidade seja sentida, o novo *zeitgeist* já deve estar ativo (ZIZEK, 1993, p. 147).

Assim, “antiguidade” e “novo *zeitgeist*” servem tanto como fundamento, quanto como exterioridade, de modo que ainda se permanece no círculo vicioso. Este é rompido no momento em que, por um ato tautológico, um dos termos se pressupõe no outro e a recíproca é verdadeira, ou seja, o novo *zeitgeist* se pressupõe na antiguidade clássica e a antiguidade clássica já continha em si a potencialidade do novo *zeitgeist*. Em outras palavras: “*O retorno às condições externas (à antiguidade) teve que coincidir com o retorno à fundação, à ‘coisa em si’*” (IDEM). O gesto tautológico é, então, um gesto “vazio”, ele somente constata que as condições já estavam presentes no fundamento.

Tal gesto vazio nos provê com a mais elementar definição de ato simbólico. Aqui nós vemos o paradoxo fundamental de ‘redescobrimto da tradição’ em operação na constituição da identidade nacional: uma nação encontra seu sentido de autoidentidade por meio desse gesto tautológico, isto é, por meio de redescobrir-se como já presente em sua tradição. Consequentemente, o mecanismo de ‘redescoberta da tradição nacional’ não pode ser reduzido a ‘supor as pressuposições’ no sentido de retroativamente postular as condições como ‘nossas’. O central é que, no próprio ato de retornar às condições (externas), a coisa (nacional) retorna para si. O retorno às condições é experienciado como o ‘retorno às nossas verdadeiras raízes’” (ZIZEK, 1993, p. 148).

O gesto vazio, por sua vez, se aproxima do que Hegel denomina “retorno da coisa a si mesma”. Além das características do objeto, deve-se incluir entre elas seu nome, o qual é responsável por manter os ingredientes reunidos<sup>68</sup>; para Zizek, o gesto vazio de dar nome à coisa é o que Lacan designa “ponto de basta”. Nessa operação, o simples ato de nomear não adiciona nenhum novo conteúdo, mas gera efeitos sobre a rede simbólica – no antissemitismo, “judeu” é o nome sob o qual encarnam vários medos sociais, corrupção, intriga, imoralidade, desemprego etc. e, agora munidos do nome “judeu”, é possível agir, dividir e organizar o plano simbólico. A pura nomeação ocorre, primeiramente, como passagem da contingência à necessidade, a qual organiza os diversos elementos da realidade sob um novo fundamento (“os judeus são a encarnação do mal”, “a conspiração judaica”), posteriormente, temos a passagem da necessidade à liberdade, “*é somente o ato (livre) do sujeito de ‘pingar o i’ que retroativamente instala a necessidade*” (ZIZEK, 1993, p. 150). Ou seja, estereotipar a rede simbólica, organizá-la através de um ato simbólico, de nomeação, é que é um ato livre, “de modo que o próprio ato pelo qual o sujeito reconhece (e assim constitui) a necessidade é o

---

<sup>68</sup> O exemplo do Zizek é a piada a respeito do socialismo: “um sistema social que é a síntese dialética de toda a história anterior. Da sociedade sem classes pré-histórica, ele pega o primitivismo, da antiguidade, o trabalho escravo, do feudalismo medieval, a dominação implacável, a exploração do capitalismo e *do socialismo, o nome*” (ZIZEK, 1993, p. 148).

supremo ato de liberdade e, como tal, a auto-supressão da necessidade” (IDEM). É precisamente assim que Hegel resolve o impasse entre o postular e a reflexão exterior: “por meio do tautológico retorno-sobre-si-mesmo da coisa em suas próprias pressuposições externas” (IDEM).

De acordo com Zizek, a contingência, o ato de nomeação, nos coloca, contudo, uma outra questão: seu estatuto se deve à incapacidade de compreender o encadeamento da realidade, à impossibilidade de reduzir a realidade a uma rede causal e, em assim sendo, o contingente se tornaria um mero fenômeno? Por outro lado, o fundamento se tornaria a coisa-em-si? Evitando o caminho kantiano, segundo o qual há uma separação entre saber e realidade, entre a rede de categorias de apreensão do objeto e o objeto imerso no mundo, Hegel afirma que o processo de conhecimento não é externo ao objeto, mas o constitui; dito em termos kantianos: “as condições de possibilidade de nossa experiência são também condições de possibilidade dos objetos da experiência” (ZIZEK, 1993, p. 154). Não se trata, aqui, de uma questão epistemológica, expressa por método e sujeito do conhecimento insuficientes em compreender o objeto, mas, “*essa incompletude também define ontologicamente o objeto do conhecimento em-si*” (IDEM). Desse modo, por trás da aparência de contingência não há uma necessidade ainda desconhecida, fruto de uma insuficiência epistemológica, mas “*somente a necessidade da própria aparência ensejando que, por trás da contingência superficial, há uma necessidade substancial subjacente*” (IDEM).

Assim, se na reflexão externa temos a aparência que oculta uma necessidade, a rede da realidade é percebida ou compreendida pelo “*complô judaico*”, na reflexão absoluta, a aparência aparece como ensejando algum conteúdo escondido, a própria realidade abre espaço para um além que a determina; em suma, a necessidade é: “*strictu sensu uma aparência de si*” (IDEM). Ou seja, a essência nada mais é do que a necessária aparência de uma essência. Destarte, contingência e necessidade são dois lados da mesma moeda: a primeira designa a reunião entre o possível e o existente do lado subjetivo do processo, o devir tomado na acepção de um elemento heterogêneo não dedutível pelas determinações preexistentes, uma separação entre sujeito e objeto (um termo não se deduz do outro), e, a segunda expressa a unidade entre sujeito e objeto, de modo a tomar a contingência como culminação necessária ou estando contida já na realidade. Em Hegel:

Esta *absoluta inquietude* do tornar-se dessas duas determinações é *contingência*. Mas justamente porque cada uma delas transforma-se em seu oposto, do mesmo modo, nesse outro ela simplesmente se une consigo mesma

e essa identidade de ambos, de uma na outra, é *necessidade* (HEGEL, citado por ZIZEK, 1993, p. 155).

Zizek sugere tomar esse ponto de encontro entre os opostos, a indecidibilidade entre ser e devir, pelo *objeto a* lacaniano,

um tipo de ‘antecipação’ do ser pela perspectiva do tornar-se. Ou seja, Hegel concebe a matéria como correlativa à forma incompleta, isto é, à forma que ainda é uma ‘mera forma’, uma mera antecipação de si mesma como uma forma completa. Nesse sentido preciso, pode-se dizer que o *objeto a* designa o restante da matéria que testemunha o fato de que a forma ainda não se realizou completamente, que não se tornou real como a determinação concreta do objeto, que permanece uma mera antecipação de si mesma. (ZIZEK, 1993, 156).

Podemos escrever assim: na reflexão determinante, temos um conjunto que contém a si mesmo como elemento:  $A = \{a, b, c...A\}$  e na reflexão absoluta, o elemento A contém o momento da incompletude e, portanto, que antecipa a realização de A como A. Transposto para o esquema Lacaniano:  $S_1 = \{S_2, S_3, S_4... \$(a)\}$ , ou ainda, podemos substituir  $\$(a)$  pela própria fórmula da fantasia:  $\$ \diamond a$ .

O que nos coloca uma espécie de estatuto anamórfico e evanescente do objeto *a*. Espacialmente, ele é um objeto ausente, ou, que vem a lastrear uma lacuna (não se pode “tocar” no judeu do antissemitismo, ele é uma construção quimérica); temporalmente, ele é uma construção que se encontra sempre no passado ou no futuro, nunca no presente – daí sua compreensão como miragem, o sujeito visa o objeto com as coordenadas do desejo, que ainda e por definição não se possui, ou como objeto perdido, percebido como uma oportunidade que deixamos passar. É isso que o símbolo “ $\diamond$ ” tenta captar. Zizek dispõe, então, as coordenadas sobre como o estado presente do objeto *a* é deslocado temporalmente com vistas a evitar o *real* enquanto impossível, traumático ou atual:

a especulação sobre possíveis universos sempre toma lugar no contexto do duro fato da existência atual. Por outro lado, sempre há algo traumático na factualidade bruta do que encontramos como ‘atual’; a atualidade é sempre marcada por um traço indelével do (real como) ‘impossível’. A mudança da atualidade para a possibilidade, a suspensão da atualidade através da investigação de sua possibilidade é, portanto, em última análise, um esforço para evitar o trauma do real, isto é, integrar o real por meio de concebê-lo como algo significativo dentro do nosso universo simbólico (ZIZEK, 1993, p. 157).

Contudo, a expulsão do atual por via de sua simbolização é permeada pelo impasse próprio à contingência. Ela “designa o conteúdo atual na medida em que ele não pode ser totalmente fundamentado em suas condições de possibilidade” (IDEM). Ou seja, as condições de possibilidade do contingente não o enquadram, visto ser um elemento contingente;

tautologicamente falando, resta sempre algo de contingente no contingente, nos informando que o atual poderia ser de outro modo. Qual modo? Um modo diferente daquele dado pelas condições de sua possibilidade. A possibilidade de tomar o atual em outros moldes, de agir diferente é, então, introjetada pelo sujeito exercendo uma pressão superegóica:

Isso é o que Kant tem em mente quando ele insiste que a liberdade já é atual como possibilidade: quando eu me deixo levar por impulsos patológicos e não sigo meu dever, a *atualidade* da liberdade é atestada por minha consciência de como eu *poderia ter* agido de outro modo. E isso é também o que Hegel visa quando mantém que o atual (*das Wirkliche*) não é o mesmo que o simples existente (*das Bestehende*): minha consciência me alfineta quando meu ato (de me deixar levar por impulsos patológicos) não foi ‘atual’, não expressou minha verdadeira natureza moral; essa diferença exerce pressão em mim à guisa da ‘consciência’ [como “voz” da consciência] (ZIZEK, 1993, p. 158).

Abstratamente oposta ao atual, a possibilidade é a “mera possibilidade” (a qual funciona como uma desculpa, “não posso fazer nada” ou como uma possibilidade vazia, “se eu quisesse eu faria...”), coincidindo com o impossível; por outro lado, a possibilidade surte efeitos sobre o atual tomada “*em sua própria capacidade de possibilidade*” (IDEM). Para esse caso, o exemplo de Hegel é o da liberdade:

a ideia de liberdade realiza-se por meio de uma série de falhas: toda tentativa particular de realizar a liberdade pode falhar; deste ponto de vista, a liberdade permanece uma possibilidade vazia; mas a contínua ambição da própria liberdade em realizar-se testemunha sua ‘atualidade’, isto é, o fato de que a liberdade não é uma ‘mera noção’, mas manifesta uma tendência que pertence à própria essência da realidade (ZIZEK, 1993, 158-159).

De acordo com Zizek, assim é percebida a “angústia de castração” lacaniana. Ela é uma reação a uma virtualidade, é um medo ou uma angústia que só existe enquanto possibilidade. Do mesmo modo, o poder tem essa característica da virtualidade, ele se exerce enquanto potência, não sendo necessário que as vias de fato ocorram, que se “atualize” – tema este já presente na dialética do Senhor e do Escravo de Hegel, onde o primeiro virtualmente mataria o segundo, exercendo, desde então, poder por meio da virtualidade da morte que assolou o segundo. O último dos exemplos do Zizek é o panóptico benthaniano, um arranjo no qual o sujeito não tem certeza se é observado ou não, logo, ele sofre da angústia de sê-lo em potência.

E “esse suplemento, do que se encontra ‘no possível como mais do que uma mera possibilidade’ e que se perde em sua atualização, é o *real qua impossível* (ZIZEK, 1993, p. 160). Por conta disso, o mestre, este que exerce a potência, é sempre um impostor, posto que ocupa o lugar da lacuna do possível, da pressão superegóica. É com relação à oposição entre possibilidade e atualidade que Zizek articula a diferença entre fetiche e significante fálico. Nos

dois casos, temos um elemento que fundamenta o todo, preenchendo tanto a lacuna do falo materno, quanto a falta do significante fundamental. Contudo, se no fetiche a falta é preenchida pela atualidade, um elemento ocupa a lacuna e confere consistência à realidade (ao todo ou ao Outro), o significante fálico encarna o próprio potencial em detrimento do atual, “dá corpo à própria falta” (ZIZEK, 1993, p. 161) ou seja, o falo,  $\Phi$ , sobre o fundo de  $S(A)$ .

#### 6.4. “NÃO APENAS COMO SUBSTÂNCIA, MAS TAMBÉM COMO SUJEITO”

A fim de estabelecer a relação sujeito-objeto, compreendidos aqui pelos termos  $\$$  e  $a$ , Zizek passa então ao tema do sublime, em sua diferença quanto a Kant e Hegel. Em Kant, segundo Zizek, o sublime evoca a tensão entre a possibilidade e a impossibilidade de um fenômeno representar o númeno ou transcendental. Por um lado, a coisa empírica é insuficiente em representar a ideia ou *das Ding* (evocando Lacan), por outro, dessa própria insuficiência emerge o vislumbre de *das Ding* em sua dimensão transfenomenal<sup>69</sup> – com essa relação ambivalente entre o sujeito e a coisa sublime, ela representa o transfenomenal na medida em que é insuficiente em representá-lo. Kant a transpõe para o campo dos sentimentos: enquanto o Belo proporciona prazer, o sublime proporciona “uma alegria que só é possível por intermédio da dor” (KANT citado por ZIZEK, 1992, p. 127). Assim, o sublime é o objeto representando o irrepresentável. Pela perspectiva hegeliana, essa falha representativa evocando o transcendental seria, segundo Zizek, como um “fetiche”. A dimensão da coisa-em-si não é posta como um além da representação, mas como um atributo da própria coisa, o em-si da coisa é essa negação de sua representação como essencial, seu *vir-a-ser* ou negação determinante, de modo que o sublime já não é o objeto que enseja sua fratura representativa, mas, ao contrário, é o objeto que invade essa própria fratura representativa, ocupa o “nada” ou o *locus* transfenomenal. A operação que consiste em o objeto ocupar o ponto de ruptura, Hegel a denomina “juízo infinito”, aquele em que sujeito e predicado “são radicalmente incompatíveis e incomparáveis: ‘o Espírito é um osso’, ‘o eu é o dinheiro’, ‘o Estado é um monarca’, ‘Deus é Cristo’ etc.” (ZIZEK, 1992, p. 131) Desse modo, o primeiro termo aparece como  $S_1$  e o segundo como negação determinante,  $\$$  ou o *traço unário*. Outrossim, coloca-se a diferença de associação do conceito

---

<sup>69</sup> “O paradoxo do sublime é o seguinte: em princípio, o vazio que separa os objetos fenomenais e empíricos da experiência e da Coisa-em-si é intransponível, ou seja, nenhum objeto empírico, nenhuma representação (*Vorstellung*) da Coisa pode expor (*darstellen*) adequadamente a Coisa (a Ideia supra-sensível), mas o sublime é um objeto em que podemos ter a experiência dessa própria impossibilidade, dessa constante falha da representação na tentativa de atingir a Coisa: por meio dessa falha na própria representação, podemos pressentir a verdadeira dimensão da Coisa. É também por isso que um objeto que evoca em nós o sentimento do sublime nos dá, ao mesmo tempo, prazer e desprazer: desprazer em razão de sua inadequação à Coisa-Ideia, mas, justamente através dessa inadequação, isso nos proporciona prazer, deixando-nos ver a grandeza autêntica e incomparável da Coisa, que ultrapassa qualquer fenômeno possível, qualquer experiência empírica.” (ZIZEK, 1992, pp. 127-128).

entre os dois filósofos: em Kant, o sublime é relacionado ao ilimitado ou aterrador, já, em Hegel, ao “pedacinho de real” que ocupa o lugar transcendental.

Para Zizek, a ausência “juízo infinito” no escopo kantiano – ele teria permanecido atado à “reflexão exterior”, ou seja, a fratura é externa à cadeia de determinações,  $S_2$  – faz com que a representação apareça como exteriorização de uma Coisa, de um númeno. Em Hegel, se se depara com a “reflexão determinante”, isto é, a Coisa é esse próprio movimento de se refletir ou se fazer representar. Deste modo, a essência é a própria “*autodivisão da aparência*”, um dos termos do conjunto fazendo as vezes da própria categoria – termo esse associado ao sujeito,  $\$$ .

O sujeito, tal como compreendido por Hegel, não pode ser postulado como uma entidade à parte que percebe o mundo objetivamente, uma espécie de observador imparcial, mas, o modo como ele toma a realidade já faz parte da realidade. O que se denomina realidade é, antes, algo estabelecido ou mediado pelo sujeito. A figura da *Bela Alma* é, aqui, exemplar do “erro” cometido pela presunção de um agente externo. Ela compreende todos os males do mundo e sofre passivamente com eles. Contudo, essa passividade é sua própria atividade: ao pôr o mal como objetivo, exterior a ela, foi ela quem estabeleceu o mal como objetivo e exterior. Zizek, contrariando essa visão, propõe: “Antes de intervirmos na realidade por meio de um ato particular, temos que realizar o ato puramente formal de converter a realidade como coisa ‘objetivamente dada’, em ‘efetividade’, como coisa produzida estabelecida pelo sujeito” (ZIZEK, 1992, p. 135). Assim, o ato é puramente formal, um *meta-ato* de se responsabilizar de antemão pelo existente. Todavia, em vez de tomar Hegel como um subjetivista extremado, deve-se ter em mente que a subjetivação, o ato formal é, sobretudo, uma injunção ética, “o sujeito é formalmente *responsável* por ele, mesmo que se trate, materialmente, de algo que ele simplesmente *encontrou*” (ZIZEK, 1992, p. 137). Por meio do “ato formal”, estabelece-se, então, a passagem da reflexão exterior para a reflexão determinante; temos, num primeiro momento, a realidade em sua existência sob a efígie de um sentido oculto, contingente, desconhecido e, posteriormente, esse além da realidade vem a ser ocupado pelo ato formal de estabelecê-la como obra do sujeito. Para Zizek, ao contrário de Kant e Fichte em que temos um sujeito mediador, que transforma a realidade dada por meio de sua atividade prática, em Hegel temos um sujeito absoluto: ele não transforma a realidade, mas a concebe como sua obra. Desse modo, naqueles, sempre resta algo de não mediado, o em-si do objeto ou númeno, no fenômeno mediado pela atividade do sujeito; em Hegel, o em-si é o próprio sujeito, que, em vez de tentar abarcar a realidade por sua prática de constante apropriação ou simbolização, a engloba num

único ato, o “gesto vazio” ou formal – epitomizado por uma afirmação do tipo: “sou responsável pelo mundo ou pela realidade toda, ainda que esta me seja radicalmente alheia”.<sup>70</sup>

Desse modo, o sujeito se coloca em pé de *contradição*, como a relação da coisa com ela mesma, com o todo da realidade. Como decorrência, Hegel concebe a substância *também como sujeito*: “Segundo minha concepção (...), tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*” (HEGEL, 1992, §17). E Zizek dirá:

a ‘substância’ é a essência na medida em que se reflete no mundo da aparência, na objetividade fenomenal, onde ela é o movimento que consiste em mediatizar-anular-estabelecer essa objetividade, e o ‘sujeito’ é a substância na medida em que esta, ela mesma, é dividida, em que apreende a si mesma como uma Entidade estranha positivamente dada (ZIZEK, 1992, p. 142).

Sujeito é, então, o nome para a distância entre a negação determinada e a negação determinante. Dessa dedução ocorre que sempre sobra espaço para a atividade do sujeito e que o campo do sentido ou do simbólico, para nossos interesses, o todo do edifício ideológico, é sempre inconsistente, sobra espaço para a atuação do sujeito.

Segundo Zizek, no campo da ideologia, o gesto vazio aparece, por fim, de dois modos. Como o gesto que “*estabelece o grande Outro*” (IDEM), convertendo o *real* pré-simbólico numa realidade dotada de fundamento, tal como na *reflexão determinante*, em que temos o estabelecimento do atual. E como “*destituição subjetiva*”: a radicalidade de Lacan consiste precisamente na operação de “*desestabelecer o Outro*”, aceitar o *real* em sua não significação, ou seja, a *determinação de reflexão*. Já que me reconheço naquilo, posso anulá-lo, o que significa simultaneamente, me anular, o próprio ato de destituir o Outro, destitui a si mesmo como sujeito. Com efeito: “o sujeito só é sujeito ao presumir a si mesmo como absoluto pelo movimento da dupla reflexão” (ZIZEK, 1992, p. 147), a *reflexão determinante* que reconhece a realidade como fruto da essência e a *determinação de reflexão* que se reconhece como a essência da realidade.

---

<sup>70</sup> Gostaríamos de sugerir dois modos de ler um sintoma: podemos fazê-lo ao modo de uma inspiração fichteano-kantiana, e nos perguntar o que teria motivado aquela formação, bem como perseguir o seu sentido, ou, podemos fazer isso de um modo que talvez possa ser caracterizado como hegeliano, a partir do qual podemos pensar que o sintoma já é o que sou e o sentido ou motivação extrínseca são simplesmente rebotalhos que mascaram o sujeito ou o *Je*, [Eu], lacaniano. O paralelo com os dois métodos complementares da crítica ideológica também se sustenta aqui: a interpretação como método de investigação do sintoma e o *sinthome* como fulcro ontológico, “aquilo” por força ética, “sou eu”. O falo é tomado como o significante desse ato puramente formal. Ao assumi-lo, o sujeito assume a realidade como obra própria, porém, com um suplemento: “tudo depende de mim, mas, quanto a isso tudo, não posso fazer nada” (ZIZEK, 1992, p. 139).

## 6.5. SUJEITO EM LACAN

Dada a construção do objeto da psicanálise e da ideologia sobre o qual nos debruçamos acima, devemos nos perguntar em que consiste o sujeito de tal objeto. Se Hegel fazia parte de um contexto em que o sujeito era conceito central, isto é, o *idealismo alemão*, Lacan encontrava-se no momento de seus seminários sob a dominância do estruturalismo, cujo mote lévi-straussiano é epítome aqui: “o objetivo último das ciências humanas não é constituir o homem mas dissolvê-lo” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 275). Devemos, assim, nos perguntar antes, por que deve haver um sujeito em Lacan? Perry Anderson (1984) tem um primeiro argumento: deve haver um sujeito porque, do contrário, o psicanalista não trabalha. Em havendo sujeito, o sujeito não pode ser o sujeito da consciência, posto que Freud inventou a psicanálise sobre o axioma do inconsciente. O sujeito não pode, também, ser o sujeito do conhecimento, como vimos acima, o mero informar sobre as causas do sintoma não traz, necessariamente, uma modificação destes – uma informação pode residir tanto no consciente como inconsciente –, além disso, Lacan concebe o saber como um semblante de saber – assim, o sujeito não são as categorias de apercepção do fenômeno. O sujeito não é o sujeito da moral, a psicanálise não se baliza por dogmas ou pressupostos morais, antes, ela se constitui na suspensão destes. Por fim, o sujeito da psicanálise não pode ser o sujeito dos prazeres, do sujeito sempre amplificador das vantagens ou do bem individual, a elaboração tardia de Freud sobre a pulsão de morte atesta que o prazer ou sua busca não é a substância do organismo. O sujeito da psicanálise é, então, o sujeito que aparece quando se suspende a consciência, o saber, a moral e o prazer, e o que aparece além da consciência, da moral, do prazer e do saber é o próprio objeto.

Tal objeto, se correlato do sujeito, não o é da subjetividade, tanto que Lacan, inspirado por Ernest Jones, definiu o momento do sujeito em análise como *afânise* – desaparecimento. A desaparecimento de que se trata é da própria estrutura da subjetividade, do desejo ou do campo simbólico (o campo do Outro). Esta desaparecimento se dá quando o sujeito encontra a castração, não a sua propriamente, mas se depara com o abismo do Outro, com o fato de que o Outro é castrado:

Ora, vocês verão que o que há de mais neurotizante não é o medo de perder o falo ou o medo da castração.

A fonte absolutamente fundamental da neurose é não querer que o Outro seja castrado (LACAN, 2016, p. 251).

A *afânise* é, então, o momento de queda do Outro, do universo simbólico constituído, onde o Outro se revela barrado – Lévi-Strauss descreve um episódio desses quando um índio é encontrado abandonado e desfalecido depois de se perder da tribo numa caçada, sobre tal

episódio o antropólogo escreve: “A integridade física não resiste à dissolução da personalidade social” (LÈVI-STRAUSS, 2015, p. 181). Com efeito, é esse momento que se busca na psicanálise. O sujeito, da psicanálise, é correlato da queda do Outro, que é também uma queda de si. Lacan designou *destituição subjetiva* essa operação (LACAN, 2003). Segundo Zizek:

O que está em jogo nessa ‘destituição’ é precisamente o fato de que o sujeito não mais se pressupõe, (...) não assume a existência, mas a não existência do Grande Outro, ele aceita o Real em sua idiotice absoluta e sem sentido; ele mantém aberto o fosso entre o Real e sua simbolização. O preço a pagar por isso é que pelo mesmo ato ele também se anula como sujeito (ZIZEK, 1991/2008, p. 263).

Desse modo:

É somente a partir do Outro barrado ( $A$ ) que podemos entender o sujeito do significante ( $\$$ ): se o Outro não é cindido, se é um arranjo completo, a única relação possível do sujeito com a estrutura é a de uma alienação total, de um sujeito sem resto: mas a falta no Outro quer dizer que há um resto, um resíduo não integrável no Outro, *objeto a*, e o sujeito é capaz de evitar a alienação total apenas na medida em que se põe como correlato desse resto:  $\$a$  (ZIZEK, 2014/1988, pp. 38-39).

“Sujeito do significante” nos remete ao mote segundo o qual o significante representa o sujeito para outro significante; entretanto, Lacan constrói sua teoria do sujeito do significante a partir de um operador específico da linguística estudado por Jakobson, o *shifter* (em português *dêitico*). O linguista russo escreve um texto chamado *Shifters, Verbal Categories, and Russian Verb* (JAKOBSON, 1971) no qual, em seu início, propõe duas categorias para a comunicação, a mensagem (M), a qual constitui o meio pelo qual algo é comunicado – aqui se inserem a fala, a escrita, uma imagem – e o código (C), aquilo de que o receptor da mensagem lança mão para entendê-la – se conto uma piada de português a um sueco falante de português, possivelmente ele não a entenderá, posto que ele não possui o meio de decodificar essa mensagem para o campo do sentido, já que as piadas de português fazem parte do contexto brasileiro. Logo em seguida, Jakobson trabalha com modos duplicados de comunicação, são eles:

- a) M/M: uma mensagem de mensagem, são falas sobre falas, quando dizemos “fulano disse que...”
- b) C/C: são os nomes próprios, ou, se quisermos, designadores que só designam a coisa mesma, sem conformá-la a nenhuma estrutura inteligível, por exemplo, “Pedro é uma pessoa chamada Pedro”.
- c) M/C: mensagem de códigos, quando dizemos sobre o significado de algo, de um código, uma fala (mensagem) que vem a explicar um código, o dicionário ou os sinônimos são M/C; nesse caso, “cavalo é um mamífero doméstico”.

- d) C/M: Jakobson dirá que todo código linguístico contém uma classe gramatical de *shifters*. “O significado geral de um shifter não pode ser dado sem uma referência à mensagem” (JAKOBSON, 1971, p. 131). E o shifter por excelência é o “Eu”, “o Eu não pode representar sem ‘*estar em uma relação existencial*’ com seu objeto” (JAKOBSON, 1971, p. 132); desta feita, o shifter é uma mensagem que significa a “matéria” emissora ou da qual parte a mensagem, isto é, o código, significado que, no presente caso, é o Eu – podemos dizer que o Eu é uma palavra que se associa com a coisa Eu.

Porém, esse “Eu” do qual se trata em Lacan é o *Je*; em francês temos dois modos de dizer “eu”: quando se conjuga um verbo, deve-se utilizar o *Je*, nos outros casos, utiliza-se o *moi* – o qual, no discurso lacaniano é empregado como o *ego* de Freud. O que Lacan visa captar com esse *Je*, enquanto dêitico e ligado a uma ação, não é o eu do discurso ou presente num enunciado, mas aquele latente no ato de enunciação:

o [*eu*]-*shifter*, como mostra a experiência mais simples, não remete a nada que possa ser definido em função de outros elementos do código, portanto a um semantema, e sim define-se simplesmente em função do ato da mensagem, designando aquele que é o suporte da mensagem, ou seja, alguém que varia a cada instante (LACAN, 2016, pp. 41-42).

Esse [*eu*] que varia a cada instante como emissor da mensagem ou como *sujeito da enunciação*, é, ao fundo, a parte impessoal que fala através do indivíduo, do *ego*, mas que não é percebida como tal, isto é, o *isso*; mas que, contudo, *deve*, ser apropriada pelo indivíduo, deve ser tornada sujeito. Lacan nos fornece uma série de traduções para a clássica frase freudiana (veremos apenas algumas delas): “*Wo Es war, soll Ich weden*” (FREUD, apud LACAN, 1998, p. 856):

- a) “‘Ali onde isso era’, como se pode dizer, ou, ‘ali onde se era’, gostaríamos de fazer com que se ouvisse, ‘é meu dever que eu venha a ser’” (LACAN, 1998, p. 419): isto é, devo, tenho o dever (no contexto de análise) de me tornar o sujeito daquele dito que me era estranho.
- b) “Lá onde isso for, ali devo advir” (LACAN, 1998, p. 528), como no caso anterior.
- c) “Lá onde isso era, estava no instante exato, lá onde isso era, estava um pouquinho, entre a extinção que ainda brilha e a eclosão que tropeça, [*Eu*] posso vir a sê-lo, por desaparecer de meu dito” (LACAN, 1998, p. 816): onde havia uma manifestação estranha – uma formação do inconsciente – posso me apropriar dela, desde que eu abra mão da minha egoidade, posto que é de um momento de *afânise* que se trata.
- d) “lá onde isso estava, lá, como sujeito, devo [*eu*] advir” (LACAN, 1998, p. 878): Isto é, devo tornar aquela coisa objetificada, impessoal, em sujeito, o [*eu*]-*shifter*, do discurso.

## 6.6. HEGEL COM LACAN – TRANSFERÊNCIA E REFLEXÃO

Em Lacan, o sujeito é tratado por sua dissolução na coisa, no *isso* que era tido como não pertencente ao sujeito ou como estranho a ele – a *afânise*. Algo semelhante ocorre em Hegel, quanto ao pensar ou ao filosofar; ele diz que a modéstia

consiste em nada de *particular* atribuir, em [matéria de] propriedade e atividade, à sua subjetividade, então o filosofar será absolvido ao menos de orgulho, já que o pensar, segundo o conteúdo, só é verdadeiro na medida em que está absorto na *Coisa*, e segundo a forma não é um ser ou agir *particular* do sujeito, mas precisamente consiste em que a consciência se comporte como Eu abstrato, como liberta de toda a particularidade, de propriedades e estados outros etc.; e só efetue o universal no qual ela é idêntica com todos os indivíduos (HEGEL, 1995, § 23).

Podemos justapor, assim, a destituição subjetiva em Lacan à modéstia em Hegel, de modo que nas duas situações trata-se da dissolução da subjetividade na coisa. Essa coisa, é claro, é a contradição entre a negação determinada e a negação determinante, ou ainda, na gramática lacaniana, entre  $S_1$  e o *traço unário* ou  $\$$  que aparece em meio às determinações,  $S_2$ .

Segundo Ferrain, “O que vicia a crítica de Kant é que ele considera as categorias como dadas e não as considera em si mesmas, como puras e desdobradas em uma conexão sistemática; em vez disso, ele as aplica a determinados substratos como formas puras de conteúdos vindos de fora” (FERRAIN, 2001). Já em Hegel temos uma categoria que se desdobra sobre si mesma, como determinação de reflexão. Nesse movimento, o estatuto do conceito ou do pensar é qualificado ali por “pensamento objetivo”. À primeira vista, essa conjunção parece trata-se de um oxímoro. Vejamos como Hegel desenvolve essa questão. Primeiro ele oporá “pensamento” a “objetivo”:

Que haja entendimento e razão no mundo, isso diz o mesmo que contém a expressão “pensamento objetivo”. Mas essa expressão é incômoda, justamente porque “*pensamento*” é usado com demasiada frequência só como [significando] o que pertence ao espírito, à consciência; e também o “*objetivo*” é usado, antes de tudo, [a propósito] do não-espiritual (HEGEL, 1995, § 24).

Hegel entende que o pensamento, o Eu, não se debruça sobre *seu* objeto, a matéria que ele mesmo colocou diante de si segundo sua parte sensível; ao fazê-lo, trata-se de um *idealismo subjetivo* – ou seja, a filosofia de Kant (HEGEL, 1995, §42). Contrariamente, a perspectiva imanentista do pensamento de Hegel (*idealismo absoluto*) configura-se pelo princípio de que as coisas *têm* pensamento, mas um pensamento *inconsciente*<sup>71</sup>. E esse pensamento inconsciente

---

<sup>71</sup> “Quando se diz que o pensar, enquanto pensamento objetivo, é o interior do mundo, pode parecer assim que se deva com isso atribuir consciência às coisas naturais. Sentimos uma repugnância contra apreender a atividade

da natureza é trazido à luz pelo Eu e pelo eclipsamento do Eu, o qual, em sua *modéstia*, se vincula à coisa. E não surpreende, portanto, que Hegel ligue o Eu, unidade linguística arquetípica do *shifter*, ao “pensamento objetivo”:

quando me designo como Eu, na verdade eu viso a mim — este singular — e contudo exprimo, ao mesmo tempo, algo perfeitamente universal. [O] Eu é o puro ser-para-si, em que toda a particularidade está negada e suprassumida; esse [ser] último, simples e puro para a consciência. Podemos dizer que “o Eu e o pensar são o mesmo”; ou, mais precisamente, que “o Eu é o pensar enquanto [ser] pensante” (HEGEL, 1995, §24).

Se nos mantivermos nesse pensar tracionado pelo objetivo ou pela coisa, o que decorre daí é o desnudamento da constituição ou da estrutura da coisa, ou o universal:

que estão sepultadas na noite do Eu. Assim, pois, [o] Eu é o universal, no qual abstrai de todo o particular, mas no qual, ao mesmo tempo, tudo está envolvido. Por conseguinte, não é a universalidade simplesmente abstrata, mas a universalidade que em si tudo contém (HEGEL, 1995, §24).

E agora Hegel lança mão da palavra “Eu” para dizer que dizer Eu já é se ancorar em tudo, porque o Eu está em cada sensação, representação ou conceito:

No Eu, temos presente o pensamento completamente puro. O animal não pode falar “Eu”, mas só o homem, porque ele é o pensar (...) Mas em tudo está o Eu, ou em tudo está o pensar. Pensando, o homem sempre está, mesmo quando apenas intui; se considera uma coisa qualquer, considera-a sempre como algo universal; se fixa um singular, ele o faz realçar; se assim afasta sua atenção doutra coisa, toma-a como algo abstrato e universal, ainda que só formalmente universal (HEGEL, 1995, §24).

Não seguiremos adiante nessa comparação, mas basta-nos observar como os predicados do sujeito em Lacan, a saber, a *afânise* (destituição subjetiva), o *shifter* e a ética (“... *devo* advir como sujeito”) se alinham com o que predicamos ao sujeito em Hegel, a *modéstia*, o Eu (“dizer eu”) e o “retorno da coisa sobre si mesma” (que Zizek designa *gesto vazio*).

Até esse instante temos uma equiparação entre Hegel e Lacan. O argumento da pertinência dessa equiparação é exposta por Zizek explicitamente em sua tese de doutorado – *Hegel com Lacan* –, mas ele o faz com a condição de propor uma releitura da figura do *saber absoluto* que conclui a *Fenomenologia do Espírito*. Para o autor, a leitura padrão do *saber absoluto* versa sobre: a) o momento em que o sujeito ou a razão chega “finalmente a ‘devorar’, a internalizar o objeto, a abolir o resto, o excedente não-mediatizável de que o ‘idealismo

---

interior das coisas como pensar, pois dizemos que o homem se distingue do [ser] natural pelo pensar. Deveríamos por conseguinte falar da natureza como do sistema do pensamento inconsciente” (HEGEL, 1995, p. §24).

subjetivo' fichteano não conseguiu se livrar" (ZIZEK, Hegel com lacan, p. 93) e b) o momento em que a alteridade é subsumida, ou "como abolição do Outro, da dependência do sujeito em relação a uma instância que lhe é externa e descentrada (ZIZEK, 1991. p. 124). Em sendo esse o caso: a) A diferença entre Lacan e Hegel estaria no objeto, que, no caso psicanalista, lançando mão de Marx, encontra no conceito de mais-valia a primazia de um objeto não solúvel no movimento reflexivo, *não-todo*, em oposição à referida totalidade de Hegel; Lacan mesmo escreverá:

os enunciados hegelianos, mesmo a nos atermos a seu texto, são propícios para dizer sempre Outra-coisa. Outra coisa que corrige seu vínculo de síntese fantasística, enquanto conserva seu efeito de denunciar as identificações em seus engodos.

Essa é a nossa própria *Aufhebung*, que transforma a de Hegel, o engodo dele, numa oportunidade de destacar, em lugar e vez dos saltos de um progresso ideal, os avatares de uma falta (LACAN, 1998e, p. 851).

Não sendo esse o caso:

O resto não-dialetizável que parece bloquear a realização plena do sujeito revela ser seu correlato objetual: nesse excedente inerte, o sujeito deve reconhecer seu *Dasein*, deve se aperceber de que o objeto não-integrado só faz positivar o vazio, o lugar vazio do sujeito (ZIZEK, 1991, p. 97).

Com efeito, pela perspectiva do objeto, tudo se passa como se já tivéssemos um "Hegel marxista-ou-lacaniano". b) Olhando pelo escopo do Outro, a aproximação é feita por Zizek pela operação de *separação*, presente no *Seminário 11* de Lacan; ali, o psicanalista a determina

como um recobrimento de duas faltas: quando o sujeito depara com a falta no Outro, responde a isso com uma falta prévia, com sua própria falta. Se, na alienação, o sujeito é confrontado com um Outro pleno, substancial, que supostamente esconde em suas profundezas o 'segredo', o tesouro inacessível, a 'desalienação' nada tem a ver com uma apropriação desse segredo: longe de lograr penetrar no núcleo oculto do Outro, o sujeito muito simplesmente tem a experiência de que o 'tesouro oculto (*agalma*, o objeto-causa do desejo) já falta no próprio Outro (ZIZEK, 1991, p. 115).

Assim, Zizek faz um jogo com os matemas lacanianos a fim de nos dar a ver o modo de operação do SA (*saber absoluto*) hegeliano; este encontra dois correlatos em Lacan: como  $\$ \diamond a$ , a fantasia que mascara e expressa a lacuna no seio do Outro e  $\$$  e  $\mathcal{A}$ , o sujeito que só existe porque o Outro é incompleto. Não nos interessa, contudo, demorar sobre essa contenda hermenêutica; importante notar, aqui, é somente o fato de que se trata de uma lógica que visa atestar qualquer fechamento de um campo ideológico como artificial. Comumente, em Lacan a *tônica* é posta sobre o momento do objeto, e comumente, também, em Hegel, ela o era, segundo Kojève, sobre o momento do universal (KOJÈVE, 2002, pp. 259-290). Não que Lacan

não trate do momento do Universal ou da *negação determinada* e não que Hegel não trate da *negação determinante*. Propomos apenas que o primeiro, nos parece, pende mais para um e o segundo mais para outro. E a dimensão na qual se dá essa relação se chama, em Lacan, *transferência* – a “zona de penumbra” que nos demonstrou como um edifício ideológico é construído e também como o Outro pode ser destituído, e, em Hegel, *reflexão* – o retorno da coisa contra si mesma, ou ainda, a relação entre *negação determinada* e *negação determinante*.

### 6.7. IDENTIFICAÇÃO AO SINTHOMA

Retomemos a diferença entre sintoma e *sinthoma*. O primeiro se define por uma mensagem codificada decifrável; sua sustentação se dá por meio de uma rede simbólica tecida de modo a gerar, sustentar e esconder significados, sua interpretação é como que sua dissolução, ou, ao menos, sua transformação. Já o *sinthoma* é um significante penetrado pelo gozo, uma “letra cuja leitura proporciona imediatamente um gozo, um *goza-o-sentido* [*jouissance*]” (ZIZEK, 1992, p. 154), isto é, o simples entoar o *sinthoma* já ocasiona uma fruição por parte do sujeito – temos aqui novamente o judeu sob o nazismo, bastava que se enunciasse o nome para que o afeto viesse a ele colado. Deriva daí um aspecto não simbólico no que tange ao campo da linguagem; para a comunicação funcionar, é necessário que um “pedacinho de *real*” se imiscua na teia simbólica garantindo a *jouissance* como seu estofo:

O Real não funciona, aqui, como algo que resiste à simbolização, como um excedente sem sentido que não pode ser integrado ao universo simbólico, mas, ao contrário, funciona como o derradeiro esteio da simbolização: para que as coisas tenham sentido, esse sentido tem que ser confirmado por um pedaço contingente do Real que possa ser tomado como um “signo”. A própria palavra “signo”, em sua oposição à marca arbitrária, faz parte da “resposta do real”: o “signo” é dado pela própria coisa, e indica que, pelo menos num certo ponto, o abismo que separa o real da rede simbólica foi transposto, isto é, que o próprio real se conformou ao apelo do significante (ZIZEK, 1992, p. 158).

Para Zizek, Lacan, ao reabilitar a noção de signo em seu Seminário XX, pretende dar esteio *real* ou substancial (lembrando que substância para ele é o gozo) ao significante. Desse modo, enquanto o significante encontra-se submetido à rede diferencial de valoração, o signo, por outro lado, remete à coisa. O estruturalismo, baseado na linguística saussureana, já havia destituído a linguagem de seu estatuto referencial ou substancial com seu sistema de diferenças – “*a língua é uma forma e não uma substância*” (SAUSSURE, 1996, p. 141). Lacan é legatário disso e, de certo modo, radicaliza essa compreensão, quando, por exemplo, nega a existência do Outro, da mulher – não se referem a algo, mas são representações que emergem da falta de

um significante que os sustente<sup>72</sup> –, o sujeito, aí, é colocado como ponto negativo na estrutura – representado, mas nunca plenamente presente. Diante desse cenário, o que, então, existe? O *sinthoma*. Essa noção é como que o contraponto à lógica diferencial estruturalista e pós-estruturalista. Ela evoca “a substância do gozo, o núcleo *real* em torno do qual se estrutura essa articulação recíproca do significante” (ZIZEK, 1992, p. 164). O *sinthoma*, como significante penetrado pelo gozo e substancialidade da rede significante, acabará por funcionar segundo a lógica da repetição, pois trata-se de um *real* que, ao ser acessado, provoca gozo; por isso que, mesmo depois da interpretação, o sujeito não se dispõe a abandonar seu sintoma. Operação essa assemelhada à lógica da *forclusão* – a psicose caracteriza-se por um significante excluído do simbólico, não ocorre a simbolização ou mediação da relação materna por meio do significante paterno. Então, devido à não simbolização, o significante paterno retorna no *real*, de modo não simbolizado, sob a forma das alucinações, vivências que não caem sob o controle do indivíduo –, assim, esta deixa de ser exclusividade da psicose e passa a ser constitutiva de qualquer significante-chave necessário à ordem simbólica (ZIZEK, 1992).

Devemos contrastar, então, a interpretação à travessia da fantasia. O sintoma na acepção simbólica dirige-se a um Outro não barrado dotando-o de sentido, enquanto o gozo refere-se à fantasia, a um Outro barrado quanto à confecção de sentido, mascarando sua própria inconsistência. Trata-se aí de uma estrutura de acomodação desse gozo. Paralelamente, os quatro discursos lacanianos seriam uma tentativa de livrar-se desse resíduo incômodo: o discurso do mestre produz esse excesso, esclarecido por  $S_1$ , que é lastreado por  $\$$ , um vazio não substancial – não há fundamento para a Lei senão a crença na Lei; o da universidade, tentando aplicar sobre *a* um saber de modo a anulá-lo, dissolvê-lo na ordem simbólica, mas produzindo um sujeito barrado, impedido quanto ao acesso ao gozo; o discurso da histérica, interrogando a ordem simbólica sobre seu estatuto enquanto sujeito, mas nunca se dando por satisfeita, dado que o que a sustenta é ela mesma como objeto de um gozo e como um gozo não inscrito, novamente o objeto *a*; e, por fim, o discurso do analista, fazendo, paradoxalmente, agir a substância gozante diretamente numa rede discursiva, confrontando o sujeito com seu gozo, mas nunca o eliminando, visto a persistência do *sinthoma* (LACAN, 1985; ZIZEK, 1992). Zizek aponta a mudança de tônica, ocorrida no *Seminário XX*, referente ao estatuto do Outro, de sustentáculo da ordem simbólica, para o Um do gozo, o qual flutua livremente nos discursos,

---

<sup>72</sup> No caso do homem, o significante (ainda que vacilante) que o sustenta, é o falo.

refratário a qualquer dialetização significativa, ainda que a enseje<sup>73</sup>. O que fazer, portanto, com o *sinthome*, já que ele não pode ser interpretado como o sintoma ou atravessado, como a fantasia?

Zizek interpõe nesse momento as duas éticas presentes em Lacan: aquela que desenvolve em seu *Seminário 7 – A Ética da Psicanálise* (LACAN, 2008), onde se trata de uma ética do desejo, “ceder ao gozo (*jouissance*) significa comprometer-se com nosso desejo, então, a autêntica atitude ética envolve sacrificar o gozo em nome da pureza do nosso desejo” (ZIZEK, 1993, p. 60). Em contraste com a ética do desejo, Zizek afirma a emergência de uma ética do *sinthoma* ao fim do ensino de Lacan. Se o desejo se configura como uma defesa contra o gozo, por se tratar de uma cadeia em que o gozo encontra-se articulado como metonímia, “domesticado”, por assim dizer; “a única ética verdadeira é a da pulsão, do nosso compromisso com o *sinthoma* que define os contornos da nossa relação com o gozo” (ZIZEK, 1993, p. 60). A tensão entre ética do desejo e da pulsão enseja ainda uma segunda atitude, a do distanciamento em contraposição à identificação:

até a última etapa de seu ensino, a atitude ética predominante da psicanálise lacaniana envolvia uma espécie de gesto brechtiano de distanciamento: primeiro, o distanciamento da fascinação imaginária pelo trabalho de ‘mediação’ simbólica; depois, a suposição da castração simbólica, da falta constitutiva do desejo; depois, o ‘atravessar a fantasia’: a suposição da incoerência do Outro oculta pelo cenário fantasístico. O que todas essas definições têm em comum é que concebem o momento de conclusão da cura psicanalítica como uma espécie de ‘saída’: como um movimento para fora, para fora do cativado imaginário, para fora do Outro. Em sua última fase, porém, Lacan traça uma reversão de perspectiva, inédita quanto à sua radicalidade: o momento conclusivo da cura psicanalítica é alcançado quando o sujeito assume plenamente sua identificação com o *sinthoma*, quando ele ou ela sem reservas ‘cede’ a ele, reencontra o lugar onde ‘estava’, abrindo mão da falsa distância que define nosso cotidiano (ZIZEK, 1993, p. 60).

## 6.8. SUJEITO EM ZIZEK

Com a argumentação acima, principalmente em sua sustentação por Hegel, é possível bem aparar a tese: *há sujeito*. Há sujeito porque o Universal é contraditório consigo mesmo ou ainda porque o Outro é barrado. O modo de encontrar essa contradição é se “dissolver” na categoria analisada. Em Hegel, associamos essa operação à modéstia e, em Lacan, à destituição

<sup>73</sup> Por conta dessas constantes tentativas de lidar com o objeto, sugerimos, também, a mudança do estatuto do Um do *Seminário XIV* para o *XIX* e *XX*. Naquele, o Um era caracterizado pela tentativa de acomodação do objeto ao Outro do corpo erógeno, ou seja, o Um era entendido ali como a própria fantasia, “O Um concerne a essa *pretendida* união sexual” (LACAN, 2008, p. 357); já em seu *Seminário XIX*, o Um é aquilo que se repete no discurso, “surge como que do efeito da falta” (LACAN, 2012, p. 152).

subjetiva. Em ambos os casos trata-se de captar um *isso*, ou captar algo “não apenas como substância”, mas também como sujeito. Contudo, a psicanálise descobre esse algo como uma substância traumática, um núcleo de gozo contra o qual o sujeito se defende – o *sinthoma*. Desta sorte, cabe ao sujeito uma ética, aquela de identificação com o *sinthoma*.

A defesa contra o *sinthoma*, Zizek a identifica à cultura. Para Zizek, a cultura na teoria freudiana não é nada além de uma formação defensiva contra esse núcleo desumano, irrepresentável, incoerente, de gozo que nos habita. Os expurgos stalinistas e o holocausto foram ambos cometidos em nome de uma natureza humana harmoniosa. Aquilo de que se trata, então, é de acatar a dimensão do *sinthoma*, para, com isso, suportá-la de algum modo; ele conclui com essas palavras seu *Eles não Sabem o que Fazem*:

Talvez a obsessão de Freud pelo Moisés de Michelangelo deva ser lida contra esse pano de fundo: ele vislumbrou ali um homem que esteve a ponto de ceder a essa fúria destrutiva, mas que, apesar disso, encontrou forças para se dominar e não quebrar as Tábuas da Lei (ZIZEK, 1992, p. 194).

Outro nome para essa defesa é *ideologia*. Ao tratarmos da zona onde ocorre a montagem da ideologia, vimos que esta não se difere da transferência, a não ser pelo fato de que, na ideologia, o vínculo primordial do sujeito com o Outro, o *traço unário*, promove seu próprio apagamento, e, na transferência, almeja-se sua restituição; nesse domínio, o que Hegel denomina pensamento inconsciente da coisa, não difere muito da restituição do traço. Pois bem, no campo da crítica ideológica, o sintoma é concebido habitualmente como o sustentáculo de um discurso, um ponto de basta,  $S_1$ , que produz sentido ou organiza os significantes flutuantes. Entretanto, o *sinthoma* demonstra a insuficiência dessa abordagem. Aquilo de que se trata nesse caso é de isolar o *sinthoma* de seu contexto, revelando sua estupidez ou seu *non-sense*, “efetuar a operação que consiste em transmutar o presente precioso num punhado de merda” (ZIZEK, 1992, p. 154) – em vez da operação padrão de historicizar ou contextualizar, deve-se subtrair do fenômeno o seu contexto. A isso Zizek denominou *superidentificação ideológica* (ZIZEK, 1993/2006).

## 7. A CRÍTICA DA IDEOLOGIA

### 7.1. OBSERVAÇÃO PRELIMINAR

Não faria sentido propor uma crítica à ideologia se não houvesse ou se não se pudesse produzir, em todo discurso ideológico, um ponto de ruptura. Os temas e as variações que propusemos ao longo do trabalho não visam atestar nada além disso, ou, como dito por Zizek:

nunca há Poder simbólico sem seu suplemento obsceno: a estrutura de poder de um edifício ideológico é sempre minimamente inconsistente, assim, ela

precisa de um mínimo de sexualização, uma mácula de obscenidade, para se reproduzir (ZIZEK, 1997, p. 90)

Nessa parte, onde apresentamos propriamente a crítica da ideologia, o faremos apresentando, inicialmente, o arranjo do mundo contemporâneo, o campo de batalha no qual se desenrolaria a atividade crítica. Esse mundo é o capitalismo tardio, que tem por ideologia o multiculturalismo ou pós-estruturalismo – cujo avesso é o nacionalismo ou fundamentalismo. Por fim, recorreremos à atuação da crítica, lançando mão das elaborações de Zizek em torno da *superidentificação ideológica*.

Althusser diz em sua comunicação *Sobre a relação entre Marx e Hegel* (1970) que a teoria já é um ato (político), esse pensamento tem seu peso de efetividade – a fórmula da gravitação tem consequências sobre o que nos é possível fazer e ver desde que ela foi posta. Em nosso contexto, as construções conceituais de Zizek, *per se*, já devem constituir um ato, e como a fórmula da gravitação, tem consequências sobre a realidade. Porém, Zizek não fica aí, nos parece ser possível encontrar em sua teorização uma teoria da ideologia e uma teoria sobre a prática da crítica à ideologia; bem sabido, uma teoria da ideologia já é algo crítica, quando associamos o nacionalismo contemporâneo às consequências da desterritorialização capitalista, por certo, estamos fazendo uma crítica ao capitalismo e ao nacionalismo. Mas não é esse o ponto em Zizek. *Identificar-se ao sintoma* não é fazer um juízo de valor, tampouco construir uma teoria (ainda que sua postulação seja um ato). *Identificar-se ao sintoma* é ser tosco como a realidade tosca, ser ingênuo como a realidade ingênua, ser bom como a realidade boa ou cruel, se a realidade é cruel, em suma, a crítica da ideologia – aqui separada da teoria da ideologia – deve, como Lacan repete inúmeras vezes, fazer o receptor receber “sua mensagem de forma invertida” – aquela mensagem que partia de um lugar deve ser remetida de volta para tal lugar. Zizek nomeia essa operação de *superidentificação ideológica*.

## 7.2. O CAPITALISMO TARDIO

O tratamento da contemporaneidade por Zizek inicia-se com o diagnóstico do dismantelo do Estado de bem-estar social. Esse dismantelo deve-se à crise financeira permanente na qual estamos colocados, as medidas de austeridade, o corte de direitos trabalhistas, de gastos públicos etc. são medidas técnicas para, alegadamente, se manter a saúde fiscal de um país. Mas, somente se concordamos com as regras do jogo. Dito de outro modo, “a crise é um ‘fato objetivo’ se e somente se aceitarmos de antemão como uma premissa inquestionável “a lógica inerente do Capital” (ZIZEK, 1997, p. 159). Aqui Zizek insere o tema

do sujeito: o Capital como “fato objetivo” é decorrência de uma assimetria radical na balança da luta de classes, seria precisamente por esse fator que a relação causal é estabelecida:

deve-se sempre ter em mente que a conexão entre ‘causa’ (aumento do gasto social) e ‘efeito’ (crise econômica) não é direta, objetiva e causal: ela está sempre inserida em uma situação de antagonismo social e luta. O fato de que, se alguém não obedece aos limites estabelecidos pelo Capital, uma crise ‘realmente se segue’ de modo algum ‘prova’ que a necessidade desses limites seja uma necessidade objetiva da vida econômica. Deve antes ser concebido como prova da posição privilegiada que o Capital ocupa na luta econômica e política, como na situação em que um parceiro mais forte ameaça que se você fizer X, será punido por Y, e então, ao fazer X, Y efetivamente segue (ZIZEK, 1997, p. 159).

A constante crise do capitalismo gera, então, dois principais sintomas, ambos recalando a dimensão econômica ou da luta de classes, não mediando o Capital – ou ainda, o Capital ainda não produziu sua negação determinante –, são eles: autoritarismo/racismo/ fundamentalismo e o multiculturalismo. Porém, o autor liga essas formas regressivas ao discurso multiculturalista tolerante; a tolerância propalada pela ideologia multiculturalista é aquela que pasteuriza o Outro, sua cultura é valorizada desde que se extirpe dela as componentes patriarcais, os costumes opressivos etc. Tão logo o Outro ‘*real*’ apareça, “é denunciado instantaneamente por seu ‘fundamentalismo’ porque o cerne da Alteridade reside na regulação de sua *jouissance*” (ZIZEK, 1997, p. 159). Enquanto a ritualística do Outro reside no distanciamento de sua matéria gozoza, isto é, enquanto o Outro é o Outro do puro performativo ou do teatro “para turista assistir”, sua cultura é valorizada e enriquecedora. Isso se dá porque a própria ideologia do nosso tempo nos impele a tomar uma distância da matéria do gozo, dos modos coletivos de regulação da *jouissance* – coisa que acima descrevemos como “desterritorialização”.

A primeira das formas de desterritorialização é a própria Nação. Em sua formação, as comunidades tradicionais orgânicas se arranjam sob o guarda-chuva da Nação – lembremos a definição de Anderson, segundo a qual as nações são “imaginadas porque mesmo os membros das menores nações nunca irão conhecer a maioria dos seus companheiros, encontrá-los, ou mesmo ouvi-los, ainda que nas mentes de cada um exista a imagem da comunhão deles” (ANDERSON, 1983, p. 6) – criando, a partir daí, uma identidade, uma origem (o tema do retorno às origens) e uma Coisa nacional. Porém, o mercado é a própria contraforça a essa energia de sublimação. Marx descreveu como “conexão superficial” (MARX, 2011, p.62) aquela empreendida pelo Capital, ao menos quatro fatores podem ser apreendidos desse tipo de mediação:

1) Desde que munidos da gramática universal do capital, a mercadoria, podemos estabelecer intercâmbio com povos culturalmente muito díspares. Tal fator faz com que o mercado seja facilmente universalizável: “A mercadoria em si e por si é superior a qualquer barreira religiosa, política e linguística. Sua língua universal é o preço e sua comunidade, o dinheiro” (MARX, 2008, pp.192-193).

2) Diferentemente da lógica do dom e contradom, na qual a oferta do dom carrega consigo a obrigação de devolvê-lo como contradom. Quanto ao mercado, no ato de troca, está excluído o veículo do laço social, da aliança, que é o próprio ato de presentear; os atores intercambiam coisas e logo em seguida estão desconectados. Karatani nos diz que, contrariamente à lógica do dom e contradom, na qual a propriedade do dom não é transferida, ficando o recebedor do dom devendo obrigações (contradom), no mercado, a propriedade é totalmente transferida, estando ambos os atores desobrigados um com relação ao outro (KARATANI, 2003). No capitalismo:

desenvolve-se o cosmopolitismo dos comerciantes, como um dogma da razão prática, opostamente aos preconceitos hereditários, religiosos, nacionais e todos os demais que criam obstáculos à circulação da matéria da humanidade (MARX, 2008, p. 193).

3) Enquanto no sistema embasado no laço social os atores importam por seu valor imaginário ou simbólico – identidade, títulos etc. –, no mercado, a magnitude na troca é medida pelo valor da coisa em relação a outra coisa. Assim, são as coisas que têm magnitude, não os homens (que são todos iguais) e “os homens são obrigados finalmente a encarar sem ilusões a sua posição social e suas relações com outros homens” (MARX & ENGELS, 2007, p.43). Passa-se, assim, de um fetichismo entre pessoas para o fetichismo entre coisas (ZIZEK, 1996. p.310).

4) Libertos do laço social fetichista, as relações sociais adquirem o caráter de uma relação entre coisas – “coisificação das pessoas” (MARX, 2013, p.254) – pois, entidades outrora desprovidas de valor, desde que postas na gramática da mercadoria adquirem valor de troca:

coisas que em si mesmas não são mercadorias, como a consciência, a honra etc. podem ser compradas de seus possuidores com dinheiro e, mediante seu preço, assumir a forma-mercadoria, de modo que uma coisa pode formalmente ter um preço mesmo sem ter valor (IBID, p.239).

Nesse cenário, segundo Zizek, deve-se ter em mente o equilíbrio precário da forma Estado-nação, funcionando como um mediador entre a Coisa étnica e a função universalidade pela qual se caracteriza o Capital ou o mercado. Com efeito, esta forma:

Por um lado, ‘sublima’ as formas locais orgânicas de identificação na identificação ‘patriótica’ universal; por outro lado, ela se posiciona como uma espécie de fronteira pseudo-natural da economia de mercado, delimitando o comércio ‘interno’ do ‘externo’ - a atividade econômica é assim ‘sublimada’, elevada ao nível da Coisa étnica, legitimada como uma contribuição patriótica para a grandeza da nação. Este equilíbrio está constantemente ameaçado de ambos os lados, do lado das formas orgânicas anteriores de identificação particular que não simplesmente desaparecem, mas continuam sua vida subterrânea fora da esfera pública universal, bem como do lado da lógica imanente do Capital cuja ‘transnacionalidade’ é inerentemente indiferente às fronteiras do Estado-nação. E as novas identificações étnicas ‘fundamentalistas’ de hoje envolvem uma espécie de ‘dessublimação’, um processo de desintegração dessa unidade precária da ‘economia nacional’ em suas duas partes constituintes, a função de mercado transnacional e a relação com a Coisa étnica (ZIZEK, 1997/2006, p. 169).

O Capital como contraforça à comunidade age, segundo Zizek, como as antigas metrópoles em relação às colônias, porém, explorando o próprio espaço social onde as grandes corporações estão inseridas; é como se “houvesse apenas colônias, e nenhum país colonizador” (ZIZEK, 1997/2006, p. 170). E qual ideologia se encaixa perfeitamente na verve anticomunitarista própria ao Capital? Qual a ideologia é contrária à comunhão com a Coisa? Qual ideologia é contrária ao “fundamentalismo”? Precisamente o multiculturalismo, devido a seu respeito pelo Outro pasteurizado:

o multiculturalismo é uma forma negada, invertida, autorreferencial de racismo, um ‘racismo à distância’ – ele ‘respeita’ a identidade do Outro, concebendo o Outro como uma comunidade ‘autêntica’ fechada em si mesma, para a qual ele, o multiculturalista, mantém uma distância possibilitada por sua posição universal privilegiada. O multiculturalismo é um racismo que esvazia sua própria posição de todo conteúdo positivo (o multiculturalista não é um racista direto, ele não opõe ao Outro os valores particulares de sua própria cultura), mas ainda assim mantém essa posição como o ponto vazio privilegiado de universalidade a partir da qual se pode apreciar (e depreciar) adequadamente outras culturas particulares – o respeito multiculturalista pela especificidade do Outro é a própria forma de afirmar a própria superioridade (ZIZEK, 1997/2006, p. 171).

Assim, as lutas pelos direitos das minorias e quaisquer estilos de vida acabam por reforçar o poder desterritorializante do Capital; outrossim, a menção do Capital como tal força é acusada de “‘essencialismo’, ‘fundamentalismo’ e outros crimes” (ZIZEK, 1997/2006, p. 173). Zizek sugere aqui que a lógica em operação é aquela do *sintoma*, os arroubos “fundamentalistas” ou equivalentes não são detalhes que carecem ser reformados para que alcancemos o paraíso multicultural tolerante; antes, são engendrados por essa mesma ideologia; o que aparece como contingência impedindo a realização do Universal não é um mero detalhe, mas “ponto heteróclito” de um edifício ideológico que não pode ser sanado a menos que se mude o próprio ponto de vista universal. Nesse sentido, a coalizão ou constelação das lutas das assim chamadas

minorias não se efetiva por conta de uma “falha estrutural necessária” (ZIZEK, 1997/2006, p. 174):

a questão não é simplesmente que, por causa da complexidade empírica da situação, todas as lutas ‘progressistas’ particulares nunca serão unidas, que cadeias ‘erradas’ de equivalências sempre ocorrerão (...) mas sim que as emergências de encadeamentos ‘errados’ são baseadas no próprio princípio estruturante da política ‘progressista’ de hoje de estabelecer ‘cadeias de equivalências’: o próprio domínio da multidão de lutas particulares com sua mudança contínua, deslocamentos e condensações, é sustentado pelo ‘recalque’ do papel-chave da luta econômica – a política de esquerda das ‘cadeias de equivalências’ entre a pluralidade de lutas é estritamente correlativa ao abandono silencioso da análise do capitalismo como um sistema econômico global e à aceitação das relações econômicas capitalistas como a estrutura inquestionável (ZIZEK, 1997/2006, p. 174).

Modos “progressistas”, o multiculturalismo e modos “regressivos”, tradicionalismo, autoritarismo etc. de luta política são, desse modo, opostos complementares; não se pode ter um sem ter outro. Assim se constitui, de acordo com Zizek, a identidade especulativa no horizonte político atual, e também a gramática comungada por eles:

Nesse novo vocabulário, a problemática de classe da exploração é transformada na problemática multiculturalista da ‘intolerância do Outro’, e o investimento dos liberais nos direitos particulares das minorias étnicas extrai muito de sua energia do recalque da categoria geral do trabalhador coletivo. O ‘desaparecimento’ da classe trabalhadora então fatalmente desencadeia seu reaparecimento sob o disfarce de um nativismo agressivo. Liberais e populistas se encontram em terreno comum; *tudo o que falam é sobre identidade* (ZIZEK, 2000/2006, p.40).

O multiculturalismo é, então, a negação determinada, cujo tradicionalismo é a negação determinante. Seria necessário, com efeito, “suspender o espaço neutro da Lei” (ZIZEK, 1997/2006, p. 177), mudar o terreno onde esses opostos se complementam.

Essa mudança de terreno implica – tal como em Hegel na transição de uma tríade para a outra – identificar esses opostos complementares a uma universalidade ou identidade, isto é, multiculturalismo e tradicionalismo são uma e mesma coisa, *Capital*; sua negação determinante só poderá ser, então, a crescente pauperização social ou desterritorialização radical na qual estamos postos:

O gesto político de esquerda por excelência (em contraste com o motivo direitista ‘cada um no seu lugar’) é, portanto, questionar a ordem universal existente concreta em nome de seu sintoma, da parte que, embora inerente à ordem universal existente, não tem um ‘lugar adequado’ dentro dela (por exemplo, imigrantes ilegais ou sem-teto em nossas sociedades) (ZIZEK, 1997/2006, p. 178).

Zizek descreverá esse processo como *identificação ao sintoma*. Devemos ter em mente aqui, que, se se trata de *identificação ao “sinthoma”*, não nos encontramos na chave do *discurso do mestre*, mas naquela do *discurso da histórica*, nesse caso, do capitalismo. A partir de nossos esquemas, dentro do universo ideológico do capitalismo, essa parte sem lugar adequado é o  $S(A)$ , que tem e não tem valor, não tem valor porque é abjeto, o rebotalho do processo de construção do edifício ideológico multicultural e/ou autoritário e tem valor porque é a partir dele que se perscruta o processo de construção desse mesmo edifício. Zizek continua:

Este procedimento de *identificação com o sintoma* é o anverso exato e necessário do movimento crítico e ideológico padrão de reconhecer um conteúdo particular por trás de alguma noção universal abstrata (o ‘homem’ dos direitos humanos é efetivamente o ‘proprietário masculino branco’), de denunciar a universalidade neutra como falsa: nela, sensivelmente afirma-se (e se identifica com) *o ponto de exceção/exclusão inerente, o ‘abjeto’, da ordem positiva concreta, como o único ponto da verdadeira universalidade*, como o ponto que desmente a universalidade concreta existente (ZZEK, 1997/2006, pp. 178-179).

Segundo Zizek, é mais fácil denunciar o universal por ser, de fato, parcial, do que identificar o ponto heteróclito com o próprio universal,  $S(A) \leftrightarrow \text{falo} (\Phi)$ , isto é: como, numa dada dinâmica social, o discurso hegemônico, nesse caso, o multiculturalismo, lida com a parcela dos que são deixados de fora do seu discurso? Ou ainda, como a sociedade liberal esclarecida em constante oposição a seu complementar oposto, ao autoritarismo, lida com seu resto, os trabalhadores pauperizados e desassistidos?

### 7.3. IDENTIFICAÇÃO AO “SINTHOMA” – OU, O “SAPO ABRAÇADO NA GARRAFA”

A identificação *sinthoma* caracteriza-se por uma espécie de intervenção estética. Nesse caso, não é de uma boa paramentação teórica de que se trata, mas, de um ato criativo que visa confundir a ideologia. Parece-nos, contudo, que esse ato possui duas vertentes, uma quando se trata de empreender a crítica num contexto de disputa ideológica, quanto ao campo de batalha, e outra ao se criticar um edifício ideológico constituído.

O ato criativo que visa confundir o edifício de um discurso ideológico constituído; deve, inicialmente, produzir no edifício sua negação determinante. A passagem da qual se trata aqui é aquela das duas reflexões iniciais para a reflexão determinante: na reflexão ponente a ideologia vai constituindo seu discurso –  $S_1 = \{S_2, S_3, S_4 \dots\}$ ; na reflexão exterior, a determinação aparece como atividade exterior à ponente –  $\frac{S_1}{\$} = \{S_2, S_3, S_4 \dots\}$ ; notemos que, nesse caso, ainda temos um discurso que não infletiu sobre si mesmo, isto é, ainda se preocupa com a atividade de postulação de significantes, com a teia de equivalências, com seu *valor de uso*. No terceiro

caso, o discurso inflete sobre si, aí temos um significante que se afigura entre os outros significantes como negação determinante –  $S_1 = \{(S_2, S_3, S_4 \dots) a\}$ . Assim, temos o que descrevemos acima como *amor pela forma* ou *valor de troca* do discurso. Se, antes,  $S_1$  aparecia como um ideal que orientava o discurso, ele aparece agora numa vinculação consigo mesmo. O objetivo não é mais a realização do ideal por meio da postulação de significantes, mas, puramente a relação com sua própria forma. O objeto manifesto na terceira etapa refere-se a todo aparato ideológico com potencial de retroverter sobre o tal aparato. Dessarte, o objeto se afigura entre as determinações de um edifício ideológico, mas é uma determinação que determina ou baliza o significante-mestre ideológico; assim, aparecem ali, por exemplo, o “trabalho sujo” necessário à manutenção da ordem, o artifício do “retorno às origens”, os “espantalhos” (judeus, dissidentes etc.), o vínculo de adoração com o líder, etc., de modo que, ao minar essas determinações, o mesmo ocorre com o centro ideológico.

Marx apontava que a arma da crítica era a denúncia:

Em luta contra ela [a situação alemã], a crítica não é uma paixão da cabeça, mas a cabeça da paixão. Não é um bisturi, mas uma arma. Seu objeto é seu inimigo, que ela quer não refutar, mas *destruir*. Pois o espírito de tal situação já está refutado. Ela não constitui, em si e para si, um objeto *memorável*, mas *sim uma existência* tão desprezível como desprezada. A crítica para si não necessita de ulterior elucidação desse objeto, porque já o compreendeu. Ela não se apresenta mais como *fim em si*, mas apenas como *meio*. Seu *pathos* essencial é a *indignação*, seu trabalho essencial, a *denúncia* (MARX, 2015, p. 147).

Nesse trecho retiramos dois pontos importantes, que aqui nos interessam. O primeiro é que a crítica não é um exercício, mas uma atividade – acima apontamos que a teoria da crítica já é em si um ato –, uma atividade que visa destruir ideologias: bem entendido, ideologia não deve ser confundida com a vulgata “ideias da classe dominante”, lembremos que os dois livros da aurora da crítica ideológica *A Sagrada Família e Ideologia Alemã* não tratavam dos Reis da Prússia; “sagrada família” e “ideologia alemã” referem-se aos hegelianos de esquerda, isto é, a crítica da ideologia como que nasce de uma crítica à esquerda, ao pensamento (pretensamente) emancipador (ARANTES, 2021). O segundo ponto refere-se a, numa época de “falsa consciência esclarecida” – a definição de cinismo em Sloterdijk – a denúncia não possui mais efetividade, tudo se passa como se todos soubéssemos de antemão o conteúdo proveniente da denúncia, e, no entanto, “nós sabemos e fazemos”. Obviamente, a atitude de explicação também não tem efetividade. Primeiro porque a consciência já é esclarecida, segundo, porque o fulcro ideológico é o gozo e não saber. Tendo isso em mente, Žižek denominará o modo de minar um edifício ideológico por *superidentificação*. O ato crítico não envolve mais a denúncia ou

esclarecimento, a atitude espontânea baseada no cinismo já contém em si uma distância das identificações simbólicas – o “eu sei, mas mesmo assim...”. Desta sorte, a *superidentificação* envolve a pantomima do fundamentalismo, identificar-se à coisa como se não houvesse a distância segura ou a “transgressão inerente” – rechaçar o núcleo pretensamente não-ideológico da ideologia. Em suma, devemos penetrar na fantasia ideológica:

Como, então, especificamos esse ‘conhecimento’ que, inclusive na nossa era de cinismo, provoca efeitos no Real? O que é que o cínico não põe em questão? A resposta é clara: o cínico faz troça da Lei pública desde a posição de seu submundo obscuro, que consequentemente ele deixa intacto. Na medida em que o gozo que permeia esse submundo obscuro é estruturado nas fantasias, também podemos dizer que o que o cínico deixa intacto é a fantasia, o pano de fundo fantasmático do texto ideológico público escrito (ZIZEK, 1996/2013, pp. 294-295).

A *superidentificação* é, então, a operação de “entrar na coisa” ou “vestir as roupas da coisa” – modéstia e destituição subjetiva –, isto é, arriscar tomar a fantasia ideológica a sério de modo a levar a discursividade da coisa a consequências inesperadas; assim, abre-se a possibilidade de atravessar a fantasia ideológica<sup>74</sup>.

Nesse caso, a *superidentificação* nos permite produzir o atravessamento da fantasia. Zizek exemplifica essa operação por meio de uma propaganda de cerveja que usa o motivo do conto de fadas. Na primeira cena uma garota anda por um prado e encontra um sapo, o pega gentilmente pela mão, dá um beijo nele e o sapo se transforma num jovem. Então o jovem olha para a garota e lhe dá um beijo e ela se transforma numa garrafa de cerveja:

Para a mulher, o ponto é que seu amor e afeição (simbolizados pelo beijo) transformam um sapo num belo homem, a completa presença fálica (no matema de Lacan, grande Phi); para o homem, trata-se de reduzir a mulher ao objeto parcial, a causa do seu desejo (no matema de Lacan, o *objet petit a*). Por conta dessa assimetria, ‘não há relação sexual’: nós temos ou a mulher com o sapo, ou, o homem com a garrafa de cerveja – o que nunca podemos obter é o casal ‘natural’ de uma mulher e um homem lindos... Por que não? Porque o suporte fantasmático desse ‘casal ideal’ seria a figura inconsistente de um *sapo abraçado a uma garrafa de cerveja* (ZIZEK, 1997, p.94).

Curioso notar que, se a garota ocupa o lugar do objeto de desejo, quando é garota, ao se tornar cerveja, digamos que houve um traslado do objeto de gozo para o objeto *mais-de-gozar*, o objeto excessivo e viciante do gozo – assim, temos,  $a \rightarrow (\$ \diamond D)$ ; por outro lado, o jovem, ao transladar da posição do *falo* para o sapo, como que se transmuta em  $S(A)$ ,  $\Phi$  tornado num

<sup>74</sup> Na verdade, Zizek e o grupo dele na antiga Iugoslávia socialista fizeram uma coisa desse tipo. No grupo, em vez de eles tomarem atitudes da dissidência – denúncia, atitudes subversivas etc. – eles tomavam literalmente, sem a distância cínica, as injunções do partido (PARKER, ANO).

arremedo do poder que outrora exercia. *Atravessar a fantasia* é, então, emparelhar os dois operadores que se encontram na parte superior do *grafo*, o operador da falta ao operador do excesso – a coisa se passa como se o desejo mediasse a pulsão e a fantasia a inconsistência do Outro.

Mas, o mundo contemporâneo, conforme vimos, produz sua própria *superidentificação*, sob a forma do fundamentalismo ou nacionalismo. Nesse sentido, é necessário justapor os polos, *superidentificar* um lado ao outro – essa era a operação da banda Eslovena Laibach: eles mesclavam elementos nazistas, comunistas, pop, capitalistas numa estética que não nos deixava discernir claramente qual era sua posição (ZIZEK, 1993/2006) – para, assim,

minar a dominância que uma fantasia exerce sobre nós através da nossa própria superidentificação com ela, *abraçando simultaneamente, no mesmo espaço, a multitude inconsistente de elementos fantasmáticos*. O que está envolvido nessa oposição não é “a realidade objetiva, mas a ‘objetividade subjetiva subjacente à fantasia (...)’”. E não é esse o dever ético do artista atual: confrontar-nos com o sapo abraçado à garrafa de cerveja enquanto estamos devaneando sobre abraçar nosso amado? (ZIZEK, 1997, p. 95).

Lacan tem uma frase que aparece com certa constância em sua obra: “o receptor recebe do Outro sua mensagem de forma invertida”. Essa operação é aquela executada pelo psicanalista: ele opera como um meio para que se produza o excesso latente na fantasia do analisando, para o levar a consequências inesperadas; desta feita, “não se pode conceber o psicanalista de outra forma senão como um *sinthoma*” (LACAN, 2007, p. 131). Não é outra coisa que ocorre com a *superidentificação ideológica*: a ação crítica, identificando-se com o *sinthoma*, pretende devolver à sociedade, ao campo político, sua própria mensagem, a mensagem de forma invertida:

O último expediente de Laibach é sua hábil manipulação da transferência: seu público (especialmente intelectuais) é obcecado com o ‘desejo do Outro’ – qual é a posição atual de Laibach, eles são realmente totalitários ou não? – isto é, eles endereçam a Laibach uma questão e esperam deles uma resposta, falhando em notar que Laibach propriamente *não funciona como uma resposta, mas como uma questão*. Por meio do caráter elusivo de seu desejo, da indecisão quanto a ‘onde eles realmente se encontram’, Laibach nos obriga a assumir nossa própria posição e decidir sobre nosso desejo. Laibach aqui realmente realiza a reversão que define o fim da cura psicanalítica. No início da cura está a transferência: a relação transferencial é posta em vigor tão logo o analista apareça à guisa do ‘sujeito suposto saber’ [*sujet supposé savoir*] – aquele que sabe a verdade sobre o desejo do analisando. Quando, no curso de uma análise, o analisando reclama que não sabe o que quer, todo seu gemer e grunhir é endereçado ao analista, com a suposição implícita de que o analista *de fato* sabe o que ele quer. Em outras palavras, na medida em que o analista representa o Grande Outro, a ilusão do analisando reside na redução de sua ignorância a uma incapacidade ‘epistemológica’: a verdade sobre seu desejo

já existe, está registrada em algum lugar no Grande Outro, deve-se somente trazê-la à luz e seu desejo se desenrolará suavemente. O fim de uma psicanálise, a dissolução da transferência, ocorre quando esta *incapacidade* ‘epistemológica’ se torna numa *impossibilidade* ‘ontológica’: o analisando tem a experiência do fato de que o Grande Outro não possui a verdade sobre seu desejo também, que seu desejo é sem garantia, sem fundamento, autorizado somente por si mesmo. Nesse sentido preciso, a dissolução da transferência designa o momento em que a flecha que o analisando aponta para o analista retroverte para o próprio analisando: primeiro a questão (histórica) do analisando é endereçada para o analista suposto possuir a resposta; depois, o analisando é forçado a concordar que o próprio analista não é nada além do grande ponto de interrogação endereçado ao próprio analisando. Aqui pode-se clarificar a tese de Lacan de que o analista é autorizado somente por si mesmo: um analisando se torna analista assumindo que seu desejo não tem suporte no Outro, que a autorização do seu desejo pode vir somente de si mesmo. E, na medida em que essa mesma inversão da direção da flecha define a pulsão, poderíamos dizer (como faz Lacan) que o que ocorre no final da psicanálise é a passagem do desejo para a pulsão (ZIZEK, 1996/2003, pp. 65-66).

## 8. CONCLUSÃO

A partir de nossas elaborações sobre os *quatro discursos* em Lacan, bem como a aproximação aos *sujeitos supostos* por nós empreendida, podemos derivar três modos gerais do operar ideológico:

O primeiro, e, ponto pacífico, é o *discurso do mestre*, nele temos a ideologia como discurso da “direita”, o nacionalismo como a autoafirmação acessória<sup>75</sup>; porém, enquanto tal, Marx e Engels apontam que o nacionalismo mascara os “interesses reais” (MARX & ENGELS, 2007, p. 453) da nação, isto é, lidam com questões econômicas intrínsecas ao capitalismo como se fosse o caso de trabalhar ou se sacrificar para enriquecimento nacional. Também, a nação é pensada por eles como uma reação frente ao exterior, ainda que essa exterioridade seja trazida para dentro do próprio Estado sob a forma de uma comunidade infecciosa ou invasora – judeus ou os imigrantes mais atualmente. Assim, encontramos-nos diante das fantasia<sup>1</sup> e fantasia<sup>2</sup> tal como propostas por Zizek: frente ao nacionalismo, a xenofobia – ante o gozo da Coisa nacional ou raptos de gozo promovido pelos invasores.

Quanto ao *discurso da universidade* temos a ideologia como *forma*, ou, conforme nota suprimida do manuscrito da *Ideologia Alemã*, as ideias da classe dominante apresentam-se como “verdades eternas” (MARX & ENGELS, 2007, p. 48). Cujo inverso é o fato de que essas

---

<sup>75</sup> “A estreiteza nacionalista é repulsiva onde quer que apareça, mas particularmente na Alemanha ela se torna asquerosa, porque aqui vem acompanhada da ilusão de se estar acima da nacionalidade e de todos os interesses reais, e nessa versão é lançada no rosto daquelas nacionalidades que admitem abertamente que sua estreiteza nacionalista está baseada em interesses reais” (MARX & ENGELS, 2007, p. 453).

ideias não são universais fixos, outrossim, são sustentadas pela tal classe dominante, por seus valores ou gramática, dando a entrever, por essa via, o *sujeito suposto crer* implícito. Paulo Arantes aparenta essa perspectiva à teoria da *comunicação racional* de Jurgen Habermas e ao *neopragmatismo* de Richard Rorty, para ele, essas duas filosofias

convergem no mesmo paradigma pragmático-linguístico para mostrar de que maneira nós podemos conviver ou de que maneira nós poderemos administrar alguma coisa que eles estão supondo já estabelecida, a normalidade do capitalismo que veio aí para ficar (ARANTES, 2021, p. 174).

Boucher usa o termo *Novos Movimentos Sociais* para as lutas de esquerda que eclodiram pós *maio de 68*. O autor situa Ernesto Laclau e Chantal Mouffe como teóricos centrais desses novos movimentos; a nova era tinha ou tem por base, ainda seguindo Boucher, a) o aceite do “senso comum” do momento: a recusa da centralidade do fator econômico e a luta pela radicalização da democracia – em suma, pretendem uma radicalização do habermasianismo, fundamento do tempo – e, b) por decorrência, o abandono do paradigma da luta de classes, substituído pela teoria do discurso (BOUCHER, 2009, pp. 19 e segs.).

No domínio do novo paradigma, traduzido para o léxico de Lacan, o *real*, segundo Laclau, aparece como a impossibilidade de totalizar um campo discursivo – sob o risco de cair no totalitarismo –, nesse sentido, assim como “a relação sexual não existe”, o social, uma totalidade estável e constituída, também não existe, o que significa que *antagonismo* – não redutível àquele de classe – encontra-se presente por definição em todo espaço social. Desta sorte, o único sistema que consegue compreender o antagonismo é a democracia, que se define pela formação de discursos hegemônicos sazonais; cabendo à esquerda ou aos *Novos Movimentos Sociais*, a luta por radicalizar o dispositivo democrático (LACLAU, 2013, pp. 110 e segs.). Nesse ponto, aproximando ao nosso esquema, Laclau (e seus consortes), identifica o  $S(A)$ , o espaço de crise subjacente e impossível de ser reduzido a um  $S_1$ , podendo somente ser *suturado* por um tal significante – que Laclau nomeia *significante vazio*, um significante em particular que encarna contingentemente uma totalidade, mas que, ao mesmo tempo, sabe que essa totalidade é inalcançável (LACLAU, 2013, p. 120); assim:

A democracia se identifica com o sintoma (o antagonismo constitutivo do social que é apresentado usualmente como um mero epifenômeno) e atravessa a fantasia de uma ordem social harmoniosa: instituindo a falta no lugar do princípio da organização social (STAVRAKAKIS, 2007, p. 193).

Por conta disso, Stavrakakis endossa uma ética do *Outro barrado* ou um *ethos democrático* conforme proposto por Mouffe, desta feita:

A emergência e manutenção de formas democráticas de identidade é uma questão de identificação com esse *ethos* democrático, um *ethos* associado à mobilização de paixões e sentimento, à multiplicação de práticas, instituições e jogos de linguagem que brindem a conção de possibilidade para a radicalização da democracia (STAVRAKAKIS, 2007, p. 162).

E Stavrakakis terminará seu livro, *Lacan e o político*, com uma citação de Zizek, em que o esloveno toma uma postura de defesa da democracia:

É certo que a democracia torna possível todo tipo de manipulação, corrupção, o império da demagogia e coisas do tipo, porém quando eliminamos a possibilidade dessas deformações, perdemos a democracia...; se quisermos eliminar essas deformações e captar o Universal em sua pureza intacta, obtemos exatamente o contrário. A chamada ‘democracia real’ não é mais que outro nome para a não democracia (ZIZEK apud STAVRAKAKIS, 2007, p. 198).

Sobre seu primeiro livro Zizek dirá em entrevista:

Sou cada vez mais auto-crítico sobre meu primeiro [livro]; ele ainda é muito liberal, nele sou a favor da democracia, tenho vergonha e peço desculpas. Penso que há lá um tema sobre o totalitarismo que é ruim, penso que deveria haver pluralismo na sociedade. Meu Deus, o que eu estava falando? (ZIZEK, 2005).

Como vimos, a ética que Zizek endossa não é aquela referida ao sintoma ou ao Outro barrado, mas a ética do *sinthoma*, em sua relação à homologia entre *mais-valia* e *mais-de-gozar* – outro modo dizer seria, uma ética mais voltada ao excesso do que à falta. Daí o tema do *real*, referido um sem-número de vezes ao longo do trabalho; o *real*, em Lacan, não versa somente sobre a impossibilidade de totalização, mas sobre um excesso – referido por Zizek a Wagner – depositado no corpo social sob a forma de *jouissance* ou gozo. Outrossim, o tema da centralidade da *luta de classes* é endossado por Zizek, contrariamente a Laclau, ele não dissolve a contradição inerente ao capitalismo na discursividade do antagonismo. Na sociedade capitalista, a *luta de classes* é o que faz a balança econômica pender para o lado da maioria ou da minoria, num limite, era o que pretendia mover a tal maioria, designada proletariado, rumo à dissolução da sociedade baseada na troca de mercadorias e seus derivados deletérios. Caso o tema da luta de classes, de fato, ocupe centralidade na sua obra, é lícito aproximar o autor a uma posição crítica semelhante à de Marx – restaria saber, no entanto, se faz algum sentido falar em luta de classes hoje.

Quando no campo da ideologia, o *real* é tomado como gozo e seus efeitos aparecem como um excesso, algo de *non-sense*, um suplemento significante a um campo de sentido; enquanto tal, refratário aos efeitos de interpretação. Porém, devemos ter em mente que o solo para o aparecimento de ideologias do tipo nacionalistas, autoritárias ou regressivas, conforme

expusemos, é o ambiente de crise; desse modo, podemos dizer que a ideologia é o recobrimento de uma fratura social, por regra econômica – dado o contexto do capitalismo (ainda mais no capitalismo financeiro e transnacional de hoje) –, com um discurso ideológico que mascara a fratura, o *real* econômico. O *real* em Lacan é um conceito um tanto polivalente, ao longo de sua obra, ele é tomado sobre vários aspectos (alguns dos quais foram apresentados ao longo deste trabalho). Em seu *Seminário 16* ele diz que a fome é *real* – coisa que ela seria mesmo sem o *real* lacaniano: “O real é isso. Ali onde as pessoas morrem de fome, elas morrem de fome” (LACAN, 2008, p. 290). Desta sorte, é sugestivo falar de uma *transposição* do *real* da fome, do desemprego ou da pobreza, para um *real* da *jouissance* ideológica.

Porém, não se morria de fome no auge do estruturalismo. Hobsbawm destaca em seu *Era dos Extremos* (1995) que nunca antes na história do capitalismo houvera tamanho crescimento econômico acompanhado de redução de desigualdades sociais como na Europa do pós-guerra, motivo pelo qual o historiador batizou o período de *Anos Dourados*. Na falta da fome, é lícito supor que a opressão fosse sentida como uma opressão da ideia ou do conceito e também, uma opressão pelo mundo administrado ou coberto por mercadorias (diagnóstico já presente na *TCS*, conforme vimos). Desta feita, para o estruturalismo e pós-estruturalismo, o *real* econômico não passava de uma miragem ou velharia no museu marxista.

Arantes aponta que na Alemanha idealista, o período que vai de Kant a Marx, as ideias ganhavam vida própria e atmosfera para seu desenvolvimento especulativo justamente por carecem do lastro ou da “urgência histórica” – francesa e inglesa – onde eram gestadas, desse modo, “A considerável irrealidade social das ‘ideias modernas’ no cenário alemão dá lugar a uma realidade redobrada no plano do ideal” (ARANTES, 1996, p. 366). De maneira semelhante, mas invertida, o marxismo perdia espaço no *welfare state* porque já não se morria de fome lá (no máximo de tédio): as ideias e os estudo das mesmas (*ideologia*) ganhavam força na virada linguística porque não havia como lastreá-las com um *real* econômico, abrindo, assim, espaço para que a investigação dos signos e de todo aparato simbólico se impulsionasse. Com o desvanecimento do *real* econômico, o diagnóstico de Eagleton nos parece acertado:

O senso de um mundo claustrofobicamente codificado, administrado, bombardeado com signos e convenções de uma ponta a outra ajudou a parir o estruturalismo, que investiga as convenções e os códigos ocultos que produzem significado humano. Os anos 60 foram tanto sufocantes quanto vibrantes. Havia ansiedades a respeito do aprendizado empacotado, da propaganda e do poder despótico da mercadoria (EAGLETON, 2005, p. 62).

Não seria o saber tomado como produto do *discurso da histórica* uma forma de conhecimento que tem por motor uma indeterminação claustrofóbica, uma tentativa de resolver o enigma histórico, mas que nunca é levada a cabo? Partindo do tema da desterritorialização, acima discutido – a dissolução dos laços tradicionais e o que decorre disso –, sob a pressão desse não-lugar, o sujeito constrói uma *teoria*, uma tentativa de compreensão do espaço capitalista, desterritorializado, mas sem recorrer ao tradicionalismo – tenhamos em mente que o resultado do discurso da histórica é um  $S_2$ , um saber que tenta compreender a ausência de uma injunção clara por parte de  $\$$ . A formulação de uma teoria assim, para Marx e Engels, constitui-se de uma luta contra o discurso ou contra a ideia; sobre Stirner (mas valeria para qualquer dos ideólogos alemães), dirão:

no domínio das ideias abstratas da ideologia no mundo de hoje; ele acredita que, na sua luta contra os ‘predicados’, contra os conceitos, está a atacar não mais uma ilusão, mas os verdadeiros poderes dominantes do mundo (MARX & ENGELS, 2007, p. 232).

Observemos as seguintes passagens de Zizek:

a inquietação histórica pertence à própria existência do sujeito moderno por ser ele carente de uma identidade social firme, que só pode advir de um senso substancial de Tradição. Essa culpa abstrata, indefinida e, justamente por isso, absoluta, que pesa no sujeito livre do domínio do Destino, é o objeto supremo da psicanálise (ZIZEK, 1994b/2013, p. 2019).

o teatro histórico em sua forma mais pura. O sujeito é capturado numa mascarada na qual o que parece extremamente sério se revela uma fraude, e o que parece um gesto totalmente vazio se revela extremamente sério. O pânico que se apodera do sujeito masculino confrontado com esse teatro expressa o terror de que por trás das muitas máscaras que decaem uma depois da outra, como as camadas de uma cebola, não haja nada – nenhum segredo feminino supremo (ZIZEK, 1994/2003, p. 72).

Se trocarmos por “histórica” por “conceito” ou “ideia” chegamos à descrição feita por Arantes sobre o cenário da *crítica crítica* alemã – representada por Bruno Bauer e seus consortes:

o melhor da consciência alemã esteve sempre atravessado, e sustentado, pela consciência difusa (...) da singularidade da paisagem histórica em que deitava raízes; vislumbre de um constrangedor anacronismo, dando lugar ora à depressão, seguida por vezes de projetos de reforma moral ou educação estética da sociedade, ora à exaltação da idiosincrasia nacional. De um modo ou de outro, sublimava-se a atmosfera estreita e asfixiante desse terreno em tudo ‘mais favorável à especulação, à introspecção, ao auto-encalusamento e à obstinação local, do que a uma apreensão decidida do prático e do real que abrangesse contextos maiores e espaços mais amplos’ (ARANTES, 1996, p. 364).

E claro, como toda boa histórica, a *teoria* nunca se deixa captar pelos teóricos da indeterminação, da diferença, eles nunca encontram um ponto de ancoramento, os conceitos

gravitam, se anulam, se misturam, chegam ao niilismo, os oprimem... não à toa, dirão Marx e Engels que o processo de “tradução” das ideias francesas – o socialismo com lastro – para o alemão – a linguagem especulativa – culmina numa pura “fraseologia”: “[os ideólogos alemães] Esquecem apenas que, a essas fraseologias, não opõem nada além de fraseologias, e que, ao combaterem as fraseologias deste mundo, não combatem de modo algum o mundo real existente” (MARX & ENGELS, 2007, p. 84). Nesse sentido, para Arantes, algo como a “ideologia francesa” culmina, assim como a alemã, numa “verdadeira manobra diversionista, abordando a gestação de ideias pertinentes sobre questões pertinentes. A cada nova figura, essa fraseologia de ponta retornaria seu papel exclusivo de ‘ideologia complementar’” (ARANTES, 2021, p. 13).

Pós-estruturalismo ou simplesmente *Theory* é o nome americano da ideologia francesa ao desembarcar nos EUA; na nova roupagem, em vez do *linguistic turn*, caracterizado pela perda do referente na linguística Saussureana e a decorrente invenção do estruturalismo, fala-se em *deconstructive turn*. Além-atlântico, não obstante o esgotamento do modernismo, o “pós-modernismo apresenta-se de fato como uma recapitulação do modernismo na época de sua exaustão, mas sobretudo em se veio estetizante” (ARANTES, 2021, pp. 19 e segs.) – por “veio estetizante”, devemos entender o impulso inovador e transgressor do modernismo, sem o contexto para tal. Dessarte:

a Ideologia Francesa ela própria nada mais é do que uma vasta recapitulação ‘teórica’ (...) do conteúdo da experiência da modernidade estética. Daí a pirueta mortal que a aproxima daquele capítulo alemão. Ancorados na atitude estética básica dos tempos modernos, (...) explorando as revelações expressivas de uma subjetividade descentrada, emancipada dos imperativos da utilidade, os ideólogos franceses evadem-se do mundo moderno em nome de um atimodernismo sem volta (ARANTES, 2021, p. 38).

Diante desse cenário, Zizek bem poderá ser um membro mor da ideologia fraco-americana, seu estilo dispersivo, o abuso terminológico, a mistura de filosofia com crítica literária, operística, com psicanálise etc.; em contrapartida, temos, novamente, o tal do *real* da luta de classes, assim como a estranha substância em que seu discurso se ancora, a *jouissance*, somado a esses ingredientes, um ativo empenho em diferenciar Lacan do *deconstructive turn*<sup>76</sup>, por fim, sua proposta estética ou crítica, “anti-transgressiva”: diante de uma cultura predominantemente distanciada, que antes mimetiza do que possui valores, que mais encena do que vive o espetáculo ideológico, em suma, diante de uma ideologia que tem a *transgressão*

<sup>76</sup> Para enumerar alguns títulos de Zizek citados neste trabalho: *Os Limites da Abordagem Semiótica à Psicanálise; Além da Análise do Discurso; A Linguística e seus Limites; Porque Lacan não é “pós-estruturalista”*.

*inerente* como um de seus operadores fundamentais, ou ainda, que abarca o não-ideológico dentro do ideológico – o *cinismo* –, Zizek propõe a *superidentificação*, ser seriamente ideológico a respeito da ideologia, o que, para todos os efeitos, é bem diferente das marginalidades e transgressões do desconstrutivismo. Mas nem tudo são rosas, restaria saber, contudo, a quem (um artista?) cabe essa prática superidentificatória, outrossim, o autor é taxativo ao dizer que a Laibach *manipula a transferência*, o que coloca certas dificuldades em sair *superidentificando* por aí. Afora isso, se o autor de fato é bem sucedido na tarefa de superar o pós-estruturalismo, nos esquivamos, aqui, de avaliar.

Dirá Lacan em seu *Seminário 19* que o discurso do analista é a matriz para os outros discursos, o *discurso* simplesmente – a espécie que representa o gênero, em linguagem especulativa – e que, a partir dessa matriz, precipitam-se os laços sociais, maneiras de se relacionar e é isso que “comumente chamamos *ideologia*” (LACAN, 2012, p. 147). Em seu *Seminário 17*, ele enuncia que o discurso do analista não possui “nada de mais subversivo do que não pretender nenhuma solução” (LACAN, 1992b, p. 66). Por fim, no *Seminário 20*, ele diz que “há emergência do discurso analítico a cada travessia de um discurso a outro” (LACAN, 1985, p. 27). O que nos deixa diante de um papel, ainda que propriamente crítico do discurso analítico, muito negativo, não propositivo. O discurso do analista é o que permite ler os operadores nos outros discursos, permite que entendamos uma certa necessidade deles, posto que eles organizam ou domesticam o excesso, *mais-de-gozar*; mas também produzem, a seu modo, esse excesso, permite também entender que a cada mudança de forma ideológica, houve um momento em que fez explícita sua própria inconsistência (S(A) e  $\$da$ ) – de tal modo que não se trataria somente de reivindicar uma fuga da ideologia, porque, precisamente, fora dela existe o nada de solução que a psicanálise propõe e a política trata, também, de propostas. Assim, a crítica da ideologia teria um papel modesto, de simplesmente explicitar a inconsistência do Outro, esperando que ela seja recoberta pelo próximo candidato ideológico. Talvez, por conta disso, Zizek tentará, posteriormente à fase aqui estudada, manter esse instante de suspensão entre um discurso e outro, vivo, fundando aí, sobre essa *zona de penumbra*, uma nova proposta de vida. Que tem sua promessa fundada sobre a lógica do *Espírito Santo*, uma nova comunidade ou subjetividade,

na comunidade dos crentes *qua* párias ‘desacoplados’ da ordem social – idealmente, autênticos coletivos psicanalíticos e revolucionários como suas duas formas principais. E se frequentemente há algo monstruoso em encontrar tais espíritos (já que, como sabemos por Rilke, a beleza é o último véu que envolve o Monstruoso) – se, após tais encontros, realmente parecermos como se tivéssemos visto um espírito – devemos nos lembrar do famoso lema de

Heiner Muller: 'A primeira aparição do novo é o pavor' (ZIZEK, 2000, p. 160).

Se a comunidade dos crentes o separa do pós-modernismo, é, novamente, coisa que não discutiremos.

De todo modo, não é na teoria que o projeto zizekiano deve ser provado.

## REFERÊNCIAS

ADORNO, T. W. A teoria freudiana e o modelo fascista de propaganda. In: **Margem esquerda: Ensaio marxistas**, 7, 164-189, 2006.

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ALTHUSSER L. Aparelhos ideológicos de Estado (notas para uma investigação). In: ZIZEK, S. (org.). In: **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, pp. 105-142, 1996.

\_\_\_\_\_ On Marx and Freud. In: **Contemporary Marxism Review**. 2010.

\_\_\_\_\_ Sur le rapport de Marx à Hegel. In: **Hegel et la pensée moderne**, pp.85-111. 1970.

ANDERSON, B. **Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism**. New York: Verso, 1983.

ANDERSON, Perry. **A crise da crise do marxismo**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

ARANTES, Paulo. **Ressentimento da dialética: dialética e experiência intelectual em Hegel:(antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã)**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

\_\_\_\_\_ **Formação e Desconstrução**. São Paulo: Editora 34, 2021.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BOUCHER, Geoff. **The charmed circle of ideology: a critique of Laclau and Mouffe, Butler and Zizek**. re. press, 2009.

BRACHER, M. On the psychological and social functions of language: Lacan's theory of the four discourses. In: M.Bracher, M. W. Alcorn, R. J. Corthell, & F. Massardier-Kenney (Eds.), **Lacanian theory of discourse: subject, structure, society** (pp. 107-128). London: NYU Press, 1994.

CARDOSO, Mauricio José d'Escragnolle; DARRIBA, Vinicius Anciães. A Referência a Marx no Ensino de Lacan. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, v. 32, n. 1, p. 189-197, 2016.

EAGLETON, Terry. *Depois da teoria: um olhar sobre os Estudos Culturais e o pós-modernismo*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

EIDELSZTEIN, A. **El grafo del deseo**. Manantial, 1995.

FACKENHEIM, E. L. Kant and radical evil. **University of Toronto Quarterly**, v. 23, n. 4, p. 339-353, 1954.

FERRARIN, A. **Hegel and Aristotle**. Cambridge University Press, 2001.

FREUD, S. Uma criança está sendo espancada. In: **Obras psicológicas completas, vol. XVII**. Edição Standard. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

\_\_\_\_\_ A dinâmica da transferência. In: **edição standart brasileira das obras completas de Sigmund Freud. vol. XII**. 131-143, 1969b.

\_\_\_\_\_ **As Obras Completas Vol. 12 (1914-1916)**. São Paulo, Companhia das Letras, 2010.

\_\_\_\_\_ O inquietante (1919) Rio de Janeiro: Cia das Letras. **Obras completas**, v. 14, 2010b

\_\_\_\_\_ Construções em análise. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. vol. XXIII**. Rio de Janeiro: Imago. 275-287, 1996.

\_\_\_\_\_ Além do Princípio do Prazer. In: **Obras completas volume 14: História de uma neurose infantil: (" O homem dos lobos"): além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.

\_\_\_\_\_ Tratamento psíquico (tratamento anímico). In: S. FREUD. **Fundamentos da Clínica Psicanalítica. Coleção Obras Incompletas de Sigmund Freud**. Belo Horizonte: Autêntica Editora. pp. 19-46, 2017.

\_\_\_\_\_ **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade**. Edição Livros do Brasil, 1997.

\_\_\_\_\_ O ego e o id. In: FREUD, S. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas de completas de Sigmund Freud. Vol. XIX**. Rio de Janeiro: Imago, 1996b.

\_\_\_\_\_ O problema econômico do masoquismo. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. 19**, 1996c.

\_\_\_\_\_ **A interpretação dos sonhos**. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

- \_\_\_\_\_ **Neurose, psicose, perversão**. Autêntica, 2016.
- \_\_\_\_\_ **Totem e Tabu**. In: **Obras Completas: Totem e Tabu, Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos:(1912-1914)**. Companhia das Letras, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. **Que é uma coisa?: doutrina de Kant dos princípios transcendentais**. 1992.
- HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Vozes, 1992.
- \_\_\_\_\_ **Enciclopédia das ciências filosóficas I**. Edições Loyola, 1995.
- \_\_\_\_\_ **Ciência da lógica: 2. A doutrina da essência**. Vozes, 2017.
- HOBBSAWM, Eric. **Era dos extremos: o breve século XX**. Editora Companhia das Letras, 1995.
- IBER, C. O desenvolvimento da essência como reflexão e a lógica das determinações de reflexão - parte I. In: **Ipseitas**, São Carlos, vol. 1, n. 1, p. 60-68, jan-jun, 2015
- PARKER, Ian. **Slavoj Žižek: a critical introduction**. Pluto Press, 2004.
- JACOBY, R. **Amnésia social: uma crítica à psicologia conformista**. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 1977.
- JAMESON, F. **O Inconsciente político a narrativa como ato socialmente simbólico**. Ática, 1992.
- \_\_\_\_\_ **The vanishing mediator: narrative structure in Max Weber**. New German Critique 1, 52-89, 1973.
- \_\_\_\_\_ **Marcas do visível**. Graal, 1995.
- JAKOBSON, R. Shifters: Verbal Categories and the Russian Verb. In: **R. Jakobson, Selected Writings II**. Cambridge, p. 154-83, 1971.
- \_\_\_\_\_ **Dois aspectos da linguagem e dois tipos de afasia**. In: **Linguística e Comunicação**. Cultrix, 2010.
- KANT, I. A Religião nos Limites da Simples Razão**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- \_\_\_\_\_ **Crítica da razão pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KARATANI, K. **Architecture as Metaphor: Language, Number, Money**. MIT Press, 1995.

\_\_\_\_\_ **Transcritique. On Kant and Marx**, 2003.

KENNEDY, E. "*Ideology*" from Destutt De Tracy to Marx. **Journal of the History of Ideas**, 40(3), 353. 1979.

KOJÈVE, A. **The notion of authority**. Verso, 2020.

LACAN, J. **O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

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

\_\_\_\_\_ **O seminário 11. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

\_\_\_\_\_ Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998b.

\_\_\_\_\_ A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. **J. Lacan, Escritos**, p. 496-533, 1998c.

\_\_\_\_\_ **O seminário: livro 3: as psicoses**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

\_\_\_\_\_ **Livre XIV Le Séminaire. "La logique du fantasme (1966-1967)."** Staferla, 2007.

\_\_\_\_\_ **O Seminário 23: O Sinthoma**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2007.

\_\_\_\_\_ **O Seminário: livro 20: mais, ainda**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

\_\_\_\_\_ O Seminário sobre 'A carta roubada'. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998d.

\_\_\_\_\_ Posição do inconsciente. In: **Escritos**. Jorge Zahar, 1998e.

\_\_\_\_\_ **O Seminário: livro 19: ... ou pior**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012.

\_\_\_\_\_ O aturdido. In: **Outros escritos**, 448-497, 2003.

\_\_\_\_\_ Seminário 15 – o ato analítico. Resumo do seminário de 1976-1968. In: **Outros escritos**. Jorge Zahar, 2003

\_\_\_\_\_ O estádio do espelho como formador da função do eu. In: **Escritos**, Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

\_\_\_\_\_ **O seminário: Livro 7: a ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

\_\_\_\_\_ **O seminário: livro 14: A lógica da fantasia, 1966-1967**. Recife, PE: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2008.

\_\_\_\_\_ **O seminário: livro 17: o avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992b.

\_\_\_\_\_ **O seminário: livro 18: de um discurso que não fosse semblante**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

\_\_\_\_\_ **O seminário: livro 1: os escritos técnicos de Freud**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

\_\_\_\_\_ **O seminário: livro 6: o desejo e sua interpretação**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2016.

\_\_\_\_\_ **O Seminário: livro 22: RSI**. Inédito, 1974.

\_\_\_\_\_ **O Seminário: Livro 16: de um outro ao outro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008b.

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

\_\_\_\_\_ **O seminário: Livro 8: A transferência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

LACLAU, Ernesto. A razão populista; tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. **São Paulo: Três Estrelas**, 2013.

LÉVI-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem**. Campinas: Papyrus, 1989

\_\_\_\_\_ **O cru e o cozido: Mitológicas 1**. Editora Cosac Naify, 2004.

\_\_\_\_\_ **Antropologia estrutural**. Editora Cosac Naify, 2015.

\_\_\_\_\_ **Contribuição à Crítica da Economia Política**. Expressão Popular, 2008.

\_\_\_\_\_ **El capital. T. III**. México: Siglo XXI, 2009.

\_\_\_\_\_ **O 18 Brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Boitempo editorial, 2011.

\_\_\_\_\_ **O capital: livro 1, o processo de produção do capital**. São Paulo: Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_ **Grundrisse: esboço da crítica da economia política.** São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_ **Crítica da filosofia do direito de Hegel.** Boitempo Editorial, 2015.

MARX, K; ENGELS, F. **O Manifesto Comunista.** Boitempo, 2007.

\_\_\_\_\_ **A sagrada família: ou a crítica da Crítica crítica: contra Bruno Bauer e consortes.** Boitempo Editorial, 2015.

\_\_\_\_\_ **A ideologia alemã.** Boitempo editorial, 2015.

NOLA, Robert. The Young Hegelians, Feuerbach, and Marx. In: SOLOMON, Robert C.; HIGGINS, Kathleen Marie (Ed.). **The Age of German Idealism.** Psychology Press.

2003.PAULANI, Leda Maria; MULLER, Leonardo André Paes. Símbolo e signo: o dinheiro no capitalismo contemporâneo. **Estud. Econ.** São Paulo , v. 40, n. 4, p. 793-817, 2010

PFALLER, R. **On the pleasure principle in culture: Illusions without owners.** Verso Trade, 2014.

SAFATLE, V. P. **Cinismo e falência da crítica.** Boitempo Editorial, 2015.

SANTNER, Eric L. **The royal remains: The people's two bodies and the endgames of sovereignty.** University of Chicago Press, 2012.

SAUSSURE, F. **Curso de Linguística Geral.** Cultrix, 1996.

SIMANKE, R. T. **Metapsicologia lacaniana: os anos de formação.** FAPESP/Discurso Editorial/Editora UFPR, 2002.

SLOTERDIJK, Peter. **Crítica da Razão Cínica.** Editora Estação Liberdade, 2012.

STAVRAKAKIS, Yannis. **Lacan y lo político.** Prometeo Libros Editorial, 2007.

STEPELEVICH, Lawrence S. (Ed.). **The young Hegelians: an anthology.** CUP Archive, 1983.

ZIZEK, S. How did Marx invent the symptom?. In: **Mapping ideology,** p. 296-331, 1994.

\_\_\_\_\_ **"Eles não sabem o que fazem." O sublime objeto da ideologia.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

\_\_\_\_\_ **The Metastases of Enjoyment: six essays on woman and causality.** London: Verso, 1994.

\_\_\_\_\_ “Como Marx inventou o sintoma?”. In: ZIZEK, S. (org.). **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, pp. 297-331, 1996.

\_\_\_\_\_ **Tarrying with the negative: Kant, Hegel, and the critique of ideology**. Duke University Press, 1993.

\_\_\_\_\_ **The plague of fantasies**. Verso, 1997.

\_\_\_\_\_ **For They Know Not What They Do: Enjoyment As a Political Factor**. Londres: Verso, 1991/2008.

\_\_\_\_\_ **O sujeito incômodo: o centro ausente da ontologia política**. Boitempo Editorial, 2017.

\_\_\_\_\_ Os limites da abordagem semiótica da psicanálise. In: **Interrogando o Real**. Autêntica, 1990/2013.

\_\_\_\_\_ A Sociedade para a Psicanálise Teórica na Iugoslávia: entrevista com Éric Laurent. In: **Interrogando o Real**. Autêntica, 1986/2013.

\_\_\_\_\_ Hegel, Lacan, Deleuze: três companheiros estranhos. In: **Interrogando o Real**. Autêntica, 1995/2013.

\_\_\_\_\_ Lacan: em que ponto ele é hegeliano?. In: **Interrogando o Real**. Autêntica, 1988/2013.

\_\_\_\_\_ Conexões do campo freudiano com a filosofia e a cultura popular. In: **Interrogando o Real**. Autêntica, 1994/2013.

\_\_\_\_\_ Entre a ficção simbólica e o espectro fantasmático: rumo a uma teoria lacaniana da ideologia. In: **Interrogando o Real**. Autêntica, 1994b/2013.

\_\_\_\_\_ Revisando a crítica social “lacaniana”: a Lei e seu duplo obscuro. In: **Interrogando o Real**. Autêntica, 1996/2013.

\_\_\_\_\_ The fetish of the Party. In: **The Universal Exception**. Continuum, 1996/2006.

\_\_\_\_\_ Pathological Narcissus’ as a socially mandatory form of subjectivity. **First published in the Croatian edition of The Culture of Narcissism by Christopher Lasch (Narcisistička kultura, Naprijed, Zagreb, 1986) Translation on: <http://www.manifesta.org/manifesta3/catalogue5.htm>, 1986.**

\_\_\_\_\_ **O mais sublime dos históricos: Hegel com Lacan.** Jorge Zahar Editor, 1991.

\_\_\_\_\_ Why are Laibach and *neue slouwenische kunst* not fascists?. In: **The Universal Exception.** Continuum, 1993/2006.

\_\_\_\_\_ Multiculturalism, or, the cultural logic of multinational capitalism. In: **The Universal Exception.** Continuum, 1997/2006.

\_\_\_\_\_ Why we Love to Hate Haider. In: **The Universal Exception.** Continuum, 2000/2006.

\_\_\_\_\_ **The fragile absolute, or, Why is the Christian legacy worth fighting for?.** Verso, 2001.

\_\_\_\_\_ Entrevista. [youtube.com/watch?v=bqUW2uScLio&ab\\_channel=SRFKultur](https://www.youtube.com/watch?v=bqUW2uScLio&ab_channel=SRFKultur) acesso: 22/04/2021. 2005