

Uma breve introdução ao pensamento de Slavoj Zizek

Pedro Sobrino Laureano

Resumo

Um das referências centrais do colóquio organizado pelo NUPEP e o CEII, “A psicanálise e a hipótese comunista” é, sem dúvida, ao lado de Alain Badiou, a de Slavoj Zizek. Procuraremos, neste artigo, apresentar brevemente algumas das características do percurso intelectual de Zizek, contextualizando sua trajetória dentro das recepções da obra de Freud, no século XX. Posteriormente, procuraremos apresentar alguns de seus conceitos principais.

Palavras-chave: Psicanálise; Zizek; Hegel; dialética; conceitos.

Brevíssimo histórico das recepções de Freud no século XX.

É interessante notar como a psicanálise é recebida, hoje, pela teoria política (Laclau e Mouffe, 2004), pelos estudos de gênero (Butler, 1990) e a pela filosofia (Badiou, 1998; Zizek, 2006; e Safatle, 2008). De fato, algumas das mais interessantes leituras da psicanálise vêm se caracterizando pela hibridização da psicanálise com campos como os da filosofia e o da política. Tal movimento realiza-se em uma espécie de transversal em relação às escolas pós-lacanianas, centrada em torno de nomes como Colette Soler, Charles Melman e Jacques Allain Miller, todos egressos dos seminários de Lacan e da *École freudienne* de Paris, a escola criada por Lacan nos anos 60 e dissolvida nos anos 80. Podemos citar, neste sentido, a escola eslovena, cujos nomes

principais são Mladen Dolar (2006), Alenka Župancik (2008) e o próprio Žižek, a presença da psicanálise na academia brasileira, como no Laboratório de pesquisa em teoria social, filosofia e psicanálise (LATESFIC-USP), através das pesquisas de Vladimir Safatle e Christian Dunker (2011) e, também, a leitura de autores ingleses, como Ian Parker (2011).

Desta forma, a psicanálise torna-se cada vez mais importante para autores da filosofia e da teoria social, que buscam nas obras de Freud e Lacan alguns de seus conceitos fundamentais. Sem, é claro, negligenciar a importância dos autores centrados em teóricos da escola Inglesa, como Winnicott (1971), frequentemente lidos, no Brasil, junto a filósofos pós-estruturalistas como Deleuze (1992), Derrida (2007) ou Foucault (1999) (Herzog, 2001; Gondar, 1995; Birman; 2001; Katz, 1996).

Ao mesmo tempo em que a psicanálise confere novo impulso à teoria contemporânea, ela também recebe aportes da filosofia. De fato, a primeira leitura filosófica substancial da psicanálise é aquela realizada pela escola de Frankfurt, em autores como Adorno (1984), que foram seguidas pela segunda geração frankfurtiana. As referências que podemos encontrar a Freud em Heidegger são esparsas e, sobretudo, críticas. Freud parecia a Heidegger um positivista, que postulava através do inconsciente a determinação etiológica de todos os fenômenos humanos, recaindo na perspectiva metafísica que marca, para o filósofo alemão, o pensamento ocidental desde Platão.

Já a leitura adorniana encontra-se relacionada à constatação precoce, já nos anos 30, não apenas do fracasso do socialismo soviético (estamos no momento dos grandes expurgos e dos grandes julgamentos que irão caracterizar o período estalinista), mas também à perplexidade frente a não adesão da classe operária alemã ao socialismo. A eleição de Hitler como chanceler da Alemanha, nos anos 30 e a adesão das massas ao nazismo, coloca a geração de intelectuais europeus marxistas dos anos 20 e 30 frente à tarefa de pensar o marxismo quando a certeza na classe trabalhadora como agente de emancipação é radicalmente abalada. A psicanálise aparece, então, como uma teoria apta a fornecer formas de compreensão a respeitosa adesão das massas a líderes totalitários, as raízes libidinais e inconscientes do fascínio

produzido por líderes como Hitler, Mussolini e Stalin.

Em meados do século XX - isto é, após a experiência das duas grandes guerras - o estruturalismo de Lévi-Strauss (1950) e o existencialismo de Jean Paul Sartre (1994) serão responsáveis por leituras inovadoras da teoria psicanalítica, retirando Freud de sua recepção hegemônica, que girava em torno de autores chamados de culturalistas e da *egopsychology*. Desta forma, Lévi-Strauss lê o inconsciente como matriz estrutural, engajando uma lógica precisa, isomorfa ao modelo da linguística inventado por Saussure. Por outro lado, Sartre enxerga em Freud elementos para articular sua crítica ao positivismo e ao sujeito psicológico.

Ora, Lacan surge neste cenário, nos anos 30 e 40, através de uma formação marcada pela tradição da psiquiatria francesa, quando se utiliza do conceito freudiano de narcisismo em sua tese de doutorado, e o articula à ideia de Estágio do espelho como formador do eu (1949/1998). Lacan apenas se tornaria psicanalista, entretanto, entre os anos 40 e 50, quando desenvolve a tentativa de, através de um retorno a Freud, articular os postulados aparentemente opostos do estruturalismo e do existencialismo (Lacan, 1953/1998): liberdade e estrutura.

De um lado, trata-se da manutenção da noção de estrutura como modelo linguístico capaz de articular a lógica do inconsciente para além de qualquer irracionalismo, naquilo que Lévi Strauss aceitaria chamar de “kantismo sem sujeito transcendental” (1950). De outro, temos a manutenção da categoria de sujeito e a necessidade de pensar a liberdade subjetiva, temas caros ao existencialismo de Sartre, embora Lacan não identifique, como este último, sujeito e consciência. Desde seu início, como podemos perceber, a chave para o retorno a Freud operado por Lacan será marcada pela necessidade de pensar a contradição ou, como Lacan o enuncia, a partir dos anos 70, o impossível. De resto, deve-se apontar, no início do percurso lacaniano, a aproximação de Freud com Heidegger (1998), com a epistemologia francesa, através de Koyré (2006) e com o hegelianismo francês, através dos cursos de Kojève (2006).

Fundamenta-se, assim, o retorno a Freud empreendido por Lacan nos anos 50, colocando Freud como interlocutor fundamental para a geração da

filosofia francesa que se desenvolve no pós-guerra. Seja em Althusser (1969), mestre de autores como Miller (1990), Ranciére (2006) e Badiou, seja, ainda, nos autores do chamado pós-estruturalismo, que encontram em Freud um interlocutor fundamental, via Lacan, para suas filosofias.

Zizek: Hegel com Lacan

Ora, a formação de Žižek dá-se através da escola Lacaniana da Eslovênia, fora de qualquer um destes eixos fundamentais que determinaram a recepção do pensamento freudiano. Žižek é testemunha ativa da queda do regime socialista na Iugoslávia, no interesse capitalista nos mercados recém-abertos, e nos paradoxos e impasses da onda de democratização capitalista que atravessa os países do Leste Europeu nos anos 80 e 90. De qualquer maneira, realizando seu percurso intelectual na Iugoslávia socialista de Tito, Žižek encontra-se em posição periférica em relação aos grandes centros acadêmicos Europeus, a França, a Alemanha e a Inglaterra. Exemplo raro entre filósofos. Podemos pensar, aqui, na posição de Kierkegaard, na Dinamarca.

Sua tese de doutorado tem como título “A relevância prática e teórica do estruturalismo francês”, mas é em 1989, com a publicação de *O mais sublime dos histéricos - Hegel com Lacan* (1991), fruto de uma tese de doutorado realizada com Jacques Allain Miller, na França, que Žižek desponta como um pensador relevante no cenário internacional.

Como coloca Dunker, no texto “A biografia comentada de Slavoj Žižek”,

A trajetória biográfica e intelectual de Žižek reúne uma série improvável de encontros e circunstâncias. Improvável a ponto de que quando tentamos compreender como o “fenômeno Žižek” se tornou possível somos arrastados para uma multiplicidade de contextos cuja reunião nos dá apenas um resultado: contradição (...).¹

Ora, a passagem da multiplicidade à contradição é pré-condição para compreendermos o pensador em torno do qual, ao lado de Lacan, se constrói o projeto de Žižek: Hegel. De fato, Žižek resgata um filósofo que parecia, nos anos 80, pouco poder contribuir, não apenas para a psicanálise, como para as

1 Disponível em: <<http://revolucoes.org.br/v1/seminario/slavoj-zizek/biografia>>

discussões políticas e filosóficas da época. Filósofo que deveria, pelo contrário, figurar entre aqueles que deveriam ser esquecidos, como um dos últimos filósofos metafísicos, parte de uma história da filosofia em que as fantasias de totalidade, reconciliação, ou mesmo de noções como a de verdade, ainda tinham algum sentido.

Tanto que, na obra de um dos mais importantes nomes da filosofia francesa na segunda metade do século XX, Gilles Deleuze (1992), Hegel é julgado como “o inimigo a ser combatido”; o que não tardou, no caso de Deleuze, a tornar-se igualmente uma crítica à psicanálise em sua vertente freudo-lacaniana: a denúncia da negatividade, da contradição e do sujeito como hipóteses da metafísica, e a crítica a conceitos como os de complexo de Édipo (Freud, 1924/2006) e Nome do Pai (Lacan, 1957-1958/1999) como sendo francamente autoritários, incapazes de apreender a singularidade e a mutabilidade do real. Delineia-se, assim, ao menos a contrapelo, a junção que Zizek procurará elaborar em seu projeto: a leitura de Hegel através da psicanálise lacaniana, e desta através de Hegel.

Decerto Hegel já era um autor importante à filosofia e à psicanálise francesa, através dos cursos de Kojève (2006), cuja leitura influencia a construção da teoria do desejo como reconhecimento e da negatividade como fundamental na compreensão do sujeito e da linguagem, nos primeiros anos do Seminário de Lacan. Entretanto, à medida que avança em seu pensamento, principalmente através das investigações acerca do real, Lacan abandona a referência a Hegel. Mais uma vez, trata-se de se distanciar do filósofo que haveria feito da síntese, da identidade (capaz de recuperar a diferença como oposição) e da reconciliação conceitos maiores de seu pensamento.

A reconfiguração na paisagem política (queda do socialismo soviético, a prevalência do capitalismo neoliberal, a independência das colônias, etc.), e a consolidação filosófica de movimentos como o pós-estruturalismo e a filosofia analítica, determinam a exclusão de Hegel como filósofo que, por vezes, é até mesmo suspeito de “totalitarismo”, ao lado de Marx e Platão. Entretanto, tal exclusão de maneira paradoxal, cria o espaço dentro do qual podemos observar uma espécie de renascimento do hegelianismo, já nos anos 80. Isto

é, no momento em que é julgado morto por algumas das principais correntes filosóficas, Hegel assiste a um renascimento.

Em autores como Béatrice Longuenese (1981), Gerard Lebrun (2006), Vladimir Safatle (2005) e Catherine Malabou (2005), também nos chamados hegelianos de Pittsburgh, outro Hegel começa a ser trabalhado, a partir dos anos 80 e 90. Embora existam divergências internas importantes entre estes autores e escolas, trata-se, de fato, de um Hegel crítico a ideias como as de totalidade como processo de resolução de contradições, como ainda se tratava na influente leitura de Kojève. Um Hegel capaz de pensar, ou criticar, a complexidade do mundo que emerge após a guerra fria, um mundo que não tem mais, como eixo estruturante, a luta entre socialismo e capitalismo.

De maneira que é interessante pensarmos que este “renascimento” do hegelianismo dá-se no momento mesmo em que Hegel parecia já haver sido banido do cenário filosófico, ou haver sido incluído apenas como excluído, como um autor que representava tudo aquilo em relação ao qual o mundo pós-queda do muro de Berlim queria distanciar-se. Mais paradoxal ainda é constataremos que um dos principais diagnósticos deste “novo mundo”, em que Hegel não teria mais lugar, aquele “do fim da história”, é enunciado por um filósofo hegeliano de direita, Francis Fukuyama, que a retira diretamente da leitura de Kojève.

A ironia não passa despercebida por qualquer leitor de Hegel. Primeiramente, podemos destacar o conceito hegeliano de “passagem em seu oposto” (Hegel, 2011), em que o auge de determinado sistema social ou de pensamento coincide com seu declínio, ou em que fatos históricos pretensamente ultrapassados ganham nova relevância em conjunturas presentes. Tal inversão é amplamente trabalhada por Hegel em seus textos históricos e na *Fenomenologia do Espírito* (1992) como, por exemplo, na análise da vitória de pirro do iluminismo sobre a religião, na passagem da monarquia Absoluta à república e no fim dos grandes impérios.

Podemos falar, também, na identidade especulativa entre negação e gênese, entre exclusão e constituição, que Hegel (1992) enxerga como um dos determinantes do devir do Universal, parte fundamental de seu conceito

de história, seja esta a história mundial, ou mesmo o próprio pensamento em sua historicidade. A expressão “devir do universal” já condensa, em seu enunciado, a síntese dos opostos reivindicada pela filosofia de Hegel, na forma de um “juízo especulativo” (2011): não basta afirmar o devir contra o universal, a transformação conta a permanência. É preciso pensar a identidade da diferença e da identidade, o devir como sendo ao mesmo tempo interior e exterior ao próprio universal, ou o “antagonismo no cerne do próprio Um”, como coloca Žizek (2008). Trata-se de um dos temas hegelianos retomados por Žizek para pensar o universal como inquietude, como divisão, em uma época caracterizada pelo repúdio da totalidade: aquele da “universalidade concreta”, da universalidade em devir.

Podemos arriscar a hipótese, aqui - hipótese hegeliana, como já vimos - que, então, é a morte de Hegel, construída ao longo da segunda metade do século XX, que abre o espaço para o retorno a Hegel, realizado não apenas por Žizek, mas que tem no filósofo esloveno, sem dúvida, um de seus principais expoentes. E Hegel fornece a Žizek as ferramentas para pensar a psicanálise como crítica da doxa contemporânea, em que esta tende a aproximar, quer através da leitura de psicanalistas pós-freudianos da escola Inglesa, quer através de algumas das próprias escolas pós-lacanianas, do paradigma da singularidade e do pensamento da diferença, repudiando conceitos como totalidade e universalidade.

Política

Finda esta breve contextualização histórica, podemos questionar uma expressão que utilizamos em alguns momentos, aqui. Até que ponto, de fato, podemos falar em um “projeto zizequeano”? Trata-se de pensar as formas contemporâneas de circulação do discurso filosófico e a função do nome próprio, do nome do autor, nesta circulação. Žizek é contrário à ideia de morte do autor, ou à ideia de que a formação de movimentos, escolas e instituições em torno de nomes próprios seria necessariamente da ordem de efeitos de poder que reprimiriam a singularidade do sujeito.

Obviamente, tudo depende daquilo que a palavra autor pode *significar*. Pois a morte da função autor pode constituir uma condição para seu retorno. Retorno do autor como mestre do Sentido, como detentor do significado último; mas também retorno do próprio problema, do antagonismo, para o qual o Nome aponta. É o que vimos, anteriormente, através do retorno a Hegel no cenário filosófico contemporâneo. A fidelidade a um nome pode significar tanto o dogmatismo e sectarismo na relação entre o Líder e seus discípulos, quando aquilo que Badiou reivindica como sendo a fidelidade a um Evento. Isto é, o significado de um Nome não é unívoco, mas dividido, clivado. E duas maneiras de recusar tal clivagem são a adesão completa ao Nome como Sentido e a rejeição de qualquer nome como significando, necessariamente, *submissão*. De qualquer maneira, trata-se de pensar a alienação a um nome, a uma Causa, para além da dualidade entre a submissão cega e fanática e a concepção atual de liberdade como sendo a ausência absoluta de ideais, de “mestres”, de Nomes.

De fato, se sectarismo e dogmatismo transformaram-se em categorias execradas pelas democracias atuais, a filosofia de Žižek busca questionar tal consenso. Por exemplo, para que o racismo seja considerado um crime, é necessário o ato de universalização, a violência simbólica que é capaz de reprimir o racismo, de censurá-lo. São necessárias leis, punição, polícia, tribunais, etc. Trata-se de um gesto dogmático, sectário; os racistas serão absolutamente excluídos, não serão tolerados. Pode-se argumentar, entretanto, que a questão é ser intolerável com o intolerante, excluir aquele que exclui. Mas, ainda assim, deve-se confrontar o paradoxo de que, para ser tolerante, é preciso um gesto de intolerância. De maneira que a tolerância, *em seu próprio conceito*, baseia-se em gestos violentos de intolerância.

Depois dos atentados do 11 de setembro o *Patriotact* promulgado por Bush minou as bases dos valores mesmos que ele buscava defender: a democracia e a liberdade de expressão contra o fundamentalismo cego do terrorismo islâmico. Em termos psicanalíticos, entretanto, deve-se evitar recair no gesto histórico de se apontar a impotência do mestre, o fato de que o mestre não viva à altura de sua própria palavra, sua hipocrisia velada. Desta

forma, continuamos concordando implicitamente com aquilo que buscamos criticar - apenas pedimos que tais valores sejam efetivamente respeitados, implementados.

Ora, mas e se conceitos universais como os de democracia e liberdade de expressão não puderem ser pensados sem seus sintomas inerentes, isto é, sem aquilo que, para realizá-los, termina por negá-los? A liberdade de expressão depende do gesto de censura daqueles que são a favor da censura; a democracia, para se implementar, depende de que aqueles desejam se eleger com plataformas anti-democráticas sejam banidos do jogo político. Desta forma, o próprio conceito de democracia depende do ato anti-democrático que consiste em excluir aqueles que não aceitam a democracia, assim como a liberdade de expressão é assentada em um gesto de censura daqueles que não reconhecem a liberdade de expressão.

O problema da eleição de Hitler como Chanceler da Alemanha não é (apenas) o de que como ele pode ter sido eleito, mas sim o de que como ele pode se candidatar, em primeiro lugar, o de como o Partido Nacional Socialista pode concorrer em eleições democráticas. Se a questão histórica da esquerda é a de como pensar um sistema político aonde esta relação entre enunciação e enunciado, entre Lei e exceção, seja purificada, sistema auto-transparente aonde não existam inversões, talvez se trate, agora, de pensar um sistema político capaz de reconhecer, *em seu próprio conceito*, a contradição. Isto é aquilo que Hegel chama de Saber absoluto: não a resolução das contradições por um saber Universal que abrangeria os opostos em sua identidade mais elevada, mas o pleno reconhecimento da contradição no cerne do próprio Universal, em seu conceito.

A passagem no oposto, através da qual, para defender determinados valores, são estes próprios valores que são negados, indica que a negação deve ser redobrada, que o limite externo - o exterior anti-democrático da democracia, o fundamentalismo - deve se tornar um limite interno. É este gesto que Hegel chama de universalidade concreta: a construção de uma totalidade capaz de reconhecer, como parte fundamental de si mesma, os sintomas que lhe constituem, seu avesso imanente.

Podemos, neste sentido, questionar a própria ideologia da liberdade de expressão e da democracia, na forma como ela é pensada, no ocidente liberal. Não se trata apenas, então, de enxergar no Outro aquilo que não pode ser tolerado, mas sim da maneira como o intolerável no Outro reflete, espelha, aquilo que é intolerável em nós mesmos. Porque continuamos a tolerar a desigualdade econômica, a existência da pobreza contrastada com a riqueza extrema, e julgamos aqueles que não toleram tal diferença como fanáticos? A intolerância, aqui, muda de sentido, tornando-se uma noção política fundamental.

De que maneira, então, o discurso de Žizek poderá influenciar a política e a filosofia futuras? Preferimos deixar o desenvolvimento de tais questões, por agora, em aberto. Até porque, como Hegel coloca, é impossível saltar sobre o tempo presente, sendo a filosofia sempre produto do tempo histórico em que ela é realizada. Entretanto, não será a questão fundamental de Hegel e de Lacan, ao menos na leitura de Žizek, a de pensar este impossível? Não no sentido, é claro, de uma perspectiva do Saber Absoluto como o agente que poderia antecipar a marcha da história, mas no sentido de apontar o bloqueio inerente ao presente que constitui, ao mesmo tempo, a condição de sua ultrapassagem.

Alguns conceitos fundamentais de Žizek

Passemos, então, à delimitação alguns dos conceitos fundamentais de Žizek. Já foi apontado (Jonhston, 2008) que a filosofia de Žizek pode parecer, muitas vezes, não sistemática, de maneira que Žizek aparece, na cena política e filosófica contemporânea, como um crítico cultural, lembrado por suas análises instigantes de filmes hollywoodianos, como *Matrix* ou *Batman Begins*, ou, ainda, por suas observações argutas e contra intuitivas a respeito de objetos cotidianos, como o Kinder Ovo, as privadas europeias ou a Coca Cola. De maneira que podemos falar a respeito de certa atualização, em Žizek, do procedimento levi-straussiano de análise de objetos triviais, cotidianos, mostrando como estes são suportes de determinações simbólicas complexas, assim como da psicopatologia da vida cotidiana, de Freud.

Entretanto, podemos perceber que há um fio contínuo que liga as

reflexões de Zizek, representado pelo retorno a Hegel através de Lacan, pela renovação do marxismo e por uma interpretação original do idealismo alemão. Buscaremos, agora, apresentar alguns dos principais conceitos do filósofo. Ao mesmo tempo em que não pretendemos fazer uma lista exaustiva, esperamos que tais conceitos possam tornar acessível ao leitor alguns dos aspectos fundamentais de sua filosofia.

De fato, é interessante notar, neste sentido, como Zizek, apesar de sua importância no cenário contemporâneo, é um filósofo que não propõe nenhum conceito novo—sua filosofia é inteiramente construída a partir de releituras originais de outros filósofos. Fato que nos parece relacionar-se de forma intrínseca à própria filosofia do autor, e ao método de “retorno a” que caracterizou a abordagem lacaniana da obra de Freud, nos anos 50, e que é retomado por Zizek.

Apresentaremos, em sequência, os seguintes conceitos, buscando explicitar a maneira como Zizek os aborda em sua filosofia. Colocamos, entre colchetes, a proveniência filosófica de cada conceito, a não ser no caso de problemas filosóficos tradicionais que são abordados de forma original por Zizek, tal como a divisão entre aparência e essência, ou ontologia.

- 0) Ontologia.
- 1) Antagonismo. (Marx, Hegel).
- 2) Absoluto frágil. (Hegel).
- 3) Sujeito vazio (Lacan)
- 4) Negatividade (Hegel).
- 5) Cristianismo. (Hegel).
- 6) Objeto pequeno-a (Lacan).
- 7) Transgressão inerente.
- 8) Negação da negação. (Hegel).
- 9) Ideologia. (Marx).
- 10) Essência/aparência.
- 11) Paralaxe. (Karatani)
- 12) Real. (Lacan).

Žižek é um partidário do retorno à **ONTOLOGIA**. Isto significa, basicamente, o retorno a Hegel, na obra de Žižek. Entretanto, a ontologia defendida por Žižek não é àquela de uma correlação entre conhecimento e ser, entre discurso e mundo, como era a ontologia antiga de Platão e Aristóteles. De fato, Žižek absorve completamente a “revolução copernicana” de Kant, o primeiro filósofo a articular plenamente, no século XVIII, a ideia de que não temos acesso ao Absoluto, sendo este, então, uma questão de crença, ou daquilo que Kant chama de “Ideia reguladora” (1998): algo que não pode ser conhecido, embora possa ser pensado. O modernismo de Kant, então, foi dissociar conhecimento e ser, colocando um *limite epistemológico* a respeito do acesso do sujeito finito ao Absoluto.

O grande passo de Hegel, como Žižek aponta, foi ter transformado o bloqueio epistemológico erigido por Kant em relação ao conhecimento do absoluto (não podemos conhecer a dimensão *numenal*, aquilo que Kant chama de Coisa em Si), em um bloqueio inerente ao próprio Absoluto:

A solução de Hegel é a transposição da limitação epistemológica para um fato ontológico: o vazio no nosso conhecimento corresponde a um vazio no próprio ser, à incompletude ontológica da realidade. (Žižek & Gagriel, 2012, p. 101).

Isto é, ao radicalizar Kant, Hegel não retorna à metafísica ingênua, mas duplica o limite kantiano: este não concerne apenas à relação do sujeito com o mundo, mas já é interior ao próprio mundo, ao Absoluto como tal. Nossa incapacidade em apreender o objeto já é inerente aos próprios objetos e, igualmente, ao sujeito. A incapacidade em saber aquilo que se é para além da dimensão dos fenômenos já é a “identidade” do sujeito. Isto é, o sujeito é uma série de atributos positivos (professor, aluno, homem, mulher, etc.), mas, dentro desta série, Kant diz ser impossível saber aquilo que sou para além destes atributos fenomênicos, positivos. O passo de Kant para Hegel, como enfatiza Žižek, foi apenas ter acrescentado: esta incapacidade em se conhecer como “Coisa em si”, como um objeto real plenamente positivo, para além da multiplicidade de suas determinações (professor, homem, etc.), já é o sujeito:

(...) O que assombra o sujeito é seu inacessível eu numérico, a “Coisa que pensa”, um objeto no qual o sujeito poderia encontrar plenamente a si mesmo”. (...) No caso do eu, o impasse é acentuado: todos os outros objetos da experiência me são

dados como fenômenos , mas , no caso do sujeito, não posso sequer obter uma experiência fenomênica de mim mesmo (Zizek & Gabriel, 2012, p. 191)

Sujeito e objeto, assim, se relacionam através de sua incapacidade mesma de relação, de encontro. Ao transformar o limite epistemológico kantiano em uma causa ontológica, Hegel introduz a ideia de negatividade na filosofia, dizendo que o próprio Absolutocoincide com esta atividade negativa em que o “si” do sujeito ou do objeto são sempre atravessados por um antagonismo fundamental. Trata-se de outro tema importante na obra de Zizek, aquilo que o filósofo chama de **ANTAGONISMO**, que se relaciona ao que, em Hegel, é chamado de contradição. Que antagonismo, então? Ora, trata-se do antagonismo mesmo entre as “positividades” que uma coisa é, e este lugar vazio que corresponde ao seu nome, que unifica uma coisa, e que responderia à pergunta metafísica por excelência: o que é uma coisa enquanto ela mesma, isto é, qual a essência de um ente? Ora, a essência da coisa, responde Hegel, é o próprio *antagonismo, a divisão entre o lugar vazio de seu nome e a multiplicidade de atributos positivos*, que usamos para nos referir a esta coisa.

Por exemplo: quando descrevemos uma pedra, falamos que ela é dura, qual seu tipo geológico, sua cor, seu cheiro, etc. Entretanto, o que faz da pedra uma pedra? Isto é, qual atributo define a essência da pedra? Responde Hegel:nenhum;a não ser o nome “pedra”, a pura função simbólica de nomear o objeto, abstraindo de todas as suas outras qualidades positivas (dura, mole, cheiro, cor, etc.). Isto é, o vazio, a ausência de atributos que constitui o nome “pedra” funciona, de alguma forma, de maneira positiva. É isto que Hegel chama, então, de negatividade: o fato de que algo cujo estatuto é puramente negativo passa a contar de maneira positiva na identidade de uma coisa.

Daí a importância do **CRISTIANISMO**, para Hegel e para Zizek, já que é na religião Cristã que, pela primeira vez, o Absoluto “morre”, isto é, a distância de Deus em relação aos homens torna-se uma distância inerente ao próprio Deus. Quem morre na cruz, então, é o próprio Absoluto, que renasce como símbolo no Espírito Santo, como uma comunidade humana, um grupo “militante”. O Cristianismo, ao contrário de outras religiões, transforma a

cisão entre o sujeito e a Divindade em uma cisão no próprio Deus:

(...) Como Hegel afirmou, o que morre na cruz não é o representante terreno e finito de Deus, mas o próprio Deus, o Deus transcendente do além. Os dois termos da oposição, Pai e Filho, o Deus substancial como em si absoluto e o Deus para nós, ou revelado para nós, morrem, ou seja, são suprassumidos no Espírito Santo. (...). Isso significa que, apesar de todo o seu poder fundador, o Espírito é um ente virtual, no sentido de que seu status é aquele de um pressuposto subjetivo: ele só existe na medida em que o sujeito age como se ele existisse. Seu status é semelhante àquele de uma causa ideológica, como o comunismo ou a Nação (Žižek & Milbank, 2014. p. 108).

A crítica do transcendentalismo kantiano por Hegel implica, então, em radicalizá-lo, de forma a tornar o **sujeito vazio e o objeto dividido** (o que corresponderá, na leitura de Žižek, a uma das definições possíveis do conceito de **objeto pequeno a**, em Lacan). Da mesma maneira que, em Lacan, o sujeito é dito vazio e dividido. Ele é vazio, já que não tem qualquer conteúdo que viria preenche-lo— o desejo implica a anulação dos objetos de satisfação naturais. Mas ele é dito, igualmente, dividido. Ora, como algo vazio pode ser, ao mesmo tempo dividido? Como pensar estas duas determinações psicanalíticas do sujeito, o fato de que ele é, ao mesmo tempo, vazio e dividido?

Em Lacan o vazio que o sujeito é significa que ele é apenas uma forma, a forma do significante, aquilo que ele encena simbolicamente para os Outros e que não tem qualquer consistência “em si”. Isto é, o sujeito tem o estatuto frágil de um semblante, uma ficção simbólica (Žižek (2014) irá falar, neste sentido, em **Frágil Absoluto**). Entretanto, esta forma do significante não é um receptáculo neutro, não se trata de um “saco vazio”. Trata-se da estrutura topológica que Lacan identifica a objetos como a banda de Moebius e a garrafa de Klein, em que o único conteúdo, a única interioridade do objeto é sua própria torção, em que a forma gera um conteúdo, uma interioridade, a partir de sua divisão. Tal alteração no estatuto do espaço euclidiano introduzido pela topologia moderna é condição, inclusive, para a teoria da relatividade de Einstein. Aplicando o modelo topológico reimaniano para pensar o espaço-tempo, Einstein chega à conclusão de que a matéria é um efeito da curvatura do espaço, e não um conteúdo positivo contido pela forma neutra do espaço. Isto é, o estatuto da matéria é o de uma torção no espaço. Como coloca Žižek,

Estranhamente, isto se relaciona com a teoria da relatividade geral de Einstein. Enquanto a teoria da relatividade restrita já introduz a ideia de espaço curvo, ela concebe esta curvatura como sendo o efeito da matéria. É a presença da matéria que curva o espaço, isto é, apenas um espaço vazio não seria curvo. Com a passagem à teoria geral, a causalidade é invertida. Longe de causar a curvatura do espaço, é a material que passa a ser seu efeito, e a presença de matéria é o sinal de que o espaço é curvo. O que tudo isto tem a ver com a psicanálise? Muito mais do que pode parecer: de uma forma que ecoa Einstein, em Lacan o real—a Coisa— não é a presença inerte que curva o espaço simbólico, (introduzindo falhas e inconsistentes nele), mas, antes, um efeito dessas falhas e inconsistências. (Zizek, 2010, p. 43).

A definição do sujeito como um continente sem nenhum conteúdo, como forma vazia, significa que há um antagonismo, uma divisão entre o 1 e o 0, entre o número que o conta por um dentro de uma estrutura (em relação ao exemplo da pedra: o próprio nome “pedra”) e seu caráter vazio, não preenchido. Podemos dizer que, para Lacan, todos os atributos positivos que o sujeito tem (professor, homem, etc.) são tentativas de preencher o lugar vazio deste Um, de nomear aquilo que o sujeito é. Mas é o fracasso desta nomeação, o fato de que tudo aquilo que sou (o que Lacan chama de S2, o significante do saber), nunca preencher o S1, o significante mestre que representaria aquilo que sou “realmente”, que constitui o próprio sujeito. O que é o sujeito então? Ele não é nada mais do que este antagonismo entre S1 e S2, esta não reunião do Um do significante mestre com o Dois, um antagonismo inerente ao próprio Um. Por isto o sujeito é dito **castrado simbolicamente**, e esta castração, longe de constituir um simples limite, é a condição para a produção de significantes por parte do sujeito, isto é, das tentativas do sujeito em se nomear propriamente.

O que é a **IDEOLOGIA** então, para Zizek? Podemos dizer que a base do conceito em Zizek é dupla. Por um lado, trata-se da pura identificação entre sujeito e mundo, como na ontologia antiga, pré-kantiana, que busca afirmar a imanência, a relação totalizante, entre pensamento e ser. Por outro, o que é muito mais sutil e mais fundamental, trata-se da própria matriz moderna kantiana que diz que, por trás do mundo tal como o pensamos, há um mundo real, Verdadeiro, que nos é, entretanto, inacessível. Isto é, ideologia é tanto afirmar que apenas existe um mundo, ou seja, que o mundo faz Um, é todo

(como na ontologia Antiga) quanto afirmar, como na modernidade, que não temos acesso ao Absoluto, que a Verdade das coisas tais como elas são nos é inacessível. Por isto Žižek critica o movimento de Lacan no *Seminário VII* (crítica realizada pelo próprio Lacan em seus Seminários posteriores), quando aponta o real como a Coisa em Si, o desejo para além da interdição simbólica, pensando-o como transgressão. Tal crítica significará, na obra de Lacan, a passagem do real como Coisa em Si para além do Simbólico para o real como uma fissura interna ao próprio simbólico, correspondendo à própria impossibilidade lógica do simbólico em se constituir enquanto Um.

A segunda forma de ideologia, que consiste em pensar que existe algo para além da dimensão das aparências, um além transcendente, mas que este nos seria inacessível, e que deveríamos, portanto, proibir o acesso do sujeito ao absoluto, é fundamental. É ela que fornece para Žižek a base filosófica para a crítica da ideologia atual, em que a interdição kantiana do conhecimento do Absoluto e a rejeição da dialética como ciência da totalidade conjugam-se em um mundo que pretende descartar a pretensão filosófica e política à totalidade, associando-a a catástrofes políticas.

Primeiramente, poderíamos nos perguntar, a respeito do veto kantiano à razão pura, isto é ao conhecimento da Coisa em si: *porque deveríamos proibir algo que já é, de qualquer maneira, impossível?* Tal proibição do impossível, de fato, pode ser associada ao próprio complexo de Édipo na psicanálise, em que a Lei vem proibir o corpo incestuoso da mãe, a Coisa primordial, o objeto do gozo. Ora, este objeto também é, ao mesmo tempo, proibido e impossível. Poderíamos dizer que ele é proibido justamente por ser impossível, e que a proibição, longe de manter o objeto a uma distância segura, é aquilo que produz a própria fantasia do objeto como Absoluto, da Coisa perdida que continua, fantásticamente, a assombrar o sujeito. De maneira que a proibição, longe de ser aquilo que distancia o sujeito deste objeto, da Coisa em si, é aquilo que a produz.

A função da proibição, sendo assim, é impedir o encontro do sujeito com o impossível. Delineia-se, aqui, uma crítica do complexo de Édipo que Lacan realiza em seus seminários e que se tornará fundamental à leitura que Žižek

realiza da categoria de real, em Lacan, como passível de formalizar uma travessia da fantasia a respeito da dialética edipiana entre Lei e transgressão. Resumidamente, podemos dizer que tal ideia é condensada por Zizek na fórmula “arriscar o impossível” (2001), em se aceitar o encontro com o real, não como a Coisa além da Lei, mas como a impossibilidade imanente à própria Lei.

As análises de Zizek concernentes à ideologia apoiam-se, desta maneira, na ideia de **TRANSGRESSÃO INERENTE**: a “Coisa em Si”, a realidade para além da maneira como ela se apresenta para nós, a “Verdade”, longe de colocar em cheque o mundo sensível das aparências, é o que o sustenta. É apenas quando nos identificamos com esta dimensão denegada, transgressora, que nos tornamos membros de uma comunidade, é que interiorizamos sua Lei. Existe uma correlação, uma dependência, entre estas duas dimensões: o “conservadorismo” que afirma que o mundo não é nada mais do que aquilo que ele é, aquilo que se apresenta, a ideologia de que não existe nada por trás das aparências, por um lado e, por outro, esta transgressão inerente, a afirmação de que para além do mundo sensível existe a Coisa em si mesma, que seria proibida a nosso conhecimento finito e limitado.

Neste sentido, Zizek traça uma distinção entre a paixão progressista e a reacionária pelo Real:

E é segundo esta linha que devemos opor a paixão progressista à reacionária pelo Real: enquanto a “reacionária” é o endosso do reverso obscuro da Lei, a “progressista” é a confrontação com o Real do antagonismo negado pela “paixão pela purificação”, que—em suas duas versões, a de esquerda e a da direita—parte do princípio de que o real é tocado na, e através da, destruição do elemento excessivo que introduz o antagonismo. Devemos aqui abandonar a metáfora do Real como a Coisa aterradora que não se é capaz de enfrentar cara a cara, como o Real definitivo oculto por trás dos véus imaginários e/ou simbólicos: a própria ideia de que, sob a aparência enganadora, oculta-se uma Coisa Real definitiva, horrível demais para que possamos encarar diretamente, é a aparência definitiva. A Coisa real é um espectro fantasmático que garante a consistência de nosso universo simbólico, permitindo-nos evitar sua inconsistência constitutiva, seu antagonismo. (Zizek, 2003, p. 46-47).

A questão política de Zizek será pensar então: qual resistência política é capaz de quebrar esta relação entre a Ordem e sua Transgressão interna, já admitida pelo próprio sistema? É aqui que o conceito de real como uma

fissura, uma impossibilidade interna à própria aparência, adquire importância.

Este movimento de crítica da ideologia corresponde, em Žižek, ao que na filosofia de Hegel é chamado de **negação da negação**. Em uma primeira negação, o sujeito perde o próprio Absoluto: é o passo kantiano, que afirma que não podemos conhecer a Coisa em Si, o mundo tal como ele é para além do véu dos fenômenos. Na segunda negação, entretanto, não retornamos ao “Em si” da imanência entre sujeito e mundo, não curamos a divisão introduzida por Kant, mas, pelo contrário, afirmamos *a própria divisão como já sendo a coisa em si*.

A primeira negação da correlação entre Sujeito e mundo já funciona, para Žižek, de maneira produtiva. A segunda negação significa voltar à perspectiva de que apenas haveria um mundo, mas que este mundo é, conforme o conceito de Lacan, não todo, inconsistente. O sujeito descobre que o mundo é apenas aparência, como em Kant que descobre que apenas temos acesso aos fenômenos, e não à realidade em si. Mas - e este é o movimento fundamental - esta aparência não é a aparência de alguma essência profunda e para sempre perdida. Pois *a divisão entre a aparência e a essência já é inerente à própria aparência*.

Esta inconsistência dentro das aparências é, então, o que Žižek chama de real, o conceito lacaniano que busca nomear o trauma e o gozo da pulsão. E a lição fundamental da filosofia de Žižek é a de que, embora tenhamos perdido a crença na possibilidade de conhecermos um além do mundo (como coloca Kant), o além já se encontra inscrito no próprio mundo temporal, fenomênico, finito. Ele não é nada mais do que uma fissura dentro do mundo dos fenômenos. Como, na leitura subversiva de Hegel, o Cristianismo anuncia Jesus como sendo apenas um homem comum, que morre na cruz lutando contra um regime opressor. Mas esta morte trivial já é o próprio absoluto, a encarnação daquilo que Žižek chama de **paralaxe**, a impossibilidade inerente aos próprios fenômenos, à positividade do mundo.

A ideia de Žižek é a de que esta fissura aparece, isto é, que este impossível na não relação entre sujeito e mundo acontece. Por exemplo, uma questão mínima como pedir pela redução das tarifas de ônibus já coloca em cheque

todo nosso sistema político e social, já significa esta fissura na teia das aparências que Žizek apresenta como sendo o real. A lição é *que não é preciso buscar o real para além das máscaras sociais*, das aparências, pois que o real já aparece em eventos absolutamente triviais como a demanda pela redução da tarifa de ônibus. Isto é, o Absoluto já é inerente à ordem temporal, cotidiana: ele corresponde à fissura dentro desta própria ordem. Trata-se, de fato, de uma inspiração fundamentalmente freudiana de Žizek. Para Freud, lembremos, o inconsciente não é a dimensão profunda da experiência, mas ele *aparece* nos chistes, atos falhos, sintomas, isto é, naquilo que é mais trivial, banal, como uma fissura na rede de aparências que sustenta a ficção simbólica do cotidiano.

Referências

Adorno, T. (1984) *Dialética Negativa*. Madrid: Taurus.

Althusser, L. (1969) *For Marx*. The penguin Press.

Badiou, A. (1988) *O ser e o evento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1988.

Birman, J. (2001) *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Deleuze, G. (1992) *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34.

Derrida, J. (2007). *O cartão-postal: de Sócrates a Freud e além*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Dunker, C. (2011) *Estrutura e constituição da clínica psicanalítica - uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento*. São Paulo: AnnaBlume.

Foucault, M. (1999) *História da sexualidade I - A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal.

Freud, S. (1924). A dissolução do complexo de Édipo. In. *O ego e o id, autobiografia e outros textos*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. v. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

Gondar, J. (1995) *Os tempos de Freud*. Rio de Janeiro: Revinter.

Hegel. (1992) *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes.

_____. (2011) *Ciência da lógica*. São Paulo: Barcarolla.

_____. (1997) *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (1995) *Enciclopédia das ciências filosófica sem compendio*. São Paulo: Loyola.

Herzog, R. (2001). As duas faces do desejo. In. *O estranho na clínica psicanalítica: vicissitudes da subjetividade*. Org. Cosentino, Juan Carlos. Rio de Janeiro, Contra capa.

Jarczyk, G. & Labarriér, P-J. (1996) *De Kojève à Hegel: 150 ans de pensée hégélienne en France*. Paris: Albin Michel.

Johnston, A.(2008) *Žižek's Ontology: A Transcendental Materialist Theory of Subjectivity*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Kant, I. (1988). *Crítica da razão pura*. Coleção “Os pensadores”. São Paulo: Nova Cultural.

Katz, C. S. (1996). *O coração distante: Ensaio sobre a solidão positiva*. Rio de Janeiro: Revan.

Kojève, A. (2002). *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

Laclau, E. Mouffe, C. (2004) *Hegemonia y estratégia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Argentina: Fondo de Cultura Econômica.

Lacan, J. (1998/1949) O estádio do espelho como formador das funções do eu. In *Escritos*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar.

_____. (1998/1953). Função e campo da fala e da linguagem In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. (1957-1958/1998). *O seminário, livro 5: As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Lévi-Strauss, C. (2003). Introdução à obra de Marcel Mauss. In. M. Mauss, *Sociologia e antropologia*, São Paulo, Cosac & Naify.

Lebrun, G. (2006) *A Paciência do Conceito - ensaio sobre o discurso hegeliano*. São Paulo: Ed. Unesp.

Longuenesse, B. (1981) *Hegel et la critique de métaphysique*. Paris: Vrin, 1981.

Malabou, C. (2005) *The future of Hegel. Plasticity, temporality and dialectic*. New York: Routledge.

MladenDolar. (2006). *A Voice and Nothing More*. (Short Circuits). Cambridge, MA: MIT Press.

Miller, J-A. (1990). A sutura. In. *Matemas II*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.

Parker, Ian. (2011). *Lacanian psychoanalysis: revolution in subjectivity*. New York: Routledge.

Safatle, V. (2008) *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo.

Sartre, J-P. (1994) *A transcendência do Ego*. Lisboa: Edições Colibri.

Rancière, J. (2006) *The Hatred of Democracy*. Verso.

Roudinesco, E. (1994) *Jacques Lacan: Esboço de uma vida, História de um sistema de pensamento*. São Paulo: Cia. das Letras.

Winnicott, D.W. (1971). *Playing and reality*. Londres: Tavistock.

Zizek, S. (1991) *O mais sublime dos histéricos. Hegel com Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____. (2003). *Bem vindos ao deserto do real*. São Paulo: Boitempo editorial, 2003.

_____. (2006). *Arriscar o impossível*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. (2008). *A visão em paralaxe*. São Paulo: Boitempo editorial, 2008.

_____. (2010). *Como ler Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar editor.

_____ & Milbanck. (2014) *A monstruosidade de Cristo*. São Paulo: Três estrelas.

_____ & Gabriel, M. (2012). *Mitologia, loucura e riso. A subjetividade no idealismo Alemão*. Rio de Janeiro: civilização brasileira.

Zupančič, A. (2008) *The Odd One In: On Comedy*, London: MIT Press.

A brief introduction to the thought of Slavoj Zizek

Abstract

One of the central reference of the colloquium organized by NUPEP and CEII, “Psychoanalysis and the communist hypothesis,” is, undoubtedly, aside from Alain Badiou, Slavoj Zizek. We seek, in this article, to present briefly some of the characteristics of Zizek’s intellectual journey, contextualizing its trajectory within the receptions of Freud’s work in the twentieth century. Later, we will try to present some of its key concepts.

Keywords: psychoanalysis; Zizek; Hegel; dialectics; concepts.

Une brève introduction à Slavoj Zizek pense

Résumé

Un de la référence centrale du colloque organisé par NUPEP et Eric, «Psychanalyse et l’hypothèse communiste” est sans aucun doute la main d’Alain Badiou, Slavoj Zizek à. Nous cherchons, dans cet article, présente brièvement quelques-uns des parcours intellectuel des caractéristiques de Zizek, contextualiser sa trajectoire dans les réceptions de l’œuvre de Freud dans le XXe siècle. Plus tard, nous essayons de présenter quelques-uns de ses concepts clés.

Mots-clés: Psychanalyse; Zizek; Hegel; dialectique; concepts.

Una breve introducción a el pensamiento de Slavoj Zizek

Résumen

Una de las de referencias centrales del coloquio organizado por NUPEP y CEII, “Psicoanálisis y La hipótesis comunista” es, sinduda, junto a la filosofía

de Alain Badiou, a de Slavoj Zizek. En este artículo, buscamos presentar brevemente algunas de las características de la trayectoria intelectual de Zizek, contextualizando su trayectoria dentro de las recepciones de la obra de Freud en el siglo XX. Más tarde, vamos a tratar de ilustrar algunos de sus conceptos clave.

Palabras clave: psicoanálisis; Zizek; Hegel; Dialéctica; conceptos.

Recebido/Received: 30.11.2015/11.30.2015

Aceito/Accepted: 21.12.2015/12.21.2015

Pedro Sobrino Laureano

*Professor do Departamento de psicologia da UFSJ (DPSIC-UFSJ). Doutor em psicologia clínica pela PUC-RJ.
pedro@laureanopsi.com.br*