

sesc

BOITEMPO
EDITORIAL



MARX

A CRIAÇÃO DESTRUIDORA

CURSO DE INTRODUÇÃO À OBRA DE
SLAVOJ ŽIŽEK

05 A 07/MARÇO, 19h | COM ALYSSON LEANDRO
MASCARO, CHRISTIAN DUNKER E RODNEI NASCIMENTO



PROGRAMAÇÃO

MARX: A CRIAÇÃO DESTRUIDORA

A programação, dividida em três etapas, marca o histórico lançamento da edição especial, com tradução inédita, do livro I d'O *Capital*, de Karl Marx, 15º título da Coleção Marx-Engels, além de *Para entender O Capital*, de David Harvey; *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*, de Slavoj Žižek; *Estado e forma política*, de Alysson Leandro Mascaro; e o número 20 da revista *Margem Esquerda*.

PRIMEIRA ETAPA

CURSO DE INTRODUÇÃO À OBRA DE SLAVOJ ŽIŽEK

05 de março de 2013. Terça-feira, às 19h.

Žižek e a Política, com Alysson Leandro Mascaro
(filósofo do Direito)

06 de março de 2013. Quarta-feira, às 19h.

Žižek e a Psicanálise, com Christian Dunker
(psicanalista)

07 de março de 2013. Quinta-feira, às 19h.

Žižek e a Filosofia, com Rodney Nascimento
(filósofo)

Local: Auditório Sesc Pinheiros

Capacidade: 100 lugares

Duração: 150 minutos (cada dia)

DE HEGEL A MARX... E DE VOLTA A HEGEL! A TRADIÇÃO DIALÉTICA
EM TEMPOS DE CRISE

08 de março de 2013. Sexta-feira, às 14h.

Exibição do documentário de longa-metragem Žižek!
(Astra Taylor, 2005).

08 de março de 2013. Sexta-feira, às 20h.

Conferência internacional "De Hegel a Marx... e de volta a Hegel! A

tradição dialética em tempos de crise”, com Slavoj Žižek (filósofo e psicanalista, Eslovênia). Seguida de seção de autógrafos.

Local: Teatro Paulo Autran

Capacidade: 1010 lugares

Duração: 150 minutos

SEGUNDA ETAPA

IV SEMINÁRIO MARGEM ESQUERDA: MARX E O CAPITAL

Período de inscrições: de 11/03, às 11h até 14/03, às 12h

22 de março de 2013. Sexta-feira, às 16h30.

Debate “Sobre os estudos d’*O capital* no Brasil”, com Emília Viotti da Costa (historiadora); Emir Sader (sociólogo); João Quartim de Moraes (filósofo); José Arthur Giannotti (filósofo) e Roberto Schwarz (crítico literário). Mediação de Sofia Manzano.

22 de março de 2013. Sexta-feira, às 20h00.

Conferência internacional “Os manuscritos de Karl Marx e Friedrich Engels”, com Michael Heinrich (MEGA, Alemanha). Mediação de Augusto Buonicore (historiador).

23 de março de 2013. Sábado, às 15h.

Debate “O marxismo brasileiro hoje”, com Marcelo Ridenti (sociólogo), Antonio Carlos Mazzeo (cientista social) e Marcos Del Roio (cientista político). Mediação de Alexandre Linares.

23 de março de 2013. Sábado, às 17h.

- Debate “Crítica da economia política hoje”, com Paul Singer (economista), Francisco de Oliveira (sociólogo), Leda Paulani (economista) e Virgínia Fontes (historiadora). Mediação de Ruy Braga.

23 de março de 2013. Sábado, às 19h.

- Conferência internacional “Para ler *O capital*”, com David Harvey (geógrafo, Reino Unido), comentário de Gilberto Cunha Franca (geógrafo) e mediação de Marcio Pochmann (economista). Seguida de seção de autógrafos.

Local: Teatro Paulo Autran

Capacidade: 1000 lugares

Duração: 120 minutos (cada atividade)

TERCEIRA ETAPA

IV CURSO LIVRE MARX-ENGELS | CURADORIA DE JOSÉ PAULO NETTO

Período de inscrições: de 22/04, às 11h até 25/04, às 12h

07/05

15h30 | Aula 01

Título: A crítica do Estado e direito: a forma política e a forma jurídica

Professor: Alysson Leandro Mascaro (USP/Mackenzie)

19h | Aula 02

Título: A crítica ao idealismo: política e ideologia

Professor: Antonio Rago (PUC-SP)

08/05

15h30 | Aula 03

Título: A relevância e atualidade do Manifesto Comunista

Professor: José Paulo Netto (UFRJ)

19h | Aula 04

Título: Análises concretas da luta de classes

Professor: Osvaldo Coggiolla (USP)

14/05

15h30 | Aula 05

Título: A constituição do proletariado e sua práxis revolucionária

Professor: Ricardo Antunes (Unicamp)

19h | Aula 06

Título: A crítica ontológica do capitalismo

Professor: Mario Duayer (UERJ)

15/05

15h30 | Aula 07

Título: Trabalho e crítica da economia política

Professor: Jorge Grespan (USP)

19h | Aula 08

Título: Democracia, trabalho e socialismo

Professor: Ruy Braga (USP)

Local: Teatro Paulo Autran

Capacidade: 1000 lugares

Duração: 180 minutos (cada aula)

MARX: A CRIAÇÃO DESTRUIDORA

www.marxcriacao destruidora.com.br

BOITEMPO EDITORIAL

Coordenação geral	Ivana Jinkings
Curadoria Curso Livre Marx-Engels	José Paulo Netto
Coordenação executiva e Curso Žižek	Kim Doria
Coordenação Curso Livre Marx-Engels	João Alexandre Peschanski
Consultoria	Alysson Leandro Mascaro, Antonio Rago, Emir Sader, Francisco de Oliveira, Ruy Braga
Identidade visual	Ronaldo Alves
Conteúdo didático	Kim Doria
Diagramação apostila	Zap Design
Divulgação	Ana Yumi Kajiki e Gislene Rosa
Produção	Drika Bourquim e Andrea Siomara
Assistente de produção	Fa Hoshi
Equipe de apoio	Alicia Toffani, Artur Renzo, Bibiana Leme, Elaine Ramos, Ivam Oliveira, Johnson Tazoe, Livia Campos, Marlene Baptista, Renato Ferreira e Thiago Freitas

SERVIÇO SOCIAL DO COMÉRCIO

Administração Regional no Estado de São Paulo

Presidente do Conselho Regional	Abram Szajman
Diretor do Departamento Regional	Danilo Santos de Miranda
Superintendentes	
Técnico Social	Joel Naimayer Padula
Comunicação Social	Ivan Giannini
Administração	Luiz Deoclécio Massaro Galina
Assessoria Técnica e de Planejamento	Sérgio José Battistelli
Gerentes	
Estudos e Desenvolvimento	Marta Colabone
Adjunta	Andréa Nogueira
Artes Gráficas	Hélcio Magalhães
Adjunta	Karina Musumeci
Sesc Pinheiros	Cristina Riscalla Madi
Adjunto	Ricardo de Oliveira Silva

APRESENTAÇÃO

A ATUALIDADE DA DIALÉTICA EM TEMPOS DE CRISE

A crise das políticas neoliberais requer do pensamento crítico a desmistificação da realidade social capitalista. A Boitempo, na melhor tradição marxista, tem se notabilizado não apenas em publicar livros de excelência, mas também em organizar eventos de grande porte, como cursos, debates e conferências, com importantes pensadores do Brasil e do exterior. E é com a determinação de ampliar ainda mais a interação entre autores e público-leitor que a editora oferece mais este encontro, dando continuidade aos seminários internacionais organizados pela revista *Margem Esquerda* e ao curso livre de introdução à obra de Karl Marx e Friedrich Engels.

Em 2004 *Margem Esquerda* promoveu seu primeiro seminário, “Reflexões sobre o Colapso”, na Universidade de São Paulo (USP), com a participação de professores das principais universidades brasileiras. Um ano depois foi a vez de “As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Munchhausen: a obra indisciplinada de Michael Löwy”, alcançando seis cidades brasileiras; e em 2009 realizou-se o III Seminário Margem Esquerda: “István Mészáros e os desafios do tempo histórico” – em oito universidades do país, sendo todos esses eventos públicos e gratuitos. Dos seminários dedicados à vida e obra de Michael Löwy e István Mészáros resultaram, posteriormente, dois livros: *As utopias de Michael Löwy* (Boitempo, 2007, org. de Ivana Jinkings e João Alexandre Peschanski) e *István Mészáros e os desafios do tempo histórico* (Boitempo, 2011, org. de Ivana Jinkings e Rodrigo Nobile).

Em 2011 a Boitempo realizou ainda, em parceria com o Sesc e o ITS Brasil, o projeto “Revoluções” – cursos, filmes, conferências presenciais e videoconferências –, reunindo Slavoj Žižek, Alexander Kluge, Eduardo Gruner, Michael Löwy, Marilena Chauí, Emir Sader, Olgária Mattos, Bernard Stiegler e Costas Douzinas, entre outros. E promoveu três cursos livres sobre as obras de Karl Marx e Friedrich Engels na Pontifícia Universidade de São Paulo (PUC-SP), na Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) e no Sindicato dos Bancários de São Paulo.

Agora, um novo e importante passo é dado, tendo como fio condutor a Criação Destruidora de Marx – e este curso introdutório à obra de Slavoj Žižek –, no desvendamento de nosso presente e passado, tendo em vista um futuro mais justo e igualitário. Pois se remar contra a corrente é o destino inelutável dos que anseiam por mudanças, esperamos que este seminário forneça instrumentos aos que insistem em navegar para superar esses tempos de águas turvas.

Março de 2013

SUMÁRIO

PLANOS DAS AULAS

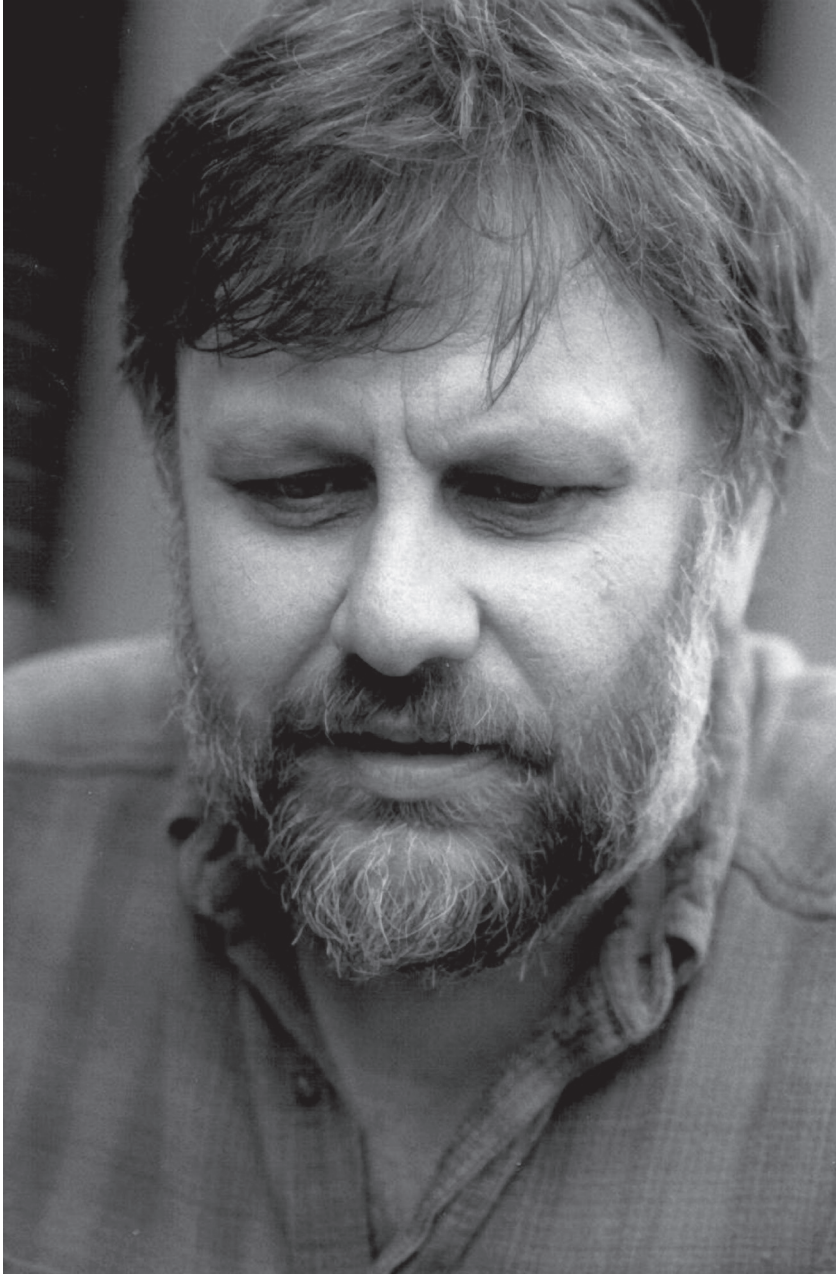
Žižek e a política, por Alysson Leandro Mascaro	13
Žižek e a psicanálise, por Christian Ingo Lenz Dunker	19
Žižek e a filosofia, por Rodnei Nascimento	21

LEITURAS COMPLEMENTARES

Em defesa das causas perdidas, por Alysson Leandro Mascaro	25
Žižek: um pensador e suas sombras, por Christian Ingo Lenz Dunker	37
O alto risco de um ato, por Rodnei Nascimento	65
A situação é catastrófica, mas não é grave, por Slavoj Žižek	69

SOBRE SLAVOJ ŽIŽEK 95

SOBRE OS AUTORES 97



Žižek retratado por Anne von der Heiden em 2008

PLANOS DAS AULAS

ŽIŽEK E A POLÍTICA

ALYSSON LEANDRO MASCARO

No contexto do pensamento filosófico contemporâneo, Slavoj Žižek é um dos seus pensadores mais chocantes e, a princípio e aparentemente, inclassificáveis. Sua visão é afirmativa, às vezes totalizante, mas o turbilhão de assuntos, informações e aportes que apresenta faz com que, ao mesmo tempo, seja nuançada pela miríade de casos e exemplos trazidos da prática e dos fatos do mundo. Sua leitura filosófica, anelada à psicanálise e à cultura, é necessariamente política, seja porque, imediatamente, trata das contradições e as misérias do cenário do agir político contemporâneo, enfrentando-as, seja porque, mediamente, refaz as condições pelas quais o político pode ser interpretado filosoficamente a partir de uma tradição que vai de Hegel, passando por Marx, até chegar aos pensadores contemporâneos vivos.

Žižek e a importância das causas perdidas

Slavoj Žižek projeta-se como um dos pensadores mais conhecidos no cenário intelectual mundial contemporâneo: suas obras têm alcançado repercussão em muitos países, despertando atenção por sua visão insólita e peculiar a respeito da política, da filosofia, da psicanálise e de temas culturais como o cinema. Justamente pela sua condição de filósofo pop, tem sido aclamado e odiado. Sua trajetória intelectual é bastante específica. Sua formação se dá próximo da psicanálise lacaniana, abeirando-se, no mundo francês, de uma leitura estrutural da

sociedade. A partir de sua base lacaniana, Žižek terá em Hegel um dos elementos centrais de sua visão filosófica.

O marxismo está presente em Žižek como caldo de cultura de sua própria vida na Iugoslávia, embora, com o desmoronamento do país, tenha se candidatado à presidência da Eslovênia com base em uma plataforma liberal, apoiando medidas de choque de capitalismo. Mas, ainda nos anos 90, volta a carregar o marxismo como uma de suas mais importantes ferramentas teóricas e práticas, ainda que de modo próprio.

Desde os tempos de sua formação intelectual, Žižek se põe num diálogo próximo com a corrente que foi denominada “pós-marxismo”, destacadamente com Ernesto Laclau e Chantal Mouffe. Mas é exatamente este diálogo que revela mostras das trilhas próprias construídas por Žižek em sua filosofia política. Enquanto nos últimos tempos Laclau erige uma teoria da razão populista, buscando um diálogo de assimilação da tradição política de Chávez, Morales e Kirchner, Žižek tem persistido pelo campo da crítica mais contundente e da desconstrução das alternativas hoje postas em campo pela política progressista já estabelecida. Pode-se argumentar que a posição de Žižek seja, para o jogo presente, ao mesmo tempo mais exigente teoricamente, porque não se contenta com a reforma, mas conservadora na prática, na medida em que a falta de apoio ao progressismo em marcha pode ser confundido com uma resistência que é, no fundo, uma preferência circunstancial pelas políticas de cidadania liberal. Se esse perigo se põe na sua posição política prática, Žižek dele se afasta, no entanto, quando de sua proposição teórica.

Em seus livros recentes, a filosofia de Žižek se encaminha por um cântico de politicidade radical. Em obras como *Bem-vindo ao deserto do Real!* (Boitempo, 2003) e *Às portas da revolução* (Boitempo, 2005),

Žižek investiga, no evento plenamente revolucionário, a chave para a saída do impasse da própria sociedade capitalista, liberal e democrática, cuja forma é a reprodutora das estruturas da exploração do presente. Por essa razão, é na volta a Lênin que Žižek encontrará meios de retomar a plena caminhada política contemporânea. Suas incursões, nos últimos tempos, sobre o pensamento de Mao e de Robespierre vão pela mesma linha de interesse.

O resultado de sua crescente busca pela forma política radical como elemento de resolução do impasse contemporâneo exponencia-se no livro *Em defesa das causas perdidas* (Boitempo, 2011). Nesta obra, síntese de sua visão filosófica e política atual, Žižek alia a sua formação psicanalítica e sua crítica cultural à construção de caminhos políticos revolucionários concretos. Contra as lutas que se pautam dentro do possível, Žižek aponta ao impossível como forma de superação do presente.

Num cenário no qual o capitalismo se apresenta como único horizonte possível, em que a cidadania e o liberalismo econômico são pilares tidos como alternativas necessárias do bom-senso e da responsabilidade, é preciso dar um passo atrás para ganhar o futuro. Por isso a obra se intitula *Em defesa das causas perdidas*. O marxismo e as revoluções socialistas foram experiências que eletrizaram a humanidade desde o final do século XIX e durante boa parte do século XX. Hoje, são dadas como causas perdidas. É preciso, no entanto, buscá-las e defendê-las, dirá Žižek.

Das experiências radicais do passado, acusadas pelo presente de nefasto radicalismo, Žižek inverte, neste livro, os termos. Contra a contenção liberal, dirá que é o radicalismo que foi incompleto. A postura leninista, de abrir as portas da revolução mesmo contra o bom-senso, é o mote Žižekiano para romper a paralisia do presente. Para tanto, as

filosofias da radicalidade, como a de Heidegger, serão revisitadas por Žižek. Em razão desse horizonte de defesa da radicalidade, Žižek atrela a si, além do marxismo, um largo campo de tradições filosóficas e políticas de extrato não-liberal. Heidegger é o caso mais exemplar dessa perspectiva que se afasta dos cânones da reprodução da forma política liberal. O amálgama que Žižek estabelece entre a tradição do marxismo e as visões existenciais e radicais é bastante insólito, porque não se assenta num programa de sistematização interna, mas numa necessidade processual de combate. São as ocasiões presentes que levantam a aliança entre as frentes radicais que buscam causas perdidas.

Aponto, em meu livro *Filosofia do Direito* (Atlas, 2012), a possibilidade da leitura da filosofia do direito e da filosofia política contemporâneas a partir de três grandes caminhos. O primeiro desses eixos é um vasto campo majoritário, liberal, institucionalista e juspositivista, formando um arco que vai do ecletismo, passando pelo estrito jusnormativismo, até chegar às filosofias liberais éticas do presente. De outro lado, as filosofias não-juspositivistas, não-liberais, que aqui podem se definir pelo negativo, como as de Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Carl Schmitt ou Michel Foucault. E, por fim, um terceiro campo, de crítica, que é o do marxismo e todas suas vertentes. Se o juspositivismo é o campeão do atual mundo neoliberal, de um eterno presente a ser sempre repetido sem variações, alguns não-juspositivistas, em certas circunstâncias, foram o esteio do radicalismo reacionário, apontando para o passado. Só o marxismo foi a base de sementes de um futuro diferente. Žižek aponta para o contraste veemente entre as radicalidades reacionária e marxista. A primeira, fascista, tem por mote a divisão, a segregação, o ódio. O socialismo tem o mote justamente contrário, a luta pela universalidade da classe trabalhadora e pela sua apropriação em comum da riqueza socialmente construída. O socialismo é o único mote radical que olha ao futuro.

Em face desse quadro, Žižek constrói sua reflexão tendo por base dois dos três grandes eixos do pensamento filosófico contemporâneo. O seu não-liberalismo faz de algumas das correntes existenciais-decisionistas e da psicanálise aliadas do marxismo, constituindo o pano de fundo da busca e da defesa das causas perdidas socialistas. O que tem identificado Žižek teoricamente, em suas últimas obras e em especial neste *Em defesa das causas perdidas*, é um amálgama filosófico forjado sob o esteio comum da ruptura com o liberalismo e as visões da reprodução democrática automática sob forma eleitoral e representativa mergulhadas no contexto capitalista. A dosagem de seu marxismo em face da psicanálise lacaniana ou dos excertos de filosofia não-juspositivista é fluida. Em determinadas horas, toma a frente das causas perdidas uma perspectiva existencial-decisionista. Em outros momentos de seu novo livro, é o marxismo, como crítica inclusive à forma mercantil, que pauta sua leitura de mundo. Marcelo Gomes Franco Grillo, no livro *O direito na filosofia de Slavoj Žižek: perspectivas para o pensamento jurídico crítico* (Alfa-Ômega, 2011), analisando as estratégias jurídicas implícitas do discurso de Žižek, aponta para as dificuldades resultantes de uma ampla frente de combate por ele construída contra o bem-estabelecido, imbricando ao mesmo tempo em contradições teóricas mas também, quiçá, em riquezas de múltiplos apoios e estratégias para a prática política.

Se em sua obra *Em defesa das causas perdidas*, Slavoj Žižek, retoma o ontem radical, na verdade mira no amanhã: romper com a cínica estabilidade do hoje é sua busca teórica sôfrega, explosiva, original e sempre dinâmica. Construindo-se conforme a intervenção no presente, Žižek exprime uma face de ponta do pensamento crítico hoje, insólito no cenário filosófico porque persiste por apontar a causa socialista como meio de transformação dos impasses do presente.

Opondo-se ao pensamento conservador, para o qual a estabilidade liberal decreta o fim da história, conforme o adágio “Roma locuta, causa finita” (Roma falou, a causa está encerrada), Žižek pauta seu livro pela proposição invertida: “Causa locuta, Roma finita”. Contra a aparentemente invencível Roma do capitalismo, Žižek entoa para que a causa socialista radicalmente fale.

ŽIŽEK E A PSICANÁLISE

CHRISTIAN INGO LENZ DUNKER

Nesta aula vamos examinar o uso e as consequências que Slavoj Žižek extraiu da psicanálise. Procuraremos identificar e apresentar os principais conceitos do psicanalista francês Jacques Lacan (Paris, 13 de abril de 1901 – Paris, 9 de setembro de 1981), que são empregados na teoria social Žižekiana e em seus exercícios de crítica da cultura. Abordaremos a forma como o filósofo esloveno renovou o entendimento da presença de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (Stuttgart, 27 de agosto de 1770 – Berlim, 14 de novembro de 1831) na obra de Lacan, desenvolvendo, ainda ao final dos anos 1980, um uso crítico para as noções freudianas de sonho, de sintoma e de fantasia tendo em vista a compreensão de sistemas totalitários. Veremos como o que Lacan chama de Real, assim como a noção conexas de “mais-de-gozar”, são conceitos úteis para deslocar a crítica da ideologia de sua estratégia tradicional de desmascaramento e conscientização. Žižek percebeu os limites do modelo de transformação social baseado na educação e no esclarecimento, por meio de uma analogia com a situação de transformação clínica, na qual a mera recuperação de representações esquecidas pode não demover o sujeito de sua posição de alienação. A homologia que este autor propõe entre a psicose e a perversão, para pensar o laço social de dominação, mostra-se frutífera e apresenta alguns ganhos promissores para a própria psicanálise.

Nos anos 1990, ao uso das estratégias de negação, que definem as diferentes estruturas clínicas enquanto atitudes de defesa, acrescenta-

se as noções de ato e de travessia da fantasia. Veremos como estes dois conceitos de Lacan trazem uma dimensão ética, elaborada por Lacan de modo original. A relação entre cinema e psicanálise, na qual nosso autor se consagrou como crítico da cultura, será abordada de um duplo ponto de vista baseado na aproximação narrativa entre temas e no uso de homologias formais com a situação de tratamento psicanalítico.

Nos anos 2000 o uso Žižekiano dos conceitos psicanalíticos concentra-se na noção de *objeto* como causa de desejo, tal como se vê em seu trabalho sobre *A visão em paralaxe* (Boitempo, 2008) e no conceito de supereu, tal como aparece no livro *Em defesa das causas perdidas* (Boitempo, 2011). Veremos como o modo original com o qual Žižek trata os conceitos psicanalíticos introduz nesta disciplina uma série de questões decisivas acerca de sua natureza universalista, de sua relação com o problema da liberdade e, principalmente, com a dimensão da crença.

ŽIŽEK E A FILOSOFIA

RODNEI NASCIMENTO

Nesta aula vamos estudar de que maneira Zizek pretende justificar uma de suas propostas teóricas mais ousadas: a necessidade de um retorno a Hegel para pensarmos formas de intervenção política livres das ilusões utópicas do passado. E, mais ainda, o resgate da filosofia hegeliana deve vir acompanhado igualmente de uma crítica da economia política marxista. Eis aí o programa teórico de um pensamento crítico do presente. Tarefa nada elementar de ser realizada como se pode supor, tanto no atacado como no varejo. Afinal a filosofia hegeliana do Absoluto não fracassou em sua tentativa de pensar a realidade como uma totalidade orgânica, tendo sido desprezada, já nos anos seguintes à morte do seu autor, como a última miragem metafísica?

E o que dizer de Marx? O fracasso do chamado socialismo real no século XX e as brutalidades cometidas em seu nome não teriam sido suficientes para demonstrar o cerne pseudolibertário do marxismo? Sem falar que a emergência de formas de dominação não econômicas desde os inícios do século passado parece ter roubado boa parte da força emancipadora de uma crítica do capitalismo em termos econômicos e políticos. Juntar ambos os autores, então, soaria um despropósito. Não é isso, contudo, o que parece a Zizek. Em seu livro mais recente publicado no Brasil: *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético* é esse precisamente o programa que ele pretende levar adiante.

O primeiro passo para a redescoberta de Hegel, segundo nosso autor, é afastar todos os estereótipos de filósofo do idealismo absoluto que

lhes foram lançados desde Schelling, passando por Marx, e até mesmo Adorno. Não podemos nos esquecer que a tese, núcleo de todo o hegelianismo, segundo a qual a verdade consiste numa substância que é, ao mesmo tempo, sujeito e substância, não existe. Um sujeito absoluto que se apropria de todo o conteúdo substancial objetivo”. O sujeito não antecede sua substância nem tampouco a abarca completamente, mas é sempre o resultado da cisão com sua substância e de sua tentativa sempre falha de recuperá-la. Temos aí um modelo de reconciliação entre sujeito e substância que reconhece a ausência incontornável de um fundamento inabalável e de um porto seguro como ponto de chegada. Em suma, o sujeito não é absoluto porque não tem propriamente substancialidade e porque sempre fracassa na sua tentativa de superação definitiva de apropriar-se da sua substância. O “cerne racional” do hegelianismo, sempre buscado pelo marxismo, reside, portanto, nessa ideia de uma reconciliação imperfeita que afasta toda ilusão de unidade absoluta com a realidade.

Tal redefinição do modelo de reconciliação entre sujeito e substância deve servir de antídoto a todas as pretensões de intervenção política, inclusive do marxismo. Se a crítica da economia de Marx permanece atual por seu diagnóstico das abstrações sociais produzidas pelo capitalismo financeirizado, suas implicações políticas precisam ser refinadas. O comunismo não pode ser concebido como reapropriação de um conteúdo alienado do sujeito, se quiser se livrar da ilusão de que sua ação possa se reconciliar numa ordem de realidade em que os indivíduos se reconheçam plenamente. Não se trata obviamente de renunciar a uma ação efetivamente transformadora, mas de reconhecer que nossas ações se realizam sempre num espaço de indefinição, de inadequação com a realidade. Reconhecer essa condição é a única maneira de manter aberto o horizonte da ação humana e de conferir-lhe o poder de transformação da realidade.

LEITURAS COMPLEMENTARES



Žižek, na sede da editora Boitempo, em abril de 2011

EM DEFESA DAS CAUSAS PERDIDAS*

ALYSSON LEANDRO MASCARO

No livro *Em defesa das causas perdidas*, Slavoj Žižek inscreve-se, definitivamente, como um dos grandes filósofos políticos do nosso tempo. Desde a década de 1980 um pensador de intervenção constante na cultura, na psicanálise, nos impasses políticos do presente, arguto contestador do pensamento bem-estabelecido da contemporaneidade, Žižek alcança nesta obra – fazendo a passagem entre a constatação factual e a plena intervenção política – o estágio que denota a maturidade política de um filósofo: o apontar dos caminhos. E, contra toda a cômoda visão do pensamento político atual, que ou está parada ou marca passo sem sair do lugar, o caminho apontado por ele é um passo para trás, a fim de ganhar o futuro.

Tal dinâmica peculiar de sua proposta não é um mero elogio do ontem. Trata-se, sim, de tornar problemática a afirmação do presente, bombardeando sistematicamente seus fundamentos com energias que, desde o passado, ainda não se esgotaram. Contra o pensamento confortável do presente, para Žižek, duas perspectivas de mundo restaram engajadas na busca da verdade, tanto como teorias quanto como luta concreta: o marxismo e a psicanálise. Para ambas, a relação entre teoria e prática é dialética. Marxismo e psicanálise se insurgem como críticas radicais ao presente. Em face da complacência pós-moderna, são consideradas, por muitos, causas perdidas. O pensamento social crítico pleno, vinculado

* Publicado como prefácio do livro *Em defesa das causas perdidas* (São Paulo, Boitempo, 2011).

às lutas sociais revolucionárias, tem-se reduzido à defensiva, mas aí não pode ficar adstrito: para sua afirmação contra a média bem-assentada da atualidade, deve-se fazer uma luta sistemática, no ataque. Žižek propõe uma ruptura teórica com o bem-estabelecido. Seu passo de vanguarda não será apenas o passo para trás: a defesa das causas perdidas é um largo passo para a frente. É contra o presente que fala Žižek. O passado é apenas um calço para firmar a caminhada do futuro.

O pensamento presente, democrático, liberal, contrário aos autoritarismos, afirmando-se em muitos casos como pós-moderno, sempre respeitador dos direitos humanos e defensor das minorias, tem se vendido como um valor muito melhor que o passado das lutas comunistas. A filosofia atual, consensual e construída nos limites internos da democracia, não apenas age no negativo, refutando o totalitarismo, mas principalmente no positivo, oferecendo sempre alternativas boas e responsáveis ao mundo. É um universo da ordem, institucionalizado e normatizado, mas tão complacente e frágil que até a exceção à norma já se encontra prevista na regra, o que só enfraquece ambas. No mundo pós-moderno, a transgressão já é imposta diretamente pela lei. Trata-se do pensamento de um mundo sem decisão. Ao se abominar a avaliação forte, fica-se tão distante de uma apreensão da verdade das coisas que até os direitos humanos são afirmados por meio de uma fragilidade essencial: não é da natureza humana que tiramos sua determinação, mas sim de uma postulação advinda de uma mera vontade axiomática. Para Žižek, as experiências de resistência atuais, como a que se extrai do lema do Fórum Social Mundial – “Um outro mundo é possível” –, relacionam-se ambigualmente com a estrutura já posta do capitalismo. O esforço por arrancar das rebarbas da reprodução capitalista algo um pouco diferente dentro do mesmo todo só demonstra que o possível tem sido utilizado, na verdade, como uma

contenção das plenas possibilidades. As grandes impossibilidades é que são as atuais causas ganhas.

Defendendo as causas perdidas, Žižek se apresenta na tangente entre as duas opções filosóficas majoritárias de recusa das causas ganhas: de um lado, o existencialismo-decisionismo extremado e, de outro, o marxismo. Dessa tangente, sua opção conclusiva é o marxismo, embora boa parte da construção de sua argumentação seja feita pelo caminho existencial-decisionista. Por causa de tal balanço teórico sempre tangencial, o autor consegue também, imediatamente, a peculiar atenção de um público que não se conforma com as causas ganhas, mas que também se incomoda com os “maus hábitos” marxistas. Nisso está uma das insólitas atenções despertadas por ele no cenário mundial atual, mas também o mais interessante uso político progressista que faz de sua função de intelectual público: toma a si o papel de tornar sedutor o marxismo a partir de todos os elementos filosóficos alheios que possam lhe ser aproximados pelo plano da radicalidade, contra o convencionalismo liberal bem estabelecido.

A posição de Žižek é diferente daquela do pós-marxismo da década de 1980, que lançou pontes ao existencial-decisionista como forma de salvar algumas poucas coisas boas do marxismo restante, entregando-as à pura adoção nesse colo que era, à época, mais novo, forte e facilmente aceitável pelo público intelectual e pelo universo político. Para ele, são as coisas boas existenciais-decisionistas que vêm reforçar o marxismo, que agora inverte sua posição de adotado para adotante. Há nessa mudança uma constante tensão. Por estar sempre na tangente entre os dois mundos da crítica radical, Žižek é um pensador processual, que caminha em um fluxo de ajuste situacional, não necessariamente linear. Sua posição não se orienta apenas por conta de algumas certas *causas*: é também pelo fato de estarem atualmente

perdidas que elas aumentam a circunstancialidade e a dinâmica dos posicionamentos žižekianos.

Os passos e suas direções

Žižek não deixa de ser, nesta obra, o provocador filosófico já conhecido do grande público, articulando Lacan, Hegel e Marx, analisando o cinema, a música, a cultura popular e os objetos de consumo. No entanto, neste livro ele consolida uma perspectiva de filosofia política que, se estava anteriormente unida por um amálgama provisório, agora ganha ares de proposição específica: a defesa das causas perdidas é um caminhar em conjunto das visões filosóficas não liberais existenciais e marxistas. Para além de Lacan e Marx, Žižek alinha Heidegger e, complementarmente, Foucault em sua empreitada política.

Para ele, nessa longa lista dos rejeitados pela filosofia democrática, liberal ou pós-moderna atual – Marx e os marxistas, Heidegger, Foucault, Schmitt –, todos dão passos certos, embora alguns na direção errada. São, como diz, os intelectuais radicais. O radicalismo é o passo certo; determinados propósitos políticos, a direção errada.

Tenho proposto nos últimos anos, em especial no livro *Filosofia do direito*¹, que se pode enquadrar a leitura da filosofia do direito e da filosofia política contemporânea a partir de três grandes horizontes: o *liberal*, o *existencial-decisionista* e o *crítico*, que podem ser lidos, especificamente para o campo do direito, como o *juspositivismo*, o *não juspositivismo* e o *marxismo*. No campo do liberalismo e do juspositivismo, sua derradeira manifestação é de caráter ético, como no caso dos pensamentos de Rawls e Habermas. No campo do não juspositivismo,

1 Alysso Leandro Mascaro, *Filosofia do direito* (São Paulo, Atlas, 2010), cap. 12.

fundado numa percepção do poder existencial-decisionista, são Heidegger, Gadamer, Schmitt e Foucault seus grandes teóricos. O terceiro grande campo, o da crítica, é o do marxismo.

Žižek se encaminha por reconhecer que, além do horizonte liberal, institucionalista e juspositivista, abrem-se justamente mais duas correntes do pensamento contemporâneo, e o que as unifica é o passo radical (ainda que o marxismo supere o existencial-decisionismo na orientação correta de seu passo). Heidegger é o grande pensador do passo certo na direção errada. É contundente e a princípio incômoda a apreciação žižekiana nesse sentido: “a verdade difícil de admitir é que Heidegger é ‘grande’ não a despeito, mas por causa de seu envolvimento com os nazistas, que esse engajamento é um constituinte fundamental dessa ‘grandeza’”. As próprias etapas do pensamento heideggeriano são contadas de outro modo por Žižek: “quando Heidegger mais errou (seu envolvimento com o nazismo) foi quando chegou mais perto da verdade”. O mesmo que vale para o Heidegger que se retirou do *Dasein* para a poesia é também válido, no critério žižekiano, para Foucault, quando ao final de sua vida abeirou-se da ética e dos direitos humanos. O arrependimento posterior desses grandes intelectuais é um ato intelectual de menor qualidade que as suas anteriores apostas corretas no extremo.

Em defesa das causas perdidas apresenta um Žižek que não afirma o pensamento de Heidegger como tem feito a tradição conservadora ou reacionária: costuma-se dizer que o combate ao comunismo é que teria dado legitimidade de objetivos ao nazismo e ao heideggerianismo, mas não aos seus meios. Para Žižek, trata-se do contrário. Os meios radicais podem ser plenos, o erro está justamente no objeto. O nazismo, querendo ser radical, na verdade nunca o foi, porque manteve intocada a estrutura social capitalista. Assim, sua coragem é má, o que vem a ser,

no fundo, uma forma de covardia política. “A ‘coragem’ dos nazistas foi sustentada por sua covardia na hora de atacar a principal característica de sua sociedade: as relações de produção capitalistas”.

É porque também somam a si a direção correta que Žižek aponta para a afirmação dos passos radicais no seio do marxismo e das lutas revolucionárias. A Revolução Francesa, que tem sido historicamente narrada pelos conservadores como um incômodo, na verdade deve ser lida como um evento inconcluso porque não levou ao limite o terror revolucionário. Žižek denuncia que a fórmula liberal e conservadora “1789 sem 1793” é a petição por uma revolução descafeinada... Por isso, deve-se afirmar que foi por carência de Robespierres, e não por excesso deles, que a Revolução Francesa fracassou. Para Žižek, é preciso afirmar o inumano. Nas equações políticas que presidem nosso tempo, do par humanismo *ou* terror, “o *terror* e não mais o humanismo é o termo positivo”. Nesse momento, mais uma vez Lacan, com o inumano do próximo, e Althusser, com o anti-humanismo teórico, passam a lhe servir de fundamento filosófico.

A história do terror revolucionário, da Revolução Francesa à derrocada do bloco soviético, cobre o arco que vai de Robespierre a Mao, ambos objetos de recentes intervenções teóricas de Žižek. As transsubstanciações do marxismo revelam sua face mais avançada, e também o mais alto estágio para analisar suas contradições e seus problemas. Se o extremo revolucionário foi dado sob Mao, cria-se ao marxismo o embaraço de que, na China, com a Revolução Cultural, houve solos mais férteis que os da classe operária. Tal inesperado revolucionário, que não se limita exatamente à classe, pode ser visto de modo melhor, para Žižek, na proposição de Alain Badiou de que, ao contrário do que afirmam as lutas anticapitalistas e antiglobalização atuais, o inimigo é a Democracia: “Hoje, o que impede o questionamento radical do próprio capitalismo é exatamente a

crença na forma democrática da luta contra o capitalismo”. Para Badiou e Žižek, embora o *econômico* seja o campo último e fundamental de batalha, o *político* é o atual espaço da intervenção revolucionária.

Žižek se aprofunda na busca e na defesa dos passos perdidos, resgatando o radical em tempos de bom-tom liberal mediano. No campo do marxismo, destrincha as mesmas contradições, surpreendendo ao alterar proposições tradicionalmente consolidadas. A respeito de Mao, para Žižek, talvez seja necessário ponderar se o radicalismo é mesmo o problema principal. O senso comum contemporâneo rejeita a Revolução Cultural porque seus propósitos socialistas podiam até ser bons, mas os meios foram péssimos. Žižek inverte a proposição: e se o radicalismo maoista foi apropriado e o erro tenha sido justamente o horizonte do que se pressupunha ser a específica forma de luta socialista que se travou contra o capitalismo? Os acertos na direção é que revelarão a salvação do passo firme. No pensamento de Žižek, a questão do radicalismo, que faz com que um liberal contemporâneo rejeite em bloco o nazismo e o socialismo, deve ser objeto de uma diferenciação substancial. O nazismo representou uma vontade autotélica de extermínio dos judeus e não pode ser considerado parte de uma estratégia racional, ao contrário da radicalidade socialista. Embora extremos, os passos se deram em direções contrárias, sendo uma delas total e absolutamente errada.

Para Žižek, comparar o radicalismo revolucionário socialista ao nazista já é, de início, um movimento pela relativização ou, até mesmo, pela absolvição do nazismo. Embora este tenha empregado muito menos agentes de repressão do que o socialismo da Alemanha Oriental, para a análise žižekiana isso não quer dizer que a natureza do socialismo seja mais repressora que a do fascismo. Pelo contrário, o nazismo era muito mais totalitário; porque contava com uma repressão conectada à própria sociedade. A repressão stalinista se dava contra um povo que utilizava,

como resistência, a ideologia oficial de liberdade real, solidariedade social e verdadeira democracia que, na verdade, o Estado não praticava. Do comunismo para o nazismo, é a forma que muda: não a luta política, mas sim o conflito racial; não o antagonismo de classe, mas o corpo estranho judeu que perturba a harmonia comunitária ariana. Se o nazismo estabelece algum vínculo com o socialismo, isto se dá apenas como reação: “o nazismo *foi* uma repetição, uma cópia do bolchevismo; em termos nietzschianos, foi um fenômeno profundamente *reativo*”.

Assim, para além de uma genérica identidade do poder, é por uma especificidade da forma que o marxismo se levanta em face de todas as radicalidades da história contemporânea. É a crítica à forma mercantil que faz o marxismo superar definitivamente o existencial-decisionismo. Como o chão de Žižek, de início, é um solo comum, será apenas em alguns momentos que ele se aproximará com mais detalhe do aparato dessas críticas da lógica marxista, que desmontam as instituições jurídicas e políticas por conta de sua natureza especificamente capitalista.

A defesa das causas perdidas é também um inventário do passado para, justamente, dele afastar o que se acusa e não é próprio, como única condição possível para extrair o que plenamente garante o futuro. No contexto da análise do pensamento de Ernesto Laclau, Žižek dá esse passo para trás a fim de propor um outro novo à frente: “Um dos tópicos mais comuns do pós-marxismo é que, hoje, a classe operária *não é mais* o sujeito revolucionário ‘predestinado’, as lutas emancipadoras contemporâneas são plurais, sem um agente específico que reclame um lugar privilegiado. A maneira de responder a essa advertência é ceder ainda mais: *nunca houve* esse privilégio da classe operária, o papel estrutural fundamental da classe operária não envolve esse tipo de prioridade”.

O que se há de fazer?

Repetindo ao seu modo a crucial pergunta de Lenin e do marxismo do século XX, Žižek, na parte final de *Em defesa das causas perdidas*, faz um balanço das possibilidades políticas que se apresentam ao nosso tempo. A maior parte delas encontra-se refém das próprias estruturas capitalistas, que não estão sendo postas em questão. São poucos os movimentos que, nos últimos dois séculos, restaram historicamente consagrados como plenamente libertários, como foi o caso dos soviets – que receberam a admiração até de liberais como Hannah Arendt. Mas, com o fim do mundo estatal soviético, também sucumbiu o modelo dos soviets. Dirá Žižek, provocativamente, que “o modelo dos conselhos do ‘socialismo democrático’ era apenas um duplo espectral do ‘socialismo real’ ‘burocrático’, sua transgressão inerente sem nenhum conteúdo positivo substancial próprio, isto é, incapaz de servir de princípio organizador básico e permanente de uma sociedade”. O mesmo Žižek estende o problema do atrelamento ao Estado às práticas atuais de democracia direta, às culturas digitais pós-industriais, comunidades de *hackers* etc.: “todas têm de basear-se num aparelho de Estado, isto é, por razões estruturais não podem ocupar o campo todo”. Mesmo querendo afastá-lo, o Estado ainda é a precondição, no campo de fundo, de várias práticas atualmente toleradas ou apontadas como libertárias.

A articulação entre democracia, populismo, excesso totalitário e ditadura do proletariado de Žižek é inovadora. Não está perfilada ao lado de Habermas, Arendt, Rorty e Giddens, mas sim problematizando experiências concretas e insólitas como as de Chávez e Morales. As forças destes advêm dos vínculos privilegiados com os despossuídos das favelas. Chávez é o presidente deles, sua legitimação está no povo, embora respeite o processo eleitoral democrático. Para Žižek, em uma avaliação que é crítica, “essa é a ‘ditadura do proletariado’ na forma de democracia”.

A defesa das causas perdidas de Žižek revela-se, ao final, também uma escatologia. Cristianismo, marxismo e psicanálise alinham-se nessa mesma necessidade de repetição a partir do fracasso. “Isso nos leva a mais uma hipótese: necessariamente, o Evento falha da primeira vez, de modo que a verdadeira fidelidade só é possível na forma de ressurreição, como uma defesa contra o ‘revisãoismo’. (...) Quando surge um novo ensinamento, do cristianismo ao marxismo ou à psicanálise, primeiro há confusão, cegueira a respeito do verdadeiro alcance de seu ato; as heresias são tentativas de esclarecer essa confusão com a retradução do novo ensinamento para as coordenadas antigas, e é só contra esse pano de fundo que se pode formular o âmago do novo ensinamento”.

Repetir não é provar a fraqueza do que se busca novamente, mas sim demonstrar a necessidade premente de volver ao passado para concretizar sua grandeza, buscando, no mínimo, errar menos nessa nova retomada do processo revolucionário. O potencial emancipatório que ainda não se esgotou continua a nos perseguir, e o futuro que nos persegue pode ser *o futuro do próprio passado*. A irrupção da revolução passada se deu em um momento incerto, e sua repetição presente também assim se apresentará, porque o ato revolucionário “é sempre ‘prematuro’”. Nunca haverá de se esperar um tempo certo para a revolução; então, para Žižek, o amanhã que é futuro do ontem pode já ser hoje.

Num tempo que naturalizou a dinâmica e o constante fluxo histórico, que considera a mudança como um cálculo da própria reprodução social, a pergunta crítica, para Žižek, é então: o que *continua igual*? “É claro que a resposta é o capitalismo, as relações capitalistas”. Aí reside a matriz contra a qual há de se insurgir a radicalidade da mudança revolucionária. Sendo a mesma, cabe então, exatamente, a repetição das causas perdidas.

Com base na sua formação filosófica hegeliana, Žižek aponta a relação dialética entre senhor e escravo como exemplar da possibilidade de

superação dos tempos presentes. Ilustra sua interpretação revolucionária com o Cristo: “É nesse sentido que Cristo é nosso senhor e, ao mesmo tempo, a fonte de nossa liberdade. O sacrifício de Cristo nos liberta. Como? Não como pagamento dos pecados nem como resgate legalista, mas assim como, quando tememos alguma coisa (e o medo da morte é o medo supremo que nos torna escravos), um amigo de verdade nos diz: ‘Não tema, olhe, eu vou fazer. Do que você tem tanto medo? Eu vou fazer, não porque eu tenho de fazer, mas por amor a você. Eu não tenho medo!’, ele faz e, dessa forma, nos liberta, demonstrando *in actu* que *pode ser feito*, que também podemos fazer, que não somos escravos...”.

Para Žižek, em tempos dinâmicos que chegam até a plena manipulação tecnológica da natureza, onde a única grande estabilidade é a própria exploração capitalista, contra a qual já se luta e já se perde há tempos, trata-se de mostrar que é possível fazer a defesa das causas perdidas para agora perder melhor ou, quiçá, plenamente ganhar.

ŽIŽEK: UM PENSADOR E SUAS SOMBRAS*

CHRISTIAN INGO LENZ DUNKER

Inlectual engajado

A trajetória biográfica e intelectual de Žižek reúne uma série improvável de encontros e circunstâncias. Improvável a ponto de, ao tentarmos compreender como o “fenômeno” Žižek se tornou possível, somos arrastados para uma multiplicidade de contextos cuja reunião nos dá apenas um resultado: contradição. Os comentadores são unânimes em apontar que Žižek se move tão rapidamente, produz de modo tão prolífero e toma posições de tal forma contrastantes que nunca se consegue dirimir exatamente qual é seu projeto. Žižek não é um pensador sistemático, que nos convida para a arqueologia e a reconstrução do movimento de seus conceitos, ao gosto da prática universitária corrente; mas também não corresponde ao intelectual edificante, ensaístico ou opinativo, interessado apenas em questões pontuais e intervenções localizadas. O modo mais eficaz de captar a lógica de seus textos é atentar para constância de seu estilo, que se desenvolve ao modo de um intelectual engajado, isto é, de um pensador que, sobretudo, toma posições. Em geral, tais posições nos fazem rever o próprio mapa, ou as coordenadas simbólicas de que dispomos para localizar a questão tratada. Daí a importância da noção de ato, onipresente na obra de nosso autor.

* Publicado em *Žižek crítico: a política e a psicanálise na era do multiculturalismo* (São Paulo, Hacker, 2005).

Žižek nasceu em 1949, em Liubliana, capital da Eslovênia, a mais próspera das províncias da antiga República da Iugoslávia e a primeira a se tornar independente em 1991. Em 1971, ele completa sua graduação em filosofia e ciências sociais e, em 1975, apresenta sua tese sobre “A relevância prática e teórica do estruturalismo francês”. Filho de comunistas linha-dura, vê fracassar sua aspiração ao rápido ingresso no sistema burocrático-universitário. É reprovado no concurso para professor de filosofia e amarga a dura e marcante experiência do desemprego.

Acompanha a formação do discurso nacionalista sérvio e, em particular, a construção ideológica do Kosovo como objeto que completaria a unidade iugoslava. A realização imaginária da identidade nacional iugoslava dependeria assim da absorção desse minúsculo obstáculo territorial, dessa falta que condensa a unidade nacional e precisa ser integrada ao todo. Tudo se passa como se o Kosovo, lugar onde os sérvios detiveram o avanço das tropas otomanas em 1349, representasse uma espécie de núcleo traumático, reativado seiscentos anos depois, adquirindo nessa reativação um valor simbólico estratégico para justificar a ideologia nacionalista nos Bálcãs. Žižek encontra-se, portanto, no interior da engenharia discursiva às voltas com a produção de uma mitologia histórica. Além disso, fica cada vez mais claro que o marxismo edulcorado dos herdeiros de Tito (o socialismo de empreendimento ou o socialismo de mercado) legitimava-se teoricamente como socialismo apenas na tese da burocracia como classe universal. Contudo, essa tese é mais hegeliana do que marxista. Isso nos dá uma primeira indicação do caminho teórico de Žižek, que vai de Marx a Hegel e não o contrário.

É nessa posição crítica – entre a impostura do socialismo iugoslavo e o crescente interesse do capital ocidental na emancipação da Eslovênia – que Žižek procura uma alternativa engajando-se na resistência cultural e política em torno da Escola Lacaniana da Eslovênia. Tal grupo se consti-

tui em uma ampla frente de resistência à burocracia que inclui o teatro, as artes plásticas e a música. Uma figura emblemática dessa frente é a banda de punk rock Laibach. O manifesto cultural dessa frente adota uma curiosa estratégia: recusa-se a ser reconhecida como uma dissidência e ocupar assim o lugar de oposição. Tal lugar está prescrito e calculado pelo próprio sistema burocrático, de tal forma que toda dissidência se torna inócua. Os exemplos vão dos expurgos periódicos à pseudo-oposição necessária para manter a burocracia como discurso hegemônico e produzir um efeito de liberdade de pensamento. A estratégia de resistência adotada contra esse englobamento é a da superidentificação (*overidentification*): trata-se de recusar a distância cínica entre a cultura “oficial” e a cultura “alternativa”, distância que produz uma separação artificial e enganosa, alienando o sujeito em uma falsa posição “externa” ao sistema. Pela superidentificação, ao contrário, trata-se de tomar as formas simbólicas dominantes pelo seu valor de face e, a partir de sua repetição reflexiva, produzir destabilizações internas ao sistema. Renúncia da consciência pessoal, de gostos, juízos e convicções, aceitação voluntária e deliberada do papel da ideologia. Um exagero da falsa aparência cujo objetivo é mostrar seu caráter insensato. A superidentificação tenta reverter, através de intervenções pontuais, a oposição tradicional entre Estado e sociedade civil, tematizada por Gramsci e amplamente explorada pela Liga Comunista Eslovena. Observe-se como tal estratégia será empregada, com inúmeras variações, nos textos, entrevistas e declarações públicas de Žižek. São intervenções que, tomado ao pé da letra o enunciado ideológico, mostram, em ato, a falsidade de sua enunciação.

A teorização dessa estratégia se alimentará da experiência em Paris, durante a década de 80, quando Žižek estuda psicanálise. Sua tese de doutorado, acerca das relações entre Hegel e Lacan, bem como a análise pessoal empreendida nesse período, começam a sedimentar uma combi-

nação entre crítica da cultura, prática política e estudos acadêmicos, baseados em autores clássicos, que raramente se encontra. Temos então um retorno a Hegel como forma de crítica ao marxismo tradicional. Nesse retorno impõe-se a influência de Lacan.

É nesse contexto que, em 1990, Žižek lança-se como candidato à presidência da Eslovênia em uma curiosa aliança com o Partido Liberal Democrata. O partido liberal esloveno reúne, nesse momento, uma diversidade de minorias organizadas que vão do feminismo aos ecologistas, da contracultura artística aos radicais independentes. Vê-se, por isso, como o contato com a diversidade político-cultural emergente não se reduz em Žižek a uma experiência teórica. Apesar de afirmar inúmeras vezes que seu único interesse teórico reside no idealismo alemão, principalmente em Shelling e Hegel, sua prática intelectual parece recuperar algo do engajamento romântico.

A dificuldade e as contradições para articular um projeto político nesse contexto levam Žižek a participar de uma posição política que resulta em apoiar o “choque de capitalismo” em 1995. Finalmente, diante da alternativa de bombardear a Sérvia – desacreditando completamente o papel da ONU – ou não bombardear a Sérvia – e condescender com o morticínio da purificação étnica –, Žižek afirmará: “como alguém de esquerda, minha resposta ao dilema ‘bombardear ou não?’ é: as bombas não são suficientes, e elas vêm muito tarde” (“Against the double blackmail”, in *New Left Review*, 1999, 234, p. 76-82.). Em outras palavras, o bombardeio não é um meio legítimo e eficaz, como quer a chantagem ocidental, e, para Milošević, as bombas deveriam ter vindo antes. Dois enunciados verdadeiros mostrando a falsidade da enunciação, ou seja, do próprio lugar impossível de onde o dilema é colocado, inclusive de sua lógica temporal (muito cedo e muito tarde), que já traz a marca das teses de Lacan sobre o tempo lógico. Estratégia semelhante será assumi-

da diante do ataque de 11 de Setembro a Nova York, bem como no caso da invasão do Iraque.

O engajamento de Žižek deve ser encarado de modo diferente da participação ritual em movimentos sociais. Ele estará sempre desconstruindo sua própria posição, produzindo aberturas e realocalizando-se em novos debates. Como ele afirma em uma entrevista a Robert S. Boynton: “Não se esqueça de que comigo as coisas sempre são o contrário do que parecem” (*The Rewiew of Academic Life*, 7, 2001). Essa capacidade para ajustar o discurso a seu auditório e em seguida surpreendê-lo foi sintetizada por Homer: “O sucesso de Žižek deve-se em grande parte à sua habilidade em contar piadas” (*Radical Philosophy*, 108, 2001). O chiste, o humor, a capacidade de reunir erudito e popular, trafegando pela vasta gama de problemas e autores das ciências humanas, do passado e do presente, em linguagem clara e provocativa, colocaram Žižek definitivamente em evidência no final da década de 90. Žižek conseguiu absorver aspectos da retórica do pós-modernismo sem endossar suas teses.

Boa parte dessa recepção pode ser atribuída ao que se supunha estar presente no programa de Žižek. Um autor que parecia representar uma verdadeira e fiel reflexão acerca da desintegração dos Estados socialistas do Leste Europeu. Um novo alento para os teóricos da democracia radical e do pós-marxismo. Mas também um autor que parecia colocar finalmente o pensamento lacaniano para fora de sua clausura institucional, pondo-o em contato com as grandes questões do pós-estruturalismo francês, com a filosofia da linguagem anglo-saxônica e com a tradição dialético-fenomenológica germânica. Um autor que trazia, a partir de sua forma original de tratar a cultura, uma franca interlocução com o universo popular do cinema, com a teoria feminista e com o ativismo multiculturalista, sem contar a vasta presença de seus textos

na internet. Três públicos que tornaram Žižek convincente no ambiente acadêmico norte-americano. Além disso, suas reflexões sobre a religião e a fragmentação política do capitalismo pós-moderno tornavam Žižek um autor palatável para um público amplo.

Após essa entrada fulgurante, verificou-se uma espécie de decepção. O Marx, que se pressentia reinventado em suas primeiras publicações na *New Left Review*, trazia consigo a perigosa sombra de Hegel e a ausência de uma teoria sobre os movimentos sociais. Hegel, rejuvenescido pelo contato com as questões da cultura contemporânea, acabava encoberto por sua sombra lacaniana e sua problemática herança recebida de Kojève. Finalmente, o Lacan arejado e funcional que se intuía de sua colaboração com Laclau e Mouffe ressentia-se de reflexões mais verticalmente clínicas, começando a mostrar a sombra de sua codificação milleriana. Como o próprio Žižek já avisara, nada é o que parece ser. Pois não seria o caso de reaplicar esse dito à própria decepção? Žižek não seria mais crítico agora que ele parece dizer o oposto do que gostaríamos de ouvir? Examinemos melhor as sombras que pairam sobre nosso autor.

Marx e a liberdade

No começo dos anos 1980, Žižek publica aquele que para alguns é seu melhor livro, *O sublime objeto da ideologia* (Zahar, 1989). O texto aparece na série de volumes editada por Laclau e Mouffe e dirigida ao pós-marxismo e sua renovação nos termos da democracia radical e plural. A tese geral do trabalho é que a ideologia funciona pela articulação de uma fantasia. A fantasia ideológica é um cenário imaginário que permite ocultar o antagonismo sobre o qual se funda qualquer campo social. Em outras palavras, a fantasia “administra” o conflito ao localizar sua causa em uma fração da alteridade construída ideologicamente como um objeto: os negros, os imigrantes, os judeus etc. A economia

do fluxo ideológico implica que, depois de uma formação de exclusão, apareça sempre um resto, um “algo” que torna esse objeto sublime. Por exemplo, no quadro da ideologia fascista constrói-se a figura do judeu como entidade perigosa, a ser perseguida e isolada por supostamente possuir características nocivas. O que torna a figura judaica tão perigosa e diferente para o antissemitismo é justamente o fato de que ela parece exatamente igual à de qualquer outra pessoa. Essa diferença imperceptível é o que confere o caráter de sublime ao objeto da ideologia. Ela é o traço que eleva, por um lado, o objeto à dignidade de Coisa e, por outro, unifica e homogeneiza sua incidência, segundo a determinação lógica do preconceito. O que a fantasia ideológica suprime, em última instância, é a liberdade. Daí o interesse sistemático de Žižek pelas formas políticas totalitárias. Elas são a expressão encarnada da servidão voluntária, o momento em que o desejo se mostra como desejo de alienação, e não somente como desejo alienado.

Decorre da fantasia ideológica a produção de uma exceção que fixa o elemento faltante para o universal que ela promete. Essa exceção é o sintoma social, que, como negação interna, carrega dentro de si as propriedades formais da fantasia da qual se origina. Nesse ponto, Žižek salienta que na análise dessas propriedades não devemos procurar apenas o segredo por trás da forma, a essência que corresponde a essa aparência, mas o segredo da própria forma. É nesse sentido que Marx pode ser considerado o inventor do sintoma, ao descrever a emergência da mercadoria que representa a negação interna do princípio universal da equivalência das trocas de mercadorias. A falaciosa universalidade da mercadoria é denunciada pelo sintoma e afirmada pelo fetiche. Essa assimetria ou heterogeneidade mostra-se na contradição implicada no fato de que, ao vender “livremente” sua força de trabalho, o trabalhador perde sua liberdade. É, portanto, a forma fetichista assumida pela mer-

cadoria que confere a ela um valor de gozo em curso no sintoma social.

Assim, temos uma nova maneira de entender a ideologia e principalmente de agir sobre ela. Não se trata apenas de revelar sua falsa aparência, desvelando seu núcleo de significação essencialmente deslocada. Não se trata apenas de interpretar o sonho revelando seu segredo oculto, mas de mostrar o segredo da própria forma assumida no trabalho de produção do sonho. A crítica da ideologia, em nossa época, deve se deslocar da primazia do saber para o eixo do fazer. Em outras palavras, o dito cristão de que eles não sabem o que fazem deve ser revertido em: mesmo sabendo, eles continuam a fazer com se não soubessem.

Daí a tese do cinismo como sintoma social hegemônico, daí também a leitura de que o fetichismo da mercadoria não consiste na famosa substituição de homens por coisas, mas antes num certo desconhecimento da relação estrutural com um de seus elementos. A noção de fantasia ideológica não alcança apenas o plano de uma espécie de falsa cobertura do real. A fantasia ideológica não se opõe à realidade, mas estrutura a própria realidade social. O problema reside em saber o que, em cada momento, precisa ser excluído da realidade para que a própria realidade se mostre consistente. Inversamente, trata-se de saber o que precisa ser excluído, na esfera do sujeito, para que este se apresente como efeito da fantasia. Decorre dessa dupla indagação um interesse pelo exame das práticas sociais e discursivas que dão objetividade à crença. Para Žižek, uma das implicações da descoberta de Marx, assim como a de Lacan, é que as pessoas não precisam mais acreditar, as coisas acreditam por elas. O cinismo, como patologia da crença, é uma das estratégias mais eficazes para nos cegarmos ao poder estruturador da fantasia ideológica. O cinismo é capaz de utilizar a verdade como forma mais eficaz de mentira. Exatamente como naquela música de Jorge Ben Jor que diz que, se o malandro soubesse como é bom ser honesto, seria honesto só por

malandragem. Em *Bem-vindo ao deserto do real* (Boitempo, 2004) Žižek afirma que é preciso repetir Marx, reinventando uma política da verdade.

Isso significa recusar a parapolítica, ou seja, a estratégia de clarificação do antagonismo político a partir das regras que o constituem, tal como vemos em autores como Habermas e Rawls. Tal estratégia simplesmente mantém o sujeito em sua posição na fantasia, desconhecendo que a própria ideologia funciona pela estimulação e pela contínua regulação e questionamento das “regras do jogo”. Nesse sentido, Habermas é curiosamente criticado como um autor pós-moderno.

Habermas é, por outro lado, pós-moderno precisamente porque ele reconhece a condição positiva da liberdade e da emancipação, o que aparece na modernidade como a verdadeira forma da alienação: autonomia da esfera estética, divisão funcional dos diferentes domínios sociais etc. (*Is it possible to traverse the fantasy in Cyberspace?*, in *The Žižek Reader*, Whright, E. & Wright, E. (orgs), Blackwell, 1999.)

A política propriamente dita deve se opor também ao que Žižek chama de pós-política. Aqui o alvo é o multiculturalismo norte-americano e o pós-marxismo inglês, ambas estratégias que se apoiam nas políticas da identidade, ou seja, da particularidade (étnica, sexual, nacional etc.). Para Žižek, tal estratégia desconhece a universalidade pressuposta pela noção de classe, redundando em uma política da distribuição da vitimação e na despolitização do político. Contra a tese de que a sociedade baseada na pós-propriedade exige uma política pós-moderna, baseada no direito das minorias não indexadas ao modo de produção, Žižek chama a atenção para a importância da desmaterialização da produção. Ou seja, não há um declínio da propriedade, que justificaria o abandono da identidade fundada na classe social, mas a própria produção baseia-se crescentemente na imaterialidade das fórmulas da experiência (*copyrights*, marcas, nomes).

A terceira via recusada por Žižek é o que ele chama de arquipolítica. Nesse caso, trata-se da diluição da política e sua substituição pela força coesiva e identificatória representada pela comunidade, tal como aparece, por exemplo, em alguns escritos de Heidegger e Gadamer. Tal comunidade de destino pode ser representada pela igreja, pelo exército, mas também pela adesão à empresa, tal como se verifica em algumas sociedades orientais, ou a algumas instituições da sociedade civil, tais como as associações psicanalíticas. A arquipolítica redonda para Žižek sempre em alguma forma de terror administrado, cujos emblemas podem ser Deus, o Analista ou o Partido.

A quarta via recusada por Žižek é a da ultrapolítica. O alvo, nesse caso, são os teóricos do decisionismo, do relativismo moral e do niilismo ético. Para eles, o ato de vontade poderia cobrir a lacuna entre a ordem normativa e a atualidade da vida social. Mais uma vez encontramos aqui o problema do terror, uma vez que não se pode escolher o que se quer, ou ainda, querer o que se deseja. O problema do decisionismo, teorizado em Carl Schmidt, por exemplo, é que não se pode distinguir, no interior do antagonismo por ele gerado, o “terror mau” do “terror bom”. Daí, por exemplo, a ambiguidade do ato de Antígona, que pode ser lida como uma figura protototalitária ou como um paradigma da subversão.

Vê-se por esse breve apanhado como Žižek utiliza argumentos marxistas taticamente, contra outras concepções de política e não como um sistema teórico ao qual ele converge, como diz Parker em *Slavoj Žižek: A Critical Introduction* (Pluto, 2003). Para Žižek, a política propriamente dita (*proper politics*), que é a aceção de política que ele defende, deve ver o antagonismo como real. Mas o próprio antagonismo, como real, não pode ser representado de modo estável e contínuo por um sistema de significação. O antagonismo, como real, não cessa de não se inscrever. É no quadro desse impossível que Žižek tentará reintroduzir uma

reflexão sobre a liberdade, como a segunda face desse antagonismo. Isso pode ser feito através do ato que perturba a fantasia ideológica, reordenando as coordenadas simbólicas que esta suporta: o ato verdadeiro é precisamente aquele que muda o próprio real, como disse Lacan e lembra Žižek em *The Fragile Absolute or Why is the Christian Legacy worth fight for?* (Verso, 2000). É importante frisar que se trata do ato como evento pontual, não como sistema de significação em torno do qual se organiza uma nova forma de fantasia ideológica. Por exemplo, para Žižek, o nazismo é um sistema baseado na forclusão do antagonismo, assim como os sistemas burocráticos stalinistas fundam-se na recusa (*Verleugnung*) do antagonismo e as sociedades liberais do Ocidente funcionam, na maior parte do tempo, em termos do recalque (*Verdrängung*) do antagonismo. Isso ilustra como a análise do momento positivo da política propriamente dita está muito mais próxima de Lacan do que de Marx. Uma exceção pode ser encontrada na valorização do universalismo e da liberdade. No entanto, mesmo nesse caso, o que encontramos é antes um Marx “libertário” do que o Marx crítico da economia. O marxismo de Žižek, questionado por alguns comentadores como Parker, em *Slavoj Žižek: A Critical Introduction* (Pluto, 2003) e Homer, em “It’s the political economy, stupid – on Žižek’s Marxism” (*Radical Philosophy*, 108, 2001), pode então assumir a forma de uma alegoria, tal como na afirmação de que a política propriamente dita se encontra, por exemplo, no ato de São Paulo, que, ao inventar a universalidade do cristianismo, teria sido o primeiro militante protoleninista.

Žižek como pensador político tem aparecido na cena intelectual brasileira graças à tradução de *Bem-vindo ao deserto do real*, um livro que reúne textos em torno do ataque às Torres Gêmeas de Nova York. Seu subtítulo desloca a ideia inicial de que se trataria de uma análise do impacto simbólico desse evento, com contextualizações e

desenvolvimentos que nos permitiriam entender melhor o acontecido, ao modo de um historicismo de ocasião. “Cinco ensaios sobre 11 de Setembro e datas relacionadas” (o subtítulo) não é uma alusão a datas sincrônicas ou séries históricas, mas uma lição sobre como a tomada de posição faz parte da ação do teórico crítico. Nesse sentido, talvez Žižek esteja inventado um novo sentido para a empoeirada expressão “intelectual engajado”. Aqui há, portanto, uma contribuição absolutamente atual para o leitor brasileiro, principalmente o que se vê implicado em um novo contorno político da esquerda. As datas relacionadas, que seguem o padrão dessa mesma formação ideológica, estão representadas pelo Oriente Médio e pelas guerras na Bósnia e no Afeganistão, sem falar no então por vir drama iraquiano. Situações historicamente distintas encampadas pela mesma captura ideológica, que é afinal o objeto de análise de Žižek.

A tese genérica do texto é a de que a escolha colocada em termos opositivos e inconciliáveis, entre terrorismo e democracia liberal, revela a ideologia em estado puro. Ou seja, é a montagem dessa escolha, a propagação de sua narrativa e sua aplicação deslocada e automática que deve ser objeto de crítica. Aceitar os termos em que a escolha se coloca é condenar-se à ideologia que esta propõe. Mas a tarefa não se resume a fazer erodir a lógica dessa escolha. É preciso ainda tomar posição sobre os termos em que realmente a escolha se coloca. Os termos em que realmente a escolha se coloca jamais poderão ser integralmente dados. E é quando esses termos se tornam demasiado claros que se apresenta o momento de sua maior mistificação.

Aqui entra a politização do conceito lacaniano de ato, empreendida por Žižek. A frase “bem-vindo ao deserto do real” é o comentário feito por Morpheus, personagem do filme Matrix, ao apresentar o cenário de devastação e exploração que se verifica fora da máquina de simulação

da realidade, na qual o destinatário da mensagem se encontrava até então. Esse comentário só pode ser feito após a escolha do protagonista (a famosa cena das pílulas azuis ou vermelhas). Uma escolha que assume o risco de seu ato. A expressão deu título a um dos primeiros e mais corrosivos artigos sobre o ataque de 11 de Setembro (disponível em: <http://www.lacan.com/zizek-welcome.htm>).

Diferentemente dos tempos da Guerra Fria, em que a iminência da catástrofe servia como elemento regulador, a atual ameaça de novos ataques terroristas, sob a qual se erige a doutrina Bush, parece legitimar e atualizar a própria catástrofe. A verdadeira catástrofe já é esta vida sob a sombra e a iminência constante da catástrofe. Ela inaugura um estado de exceção permanente, tal como mencionado por Walter Benjamin, que se explicita e se atualiza como tal, sem o ocultamento ao qual nos habituamos. A legitimação global dessa exceção estava a pedir uma data, como o 11 de Setembro, capaz de tornar a ação legítima, uma vez que acrescenta a autoridade que lhe faltava, a autoridade da vítima. A guerra ao terror poderia ser entendida, nessa chave, como uma reação aos movimentos antiglobalização, que se veem assim fundidos e neutralizados por sua suposta associação ao fundamentalismo. Como se a única democracia possível fosse a democracia parlamentar liberal, e como se tudo o que a ela se opusesse entrasse na alternativa excluída tacitamente pela enunciação dos termos da escolha.

Žižek é assertivo: o deserto do real é o Terceiro Mundo. Todavia, no presente cenário, a alternativa não se dá entre o Primeiro Mundo e sua democracia liberal globalizada e o terror, supostamente coextensivo ao Terceiro Mundo. Essa é a forma ideológica assumida pelo forçamento de uma escolha, forçamento que tem dado à direita nacionalista o papel de agente político vivo e ascendente. Para Žižek, o verdadeiro problema é saber qual será a posição tomada pelo “Segundo Mundo”, a Europa.

Aqui, além de lição metodológica, há também uma contribuição potencial para a reflexão estratégica sobre o lugar do experimento político brasileiro atualmente em curso.

O primeiro movimento para deslocar a forma ideológica da alternativa assim colocada é ligar o terror fundamentalista a uma expressão da paixão pelo Real (Badiou). Paixão que haveria dominado o século XX em sua obsessão por desmascarar a aparência. Paixão, que assim conduzida, culmina em seu oposto aparente, o espetáculo teatral. Em Žižek, a dialética entre o semblante e o Real não se confunde, portanto, com a virtualização, nem mesmo se dilui em sua contrafação estética. O Real não se integra, não pode ser dominado por uma narrativa, assumindo a figura *princeps* do antagonismo social. No 11 de Setembro não foi a realidade que invadiu a imagem, foi a imagem que invadiu a realidade. Na fantasia ideológica norte-americana o ataque já havia acontecido. Ele já vinha acontecendo na forma de uma paixão reacionária pelo real como endosso do reverso obscuro da Lei. É a paixão pela “purificação do excesso”, pela destruição do elemento perturbador, que pode ser infinitesimalmente reduzido, em acordo com o sentido hegeliano do “mal infinito”. O café sem cafeína, o chocolate sem gordura, a guerra sem baixas, a vida sem exageros, a legalização da tortura para “evitar excessos”, são todos exemplos dessa totalização do Outro (o Outro sem alteridade). São exemplos dessa transgressão da lei em nome da lei que caracteriza um certo cálculo do gozo. Com esse movimento, Žižek consegue mostrar uma curiosa identidade entre o ato terrorista e a guerra ao terrorismo. Ambos admitem uma posição perversa, em que o sujeito se faz instrumento direto da vontade do Outro. O MacWorld é também a MacJihad islâmica.

A paixão pelo Real admite ainda uma face progressista. Uma face que nos desvia da obscena matemática da culpa, na qual se engajaram

as interpretações da esquerda pacifista, feminista e vingativa para as quais os norte-americanos enfim “tiveram o que mereciam”. A paixão progressista pelo real se dirige à confrontação do real do antagonismo de classe, supondo um universal cuja chave é a experiência do negativo. Ou seja, a universalidade não se dá pelo trabalho infinito de tradução nem pelo ideal comunicativo, mas faz-se presente na forma de um ato ético-político destruidor, que faz aparecer o antagonismo. Nem o modelo atual de prosperidade capitalista nem as posições ditas de resistência podem ser universalizados. Aqui reaparece o mote de Žižek por um retorno à política propriamente dita (o retorno a Lenin). Com ele, intui-se o próximo problema na agenda teórica de Žižek: a violência, como se viu *Violencia en acto* (Paidós, 2004).

Uma vez que a ideia de uma revolução sem excessos está descartada, pois seria uma revolução sem revolução, e uma vez que o excesso por si mesmo nada legítima, nem mesmo o desejo de erradicá-lo, como pensar uma violência revolucionária que não seja baseada na obscenidade do supereu? Nessa via, Žižek dedica-se a pensar a curiosa figura do reverso espelhado da Bela Alma, a atitude heroica daquele que entende que sua missão é fazer o “trabalho sujo”, o crime pela pátria ou o mártir stalinista que procura, por seu ato, recuperar a fé incerta, provando a consistência da lei. Não é nesse tipo de ato que Žižek quer encontrar uma solução progressista. Trata-se de pensar uma terceira posição, que “exceda” a divisão contemporânea, que não seria mais entre esquerda e direita, mas entre o campo moderado da pós-política e a repolitização da extrema direita.

Esse problema se combina com o interessante debate com Agamben e seu *Homo Sacer* (UFMG, 2002). Ou seja, trata-se de saber se o *homo sacer*, este que está por definição excluído do campo da política, poderia, de fato, enriquecer uma posição alternativamente buscada. Primeiramente,

Žižek alega que o *homo sacer*, cuja figura seria as massas de miseráveis, é, na verdade, o objeto privilegiado da biopolítica, o controle da vida “nua” afirmado como essência (falsa) da política. Isso se vê na crescente circulação livre de mercadorias, enquanto a circulação das pessoas se torna cada vez mais restrita. Nisso a biopolítica converge para a sustentação de um fetichismo desmaterializado. Resultado: no plano da lei, somos tratados como cidadãos (ou cidadãos potenciais) e, no plano do supereu, como *homo sacer*. Žižek universaliza a categoria de *homo sacer* em uma bela demonstração do caráter antagonístico do universal.

Na mesma linha, critica a hipótese do choque de civilizações (Huntington). O verdadeiro choque é o choque dentro de cada civilização. A hipótese do choque de civilizações é o reverso idêntico da hipótese do fim da história (Fukuyama): ambas concordam em identificar, por exemplo, o Islã e por metonímia, os choques étnicos e nacionais, como a ordem legítima do conflito. Žižek está interessado em outro lugar para a verdade do antagonismo, lugar que escape e incorpore, de certa maneira, a lógica de Schmidt do reconhecimento do inimigo como tarefa política primaz. Aqui reaparece o argumento levantado em seu texto sobre o bombardeio da Bósnia pela ONU. A dupla chantagem, ao qual a retórica do forçamento da escolha nos conduz, faz oposição, incondicionalmente, ao ataque. Mas isso passa por referendo à política democraticamente opressiva. A opção é incluir atos norte-americanos e de outras potências como atos terroristas. Žižek ressalta aqui o caráter performativo do reconhecimento do inimigo. Ao localizá-lo como inimigo, eu imediatamente o torno um inimigo através desse ato de reconhecimento.

Portanto, com e contra Agamben, reencontramos a afirmação do ato como gesto ético-político primaz. O ato é uma das respostas possíveis ao trauma, a outra é a resposta pelo supereu. O ato, como corte, é uma tentativa de dominar novamente o real pela ruptura das coor-

denadas simbólicas que a ele se associam. Nesse sentido, o ato por excelência não foi o ataque terrorista, mas a resposta a ele, que não deve ser identificada com o bombardeio aleatório e dispersivo contra o terrorismo (*acting out*). O ataque como evento traumático exige uma reordenação simbólica, que se mostra na acomodação ideológica efetivada pela direita e por seu anunciado “retorno ao básico”. Aqui, verifica-se a tese de que o significado ideológico de um elemento não está nele mesmo, mas em como ele é apropriado por uma cadeia significativa. Para sabermos se estamos diante de um ato ou de um *acting out* é preciso considerar os efeitos produzidos. No caso do ato, há um rompimento da ilusão “objetiva” do Outro: ele derruba não só nossas crenças, mas a crença suposta no Outro. Mas a crença no Outro é feita sempre através de seus representantes, ou seja, aqueles que representam “o sistema”, “a ordem” ou as “instâncias reguladoras da sociedade”. É no papel de guardião dessa crença deslocada que Žižek critica o cinismo de muitos intelectuais ocidentais.

Eles nos facultam a felicidade de sonhar com coisas que na verdade não queremos. A felicidade tem por condição um estado de necessidades não excessivamente satisfeitas e a possibilidade de ter um Outro para depositar a culpa e, inversamente, um Outro com o qual sonhar. No plano ético, a leitura do forçamento da escolha, à que a polarização posterior ao 11 de Setembro nos conduziu, ocorre entre uma vida amorfa, sem excessos, com os culpados e os sonhos em seus lugares, ou uma vida baseada na crença demasiada em seus próprios valores. Entre essas duas formas de vida, mas não em uma região central e conciliatória, está o ato.

O ato que Žižek persegue, como figura pública e como teórico, tem por referência a radicalidade do ato de Antígona. Não por representar a contradição entre a família e o Estado (Hegel) ou por se colocar no limite da lei (Lacan), mas por assumir uma posição para a qual não

há lugar no espaço público historicamente dado ou nas coordenadas simbólicas estabelecidas. Trata-se de criar uma anomalia. Nisso o lugar do *homo sacer* retorna potencialmente à cena. Como diz Žižek em *Bem-vindo ao deserto do real* (Boitempo, 2004):

O Ato acontece numa emergência em que alguém tem de assumir o risco de agir sem legitimação, engajando-se em uma espécie de aposta pascaliana de que o Ato em si há de criar as condições para sua própria legitimação “democrática” retroativa.

Hegel e a universalidade

A originalidade da apresentação de Hegel por Žižek deve muito ao seu contexto local: a emancipação da Eslovênia. Curiosamente, a ideologia oficial da máquina político-burocrática daquele país era uma combinação de teoria crítica frankfurtiana, heidegerianismo e restos escamoteados de stalinismo. Ou seja, concepções que se encontram no grande tema da negatividade. Žižek quer encontrar um Hegel diferente daquele apresentado pelo stalinismo, cujo produto é a justificação da posição de assujeitamento instrumental à necessidade histórica. Por outro lado, quer também se opor à leitura pós-estruturalista de Hegel que se verificava no ambiente de impregnação fenomenológica hegemônico na academia eslovena, sobretudo pela valorização da noção de alteridade. Além disso, tratava-se de encontrar uma saída para o uso da teoria crítica de Adorno e Horkheimer, que, defendendo a impossibilidade da prática transformadora, acabava servindo para justificar a estagnação totalitária. Isso implicará revisitar duas noções hegelianas: o outro e a história. Contra a positivação da alteridade e contra o determinismo histórico, baseado na reconciliação final, Žižek investirá no papel da negatividade e na crítica do conceito de representação. Seguindo a trilha aberta por Kojève, que também

influenciou decisivamente Lacan, a estratégia genérica de Žižek é injetar negatividade às formas de captura e representação do outro. Ao mesmo tempo, trata-se de reintroduzir a reflexividade no plano de consideração da história.

O ponto de partida é a dialética do senhor e do escravo, apresentada por Hegel na seção IV da *Fenomenologia do espírito* (Ed. Universitária São Francisco, 2011). Entre as duas posições representadas, a do senhor e a do escravo, o que escapa à representação, e o que a negativiza, por assim dizer, é o próprio desejo. E é justamente porque jamais poderá propriamente possuir o desejo de seu escravo que o senhor se torna dependente dele. Sem a palavra, as posições não podem ser reconhecidas. Inversamente, a própria palavra, como representação, faz com que o acesso à coisa ou à consciência também seja perdido em seu caráter imediato. A solução, na leitura de Žižek, passará pela valorização do ato de reconhecimento para além do que nesse ato é reconhecido. O desejo, que é o que aparece nesse ato, fica assim precária e temporalmente articulado com a palavra. A subjetividade, por sua vez, será definida por esse movimento de negação da negação.

Essa dialética entre duas figuras particulares da consciência se combina ainda com a história desses atos de reconhecimento, que, porém, possui uma determinação que ultrapassa e contém a dialética da intersubjetividade. Trata-se da determinação reflexiva hegeliana, que Žižek aproximará das noções psicanalíticas de repetição e retroatividade significativa. A determinação reflexiva é uma noção desenvolvida por Hegel em *Ciência da lógica* (Barcarolla, 2011) no quadro da dialética entre essência e aparência. Ela supõe uma conversibilidade entre objetividade e subjetividade que passa pela mediação da atividade sensível. Tal mediação permite que uma transpasse para a esfera da outra, de tal modo que interioridade subjetiva e exterioridade objetiva são enlaçadas por

um intercâmbio de posições: a subjetividade objetivada reencontra-se na objetividade subjetivada. A subjetividade como atividade ideal e a objetividade como atividade real surgem assim como momentos reunidos e disjuntos no mesmo ato.

A leitura que Žižek faz da tese lacaniana de que “a História não existe” sugere que ela não é um processo contínuo e homogêneo, mas um processo aberto, uma sucessão contingente, gerada por sucessivos bastamentos ideológicos que introduzem retroativamente uma necessidade racional. A noção de bastamento é retirada de Lacan, que, por sua vez, retoma a ideia freudiana de que o trauma ocorre em pelo menos dois tempos, e o segundo institui o primeiro como momento traumático. Assim, por exemplo, uma cena de sedução pode se tornar traumática muito depois de seu acontecimento efetivo, por ocasião de certas ligações entre seus representantes mnêmicos. Esse efeito *a posteriori* (*nachträglichkeit*) responde pela lógica do recalçamento. Como mostra Lacan no livro 3 do *Seminário* (Zahar, 1988), o ponto de estofo (*point-de-capiton*) da cadeia significante é responsável pela produção da significação, que é, nessa medida, sempre uma ressignificação.

A formação desses pontos de estofo históricos pode ser atestada pela aparição de novos significantes-mestres (S1), pontos que são subjetivamente objetivos. O significante-mestre funciona como estabilizador da cadeia significante e do universo de sentido que lhe é correlato, justamente porque ele porta algo de insensato, ao modo de uma pura enunciação que se autolegitima performativamente. Em *O sublime objeto da ideologia*, Žižek analisa um exemplo da função do significante-mestre no enunciado: “Coca-Cola é isso aí”, que extrai seu efeito de sentido e realiza uma interpelação de consumo justamente por descartar os motivos ou as qualidades que tornariam o objeto atraente. Outro exemplo do funcionamento do significante-mestre pode ser encontrado na si-

tuação em que a criança interpela seus pais em busca de “porquês” em torno das regras a que está submetida. Imaginemos que, após inúmeras explicações e justificativas, a criança continue indefinidamente a replicar: “Mas por quê?”. É comum, nesses casos, que os pais recorram ao argumento final, ao significante-mestre: “Porque não”.

O basteamento ideológico funcionaria assim pelo estabelecimento de uma enunciação que articula a lei, determina o sentido e dá consistência a uma determinada rede simbólica cuja atividade ideal será confrontada e desestabilizada pela atividade real do objeto na fantasia e seu retorno traumático inesperado. Importante salientar que, para isso, o ponto de estofamento de cada basteamento deve ser, em si mesmo, destituído de sentido. Seu sentido se completa apenas pela travessia da fantasia ou pela emergência do traumático em ato, mas nesse caso o significante-mestre perde sua funcionalidade ideológica, transformando-se em mero saber. A cada novo basteamento há, por assim dizer, uma nova história, um novo destino possível e um novo passado. Isso se aproxima, para Žižek, da tese hegeliana de que o ato estabelece seus próprios pressupostos.

Entre a reflexividade da estrutura simbólica e a negatividade da dialética do desejo, Žižek afirmará a existência de uma “identidade especulativa”, que, longe de ser uma conciliação “dialética”, retoma o tema da ideologia como cumplicidade entre o sistema e aquilo que se imagina estar fora dele. É a figura da bela alma, que está supostamente retirada do mundo e, a partir dessa posição de falsa exterioridade, lamenta a degradação do universo como se dele estivesse desimplicada e ausente. É uma falsa identidade, que estrutura a realidade e ordena a ideologia. O que a posição da bela alma desconhece é que faz parte da própria fantasia essa ficção de exterioridade. Ao postar-se como elemento particular, exterior ao universal que a determina, o que lhe

escapa é justamente sua singularidade. Chegamos assim ao tema da singularidade como fratura entre o universal e o particular.

Um primeiro ponto em que essa singularidade será analisada está na noção de lei. Aqui Žižek lê Hegel a partir de Kant, transformando o tema das condições de possibilidade para o conhecimento e para ação, no tema das “condições de impossibilidade” da lei no universo do capitalismo. Aliás, é essa reversão de Hegel a Kant o tom distintivo do grupo de filósofos eslovenos que se organizou em torno de Žižek, desde a militância cultural dos anos 70. Os trabalhos de Zupančič, *Ethics of the Real* (Verso, 2000), de Copjec, *Read my Desire: Lacan against Historicism* (MIT, 1993), e de Salecl, *The Spoils of Freedom: Psychoanalysis and Feminism after the Fall of Socialism* (Routledge, 1994), têm em comum esse retorno a Kant como articulador da relação entre Hegel e Lacan, respectivamente no campo da ética, da teoria do cinema e da concepção de feminilidade. Trata-se de explorar os impasses da universalidade da lei moral, já presentidos em Kant. Como exemplo, pode-se enumerar o tema da culpa (a culpa e a inocência se reúnem em uma determinação reflexiva), o paradoxo da lei (a consciência da lei é a consciência de sua transgressão), os temas da liberdade (ser livre implica a capacidade de trair nossas próprias inclinações), o da perversão (gozar como mero instrumento da lei, usar a lei para transgredi-la), o do mal radical (revelação da divisão do sujeito) e o tema da escolha (como escolha forçada). Um aspecto que tem sido pouco enfatizado pelos comentadores, nesse contexto kantiano, é o fato de que Žižek tem revalorizado a noção de liberdade, até mesmo reintroduzindo-a no quadro da psicanálise lacaniana. Universalidade, liberdade e ato são termos-chave no projeto de Žižek.

Que o universalismo seja uma noção eurocêntrica e colonialista, disso não decorre que se possa passar sem a categoria de universal. Assim como a problematização do universalismo, tema historicamente

cristão, não impedirá Žižek de se apresentar como um “ateu combativo”, como ele mesmo diz em *The Fragile Absolute or Why is the Christian Legacy worth fight for?* (Verso, 2000). Trata-se justamente de um universal agonístico, que se opõe a sua versão humanista e a sua consequência histórica predominante, ou seja, o terror.

Surge daí o interesse de Žižek pelo fenômeno da crença e a análise histórica da religião. Para ele, o evento do cristianismo teria realizado uma abertura radical para a universalidade (*On Belief*, Rutledge, 2001). Após o momento grego em que a substância (universal) advém como sujeito e após o momento judaico em que o universal figura-se como lei, o cristianismo teria desligado a comunidade de seu caráter substancial. Isso teria trazido consigo uma dessublimação radical, que deslocaria a angústia da lei na direção da culpa e do amor. A formação ideológica decorrente implicaria tomar o enunciado da lei judaica na forma de sua enunciação cristã. É para a realização dessa fratura, como falso universal, como verdade obtida através do obstáculo, que a crítica da ideologia religiosa deveria estar mais atenta.

Um dos conceitos mais fecundos introduzidos por Žižek em seu debate com a religião é o de sujeito interpassivo. Partindo da ideia de que a fantasia ideológica prescreve lugares para o sujeito, tese baseada na noção althusseriana de interpelação, Žižek acrescentará que mesmo esse lugar pode ser cedido para o ato do outro, desde que possamos contar com um sujeito que supostamente crê. De modo análogo ao sujeito suposto saber lacaniano, podemos ideologicamente nos desincumbir até mesmo do ato de fé. Em “The interpassive subject” (disponível em: <http://www.lacan.com/interpass>), Žižek desenvolve o conceito de interpassividade para designar práticas como ter alguém rindo por você, na forma de risos de auditório na televisão. Você pode realmente sentir que está aproveitando, assim como você pode acumular uma coleção

de fitas a que você já assistiu, tendo a sensação de que há alguém que “acredita por você”.

Essa suposição de que há alguém acreditando por você seria necessária para manter a ordem simbólica estabilizada e o sistema de crenças em seu lugar. Crença não significa, para Žižek, algo como um sentimento íntimo e subjetivo de certeza ou fé sobre algo, mas essencialmente uma prática. Nós acreditamos ao agir, não ao saber. Daí a máxima contemporânea do capitalismo: “Pense como quiser, mas continue agindo da mesma forma”. Por exemplo, a criança que alimenta e cuida de seu animal de estimação eletrônico (Tamaguchi) pode cultivar sua própria atividade “materna” sem ter de projetar sua demanda invertida para outro, como faz uma criança que brinca com seus bonecos inanimados. O animal eletrônico acredita e demanda, por ela, simulando-se aí uma atividade própria. Ele acredita pela criança. Isso permite um gozo passivo no interior da própria atividade de cuidado. Daí a noção de interpassividade, que não remete apenas à passividade, mas a uma passividade desdobrada: “Acredito que estou sendo cuidado por aquele de quem cuido”. Essa crença quem a pratica é o próprio animal eletrônico com que me identifico. Isso é útil para entender, por exemplo, aquela situação familiar em que todos continuam a agir como se acreditassem na heterossexualidade do filho homossexual, mantendo a ordem simbólica à custa da ficção de “alguém que acredita por você”. Tal movimento pode ser constatado ainda em certas comunidades que continuam a operar segundo um projeto sabidamente falido, mas que prossegue em nome de “alguém que supostamente precisa acreditar”. Esse fenômeno da interpassividade será estratégico para o entendimento do súbito desmoronamento dos Estados do Leste Europeu que sobreviviam graças a uma crença interpassiva coletiva.

Outro ponto de grande adensamento do hegelianismo de Žižek encontra-se em seu debate com Ernesto Laclau e Judith Butler em *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogue in the Left* (Verso, 2002). Contra a sexualidade definida por Butler ao modo de um performativo, Žižek falará da diferença entre ato e performativo. Todo ato é performativo, mas nem todo performativo é um ato. Lembremos que a noção de ato, como momento fundamental da negação, é um dos traços mais marcantes da leitura que Kojève faz de Hegel em *Introdução à leitura de Hegel* (Contraponto, 2002). Contra o relativismo que presente em Laclau, Žižek afirmará a importância da noção de verdade como efeito do obstáculo e do engano. Uma ilustração para esse tema pode ser extraída de um chiste comentado por Žižek em *O mais sublime dos histéricos: Hegel com Lacan* (Zahar, 1996). Trata-se de uma daquelas situações que satirizam a situação de vida na época do comunismo na Europa Oriental.

Surge, como tantas vezes, o boato de que faltará papel higiênico. O governo local se pronuncia pela absoluta falsidade do boato. Os estoques reguladores estão em ordem, a produção está estável e não há qualquer motivo para apreensão. Ora o governo, neste caso, diz a verdade. Mas como ele enuncia a verdade do lugar de onde nos acostumamos a ouvir a mentira e a falsidade, o mero pronunciamento oficial funciona como atestado de que há um fundamento de verdade no boato. Em função disso, a população corre aos mercados para comprar todo papel higiênico disponível e formar estoques domésticos. Despreparado para um súbito e drástico aumento de consumo, o sistema de distribuição entra em colapso e desencadeia-se uma falta generalizada de papel higiênico.

Em outras palavras, o erro ou obstáculo representado pelo boato (subjetivamente objetivo) acaba por ser crucial para a produção da verdade, inclusive se a consideramos do ponto de vista material da

falta de papel higiênico (objetivamente subjetiva). O tema aparecia já em Lacan, particularmente em sua concepção dialética da transferência. A transferência no tratamento psicanalítico, grosso modo, pode ser considerada um obstáculo, porque silencia o analisando, faz com que ele se dedique à relação amorosa com o analista, em vez de rememorar. Esse “equivoco de pessoa”, na medida em que o analista apenas representa complexos da história do próprio analisando, torna-se crucial para que a verdade recalçada possa aparecer. É o trabalho de reconhecimento dessa tapeação que torna a análise sob transferência eficaz.

Essa ideia de que o percurso da verdade comporta seu próprio obstáculo permite a Žižek revalorizar a importância do conflito e da indeterminação no interior da própria universalidade. Contra o declínio da noção de classe e de luta de classes, presente no pós-marxismo, Žižek acentuará a noção de real como fratura da universalidade. Em outras palavras, o real é algo aleatório: não antecipável e não prenomeável. Temos assim uma figura da universalidade, o real, que está destituída de sua força habitual de determinação. Ou seja, uma noção de universalidade que não é sinônimo de um sistema como totalidade consistente sobre o qual se possa montar para dirigir a história.

Uma consequência adicional desse modo de encarar a dialética permite criticar a ênfase pós-moderna na particularidade. A particularidade figurada pelas contingências objetiváveis de grupo, etnia ou gênero, reflete de fato políticas específicas de gozo. São políticas formadas pela coalescência de demandas distintas e contraditórias reunidas por um mesmo significante ideológico. Mas ao recusar a figura da universalidade, tais políticas se esquecem da força da tradição do Esclarecimento (*Aufklärung*), do qual Lacan, como querem alguns, ou Habermas, como pretendem outros, seriam os últimos grandes expoentes.

Nesse conjunto, o que vemos na posição de Žižek é a tentativa de salvar tanto o sujeito, como evento singular e negativo, quanto a universalidade, como efeito do evento impossível e real. A ideia de impossível comparece em associação com o real, representando a exterioridade lógica que o universal mantém em relação ao particular. Daí o empreendimento de Žižek, no campo da análise da cultura, de explorar exaustiva e criticamente formações particulares, tanto da cultura erudita quanto da cultura popular, e mesmo os subprodutos mais espúrios da indústria cultural. O objetivo é sempre reconhecer, na forma de tais produções, que se apresentam tão individualizadas e particularizadas, a mesma lógica universal do capital.

Ou seja, o antagonismo social (a castração) é uma fratura que pode ser reconhecida em cada um de seus modos de gozo particulares.

O ALTO RISCO DE UM ATO*

RODNEI NASCIMENTO

Um comentário ao “Deserto do Real”, de Slavoj Žižek

Seria possível imaginar um tipo de intervenção mais autêntica sobre a realidade do que um ataque suicida que lança aviões contra edifícios comerciais, como no 11 de setembro novaiorquino? Afinal a destruição do próprio alvo da ação não seria a prova definitiva da capacidade humana de impor-se sobre o mundo? No entanto, de acordo com o filósofo esloveno Slavoj Žižek, atualmente mesmo a manifestação mais extrema de violência tende a ser transfigurada num espetáculo de destruição, que revela, por fim, a fragilidade da sua força negativa.

E o 11 de setembro parece não ter sido um caso isolado na história. Conforme Žižek, este foi o destino comum dos mais contundentes empreendimentos políticos, estéticos e comportamentais do século XX. Movimentos revolucionários, vanguardas artísticas, demandas por liberação sexual e ações terroristas apostaram numa política de transgressão total com a ordem estabelecida movidos pelo desejo de construir uma relação autêntica com o mundo, com o outro e até com o próprio corpo. A recusa de formas de vida cada vez mais artificiais, a busca de uma experiência direta com as coisas, enfim, uma verdadeira “paixão pelo real” teria animado todo o século passado.

Tais iniciativas não encontraram o esperado mundo da experiência não alienada. Nenhuma nova ordem de realização plena da subjetividade

* Publicado na *Revista Número*, n. 7, 2007.

humana foi descoberta por trás da opacidade da vida cotidiana. O desejo de ruptura se deparou com o vazio de sua própria ação. Um gesto de violência gratuita revelou-se como sua verdadeira aspiração. E, como fim em si mesmo, o desejo de destruição foi capaz de produzir no máximo um “efeito de real”, um cenário fictício de superação da ordem existente.

Não está em jogo aqui a ladainha pós-moderna de que tudo, no mundo contemporâneo, é imagem ou simulacro. Um ataque terrorista não é, por certo, mera virtualidade. Verdadeiramente cruel, ele põe abaixo, de fato, edifícios inteiros. Porém, do ponto de vista de uma intervenção transformadora, torna-se inócuo. Mesmo o que parece ser a transgressão máxima, pode ser assimilada à realidade que se pretende negar, seja sob a forma de imagens televisivas seja sob a forma de modos de comportamentos. O efeito das ações animadas pela “paixão pelo real” teria, assim, a paradoxal propriedade de resultarem no seu oposto, numa representação de realidade, dir-se-ia, numa hiper-realidade: os julgamentos de Stalin, a pornografia, a transgressão como estilo de vida, os espetáculos explosivos patrocinados por suicidas etc.

O quadro descrito por Žižek ganha apoio na realidade quando nos lembramos do desfecho do movimento da Grande Recusa, inspirado por Herbert Marcuse nos anos 1960. Contra a intransigência da sociedade unidimensional a toda força de oposição, o teórico do poder civilizacional de Eros incitava a oposição estudantil a unir à rebelião libidinal uma rejeição política em bloco do modo de vida capitalista.

Se a Grande Recusa não vingou como projeto político, ela no entanto deixou como saldo uma geração de indivíduos avessos à disciplina da sociedade industrial e dispostos a fazer valer os direitos de sua individualidade. Mas eis que, a partir dos anos 1980, a velha economia baseada na produção em massa, em crise e tendo que se expandir, dava lugar a uma produção centrada antes na demanda personalizada, o que

passava a exigir um trabalhador mais dinâmico, ágil e criativo, em vez do antigo operário adaptado à atividade mecânica. Deu-se um encontro feliz que gerou não o reino de Eros, mas um novo ciclo da acumulação capitalista. A geração 68 pôde servir como o trabalhador flexível da mais avançada economia do conhecimento, realizando, ao mesmo tempo, o que fora suas verdadeiras aspirações.

Mas se é assim, se mesmo os projetos políticos mais radicais parecem condenados ao fracasso, como enfrentar esse poder fetichista do real que inverte no seu contrário o sentido da ação humana? Ou deveríamos, então, simplesmente abandonar a “paixão pelo real” como uma fantasia de indivíduos que buscam um sentido profundo nas coisas simplesmente para aplacar sua angústia? Não nos restaria apenas nos contentarmos com a realidade rasa do nosso cotidiano como horizonte último da vida?

Quanto a Žižek certamente não se trata de propor uma aliança cínica com os dados da realidade tal como existem, mas tampouco trata-se de repetir as estratégias da “paixão pelo real”. Seu equívoco não estaria no desejo de quebrar com as falsas significações, com as formas de vida artificiais, alienadas ou repressoras, mas na ilusão de que sua ação possa se completar numa ordem de realidade em que os indivíduos se reconheçam plenamente. Pois é precisamente quando estes se acomodam a uma forma de representação fixa, a uma identidade rígida, é que se tornam passíveis de manipulação, de classificação e controle.

É por isso que Žižek propõe como modelo de ação um Ato, na acepção lacaniana do termo, que rompe sim com as coordenadas de intervenção oferecidas pelo presente, mas sem cair na tentação de querer estabelecer uma identidade plena dos indivíduos com o mundo. Um Ato preservaria sempre um espaço de antagonismo entre os agentes e suas formas de representação.

Por trás dessa concepção está a ideia de que o antagonismo é única forma de relação autêntica possível com o mundo, visto que somente ele faz justiça à natureza da subjetividade humana, marcada por um princípio de inadequação entre si mesma e suas formas de representação. Toda tentativa de reconciliação absoluta seria não apenas falsa, ideológica, mas também uma violência a seu caráter essencial. Preservá-lo seria a única maneira de manter aberto o horizonte da ação humana e de conferir-lhe algum poder de intervenção criadora sobre a realidade.

Não se pode deixar de reconhecer a engenhosidade da solução do pensador esloveno que, ao complementar a noção hegeliana sobre a negatividade da vontade com a inadequação essencial do sujeito tirada de Lacan, previne-se contra a queda do Ato numa identidade absoluta. Mas também não se pode deixar de constatar que tal estratégia comporta um alto risco. Pois um Ato não se estrutura pelas coordenadas do presente nem se deixa fixar positivamente, ele é “um passo no desconhecido, sem garantias quanto ao resultado final”. Ou seja, comporta um sério risco de arbitrariedade, porque sua legitimidade não pode ser comprovada de antemão, nem se pode saber como será o seu fim.

Aceitar esse risco torna-se, entretanto, um imperativo no momento em que os referenciais disponíveis para a ação não são mais capazes de ensejar uma verdadeira mudança. A situação daqueles que se engajam num Ato seria semelhante à política revolucionária, em que a tomada de poder jamais pode obter validação dentro da própria ordem a ser derrubada. Nesse instante, “alguém tem de assumir o risco e agir sem legitimação, engajando-se numa espécie de aposta pascaliana de que o Ato em si há de criar as condições para sua própria legitimação”. Como se vê, a tarefa é perigosa, resta saber quem será capaz de assumi-la.

A SITUAÇÃO É CATASTRÓFICA, MAS NÃO É GRAVE*

SLAVOJ ŽIŽEK

Existe uma anedota (apócrifa, é verdade) sobre a troca de telegramas entre quartéis gerais alemães e austríacos durante a Primeira Guerra Mundial: os alemães mandam uma mensagem: “aqui, de nosso lado do *front*, a situação é grave, mas não catastrófica”, a que respondem os austríacos: “aqui, a situação é catastrófica, mas não grave”. Não seria essa a maneira como nós, ao menos no mundo desenvolvido, nos relacionamos cada vez mais com nossa situação global? Todos sabemos sobre a catástrofe iminente – ecológica, social –, mas de alguma forma não podemos levá-la a sério. Em psicanálise, chamamos essa atitude de separação fetichista: eu sei muito bem, mas... eu não acredito realmente. E tal separação é a clara indicação da força material da ideologia, que nos faz recusar aquilo que vemos e sabemos. Como chegamos até aqui?

Quando, em 1922, depois de vencer a Guerra Civil contrariando todas as probabilidades, os bolcheviques tiveram de retroceder para a NPE – a “Nova Política Econômica”, que permitiu uma interferência muito maior da economia de mercado e da propriedade privada –, Lenin escreveu um pequeno texto intitulado “On Ascending a High Mountain” [Sobre a subida de uma alta montanha], no qual se utiliza do símile de um escalador que tem de retornar ao pé de uma montanha a fim de empreender uma nova tentativa de atingir o pico, com o intuito de descrever o que um retrocesso significa num processo revolucioná-

* Publicado na revista *Margem Esquerda* n. 16 (Boitempo, 2011).

rio, isto é, como alguém pode retroceder sem trair de forma oportuna sua fidelidade à Causa. Depois de enumerar as conquistas e fracassos do Estado soviético, Lenin concluiu: “Comunistas que não têm ilusões, que não se rendem ao desânimo e que preservam a força e a flexibilidade ‘para começar do começo’ de novo e de novo, frente a uma tarefa extremamente difícil, não estão fadados ao erro (e muito provavelmente não perecerão)”¹. Esse é Lenin em seu melhor estilo beckettiano, dando eco à frase de *Worstward Ho*²: “Tente novamente. Fracasse novamente. Fracasse melhor”. Sua conclusão – começar do começo de novo e de novo – deixa claro que ele não está falando de desacelerar o progresso e fortalecer o que já foi conquistado, mas precisamente de *descer novamente ao ponto inicial*: devemos “começar do começo” e não de onde conseguimos chegar no primeiro esforço da escalada. Em termos kierkegaardianos, um processo revolucionário não é um progresso gradual, mas um movimento repetitivo, o movimento de *repetir o começo* de novo e de novo... E aqui é exatamente onde estamos hoje, depois do “desastre obscuro” de 1989, o fim definitivo da época que começou com a Revolução de Outubro. Devemos, portanto, rejeitar a noção de continuidade do que significou a esquerda nos últimos dois séculos. Embora momentos sublimes como o clímax jacobino da Revolução Francesa e a Revolução de Outubro permaneçam para sempre como parte fundamental de nossas memórias, essas histórias chegaram ao fim: tudo deve ser repensado, devemos recomeçar do ponto zero.

Alain Badiou descreveu três formas distintas de fracasso em um movimento revolucionário. Primeiro, existe, é claro, a derrota direta: o

¹ Vladimir I. Lenin, “On Ascending a High Mountain”, disponível em <www.marxists.org/archive/lenin/works/1922/feb/x01.htm>.

² Samuel Beckett, *Worstward Ho* (Nova York, Grove, 1984). [Ed. port.: *Pioravante marche*, Lisboa, Gradiva, 1988.]

simples esmagamento pelas forças inimigas. Existe também a derrota na própria vitória: o inimigo é vencido (temporariamente, pelo menos) pela incorporação de sua principal agenda política (o objetivo é tomar o poder estatal, na forma democrático-parlamentar ou numa direta identificação do partido com o Estado). Acima dessas duas versões existe a talvez mais autêntica, e também mais aterrorizadora forma de fracasso: guiado pelo instinto correto que diz que qualquer consolidação da revolução num novo poder estatal é igual à sua traição, mas incapaz de inventar e impor sobre a realidade social uma verdadeira ordem alternativa, o movimento revolucionário se engaja numa estratégia desesperada de proteger sua pureza pelo recurso “ultraesquerdista” de terror destrutivo. Badiou habilmente chama essa última versão de “tentação sacrificial do vazio” [*sacrificial temptation of the void*]:

Um dos maiores *slogans* maoistas dos anos vermelhos era: “ouse lutar, ouse vencer”. Mas sabemos que, se não é fácil seguir esse *slogan*, se a subjetividade tem medo não tanto de lutar, mas de vencer, é porque a luta a expõe ao simples fracasso (o ataque não foi bem sucedido), enquanto a vitória a expõe ao mais temível dos fracassos: a consciência de que se venceu em vão, de que a vitória prepara a repetição, a restauração. Que uma revolução nunca é algo além de um “entre-dois-Estados”. É daqui que a tentação sacrificial do vazio aparece. O inimigo mais temível das políticas de emancipação não é a repressão pela ordem estabelecida. É a interioridade do niilismo e a crueldade sem limites que pode acompanhar esse vazio.³

O que Badiou diz, efetivamente, é o exato oposto do “Ouse vencer!” de Mao: *deve-se* ter medo de vencer (de tomar o poder, estabelecer uma nova realidade sociopolítica), porque a lição do século XX é que ou a vitória

³ Alain Badiou, *L'hypothèse communiste* (Paris, Lignes, 2009), p. 28.

termina em restauração (retorno à lógica de poder do Estado) ou é capturada pelo ciclo autodestrutivo da purificação. É por isso que Badiou propõe substituir purificação por subtração: em vez de “vencer” (tomar o poder), devemos criar espaços subtraídos do Estado. Badiou não está sozinho nisso. Um medo ronda a (o que quer que reste da) esquerda radical de hoje; o medo de confrontar-se diretamente com o poder de Estado. Aqueles que ainda insistem em lutar contra o poder estatal, sem mencionar a tomada de posse, são imediatamente acusados de ainda estarem presos ao “velho paradigma”: a tarefa de hoje é resistir ao poder estatal recuando de sua esfera de atuação, subtraindo-se dele, criando novos espaços fora de seu controle. Esse dogma da esquerda contemporânea é mais bem capturado pelo título do recente livro-entrevista de Toni Negri: *Adeus, sr. Socialismo!*⁴. A ideia é que a época da velha esquerda em suas duas versões – reformista e revolucionária, ambas as quais pretendiam tomar o poder do Estado e proteger os direitos corporativos da classe trabalhadora – acabou.

Mas tal análise se sustenta? A primeira coisa a fazer é tornar mais complexa a fórmula do partido-Estado como a característica que definiu o comunismo do século XX: sempre houve uma lacuna entre os dois; o partido permanece como uma obscena e semiescondida sombra que intensifica a estrutura do Estado. Não há necessidade de demandar uma nova política de distância em relação ao Estado: o partido é essa distância, sua organização dá corpo a uma forma fundamental de desconfiança do Estado, dos seus órgãos e mecanismos, como se precisassem ser controlados, mantidos sob vigilância o tempo todo. Um verdadeiro comunista do século XX jamais aceitou completamente o Estado, sempre teve de ser uma agência vigilante fora do controle das leis estatais e com poder de intervenção.

⁴ Toni Negri, *Adeus, sr. Socialismo! Que futuro para a esquerda?* (Porto, Âmbar, 2007).

Segundo ponto: 1989 representou não apenas a derrota conjuntural do socialismo de Estado e das sociais-democracias ocidentais: a derrota foi muito mais profunda. O raciocínio da esquerda após 1989 era o de que a estratégia de tomar o poder falhou miseravelmente em suas metas, de modo que a esquerda deveria adotar uma alternativa, à primeira vista, mais modesta, mas, efetivamente, muito mais radical: o retrocesso do poder do Estado e a concentração em transformar diretamente a própria textura da vida social; são as práticas cotidianas que sustentam todo o edifício social. Tal posição teve sua forma mais elaborada com John Holloway: “Como fazer uma revolução sem tomar o poder?”⁵. A principal forma de democracia direta de multidões “expressivas” no século XX foram os chamados conselhos (“soviets”) – (quase) todo mundo no Ocidente os amava, até mesmo liberais como Hannah Arendt, que percebia neles um eco da antiga vida grega na pólis. Ao longo da era do socialismo-realmente-existente, a esperança secreta dos “socialistas democráticos” era a democracia direta dos “soviets”, os conselhos locais como formas de auto-organização do povo; e é profundamente sintomático como, com o declínio do socialismo-realmente-existente, essa sombra emancipatória que o assombrava a todo momento também desapareceu. Não é essa a maior confirmação do fato de que a versão-conselho do “socialismo democrático” era apenas um duplo espectro do “burocrático” socialismo-realmente-existente, sua transgressão inerente sem conteúdo substancial positivo propriamente seu, isto é, incapaz de servir como princípio organizador e permanente de uma sociedade? O que tanto o socialismo-realmente-existente como a democracia-de-conselhos têm em comum é a crença na possibilidade de uma or-

⁵ John Holloway, *Mudar o mundo sem tomar o poder* (São Paulo, Viramundo, 2002).

ganização autotransparente da sociedade que impeça a “alienação” política (aparelhos estatais, regras institucionalizadas da vida política, ordem jurídica, polícia etc.). E não seria a experiência básica do fim do socialismo-realmente-existente precisamente a rejeição dessa característica *comum*, a resignada aceitação pós-moderna do fato de que a sociedade é uma rede complexa de “subsistemas”, de que é o motivo pelo qual certo nível de “alienação” é constitutivo da vida social, de forma que uma sociedade totalmente autotransparente é a utopia com potenciais totalitários? Não por acaso o mesmo vale para as práticas contemporâneas de “democracia direta”, das favelas à cultura digital “pós-industrial” (as descrições das novas comunidades “tribais” de *hackers* não evocam frequentemente a lógica da democracia-de-conselhos?): todas têm de se apoiar num aparelho de Estado, isto é, por razões estruturais, elas não podem dominar todo o espaço. A máxima de Negri “não há governo sem movimentos” deve ser contestada com “não há movimentos sem governo”, sem o poder estatal que sustenta o espaço para os movimentos. É essa tensão entre democracia representativa e direta expressão dos “movimentos” que nos permite formular a diferença entre um partido político democrático comum e o Partido mais “forte” (como o Partido Comunista): um partido político comum assume plenamente sua função representativa, toda sua legitimação é dada pelas eleições. Já o Partido considera secundário o procedimento formal das eleições democráticas em relação à dinâmica propriamente política dos movimentos que “expressam” sua força.

A tarefa seria então construir uma nova hegemonia capaz de unir a classe trabalhadora a outros grupos oprimidos e mobilizar antigas tradições indígenas. Entretanto, vejo aqui um dilema: não confio na ideia de comunismo como um retorno (num nível elevado) às

formas pré-modernas da vida comunal, ou na ideia de que nós podemos nos apoiar nessas formas como uma defesa contra as forças corrosivas da modernização. Parece-me muito mais apropriada do que essa instância nostálgica a instância flexível de praticar o que, no darwinismo contemporâneo, se tem chamado de *exaptação*⁶. Existem dois tipos de exaptação: (1) adaptações que inicialmente emergiram da seleção natural e foram subsequentemente cooptadas para outra função (adaptações cooptadas); (2) características que não surgiram como adaptações por meio da seleção natural, mas como efeito colateral de processos adaptativos e que foram cooptadas por uma função biológica. Algo que emergiu com dado propósito (ou com nenhum propósito) é reapropriado para um propósito totalmente diferente. Este é um dos paradoxos do progresso histórico: um elemento que era apenas um remanescente do passado, um obstáculo para o desenvolvimento, pode se tornar, numa nova situação, o próprio recurso do novo. Isso é o que, na minha opinião, [Álvaro García] Linera pretende atacar com sua noção de *potências*: a arte da política emancipatória hoje implica descobrir os potenciais inesperados do novo que permanecem dormentes nas velhas formas. Mesmo no mundo desenvolvido, muitos analistas notaram como as últimas tecnologias digitais parecem gerar novas formas de “tribalismo”. A armadilha a ser evitada aqui é a armadilha da “modernidade alternativa”. Em seu livro sobre a modernidade, Fredric Jameson se refere à “universalidade concreta” hegeliana em sua concisa crítica às teorias das “modernidades alternativas”:

⁶ Stephen Jay Gould e Richard Lewontin, “The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: a Critique of the Adaptationist Programme” (1979), em Stephen Jay Gould, Oliver Sacks e Steven Rose, *The Richness of Life: the Essential Stephen Jay Gould* (Nova York, W. W. Norton, 2007).

Como então os ideólogos da “modernidade” (em seu sentido atual) conseguem distinguir seu produto – a revolução da informação e a modernidade globalizada do livre-mercado – do detestável tipo mais antigo, sem se verem envolvidos nas respostas a graves questões políticas e econômicas, questões sistemáticas, que o conceito de pós-modernidade torna inevitáveis? A resposta é simples: falamos de modernidades “alternadas” ou “alternativas”. Agora todo mundo conhece a fórmula: isso quer dizer que pode existir uma modernidade para todos, diferente do modelo padrão anglo-saxão, hegemônico. O que quer que nos desagrade a respeito deste último, inclusive a posição subalterna a que nos condena, pode apagar-se pela ideia tranquilizadora e “cultural” de que podemos confeccionar a nossa própria modernidade de maneira diversa, dando margem, pois, a existir o tipo latino-americano, o indiano, o africano, e assim por diante [...]. Mas isso seria passar por cima de outro significado fundamental da modernidade, que é a de um capitalismo mundial.⁷

É por isto que a esperança por uma modernidade alternativa, como regra, evita a questão central: ela liberta a noção universal de modernidade de seu antagonismo, da maneira como está sustentada no sistema capitalista, relegando esse aspecto a somente uma de suas subespécies históricas. Não se deve esquecer de que a primeira metade do século XX já foi marcada por dois grandes projetos que se encaixam perfeitamente nessa noção de “modernidade alternativa”: fascismo e comunismo. Não seria a ideia básica de fascismo aquela de uma modernidade que fornece uma alternativa ao modelo anglo-saxão liberal-capitalista de salvar o núcleo da modernidade capitalista descartando sua distorção judaico-individualista-lucrativa “contingente”?

⁷ Fredric Jameson, *Modernidade singular: ensaio sobre a ontologia do presente* (Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005), p. 21-2.

Então onde estamos hoje? Badiou memoravelmente caracterizou nosso predicado pós-socialista como “essa problemática situação na qual vemos o Mal a dançar sobre as ruínas do Mal”⁸. Não pode haver dúvida de alguma nostalgia; os regimes comunistas foram “maus” – o problema é que o que os substituiu é também “mau”, embora de uma maneira diferente.

Tanto na Europa ocidental como na oriental, há sinais de uma reorganização de longa duração do espaço político. Até recentemente, esse espaço era dominado, em geral, por dois grandes partidos: um partido de centro-direita (democrata-cristão, liberal-conservador, Partido do Povo etc.) e um partido de centro-esquerda (socialista, social-democrata etc.), suplementados por partidos menores voltados a um eleitorado mais restrito (ecologistas, liberais etc.). O que atualmente emerge de maneira progressiva é um espaço ocupado, de um lado, por um partido que representa o capitalismo global como tal (geralmente mais tolerante em questões como o aborto e o direito dos homossexuais e das minorias religiosas e étnicas) e, por outro lado, um partido populista xenófobo cada vez mais forte (acompanhado, em suas bases, por grupos explicitamente racistas e neofascistas). O caso exemplar é o da Polônia: com o desaparecimento dos ex-comunistas, os principais partidos são agora o “anti-ideológico” partido centrista liberal do primeiro-ministro Donald Tusk e o partido cristão conservador dos irmãos Kaczynski. Na Itália, Berlusconi é a prova de que mesmo essa derradeira oposição não é insuperável: sua *Forza Italia* é tanto o partido do capitalismo global quanto a tendência populista xenófoba. Na esfera despolitizada da administração pós-ideológica, a única maneira de mobilizar o eleitorado é espalhar o medo (dos imigrantes, do *vizinho*).

⁸ Alain Badiou, *Of an Obscure Disaster* (Maastricht, Jan van Eyck Academie, 2009), p. 37.

Não seria o Movimento Tea Party nos Estados Unidos sua própria versão desse populismo de direita que gradualmente emerge como única oposição verdadeira ao consenso liberal? O Movimento Tea Party tem, é claro, algumas características específicas dos Estados Unidos, o que nos permite prever com segurança que sua ascensão será estritamente relacionada ao declínio desse país como potência mundial. Ainda mais interessantes são os conflitos entre o Partido Republicano e o Tea Party que já eclodem aqui e ali: os diretores dos bancos já se encontraram com os líderes do Partido Republicano, que prometeram aos primeiros a revogação da lei Volker, a qual limita as especulações que levaram à crise de 2008 – o Tea Party tem como principal tarefa estender os cortes tributários de Bush aos mais ricos, aumentando centenas de bilhões de dólares ao déficit que pretende abolir. Por quanto tempo continuará essa arbitrária manipulação ideológica? Por quanto tempo a base do Tea Party estará presa à irracionalidade fundamental de sua agenda de proteger o interesse do povo trabalhador comum por meio de privilégios aos “ricos exploradores”, contrariando assim seus próprios interesses? É aqui que a batalha ideológica começa: a flagrante irracionalidade dos protestos do Tea Party testemunha o poder da ideologia da “liberdade do indivíduo contra a interferência estatal”, capaz de distorcer até mesmo os fatos mais elementares.

A verdade do capitalismo global são os muros que têm se erguido ao redor do mundo; eles não são da mesma natureza do Muro de Berlim, o ícone da Guerra Fria. Os muros de hoje parecem não pertencer a tal noção, uma vez que um mesmo muro frequentemente serve a múltiplas funções: defesa contra o terrorismo, os imigrantes ilegais, o contrabando, as ocupações de terra etc. Entretanto, Wendy Brown está certa em insistir que, em vez dessa aparente multiplicidade, estamos lidando

com um só fenômeno, embora seus exemplos normalmente não sejam percebidos como casos de uma mesma noção. Os muros de hoje são uma reação à ameaça contra a soberania dos Estados-nação imposta pelo processo corrente de globalização:

[...] em vez de expressões ressurgentes da soberania dos Estados-nação, os novos muros são ícones de sua erosão. Embora possam parecer símbolos hiperbólicos de tal soberania, como toda hipérbole revelam um tremor, uma vulnerabilidade, uma dúvida ou instabilidade no cerne do que pretendem expressar – qualidades que são, elas próprias, antagônicas à soberania e, portanto, elementos de sua desintegração.⁹

O que nos salta aos olhos é a natureza teatral – e, em certa medida, ineficiente – desses muros: basicamente, eles consistem de cercas de materiais *démodé* (concreto e metal), uma contramedida estranhamente medieval às forças imateriais que ameaçam efetivamente a soberania estatal de hoje (mobilidade digital e comercial, armas modernas). Brown também está certa em acrescentar religiões organizadas à economia global como a principal agência trans-estatal que impõe uma ameaça para a soberania do Estado – pode-se argumentar que a China, por exemplo, a despeito de suas concessões recentes à religião como instrumento de estabilidade social, opõe-se tão ferozmente a certas religiões (budismo tibetano, Movimento Falung Gong etc.) precisamente por perceber nelas uma ameaça à soberania e à unidade estatal – budismo sim, mas sob controle estatal; catolicismo sim, mas os bispos nomeados pelo papa devem ser rastreados por autoridades chinesas.

Contra essa ofensiva do capitalismo global e sua dupla fundamentalista sombria, testemunhamos uma série de eventos que só podem ser

⁹ Wendy Brown, *Walled States, Waning Sovereignty* (Nova York, Zone Book, 2010), p. 24.

designados como sublimes. Em seu *Conflito das faculdades*¹⁰, escrito por volta de 1790, Immanuel Kant faz uma pergunta simples, mas difícil: existe um progresso de verdade na história? (No sentido de progresso ético, liberdade, e não simples desenvolvimento material.) Kant admitiu que a história real é confusa e não permite provas claras: basta pensar em como o século XX trouxe democracia e bem-estar sem precedentes, mas também o holocausto e o *gulag*... Kant conclui, porém, que embora o progresso não possa ser provado, podemos discernir sinais que o indicam possível. Ele interpretou a Revolução Francesa como um desses sinais que apontavam em direção à possibilidade de liberdade: o até então impensável aconteceu, um povo inteiro destemidamente afirmou sua liberdade e igualdade. Para Kant, muito mais importante do que a (sangrenta) realidade do que aconteceu nas ruas de Paris foi o entusiasmo decorrente dos eventos na França sob os olhos dos observadores simpatizantes de toda a Europa (e também do Haiti!):

A recente Revolução de um povo que é rico em espírito pode muito bem fracassar ou ter sucesso, acumular miséria e atrocidade. No entanto, faz emergir no coração dos espectadores (que não estão, eles próprios, envolvidos) a escolha por um dos lados de acordo com os desejos que se ligam ao entusiasmo e que, uma vez que sua própria expressão não é desprovida de perigo, só pode ser causada por uma disposição moral no gênero humano.

Essas palavras não se encaixam perfeitamente nos atuais levantes egípcios? A Revolução Francesa foi, para Kant, um sinal da história no triplo sentido de um *signum rememorativum*, *demonstrativum*, *prognosticum*. Os levantes egípcios também são um sinal de que a memória do longo *passado* de opressão autoritária e a luta por sua abolição re-

¹⁰ Immanuel Kant, *O conflito das faculdades* (Lisboa, Edições 70, 1993)

verberam; um evento que *agora* demonstra a possibilidade de mudança; uma esperança para conquistas futuras. Quaisquer que sejam as dúvidas, medos e compromissos, por aquele instante de entusiasmo, cada um de nós foi livre e participou na liberdade universal da humanidade. Todo o ceticismo encenado atrás das portas, mesmo por muitos progressistas preocupados, se provou errado.

Primeiro, o levante foi universal: foi imediatamente possível todo mundo se identificar com eles, reconhecer do que é que se tratava, sem nenhuma necessidade de análises culturais de aspectos específicos da sociedade egípcia. Em contraste com a revolução de Khomeini, no Irã (onde a esquerda teve de fazer sua mensagem caber na moldura predominantemente islâmica), aqui a moldura é claramente a de um chamado universal secular por liberdade e justiça, de forma que foi a Irmandade Muçulmana quem teve de adotar a linguagem das demandas seculares. O momento mais sublime ocorreu quando muçulmanos e coptas se reuniram numa oração comum realizada na praça Tahrir, cantando “Somos um!” e fornecendo, assim, a melhor resposta à violência religiosa sectária. Esses neoconservadores que criticam o multiculturalismo a favor de valores universais de liberdade e democracia estão agora se confrontando com seu momento de verdade: vocês querem liberdade universal e democracia? É isso que as pessoas demandam no Egito, então por que vocês estão inquietos? Será por que os manifestantes do Egito mencionam no mesmo pacote, junto com liberdade e dignidade, também justiça social e econômica, e não apenas liberdade de mercado? Em outro momento sublime, manifestantes do Egito também expressaram sua solidariedade com os manifestantes de Wisconsin, nos Estados Unidos, onde os trabalhadores estavam lutando contra o governador, que pretendia cortar radicalmente os direitos sindicais.

O que não pode deixar de saltar aos olhos nas revoltas da Tunísia e do Egito é a ausência conspícua de fundamentalismo islâmico: no melhor da tradição democrática secular, as pessoas simplesmente se revoltaram contra um regime opressivo, sua corrupção e pobreza, demandando liberdade e esperança econômica. A sabedoria ocidental liberal cínica de acordo com a qual, nos países árabes, o sentido genuinamente democrático é limitado a elites muito pequenas, enquanto a maioria da população só pode ser mobilizada com fundamentalismo religioso ou nacionalismo, provou-se errada. A grande questão é, obviamente, o que acontecerá no dia seguinte? Quem sairá como o grande vencedor político?

Quando o novo governo provisório foi nomeado na Tunísia, os excluídos foram os islâmicos e a esquerda mais radical. A reação dos liberais foi: ótimo, eles são basicamente iguais, dois extremos totalitários. Mas as coisas são tão simples assim? Não seria o verdadeiro antagonismo, há muito tempo, justamente aquele entre os islâmicos e a esquerda? Mesmo que estejam momentaneamente unidos contra o regime, uma vez que se aproximam da vitória a unidade se desfaz, e eles se engajam numa luta de morte, muitas vezes mais cruel do que aquela contra o inimigo comum. Não foi essa luta que testemunhamos após as últimas eleições no Irã? O que as centenas de milhares de apoiadores de Mousavi representavam era o sonho popular que sustentou a revolução Khomeini: liberdade e justiça. Mesmo que esse sonho tenha sido uma utopia, significou a explosão avassaladora de criatividade política e social, experimentos organizacionais e debates entre estudantes e pessoas comuns. Essa abertura genuína que liberou forças inéditas de transformação social, um momento em que “tudo parecia possível”, foi gradualmente sufocada pela tomada do poder pelo *establishment* islâmico.

Mesmo no caso de movimentos claramente fundamentalistas, deve-se ter o cuidado de não deixar escapar seu componente social. O

Talibã é regularmente apresentado como um grupo fundamentalista islâmico que reforça seu domínio com terror – entretanto, na primavera de 2009, quando tomou o Vale do Swat no Paquistão, o *New York Times* noticiou que a organização planejara uma “revolta de classe que explora fissuras profundas entre um pequeno grupo de ricos latifundiários e os seus arrendatários sem terra”. Se, por “tirar vantagem” da pilhagem dos fazendeiros, o Talibã estava “dando o alerta sobre os riscos para o Paquistão, que permanecia amplamente feudal”, o que impediu os liberais democratas do país, assim como dos Estados Unidos, de igualmente “tirar vantagem” dessa pilhagem e tentar ajudar os camponeses sem terra? Será que as forças feudais no Paquistão são o “aliado natural” da democracia liberal? A conclusão inevitável é que a emergência do islamismo radical sempre foi o outro lado do desaparecimento da esquerda secular nos países islâmicos. Quando o Afeganistão é retratado como o maior dentre os países fundamentalistas islâmicos, quem é que ainda se lembra que há quarenta anos era um país com uma tradição secular forte a ponto de um Partido Comunista tomar o poder independentemente da União Soviética? Quando essa tradição secular desapareceu?

É crucial ler os atuais eventos na Tunísia, no Egito e na Líbia (e tomara que também na Arábia Saudita) a partir de tal pano de fundo. Se a situação será “estabilizada” de forma que o velho regime sobreviva com alguma cirurgia plástica liberal, isso criará um espaço incomensurável para o fundamentalismo. Para que a chave do legado liberal sobreviva, os liberais precisam de uma ajuda fraterna da esquerda radical, cuja violência é predominantemente simbólica, um ato de desobediência civil radical e coletiva: ela suspende a autoridade do Estado – não é apenas uma libertação interna, mas um ato social capaz de romper as correntes da *servitude volontaire*. A violência física foi realizada pelos capangas de Mubarak, que invadiram a praça Tahriri a cavalos e camelos, espancando

os manifestantes, que, por sua vez, o máximo que fizeram foi defender-se. O mesmo ocorreu no caso dos mercenários de Gadaffi na Líbia.

Portanto, embora combativa, a mensagem dos manifestantes não era a de matar. Sua demanda era para que Mubarak saísse, deixasse seu posto e o país, abrindo assim espaço para a liberdade no Egito, uma liberdade da qual ninguém pode ser excluído. O grito dos manifestantes para o exército, e mesmo para a detestável polícia, não era “Morram!”, mas “Somos irmãos! Juntem-se a nós!”. Essa última característica distingue claramente uma demonstração emancipatória de uma demonstração populista de direita: embora a mobilização de direita proclame a unidade orgânica do povo, essa unidade é sustentada por um chamado à aniquilação de um inimigo designado (judeus, traidores etc.).

Onde estamos agora? Quando um regime autoritário se aproxima da crise final, sua dissolução segue, via de regra, duas etapas. Antes do colapso efetivo, ocorre uma ruptura misteriosa: de repente as pessoas sabem que o jogo acabou; simplesmente perdem o medo. Não é somente a perda da legitimidade do regime, seu próprio exercício do poder é percebido como uma impotente reação de pânico. Todos conhecemos a cena clássica dos desenhos animados: o gato chega ao precipício, mas continua andando, ignorando o fato de que já não existe chão sob seus pés; ele começa a cair somente quando olha para baixo e percebe o abismo. Quando há a perda da sua autoridade, o regime é como o gato sobre o precipício: para que caia, alguém precisa lembrá-lo de olhar para baixo. Em *Xá dos Xás*, um clássico relato da revolução de Khomeini, Ryszard Kapuscinski localiza o momento preciso dessa ruptura: num cruzamento de Teerã, um único manifestante se recusa a caminhar quando um policial ordena que ele se mova. O policial, envergonhado, simplesmente recua. Em algumas horas, toda a Teerã sabia do incidente e, embora houvesse conflitos nas ruas por semanas, todos sabiam

de alguma forma que o jogo havia acabado. Algo semelhante não está ocorrendo no Egito?

Quando o presidente Obama deu boas-vindas aos levantes como expressão legítima de opinião que necessita ser reconhecida pelo governo, a confusão foi total: as multidões do Cairo e de Alexandria não querem que suas demandas sejam reconhecidas pelo governo. Negam a própria legitimidade do governo, pois não querem que o regime de Mubarak seja um parceiro no diálogo – querem que Mubarak saia. Não querem somente um novo governo que ouça suas opiniões – querem reconfigurar todo o Estado. Eles não têm uma opinião, eles são a verdade da situação.

Uma das mais cruéis ironias da situação é a preocupação do Ocidente de que a transição deva proceder de forma “legítima” – como se o Egito estivesse até agora sob uma ordem legal! Já nos esquecemos de que, por muitos anos, o Egito esteve sob um permanente estado de emergência imposto pelo regime de Mubarak? O estado de direito foi aquele que Mubarak deixou suspenso, mantendo o país inteiro em imobilidade política, sufocando a vida genuinamente política, de forma que faz todo sentido que muitas pessoas nas ruas do Cairo afirmem que agora se sentem vivas pela primeira vez. É crucial que o sentido de “sentir-se vivo” não seja enterrado pela *Realpolitik* cínica das negociações por vir.

Embora quase todo mundo tenha apoiado entusiasticamente essas explosões democráticas, está em curso uma luta subjacente por sua apropriação. Os círculos oficiais e a maioria da mídia no Ocidente celebraram-nas como se fossem a mesma coisa que as revoluções de veludo “pró-democráticas” do Leste europeu: um desejo por democracia liberal ocidental, um desejo de equiparar-se ao Ocidente. É por isso que certa inquietude emerge quando se vê que há outra dimensão operando naqueles protestos, a dimensão geralmente referida como

a demanda por justiça social. A luta por sua reapropriação não é somente uma questão de interpretação, mas tem consequências práticas cruciais. Não deveríamos estar tão fascinados pelos momentos sublimes de unidade nacional. A questão-chave é: o que acontece no dia seguinte? Como essa explosão emancipatória será traduzida pela nova ordem social? Nas últimas décadas, testemunhamos toda uma série de explosões populares emancipatórias que foram reapropriadas pela ordem capitalista global, ou em sua forma liberal (da África do Sul às Filipinas) ou em sua forma fundamentalista (Irã). Não devemos esquecer que nenhum dos países árabes onde ocorreram os levantes populares é formalmente democrático: eram todos mais ou menos autoritários, de modo que a demanda por justiça econômica e social é espontaneamente integrada à demanda por democracia – como se a pobreza fosse o resultado da ganância e da corrupção daqueles no poder, isto é, como se livrar-se deles já fosse o suficiente. O que acontece, então, é que conquistamos a democracia, mas a pobreza permanece.

O que fazer então?

O mesmo aconteceu com o Wikileaks. A apropriação liberal do Wikileaks o reduz a mais um capítulo na gloriosa história da luta pela “livre circulação de informações” e pelo “direito ao conhecimento dos cidadãos”. Em última instância, o Wikileaks é reduzido a mais um caso radical de “jornalismo investigativo”, essa menina dos olhos dos *freedom-fighters* liberais. A partir daqui, é um pequeno passo para a ideologia dos *best-sellers* e dos *blockbusters* hollywoodianos, de *Todos os homens do presidente* a *O dossiê Pelicano*, em que um grupo de caras comuns descobre um escândalo que envolve o presidente estadunidense, levando-o a cair. Mesmo se a corrupção é mostrada como algo que atinge até o topo da pirâmide, a ideologia reside na mensa-

gem final otimista de tais obras: que grande país é o nosso em que um grupo de caras comuns como eu e você podem derrubar o presidente, o homem mais poderoso da Terra!

Desde o início, havia algo na atividade do Wikileaks que ia muito além do lema liberal da livre circulação de informações. Não devemos olhar para seu excesso no nível do conteúdo. A única coisa verdadeiramente surpreendente sobre as revelações do Wikileaks foi a de que não havia nada surpreendente nelas: afinal, não descobrimos exatamente o que já deveríamos saber? A única coisa que foi abalada foram as aparências: não podemos mais fingir que não sabemos o que todos já sabem que sabemos. Este é o paradoxo do espaço público: mesmo que todos já saibam de um fato desagradável, dizê-lo em público muda tudo. Se estamos procurando predecessores do Wikileaks, devemos lembrar que uma das primeiras medidas do novo governo bolchevique em 1918 foi tornar público todo o corpo da diplomacia secreta czarista, assim como todos os acordos secretos, as cláusulas secretas etc. Aqui também, o alvo não era apenas o conteúdo, mas o funcionamento dos aparelhos de poder estatais. (Duas décadas depois, é claro, o próprio Stalin providenciou um caso exemplar de diplomacia secreta, com as cláusulas secretas sobre a repartição do Leste europeu que suplementaram o pacto Ribbentrop-Molotov em 1939.)

O que o Wikileaks ameaça é o modo formal de funcionamento do poder: a mais profunda lógica da atividade diplomática foi, de alguma forma, deslegitimada. O verdadeiro alvo aqui não são os simples detalhes sórdidos e os indivíduos responsáveis por eles (a serem eventualmente substituídos por outros indivíduos mais honestos) ou, de forma mais sucinta, não aqueles que estão no poder, mas o próprio poder, sua estrutura. Não devemos nos esquecer de que o poder compreende não só suas instituições e regras, mas também formas legítimas (“normais”) de desafiá-lo

(mídia independente, ONGs etc.). E, como diz Saroj Giri, os ativistas do Wikileaks “desafiaram o poder desafiando os mecanismos normais de desafiar o poder e revelar a verdade”¹¹. As revelações do Wikileaks não são dirigidas a nós, cidadãos, como meros indivíduos insatisfeitos, famintos por segredos sujos sobre o que acontece por trás das portas nos corredores do poder. Seu objetivo não é só embaraçar aqueles no poder: trazem consigo um chamado para nos mobilizarmos numa longa batalha para a instauração de uma forma diferente de funcionamento do poder que vá além dos limites da democracia representativa.

Para atingir tais objetivos, permanecer fiel à ideia comunista não é suficiente: devem ser localizados, na realidade histórica, os antagonismos que fazem dessa ideia uma urgência prática. Deve-se, em primeiro lugar, transformar de maneira crítica os aparatos conceituais de Marx: por causa de sua negligência quanto à dimensão social do *general intellect*, Marx não vislumbrou a possibilidade de *privatização do próprio general intellect* – é isso que está no coração da batalha pela “propriedade intelectual”. Nisto Negri está certo: sob esse ponto de vista, a exploração no sentido marxista clássico não é mais possível – e é por isso que tem de ser reforçada, gradativamente, por medidas legais diretas, isto é, por uma força não econômica. É por isso que hoje a exploração assume cada vez mais a forma de uma renda. Como afirma Carlo Vercellone, o capitalismo pós-industrial é caracterizado pelo “tornar-se renda do lucro”¹². E é por isto que a autoridade direta é necessária: é necessário impor as condições legais (arbitrárias) para que se extraia a renda, condições que não são mais “espontaneamente” geradas pelo mer-

¹¹ Saroj Giri, “Wikileaks Beyond Wikileaks?”, disponível em <www.metamute.org/en/articles/wikileaks_beyond_wikileaks>.

¹² Carlo Vercellone, *Capitalismo cognitivo* (Roma, Manifestolibri, 2006).

cado. Talvez aqui resida a “contradição” fundamental do capitalismo “pós-moderno” contemporâneo: enquanto sua lógica é desreguladora, “antiestatal”, nômade/desterritorializada etc., a tendência principal do “tornar-se-renda-do-lucro” assinala um fortalecimento do papel do Estado, cuja função (não somente) reguladora é mais e mais onipresente. Desterritorialização dinâmica coexiste com, e se apoia mais e mais em, intervenções autoritárias do Estado e seus aparelhos legais (e outros). O que é possível discernir no horizonte do nosso porvir histórico é, assim, uma sociedade em que liberalismo pessoal e hedonismo coexistem com (e são sustentados por) uma complexa rede de mecanismos estatais regulatórios. Longe de desaparecer, o Estado está se fortalecendo.

Em outras palavras, quando, devido ao papel crucial do *general intellect* (conhecimento e cooperação social) na criação da riqueza, formas de riqueza estão mais “fora de quaisquer proporções com o tempo de trabalho direto envolvido em sua produção”, o resultado não é, como Marx parece esperar, a autodissolução do capitalismo, mas a transformação gradual e relativa do lucro gerado pela exploração da força de trabalho em renda apropriada pela privatização do *general intellect*. Tomemos o caso de Bill Gates. Como ele se tornou o homem mais rico do mundo? Sua riqueza não tem nada a ver com os custos de produção dos produtos vendidos pela Microsoft (pode-se até mesmo argumentar que a Microsoft está pagando a seus trabalhadores intelectuais um salário relativamente alto), ou seja, a riqueza de Gates não é resultado de seu sucesso em produzir bons *softwares* por preços mais baixos do que seus competidores, ou com uma maior “exploração” dos trabalhadores intelectuais contratados. Fosse esse o caso, a Microsoft já teria ido à falência há muito tempo: as pessoas teriam aderido em massa aos programas alternativos e gratuitos, como o Linux, que, de acordo com especialistas, possui melhor desempenho do que os programas da Microsoft. Por que, então, milhões de pessoas ainda compram produtos

da Microsoft? Porque a Microsoft se impõe como um padrão quase universal, (quase) monopolizando o mercado, uma espécie de encarnação do *general intellect*. Gates se tornou o homem mais rico do mundo em algumas décadas apropriando-se da renda cobrada pela permissão, dada a milhões de trabalhadores intelectuais, de participarem da forma de *general intellect* que ele privatizou e controla. É verdade, então, que os trabalhadores intelectuais de hoje não estão mais separados das condições objetivas de seu trabalho (eles possuem seu próprio PC etc.), o que seria, em Marx, a descrição da “alienação” capitalista? Sim, mas, mais fundamentalmente, *não*: eles foram mutilados do campo social de seu próprio trabalho, do *general intellect* – que, por sua vez, é mediado pelo capital privado.

E o mesmo acontece com os recursos naturais: sua exploração é uma das maiores fontes de renda hoje em dia, acompanhada pela luta por quem irá controlá-la: as populações do Terceiro Mundo ou as corporações Ocidentais. (A ironia suprema é que, para explicar a diferença entre força de trabalho – que, em seu uso, produz mais-valia sobre seu próprio valor – e outras mercadorias – cujo valor é simplesmente consumido em seu uso, sem envolver exploração –, Marx menciona como exemplo de mercadoria “comum” o *petróleo*, a mesma mercadoria que hoje é fonte de extraordinários “lucros”...) Aqui também não faria sentido vincular os aumentos e as quedas do preço do petróleo à exploração do trabalho – o custo de produção é negligenciável, o preço que pagamos pelo petróleo é a renda que pagamos aos proprietários desses recursos por sua escassez e oferta limitada.

A única questão verdadeira hoje é: o capitalismo global contém antagonismos suficientemente fortes para impedir sua reprodução indefinida? Existem, penso eu, quatro desses antagonismos: a ameaça iminente de uma catástrofe *ecológica*, o caráter inapropriado da *propriedade privada* para designar a chamada “propriedade intelectual”, as implicações socioéticas dos novos desenvolvimentos tecnocientíficos

(especialmente na biogenética) e, por último, mas não menos importante, as *novas formas de apartheid*, os novos muros e as favelas. Há uma diferença qualitativa entre esse último aspecto, a lacuna que separa os excluídos dos incluídos, e os outros três, que designam os domínios daquilo que Hardt e Negri chamaram de “comuns”, a substância partilhada do ser social cuja privatização é um ato violento a que se deve resistir, igualmente e se necessário, de maneira violenta:

- *as áreas comuns da cultura*, as formas imediatamente socializadas de capital “cognitivo”, sobretudo a linguagem, nosso meio de comunicação e educação, mas também a infraestrutura comum do transporte público, da eletricidade, dos correios etc. (se o monopólio fosse permitido a Bill Gates, chegaríamos à situação absurda em que um único indivíduo seria literalmente dono da tessitura do *software* de nossa rede básica de comunicação);
- *as áreas comuns da natureza externa* ameaçadas pela poluição e exploração (de petróleo a florestas e *habitats* naturais);
- *as áreas comuns da natureza interna* (a herança biogenética da humanidade): com a nova tecnologia biogenética, a criação do *novo homem*, no sentido literal de mudar a natureza humana, se torna uma perspectiva realista.

O que todas essas lutas têm em comum é a preocupação com os potenciais destrutivos, inclusive a autoaniquilação da própria humanidade, se fosse dada carta branca à lógica capitalista de enclausuramento dessas áreas comuns. Nicholas Stern estava correto em caracterizar a crise ambiental como “o maior fracasso do mercado na história da humanidade”¹³. Então, quando Kishan Khoday, um

¹³ Extraído da revista *Time*, 24 de dezembro de 2007, p. 2.

chefe de equipe da ONU, escreveu recentemente que “existe um espírito crescente de cidadania ambiental global, um desejo de fazer da mudança do clima uma questão de preocupação comum de toda a humanidade”¹⁴, deve-se dar toda a ênfase aos termos “cidadania global” e “preocupação comum” – a necessidade de estabelecer uma organização e um engajamento político globais que, neutralizando e canalizando os mecanismos de mercado, representem uma perspectiva propriamente comunista. É essa referência às “áreas comuns” que justifica ressuscitar a palavra comunismo: ela nos permite ver o “enclausuramento” em marcha das áreas comuns como um processo de proletarização daqueles que estão, assim, excluídos de sua própria substância. A situação histórica de hoje não só não nos compele a abandonar a noção de proletariado, da posição do proletariado; ao contrário, ela nos compele a radicalizá-la a um nível existencial para além da imaginação de Marx. Necessitamos de uma noção mais radical do sujeito proletário, um sujeito reduzido a um ponto evanescente do *cogito* cartesiano, privado de seu conteúdo substancial.

Por essa razão, a nova política emancipatória não será mais o ato de um agente social particular, mas uma explosiva combinação de diferentes agentes. O que nos une é que, em contraste com a clássica imagem dos proletários que não têm “nada a perder senão seus grilhões”, corremos o perigo de perder *tudo*: a ameaça é que sejamos reduzidos a um sujeito cartesiano abstratamente vazio, desprovido de todos os conteúdos substanciais, desapropriado de substância simbólica e com a base genética manipulada, condenado a vegetar num meio ambiente inabitável. Essa tripla ameaça à totalidade de nosso ser torna todos, de certo modo, proletários, reduzidos à “subjetividade

¹⁴ Idem.

sem substância”, como Marx afirma nos *Grundrisse*°. O desafio ético-político é nos reconhecermos nessa figura – de certa forma, todos nós somos excluídos, tanto da natureza como de nossa própria substância simbólica. Hoje, somos todos um *homo sacer* em potencial, e a única forma de evitar que nos tornemos um é atuando preventivamente.

Comunismo é hoje não o nome da solução, mas o nome do *problema*: o problema das *áreas comuns* em todas as dimensões – das áreas comuns da natureza como a substância de nossa vida, o problema de nossa biogenética comum, o problema de nossa cultura comum (“propriedade intelectual”) e, por último, mas não menos importante, diretamente o problema das áreas comuns como espaço universal da humanidade, do qual ninguém deveria ser excluído. Isso porque, como colocou Linera, nosso horizonte tem de permanecer comunista – horizonte não como um ideal inacessível, mas um espaço mental no qual nos movemos. Isso é impossível? Nossa resposta deveria ser o paradoxo que retorna ao ponto que começamos: *soyons realistes, demandons l’impossible*. A verdadeira utopia hoje é a de que seremos capazes de resolver nossos problemas com transformações modestas no sistema existente. A única opção realista é fazer o que parece impossível nesse sistema.

Lembremos da definição surpreendentemente relevante de Paulo sobre uma luta emancipatória: “porque não temos de lutar contra a carne e o sangue, mas contra os principados, contra as potestades, contra os príncipes */kosmokratoras/* das trevas deste século, contra as hostes espirituais da maldade, nos lugares celestiais”**. Ou, traduzindo em nossa linguagem de hoje: “nossa luta não é contra indivíduos corruptos concretos, mas contra todos aqueles no poder em geral, contra sua autoridade, contra a ordem global e a mistificação ideológica que a sustenta”. Engajar-se nessa luta significa endossar a fórmula de Badiou, *mieux vaut un desastre qu’un desètre*, melhor assumir o risco e se enga-

jar na fidelidade ao evento-verdade, mesmo que essa fidelidade termine numa catástrofe, do que vegetar na sobrevivência hedonista-utilitarista sem-eventos daquilo que Nietzsche chamou de último homem. O que devemos rejeitar é a ideologia liberal-vitimista que reduz a política para evitar o pior, renunciar a todos os projetos positivos e perseguir a opção menos ruim – ou, como notou amargamente Arthur Feldmann, o escritor judeu vienense, o preço que usualmente pagamos para sobreviver é a própria vida.



Žižek discursando no Occupy Wall Street, em outubro de 2011, com uma camiseta da Boitempo

SOBRE SLAVOJ ŽIŽEK

Slavoj Žižek nasceu em 1949 na cidade de Liubliana, Eslovênia. É filósofo, psicanalista e um dos principais teóricos contemporâneos. Transita por diversas áreas do conhecimento e, sob influência principalmente de Karl Marx e Jacques Lacan, efetua uma inovadora crítica cultural e política da pós-modernidade.

Professor da European Graduate School e do Instituto de Sociologia da Universidade de Liubliana, Žižek preside a Sociedade de Psicanálise Teórica, de Liubliana, e é diretor internacional do Instituto de Humanidades da Universidade Birkbeck de Londres.

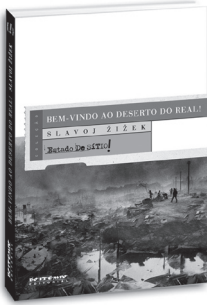
Dele, a Boitempo Editorial também publicou *Bem-vindo ao deserto do Real!*, em 2003; *Às portas da revolução: escritos de Lenin de 1917*, em 2005; *A visão em paralaxe*, em 2008; *Lacrimae Rerum: ensaios sobre cinema moderno*, em 2009; *Em defesa das causas perdidas* e *Primeiro como tragédia, depois como farsa*, ambos em 2011; *Vivendo no fim dos tempos* e *O ano em que sonhamos perigosamente*, em 2012. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*, lançado durante este seminário, é o seu nono livro traduzido pela Boitempo. O próximo título a ser lançado será *Alguém disse totalitarismo? Cinco intervenções no (mal) uso de um conceito*.

Alysson Leandro Mascaro é filósofo do direito, doutor e livre-docente em Filosofia e Teoria Geral do Direito pela Universidade de São Paulo (USP), professor da Faculdade de Direito da USP e do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Mackenzie. Integra o Conselho editorial da revista *Margem Esquerda* e é autor, entre outros, dos livros *Filosofia do Direito* (Atlas, 2012) e *Estado e forma política* (Boitempo, no prelo).

Christian Ingo Lenz Dunker é psicanalista, professor Livre-Docente do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (USP), Analista Membro de Escola (A.M.E.) do Fórum do Campo Lacaniano, fundador do Laboratório de Teoria Social, Filosofia e Psicanálise da USP, autor de *Estrutura e Constituição da Clínica Psicanalítica* (AnnaBlume, 2011) prêmio Jabuti de melhor livro em Psicologia e Psicanálise em 2012.

Rodnei Nascimento é doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo com estágio na Universidade de Paris 8, tese sobre as formas da sub-sunção do trabalho em Marx. Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), trabalha especialmente com Marx e Hegel. É também tradutor e verteu para o português, entre outras, a obra *História e Consciência de Classe*, de Györg Lukács (WMF Martins Fontes, 2008).

LIVROS DE SLAVOJ ŽIŽEK PUBLICADOS PELA BOITEMPO



BEM-VINDO AO DESERTO DO REAL!

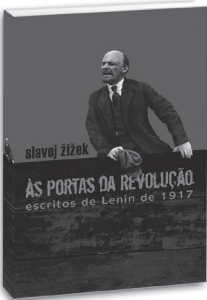
Cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas

Tradução: Paulo Cezar Castanheira

Posfácio: Vladimir Safatle

Páginas: 192

“Com essa esquerda, quem precisa de direita?”, Žižek provoca, chamando atenção para como a esquerda permitiu que a ideologia hegemônica se apropriasse dos atentados de 11 de setembro de 2001 impondo sua mensagem de que é preciso escolher um lado na “guerra ao terror”. Mais do que um livro sobre os desafios políticos postos pelo 11 de setembro, suas conclusões ultrapassam a análise circunstancial de um fato e levam o leitor ao cerne dos impasses do nosso tempo. Um tempo em que a busca pela realidade objetiva que há por trás das aparências é falsa, funcionando como “o estratagema definitivo para evitar o confronto com o Real”.



ÀS PORTAS DA REVOLUÇÃO

Escritos de Lenin de 1917

Tradução: Luiz Bernardo Pericás, Fabricio Rigout e Daniela Jinkings

Páginas: 352

Nesta coletânea comentada, Žižek recupera textos fundamentais de Lenin para enfrentar as questões mais urgentes do presente. Fundamental para compreender o pensamento político de Žižek, o livro situa os escritos de 1917 em seu contexto histórico para analisar em que medida Lenin pode ser reinventando em regime de “capitalismo cultural”. O esloveno insiste que, seja qual for o debate – a crise estru-

tural do capital, a possibilidade de redenção da violência, a falácia da tolerância liberal – o tempo de Lenin está de volta.



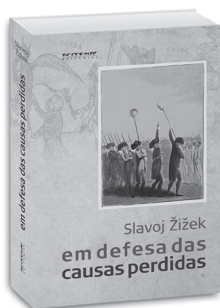
A VISÃO EM PARALAXE

Tradução: Maria Beatriz de Medina

Orelha: Christian Dunker

Páginas: 512

Um dos trabalhos teóricos mais importantes de Žižek, a obra traça o percurso de sua ambiciosa reabilitação do materialismo dialético. A noção de paralaxe – um efeito de aparente deslocamento do objeto observado devido à modificação na posição do observador – é o eixo de articulação de diversos campos do saber desde as ciências cognitivas à tríade fundamental Lacan, Hegel e Marx. Aos poucos, o livro demonstra como a crise do marxismo resulta não apenas das derrotas sociopolíticas sofridas por seus movimentos, mas também do declínio do materialismo dialético como base filosófica.



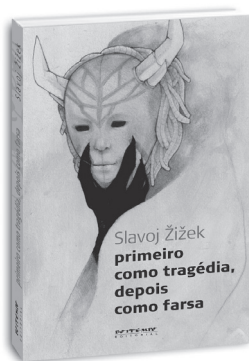
EM DEFESA DAS CAUSAS PERDIDAS

Tradução: Maria Beatriz de Medina

Prefácio: Alysson Leandro Mascaro

Páginas: 480

Žižek investiga nesta obra o cerne das ditas “políticas totalitárias” do passado. Repetir o passado não é provar a fraqueza do que se busca novamente, é tampouco mero jogo desconstrutivista. Seu objetivo é aceitar com coragem a concretização total de uma Causa, inclusive o risco inevitável de um desastre catastrófico. No fim de linha onde a única grande estabilidade é a própria exploração capitalista, contra a qual já se luta e já se perde há tempos, trata-se de mostrar que é possível fazer a defesa das causas perdidas, para agora perder melhor ou, quiçá, plenamente ganhar.

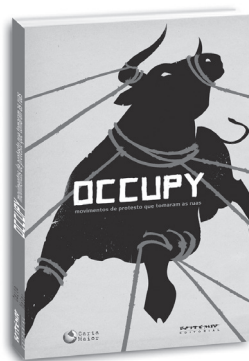


PRIMEIRO COMO TRAGÉDIA, DEPOIS COMO FARSA

Tradução: Maria Beatriz de Medina

Páginas: 136

Em analogia à famosa formulação de Marx em O 18 de brumário de Luís Bonaparte, Žižek sustenta a tese de que vivemos em uma nova etapa do capitalismo global, na qual o mesmo discurso que garantiu uma ofensiva geopolítica após a os atentados de 11 de setembro tem encontrado dificuldade em se sustentar no período pós-crise financeira de 2008. Traçando o quadro tanto da tragédia como da atual farsa, o autor examina o cinismo contemporâneo do discurso da democracia liberal para apontar os possíveis horizontes emancipatórios de nosso momento histórico.



OCCUPY

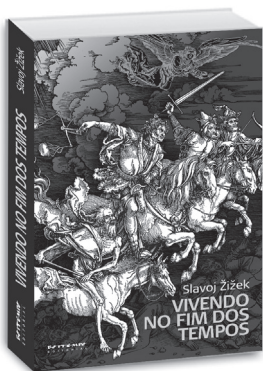
Movimentos de protesto que tomaram as ruas

Prefácio: Henrique Carneiro

Quarta capa: Leonardo Sakamoto

Páginas: 88

Žižek contribui para este livro de intervenção com uma versão ampliada de um discurso proferido no âmbito do movimento Occupy Wall Street. Elaborado no calor da hora, O violento silêncio de um novo começo, não se priva do distanciamento crítico decisivo para pensar o próximo passo. Para ele, não basta saber o que não se quer, é preciso saber o que se quer. O povo, para ele, sempre tem a resposta, o problema é não saber a pergunta. A coletânea sobre os mobilizações contestatórias de 2011 no Brasil e no mundo reúne ainda textos de David Harvey, Tariq Ali, Mike Davis, Immanuel Wallerstein, Vladimir Safatle, Emir Sader, João Alexandre Peschanski, Edson Teles, Giovanni Alves e Henrique Soares Carneiro.



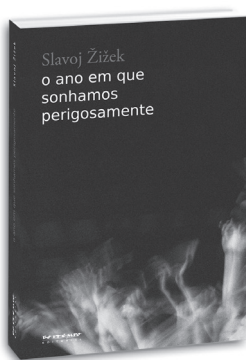
VIVENDO NO FIM DOS TEMPOS

Tradução: Maria Beatriz de Medina

Orelha: Emir Sader

Páginas: 368

Não deveria haver mais nenhuma dúvida: o capitalismo global está se aproximando rapidamente da sua crise final. Slavoj Žižek identifica neste livro os quatro cavaleiros deste apocalipse: a crise ecológica, as consequências da revolução biogenética, os desequilíbrios do próprio sistema (problemas de propriedade intelectual, a luta vindoura por matérias-primas, comida e água) e o crescimento explosivo de divisões e exclusões sociais. E pergunta: se o fim do capitalismo parece para muitos o fim do mundo, como é possível para a sociedade ocidental enfrentar o fim dos tempos?



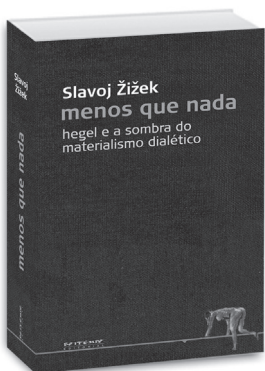
O ANO EM QUE SONHAMOS PERIGOSAMENTE

Tradução: Rogério Bettoni

Orelha: Ivan Marsiglia

Páginas: 144

Essencialmente um mapeamento do quadro ideológico de 2011, no qual emergiu uma série de mobilizações globais de caráter contestatório – sejam elas progressistas, reacionárias, de direita ou de esquerda. Invocando a expressão persa war nam nihadan – “matar uma pessoa, enterrar o corpo e plantar flores sobre a cova para escondê-la” – a fim de descrever o atual processo de neutralização desses acontecimentos e seus significados, Žižek coloca-se diante da difícil tarefa de pensar a conjuntura global sob uma perspectiva renovadora.



MENOS QUE NADA

Hegel e a sombra do materialismo dialético

Tradução: Rogério Bettoni

Páginas: 656

A filosofia ocidental tem se desenvolvido à sombra de Hegel, de cuja influência cada novo pensador tenta, em vão, escapar. Seu idealismo absoluto tornou-se, assim, uma espécie de bicho-papão, obscurecendo o fato de ele ser o filósofo dominante da histórica transição à modernidade. Hoje, à medida que o capitalismo global se autodestrói, iniciamos uma nova transição. Para Žižek, é imperativo não apenas voltar a Hegel, mas repetir e exceder seus triunfos, superar suas limitações e ser ainda mais hegeliano que o mestre em si. A modernidade começará e terminará com Hegel.

boitempoeditorial.com.br
blogdaboitempo.com.br
facebook.com/boitempo
twitter.com/editoraboitempo
youtube.com/imprensaboitempo



REALIZAÇÃO



BOITEMPO
EDITORIAL

PARCEIROS



marxcriacaodestruidora.com.br

Sesc Pinheiros

RUA PAES LEME, 195, CEP: 05424-150

TEL: (11) 3095.9400

EMAIL@PINHEIROS.SESCSP.ORG.BR

📍 ESTAÇÃO FARIA LIMA

SESCSP.ORG.BR

Boitempo Editorial

WWW.BOITEMPOEDITORIAL.COM.BR

WWW.BLOGDABOITEMPO.COM.BR

WWW.FACEBOOK.COM/BOITEMPO

WWW.TWITTER.COM/EDITORABOITEMPO

WWW.YOUTUBE.COM/USER/IMPRESABOITEMPO