

Slavoj Žižek e Glyn Daly

# Arriscar o impossível

Conversas com Žižek

martins  
Martins Fontes

Slavoj Žižek e Glyn Daly

## **ARRISCAR O IMPOSSÍVEL**

**Conversas com Žižek**

Tradução  
VERA RIBEIRO

**martins**  
Martins Fontes

O original desta obra foi publicado com o título  
*Conversations with Žižek*  
© 2004, Slavoj Žižek and Glyn Daly  
This edition is published by arrangement with Polity Press Ltd., Cambridge  
© 2006, Livraria Martins Fontes Editora Ltda.,  
São Paulo, para a presente edição.

**Tradução**  
*Vera Ribeiro*

**Preparação**  
*Adilson Miguel*

**Revisão**  
*Rodrigo Gurgel*

**Projeto gráfico e capa**  
*Joana Jackson*

**Produção gráfica**  
*Lívio Lima de Oliveira*

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**  
**(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Žižek, Slavoj  
Arriscar o impossível – Conversas com Žižek / Slavoj Žižek, Glyn Daly ;  
tradução Vera Ribeiro. -- São Paulo : Martins, 2006. -- (Coleção Dialética)

Título original: *Conversations with Žižek*  
Bibliografia.  
ISBN 85-99102-27-3

1. Daly, Glyn 2. Filosofia 3. Filósofos - Eslovênia - Entrevistas  
4. Žižek, Slavoj - Entrevistas I. Daly, Glyn. II. Título. III. Série.

06-2760

CDD-199.4973

Índices para catálogo sistemático:

1. Filósofos eslovenos : Entrevistas 199.4973

*Todos os direitos desta edição para o Brasil reservados à*  
**Livraria Martins Fontes Editora Ltda. para o selo Martins.**

Rua Conselheiro Ramalho, 330  
01325-000 São Paulo SP Brasil  
Tel. (11) 3241.3677 Fax (11) 3115.1072  
info@martinseditora.com.br  
www.martinseditora.com.br

## Sumário

INTRODUÇÃO

Arriscando o impossível 7

CONVERSA 1

Abrindo o espaço da filosofia 33

CONVERSA 2

A loucura da razão: encontros com o Real 68

CONVERSA 3

Sujeitos da modernidade: a virtualidade e  
a fragilidade do Real 101

CONVERSA 4

Tolerância e o intolerável: gozo, ética e evento 137

CONVERSA 5

Milagres acontecem: globalização(ões) e política 172

Bibliografia 207

Índice remissivo 209

## Introdução

### Arriscando o impossível

*Glyn Daly*

Uma anedota de Lacan narra um comentário casual feito por Freud a Jung. A convite da Universidade Clark, os dois psicanalistas viajaram aos Estados Unidos e, na chegada ao porto de Nova York, Freud apontou para a Estátua da Liberdade e disse: "Eles não sabem que lhes estamos trazendo a peste". No mundo de hoje, poderíamos dizer algo parecido sobre Žižek. Ou seja, no contexto dos chavões e da banalidade de uma cultura predominantemente pós-moderna, Žižek representa o equivalente filosófico de uma peste virulenta, ou talvez, atualizando a metáfora, um vírus de computador cujo objetivo é romper com as aparências cômodas do que se poderia chamar de matriz do capitalismo liberal global. Dando continuidade a uma certa tradição cartesiana, aquilo com que Žižek nos infecta é uma dúvida fundamental sobre os próprios pressupostos de nossa realidade social. Mas esse é apenas o ponto de partida de um compromisso ético-político muito mais amplo com um universalismo emancipatório radical, capaz de se opor à natureza cada vez mais proibitiva do capitalismo contemporâ-

neo e a suas formas correspondentes de correção política e “multiculturalismo”<sup>1</sup>.

O trabalho de Žižek tem estado na linha de frente do debate filosófico, político e cultural há mais de uma década. Da teoria da ideologia até a crítica da subjetividade, a ética, a globalização, o espaço cibernético, os estudos sobre cinema, o cognitivismo, a teologia, a música e a ópera, a influência de Žižek estende-se amplamente, e suas intervenções continuam a provocar controvérsias e a transformar nossa maneira de pensar nesses e noutros temas. Pegar um texto de Žižek é deparar com uma mescla estonteante de elementos: proposições ousadas, bravura estilística e uma audácia intelectual que não hesita em se deslocar entre os píncaros das abstrações conceituais e os aspectos aparentemente reles e voluptuosos da vida popular e sensorial. Isso, porém, não é um simples exercício de pirotecnia cerebral, mas visa algo que é mais preciso. De fato, poderíamos caracterizar o discurso de Žižek como uma demonstração permanente da ligação inextricável entre o que poderíamos chamar de níveis do divino ou do eterno e nossas realidades vivas imediatas. De Kant à cunilíngua, Žižek procura lembrar-nos que, no sentido hegeliano, o espírito é sempre um esqueleto, e não podemos separar a mais íntima experiência física de suas dimensões transcendentais.

Seria inútil tentar resumir o trabalho de alguém que é, sem sombra de dúvida, um dos pensadores mais fecundos e prodigiosos de nossa época. Nesta breve introdução, quero concentrar-me, em vez disso, em alguns temas fundamentais que passam todo o pensamento de Žižek, e elaborá-los no contexto

1. Como assinalou Žižek em diversos textos, a forma de multiculturalismo de hoje abarca uma cultura que tende a ver qualquer cultura como uma diferença particular, *exceto* ela mesma, e a tolerar tudo, *menos* a crítica.

de suas intervenções mais recentes, e contínuas, na vida filosófico-cultural e política.

### A loucura constitutiva do ser

O paradigma žižekiano – se é que podemos falar nesses termos – extrai sua vitalidade de duas grandes fontes filosóficas: o idealismo alemão e a psicanálise. Em ambos os casos, o interesse central de Žižek recai sobre certa falta/excesso na ordem do ser. No idealismo alemão, esse aspecto explicita-se mais e mais através da referência ao que se poderia chamar de uma “loucura” inexplicável, que é inerente e constitutiva do *cogito* e da subjetividade como tal. Para Kant, essa é a dimensão do “mal diabólico”, ao passo que, para Schelling e Hegel, é a “noite do eu” e a “noite do mundo”, respectivamente. O importante é que, em cada um desses casos, há uma ênfase crescente na negatividade como o pano de fundo fundamental (e inerradicável) de todo ser.

Como Žižek deixa claro em *The ticklish subject*, o que o idealismo alemão faz é um deslocamento da oposição habitual entre a idéia de um eu “pré-humano” selvagem e o universo simbólico da subjetividade humana “civilizada” (oposição em que, na tradição iluminista, esta última é identificada com a Luz da Razão e com algo que provoca um domínio supremo ou uma pacificação do primeiro). Em vez disso, o que se afirma é uma visão da subjetividade como algo que só pode vir a ser como uma passagem pela loucura, como uma tentativa permanente de impor uma integridade simbólica à ameaça sempre presente de desintegração e negatividade (Žižek, 1999, pp. 34-41).

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

cuna que aponta, ao mesmo tempo, para a autonomia radical do sujeito – e é algo que ameaça constantemente sabotar ou derrubar a estrutura simbólica da subjetividade. Em Freud, a categoria da morte não é uma simples anulação, mas se refere, antes, à dimensão (imortal) da subjetividade que persiste para além da mera existência ou da vida biológica. Como diz Žižek, “a vida humana nunca é ‘apenas vida’, mas é sempre sustentada por um excesso de vida” (Žižek, 2001, p. 104). Esse excesso de vida é a pulsão de morte. E é no contexto dela que Freud e (especialmente) Lacan identificam a motivação singularmente humana com respeito à *jouissance* [ao gozo], isto é, uma compulsão básica de gozar, de atingir a satisfação consumada e, desse modo, tapar o buraco ou curar a “ferida” na ordem do ser.

A condição humana é marcada por uma tentativa eterna e impossível de promover uma espécie de resolução dessa pulsão, uma pulsão paradoxal de resolver a pulsão como tal. Desse modo, a pulsão liga-se a certos “objetos do excesso” (experiência, estilo de vida ou posse ideais etc.) – os objetos pequeno *a* de Lacan – que guardam a promessa de uma realização pelo menos parcial, mas jamais conseguem cumpri-la plenamente, de uma vez por todas. Os objetos pequeno *a* existem em estado permanente de deslocamento e estão sempre noutra lugar<sup>2</sup>.

2. O *objet petit a* (objeto pequeno *a*) de Lacan refere-se a um certo excesso que é, no objeto, mais do que o objeto – o objeto-causa do desejo. Diríamos que ele menos é o objeto do desejo do que o elemento desejável que pode residir em qualquer objeto: o impulso para um ponto de consumação elusivo, que pode ser perfeitamente incidental no objeto em si (por exemplo, uma camisa que um dia foi usada por Elvis Presley). É isso que “autentica” o objeto *e/ou* a experiência de tê-lo (como a idéia de virgindade em *Esse obscuro objeto do desejo*, de Buñuel). Se considerarmos *Pulp fiction*, de Tarantino, veremos que a narrativa gira, em última instância, em torno de um objeto perdido/roubado dentro de uma caixa que precisa ser recuperada por Vincent e Jules. Esse objeto não pode ser visto, e há apenas uma alusão a ele no brilho reflexivo dos rostos dos protagonistas. É esse o objeto pequeno *a*: algo cuja autenticidade não pode ser representada nem materializada, e que é apenas um reflexo da pulsão de completar o circuito (quebrado) do gozo e conciliar-se com o próprio desejo (impossível).

É nesses termos que Žižek insiste numa leitura lacaniana do sujeito. Em alguns círculos pós-estruturalistas e desconstrucionistas – nos quais a ênfase recai numa noção do ser-múltiplo que sempre se configura provisoriamente em planos deslizantes de *différance* –, a idéia de sujeito tornou-se bastante obsoleta, já que ele supostamente evoca a imagem de uma identidade cartesiana unificada, ou de uma espécie de centro da subjetividade. Mas, como Žižek tem enfatizado sistematicamente, o sujeito não é nem uma entidade substancial nem um *locus* específico. O sujeito existe, antes, como uma dimensão eterna de resistência-excesso em relação a todas as formas de subjetivação (ou do que Althusser chamaria de interpelação). O sujeito é um vazio constitutivo básico que impulsiona a subjetivação, mas não pode, em última instância, ser preenchido por ela (Žižek, 1990, p. 254). Ele é, simultaneamente, a falta e a sobra em todas as formas de subjetivação. É por isso que o signo lacaniano do sujeito é \$ (o sujeito “barrado”, vazio). O sujeito não tem como encontrar seu “nome” na ordem simbólica nem chegar a uma identidade ontológica plena. Usando a expressão de Lacan, o sujeito permanece sempre como “um espinho na garganta do significante”. E, na medida em que se liga à negatividade radical da pulsão de morte, o sujeito também reflete o mesmo tipo de tensão identificado no idealismo alemão. Assim, o sujeito tanto é o movimento de distanciamento da subjetivação – o excesso que engolfa a coerência simbólica numa noite entrópica do mundo – quanto o próprio impulso para a subjetivação, como maneira de escapar desse estado (Žižek, 1999, p. 159). Nesse sentido, a identificação é sempre estruturada em termos de um certo ser-para-a-loucura.

Uma cena de *Bladerunner*, o *caçador de andróides*, de Ridley Scott, oferece um exemplo útil. Usando a máquina “voigt-kampff”, Deckard (Harrison Ford) interroga Rachel (Sean Young) na empresa

Tyrell, para testar as respostas de empatia da moça e, desse modo, determinar se ela é realmente humana ou é uma “replicante” fabricada. As respostas de Rachel são convincentes e certeiras, indicando uma subjetivação bem acabada. A última pergunta, entretanto, deixa-a debatendo-se num estado de confusão, já que ela não consegue encontrar um ponto de identificação positiva (na ordem simbólica), e a máquina registra uma aniquilação assustadora – o vazio do \$. O que há de instigante nessa cena é que, longe de separar Rachel (e os outros replicantes) de “nós”, ela serve para sublinhar a condição humana da moça, como um ser cuja subjetivação é propensa à falha e à distorção negativa. É exatamente esse componente de funcionamento falho (o espinho na ordem simbólica) que confere o *status* humano. Assim, o que se mascara nessa projeção de fracasso em Rachel é o conhecimento traumático de que somos “nós” que não conseguimos resolver a questão do “quem sou eu?” num sentido pleno, ou preencher por completo o vazio do \$.

Ao mesmo tempo, é por essa própria resistência-excesso diante da subjetivação – e pelo conseqüente impulso de resolver questões impossíveis concernentes à identidade, ao destino, à divindade e assim por diante – que os seres humanos estão essencialmente abertos à possibilidade de desenvolver novas formas de subjetivação. Assim, o sujeito é, simultaneamente, a condição transcendental de possibilidade e impossibilidade de todas as formas de subjetivação contingente.

E é interessante observar como o sujeito perdura de forma ainda mais obstinada no contexto das tentativas atuais de erradicá-lo ou superá-lo. Dois exemplos são ilustrativos neste ponto. Na filosofia desconstrucionista, Derrida tendeu a rejeitar a idéia do sujeito em favor de uma concepção da subjetividade que se baseia numa espécie de decisionismo efêmero (os processos

multiformes do tornar-se/desconstruir-se), que não consegue encontrar um limite último. Para corroborar isso, Derrida refere-se a Kierkegaard e sua famosa afirmação de que “o momento de decisão é o momento de loucura”. Pela perspectiva lacaniana, entretanto, é precisamente esse momento de loucura que marca a dimensão constitutiva do sujeito.

Na biogenética, em contraste, existe hoje a possibilidade de determinar o genoma humano e as coordenadas básicas de nosso DNA. Mas é precisamente nesse ponto de revelação total que o mistério se aprofunda, e somos mais e mais arrastados para o confronto com a própria impossibilidade de representar ou resolver a lacuna entre a subjetivação e aquilo que a engolfa: a pulsão de morte e suas formas características de animosidade, impulso, desejo e assim por diante. Longe de captar a essência do ser humano, um resultado paradoxal da biogenética é que ela nos leva a uma proximidade crescente dos excessos sumamente “desumanos” que são constitutivos da humanidade como tal – o “em nós mais do que nós” lacaniano – e que atestam a natureza ineradicável do sujeito.

## Dimensões do Real

Através de uma análise cada vez mais ampla da pulsão de morte e dos vários aspectos da negatividade que são inerentes ao ser, o Lacan da maturidade propôs sua formulação crucial e genérica do Real. Sob a liderança de J.-A. Miller, o conceito de Real tem estado no centro da “nova escola de psicanálise” sediada em Paris, na qual Žižek vem desempenhando um papel fundamental.

Lacan identifica o Real com respeito a outras duas dimensões básicas – o Simbólico e o Imaginário –, e, juntas, elas constituem a estrutura triádica (borromeana) de todo ser. Para Lacan,

o que chamamos de “realidade” articula-se através da significação (o Simbólico) e da padronização característica das imagens (o Imaginário). Estritamente falando, o Simbólico e o Imaginário funcionam dentro da ordem da significação. Tal como nas teorias einsteinianas “geral” e “especial” da relatividade, o Imaginário pode ser visto como um caso especial da significação. O que os diferencia é que, enquanto o Simbólico é aberto, em princípio, o Imaginário procura domesticar essa abertura pela imposição de uma paisagem fantástica peculiar a cada indivíduo. Em outras palavras, o Imaginário prende o Simbólico em torno de certas fantasias fundamentais. Para ilustrá-lo, Žižek (1993, pp. 48-49) serve-se da relação entre Hannibal Lecter (Anthony Hopkins) e Clarice Starling (Jodie Foster) situada no centro do filme *O silêncio dos inocentes*, de Demme. Numa estreita aproximação com um psicanalista lacaniano, o que Lecter procura descobrir é a maneira específica como o universo simbólico de Starling (ou seus termos tendenciais, pelo menos) se estrutura em torno de uma fantasia fundamental – o balido dos cordeiros e a tentativa fracassada de salvar um deles. A questão é que Starling dá sentido a seu mundo (consegue narrar simbolicamente “quem ela é” para o Outro) exatamente por meio de uma certa fantasia que a cativa no nível do Imaginário. Assim, a dimensão fantástica imaginária entra em foco nos pontos (nódois) em que esperamos ser mais levados a sério com respeito à narração mítica de quem *realmente* somos (“Foi nesse momento que eu soube que queria ser...”).

O Real, em contraste, não pertence à ordem (simbólico-imaginária) da significação, mas é exatamente aquilo que a nega, aquilo que não pode ser incorporado nessa ordem. O Real persiste como uma dimensão eterna de falta, e toda construção simbólico-imaginária existe como uma certa resposta histórica a essa

falta básica. O Real sempre funciona de modo a impor limites de negação a qualquer ordem significativa (discursiva), mas – pela própria imposição desses limites – serve, simultaneamente, para constituir tal ordem. Nesse sentido, o Real é estritamente inerente à significação: tanto é o inultrapassável horizonte de negatividade de qualquer sistema de significação quanto sua própria condição de possibilidade.

Embora, por definição, o Real não possa ser diretamente representado, ainda assim é possível aludir a ele em certas encarnações figuradas do horror-excesso. No famoso exemplo de Žižek, alude-se a ele no monstro do filme de Scott, *Alien, o oitavo passageiro*, cujo sangue literalmente dissolve a trama da realidade (Žižek, 1989, pp. 78-79). E, assim como a união dos protagonistas desse filme constitui-se em oposição à ameaça do Alienígena, a própria realidade é sempre construída como uma tentativa de estabelecer uma coerência básica contra os efeitos desintegradores do Real. Toda forma de realidade (simbólica/imaginária) existe como uma tentativa impossível de escapar às várias manifestações do Real, que ameaça um ou outro tipo de desintegração: trauma, perda, angústia etc.

Nos primeiros trabalhos de Žižek, o Real tendia a ser caracterizado em termos de uma espécie de força de negação (o Alienígena, a cabeça da Medusa, as forças da natureza etc.). Nos textos posteriores, entretanto – como *The ticklish subject*, *The fragile absolute* e *On belief* –, Žižek preocupou-se em enfatizar as dimensões mais sutis do Real. Assim, este não funciona simplesmente como um limite externo (bruto) da significação, mas desempenha também um papel mais intangível, ao fornecer um certo toque invisível-imanente que dá forma e textura à realidade. Buscando uma analogia na arte, poderíamos dizer que esse Real intangível funciona como “ponto de fuga”, isto é, como algo que não pode



ser representado, mas, mesmo assim, é constitutivo da representação<sup>3</sup>. Na física quântica, em contraste, o Real seria a curvatura do espaço: algo que não pode ser dimensionalmente determinado, mas que cria as condições de possibilidade da própria dimensionalidade. Ou ainda, se tomarmos a teoria dos sistemas de Luhmann, diremos que o Real só está presente, em termos do paradoxo constitutivo pelo qual um sistema é capaz de estabelecer suas formas de coerência interna e de unidade, na medida em que não consegue sistematizar seus próprios princípios de constituição<sup>4</sup>. O importante é que o Real não deve ser exclusivamente identificado como uma força explícita de negação; ele também desempenha um grande papel implícito e evanescente na construção de nossas formas cotidianas de realidade social.

Foi nesse contexto que Žižek se empenhou em certa “destrução” da tríade Real-Simbólico-Imaginário, de tal modo que todos esses termos sejam considerados fractalmente integrados ou mapeados uns nos outros. No caso do Real, portanto, temos o Real real, o Real simbólico e o Real imaginário (Žižek, 2001, pp. 82-83). O Real real é a experiência dilacerante da negação (os meteoros, os monstros e os turbilhões do trauma). O Real simbólico, em contraste, refere-se aos códigos e/ou estruturas anônimos (pontos de fuga, curvatura do espaço, fórmulas científicas etc.) que não têm sentido em si e simplesmente funcionam como a “textura” abstrata básica na qual (ou a partir da qual) se constitui a realidade. Afirma Žižek que, na era contemporânea, é o próprio capital que cria o pano de fundo essencial da realidade

3. Nesse sentido, diríamos que o ponto de fuga é o próprio “sujeito” da arte (visual).

4. Por exemplo, um sistema jurídico requer um código básico para distinguir o que é legal e o que não é. Todavia, a distinção legal/ilegal não pode ser determinada fora do sistema jurídico. Além disso, a questão de o sistema jurídico em si ser legal ou ilegal é estritamente impensável em seus próprios termos.

e que, por conseguinte, pode ser visto como o Real simbólico de nossa época (Žižek, 1999, pp. 222, 276). Assim, os novos mercados de ações cibernéticos – com sua produção digital constante – podem ser vistos como algo que funciona como uma espécie de rede oracular de informações sagradas que, de um modo abstrato e indiferente, determina a sorte de empresas como a Enron ou a Worldcom e de mercados nacionais e internacionais inteiros.

Por último, temos o Real imaginário, no qual, mais uma vez, há uma ênfase num toque invisível-imanente que dá estrutura e especificidade ao campo do Imaginário. A paisagem onírica (imaginária) é um exemplo claro disso. Nos sonhos, é comum haver uma sensação de possibilidade infinita. Mas, quando se depara com uma imagem específica de horror-excesso (um marcador imanente do Real) – ponto em que o sonho se transforma em pesadelo –, há uma compulsão imediata a virar as costas e fugir para a realidade, acordar. Esses marcadores imanentes do Real estabelecem uma espécie de “cartografia” do campo imaginário.

É também isso que confere ao ciberespaço (o Imaginário pós-moderno digitalizado) a sua ambigüidade. A visão celebrativa (gnóstica) do ciberespaço é a de um universo solto e impermeável ao Real, no qual é possível manipular identidades e pôr fantasias em prática. Mas o ciberespaço também pode funcionar como o próprio meio que nos aproxima de nossos temores e ansiedades mais íntimos: obsessões fetichistas/mórbidas, fascínio/repugnância por certas práticas sexuais/sociais, uma associação insuportável com a Alteridade (“Eu poderia ser como eles”), e assim por diante. Dito em linguagem clara, há sempre a possibilidade de clicarmos uma janela distante demais, que nos faça bater de volta na realidade cotidiana, para evitar o confronto com os marcadores do Real, o excesso traumático, que são inerentes ao Imaginário. É esse tema da tentativa de fugir novamente para

a realidade que é explorado em alguns dos filmes mais inteligentes do gênero terror: *Alucinações do passado*, *Linha mortal*, a série *Pesadelo* de Freddie Krueger etc.

Entretanto, não é apenas no nível do cinema e do ciberespaço que se experimenta o Real imaginário. A tragédia de 11 de setembro de 2001 também pode ser vista por essa perspectiva (Žižek, 2002). De certo modo, poderíamos dizer que, especialmente para os norte-americanos, o trauma teve uma dupla inscrição. Primeiro, houve o evento cataclísmico em si, mas, em seguida, houve a dimensão do Real imaginário em que as fantasias populares sobre a destruição orgiástica de Nova York (por exemplo, *Independence Day*, *Godzilla*, *Impacto profundo*, para citar apenas algumas) pareceram irromper na realidade – e, com isso, tornar sem sentido qualquer fuga de volta à realidade. Assim, o trauma de 11 de setembro foi intensificado precisamente em decorrência dessa ruptura transdimensional, dessa transgressão da exigência subliminar de que as fantasias “permaneçam lá” e não nos persigam.

### A ideologia e o *status* do impossível

Foi à luz dessa perspectiva mais sutil do Real que Žižek também reviu sua abordagem da questão da ideologia. Em *The sublime object of ideology*, ele desenvolveu sua famosa inversão da tese clássica da “consciência falsa”. Portanto, a ideologia não oculta nem distorce uma realidade subjacente (a natureza humana, os interesses sociais etc.), mas a própria realidade é que não pode ser reproduzida sem a mistificação ideológica (Žižek, 1989, p. 28). O que a ideologia proporciona é a interpretação simbólica da realidade – a fantasia suprema – como forma de escapar dos efeitos traumáticos do Real. A realidade é sempre uma tomada “virtual” do Real, uma virtualização que nunca consegue superar

inteiramente o Real nem chegar à homeostase. Na linguagem de Laclau e Mouffe, isso significa que a Sociedade, como unidade integrada, é universalmente impossível, exatamente pelo excesso constitutivo do Real como negatividade impossível de dominar, e da qual depende, em última instância, toda positividade.

E é aí que a ideologia executa seu truque supremo de interpelação. O que ela visa é uma reencenação fantasística do encontro com o Real, de tal modo que a impossibilidade da Sociedade se traduza no roubo da sociedade por um Outro histórico. Na ideologia nazista, por exemplo, é a figura contingente do judeu que é diretamente responsabilizada pelo roubo/sabotagem da harmonia social – com isso escondendo o fato traumático de que a harmonia social nunca existiu e de que é uma impossibilidade intrínseca (1989, pp. 125-127; 1993, pp. 203-204). Ao imputar o *status* de Real a um Outro específico, sustenta-se o sonho da realização holística – mediante a eliminação, a expulsão ou a supressão desse Outro.

Mais recentemente, porém, Žižek elaborou uma nova inflexão dessa perspectiva. A ideologia não apenas constrói uma certa imagem de realização (a Cidade da Razão platônica, a comunidade ariana, a harmonia multicultural etc.), mas também se esforça por regular certo distanciamento dela<sup>5</sup>. Por um lado, temos a fantasia ideológica de nos reconciliarmos com a Coisa (da realização total), mas, por outro, temos a ressalva implícita de não nos aproximarmos dela em demasia. A razão (lacaniana) disso é clara: quando nos aproximamos demais da Coisa, ela despedaça/evapora (como os afrescos da *Roma* de Fellini), ou provoca uma angústia e uma desintegração psíquica insuportáveis.

O que se mostra crucial aqui é o *status* da categoria do impossível. Para Žižek, a impossibilidade não é o tipo de categoria

5. Ver também Daly (1999) para uma discussão desse ponto.

neutra que tendemos a encontrar em Laclau e Mouffe (como em sua tese da impossibilidade da Sociedade), autores em que ela tende a conotar uma fronteira constitutiva básica do antagonismo. Assim como os marcadores imanentes do Real, a impossibilidade é apanhada na ideologia e se configura de tal modo que estrutura a realidade e determina as coordenadas do que é efetivamente possível. Como afirma Žižek nesse livro, além da operação ideológica *prima facie* de traduzir a impossibilidade num obstáculo externo, há ainda um estágio mais profundo nessa operação, qual seja, a “própria elevação de algo à impossibilidade, como maneira de adiar ou evitar o encontro com ele”. A ideologia é o sonho impossível, não apenas em termos de superar a impossibilidade, mas em termos de sustentá-la de uma forma aceitável. Ou seja, a idéia de superação é sustentada como um momento adiado de reconciliação, sem que seja preciso passar pela dor da superação como tal.

Aqui, a questão central é de proximidade, de manutenção de uma distância crítica, pela manutenção da Coisa em foco (como a imagem numa tela), mas sem chegar tão perto que ela comece a se distorcer e a se decompor. Um exemplo típico seria o de alguém que fantasia sobre um objeto ideal (um parceiro sexual, uma promoção, a aposentadoria etc.) e, quando efetivamente o encontra, confronta-se com o Real de sua fantasia: o objeto perde sua idealidade. O ardil (ideológico), portanto, está em manter o objeto a uma certa distância, a fim de sustentar a satisfação derivada da fantasia: “Se eu tivesse *x*, poderia realizar meu sonho”. A ideologia regula essa distância fantasística, como que para evitar o Real no impossível, isto é, os aspectos traumáticos implicados em qualquer mudança real (impossível).

Isso permite uma interpretação mais nuançada das ideologias. Tomemos o caso de uma crise internacional: a chamada “libertação do Kuwait” durante a Guerra do Golfo, na década de 1990.

Nesse episódio, o discurso ideológico tendeu a funcionar nos seguintes moldes: “devemos conseguir a libertação do Kuwait (...), ao mesmo tempo reconhecendo que qualquer libertação verdadeira (ou seja, abolição da dinastia feudal kuwaitiana e criação de estruturas democráticas) é impossível neste momento”. E porventura não temos algo parecido na chamada nova ordem mundial? Qualquer tentativa real (ou Real) de estabelecer tal ordem exigiria, inevitavelmente, mudanças traumáticas de amplo alcance: a democracia global baseada em direitos universais, a participação popular, a erradicação da pobreza e da exclusão social (etc.), como parte de uma autêntica “modernização reflexiva”. Entretanto, o que temos de fato é a invocação rotineira da nova ordem mundial em termos de um ideal indefinido, que funciona precisamente no sentido de impedir qualquer movimento verdadeiro em direção a ele. Na terminologia kantiana do sublime, qualquer convergência com o que se poderia chamar de “eixo do Bem” de Bush-Blair se tornaria um mal insuportável. Assim, vemos em ação o mesmo tipo de suplemento ideológico: “estamos caminhando para uma nova ordem mundial que não tolerará os Saddam Husseins deste mundo (...), mas reconhecendo que uma verdadeira nova ordem mundial (que fosse intolerante para com *todos* os autocratas, as famílias reais e as ditaduras empresariais do capitalismo global) é atualmente/sempre impossível...”. Desse modo, a impossibilidade perde sua inocência e, longe de abarcar uma simples dimensão reprimida, representa algo que visivelmente funciona como um suplemento ideológico implícito/obscuro na *realpolitik* de hoje.

### A política e a incorreção radical

A idéia de impossibilidade encontra-se na raiz da visão política de Žižek. E aí temos uma concepção diferente dos avanços

pós-marxistas de Laclau e Mouffe, muito persuasivos, e de sua demonstração de que uma Sociedade transparente e livre de antagonismos é inatingível. Para Žižek, a questão central não é propriamente se a Sociedade é (im)possível, mas *de que modo* a sociedade é impossível e como se entende politicamente a impossibilidade. Na cultura pós-moderna de hoje, a idéia do impossível tende a ser canalizada para uma linguagem de “transitoriedade”, “parcialidade”, “precariedade” e assim por diante. Todo gesto, de certo modo, já é desmentido por um sentimento de ironia, artificialismo e superação. O problema, portanto, é que o entusiasmo pós-moderno com a impossibilidade presta-se, com demasiada facilidade, a um tipo de política que se torna, *ela mesma*, excessivamente parcial e provisória, e na qual a ambição política já é limitada por seu próprio senso de limitação como tal<sup>6</sup>. Em outras palavras, o perigo potencial é ficarmos com uma política que se detenha no nível da impossibilidade, sem jamais tentar como que possibilitar o impossível.

As conseqüências políticas desse tipo de visão já estão claras. As chamadas abordagens éticas da política externa, da dívida do Terceiro Mundo, da imigração, da redistribuição social etc. são sempre trabalhos em andamento, são um sem-número de expressões da paixão da Terceira Via pelos grupos focalizados (“ouvir todos os lados”, “sentir o sofrimento deles” etc.), sem jamais chegar à ação propriamente dita. Assim, talvez o espírito político da era pós-moderna não seja tanto o do fantasma de Hamlet, tal como concebido por Derrida (de acusação infinita etc.), mas o do próprio Hamlet, que, no sentido de Samuel Taylor Coleridge, está

6. Para evitar qualquer mal-entendido: não há aqui nenhuma sugestão de que a perspectiva de Laclau e Mouffe leve necessariamente a essa direção, mas apenas de que esta é uma distorção potencial da perspectiva deles. Com feito, Laclau e Mouffe têm-se preocupado em se distanciar fundamentalmente desse tipo de distorção, em sua crítica explícita à política da Terceira Via (Laclau e Mouffe, 2001, p. xv).

constantemente resolvendo fazer, mas, em vez disso, acaba constantemente resolvendo. Numa outra inflexão da argumentação de Žižek – na qual, no sentido hegeliano, algo postula retroativamente suas próprias condições de possibilidade –, diríamos que, na cultura política de hoje, temos um exemplo claro da postulação retroativa simultânea das condições de impossibilidade.

Há mais um perigo potencial. Ele concerne de modo especial às tendências ortodoxas do multiculturalismo politicamente correto e à sua distorção de um certo tipo de política de aliança que procura criar cadeias de equivalência entre um conjunto cada vez mais amplo de lutas diferenciais em torno do gênero, da cultura, dos estilos de vida etc. Embora, em princípio, não haja nada errado em criar tais formas de solidariedade, o problema surge quando esse tipo de política começa a presumir, calcando-se no senso comum, um nivelamento básico do campo político, no qual todos os grupos são tidos como igualmente sofredores (“somos todos vítimas das forças do Estado/do capitalismo global/repressoras...”). Em outras palavras, há um perigo de que a política de equivalência seja tão distorcida que se transforme num modo de disfarçar a situação dos que estão verdadeiramente na abjeção: os que sofrem com a pobreza endêmica, com a miséria e com a violência repressora em nosso sistema mundial. Com isso, os abjetos podem ser duplamente vitimados: primeiro, por uma ordem capitalista global que os exclui ativamente, e, segundo, por um “inclusionismo” asséptico e politicamente correto que os torna invisíveis dentro de sua floresta pós-moderna, de sua tirania das diferenças.

Para Žižek, é imperioso cortarmos esse nó górdio do protocolo pós-moderno e reconhecermos que nossa responsabilidade ético-política está em confrontar a violência constitutiva do capitalismo global de hoje e sua naturalização/anonimização obscura dos milhões de pessoas subjugadas por ele no mundo inteiro.

nunca poderá tornar-se Universal (sempre exigirá uma encarnação hegemônica particular para ter algum sentido), o que há de novo no universalismo de Žižek é que ele não tentaria esconder esse fato nem reduzir o *status* do Outro abjeto ao de um “percalço” numa matriz sólida.

### Arriscando o impossível

A resposta da esquerda ao capitalismo global não pode ser de recuo para o Estado nacional, ou para as formas organicistas de “comunidade” e de identidades populares que hoje sobejam na Europa e noutros locais. Para Žižek, trata-se, antes, de trabalhar com os próprios excessos que, no sentido laciano, são no capitalismo mais do que o capitalismo. É, portanto, uma questão de transcender o “universalismo” provincial do capitalismo. Para ilustrar esse ponto, Žižek chama atenção para a categoria da “propriedade intelectual” e para as tentativas cada vez mais absurdas de estabelecer um domínio restritivo sobre os avanços tecnológicos – códigos genéticos, estruturas de DNA, comunicações digitais, descobertas farmacêuticas, programas de computador etc. – que afetam a todos nós, e/ou em relação aos quais há um sentimento de direito humano comum. Aliás, a conjuntura moderna do capitalismo caracteriza-se mais e mais por uma cultura proibitória: repressão generalizada das formas de pesquisa e desenvolvimento que têm um potencial emancipador real, que vai além da especulação exclusiva; restrição das informações que têm conseqüências diretas para o futuro da humanidade; negação fundamental de que a igualdade social possa ser sustentada pela abundância gerada pelo capitalismo. Tipicamente, o capitalismo se empenha em restringir as próprias dimensões do universal facultadas por ele e, ao mesmo tempo, em resistir a todos os avanços

que revelam sua especificidade/artificialismo como apenas um modo possível de ser.

A esquerda, portanto, deve procurar subverter esses excessos ingovernáveis, em direção a um universalismo político (e politizador), ou ao que Balibar chamaria de *égaliberté*<sup>\*</sup>. Isso significa que a esquerda deve pedir uma globalização maior, e não menor. Onde os neoliberais falam a linguagem da liberdade – seja em termos da liberdade individual, seja da livre movimentação dos bens e do capital –, a esquerda deve usar essa linguagem para combater as obsessões racistas de hoje com os “refugiados econômicos”, os “imigrantes” etc., e insistir no fato de que as liberdades não têm sentido sem os recursos sociais que permitem participar delas. Quando se fala de direitos universais, a esquerda deve afirmar uma responsabilidade com o universal que enfatize a verdadeira solidariedade humana, e não perca de vista os despossuídos em discursos diferenciais. Invertendo o conhecido lema dos ambientalistas, diríamos que a esquerda tem que se envolver em pensar localmente e agir globalmente. Dito de outra maneira, ela deve atentar para a especificidade das identidades políticas atuais no contexto de suas condições (capitalistas) globais de possibilidade, exatamente para questionar essas condições.

Aqui, porém, eu me arriscaria a dizer que, a despeito das diferenças claramente enunciadas (Butler et al., 2000), a visão política de Žižek não se opõe necessariamente à de Laclau e Mouffe, e uma abordagem combinada é perfeitamente possível. Embora Žižek tenha razão em frisar a suscetibilidade das atuais formas de engajamento hegemônico “alternativas” à desradicalização, num imaginário pós-moderno politicamente correto – uma espécie de hegemonização do próprio campo (as condições político-

<sup>\*</sup> Neologismo em que se aglutinam os termos *égalité* e *liberté*, resultando numa “igual liberdade”. (N. de T.)

culturais de possibilidade) que produz e predispõe à lógica contemporânea da hegemonia –, é igualmente verdade que o tipo de mudança política que Žižek tem em mente é tal que só pode avançar através do tipo de subversão hegemônica que Laclau e Mouffe têm enfatizado sistematicamente em seu trabalho. A própria possibilidade de um universalismo político depende de certo rompimento hegemônico com as convenções e a gramática vigentes do engajamento hegemônico.

É nessa linha que Žižek afirma a necessidade de uma intervenção mais radical na imaginação política. A visão (maquiavélica) moderna da política costuma ser apresentada em termos de uma tensão fundamental entre demandas/apetites (potencialmente) ilimitados e recursos limitados, visão esta que se acha implícita na perspectiva predominante da “sociedade de risco”, na qual a preocupação central (quase habermasiana) é com informações científicas melhores e mais numerosas. A verdade política do mundo atual, entretanto, é bem o oposto dessa visão. Ou seja, as demandas da esquerda oficial (especialmente as várias encarnações da esquerda da Terceira Via) tendem a articular reivindicações extremamente modestas, ante um capitalismo praticamente ilimitado, que é mais do que capaz de proporcionar a cada pessoa deste planeta um padrão de vida civilizado.

Para Žižek, confrontar as obscenidades do capitalismo da abundância também requer uma transformação da imaginação ético-política. Já não se trata de elaborar diretrizes éticas dentro do arcabouço político existente (os diversos “comitês de ética” institucionais e empresariais), mas de desenvolver uma politização da ética – uma ética do Real<sup>8</sup>. Aqui, o ponto de partida é a

8. Esse ponto deriva de Lacan (1992) e de sua visão de uma ética da psicanálise. Mais recentemente, Žižek desenvolveu a idéia de uma ética do Real – ou uma ética Real – em numerosos textos. Para uma análise extensa e brilhante da ética do Real, ver Zupančič (2000).

insistência na autonomia incondicional do sujeito, é a aceitação de que, como seres humanos, somos responsáveis, em última análise, por nossos atos e nosso ser-no-mundo, inclusive pela construção do próprio sistema capitalista. Longe da simples produção de normas ou do aperfeiçoamento/reforço do protocolo social existente, a ética do Real tende a emergir através da transgressão das normas e da descoberta de novas direções, as quais, por definição, envolvem mudanças traumáticas, ou seja, o Real num autêntico desafio ético. A ética do Real não se curva simplesmente ao impossível (ou à Alteridade infinita) como um horizonte inultrapassável, que já marca todo ato como falho, incompleto e assim por diante. Ao contrário, tal ética aceita plenamente a contingência, mas se dispõe, ainda assim, a arriscar o impossível, no sentido de romper com as posturas padronizadas. Poderíamos dizer que se trata de uma ética que não só é politicamente motivada, mas também retira sua força do próprio político.

Para Žižek, a ética do Real (ou ética Real) significa que não podemos confiar em nenhuma forma de Outro simbólico que endosse nossas (in)decisões e (in)ações: por exemplo, os dados financeiros “neutros” dos mercados de ações, o conhecimento especializado dos cientistas da “nova modernidade”, nos termos de Beck, os conselhos econômicos e militares da nova ordem mundial, os diversos tribunais (formais e informais) da correção política, ou qualquer das misteriosas leis de Deus, da natureza ou do mercado. O que Žižek afirma é uma cultura radical da identificação ética com a esquerda, na qual as formas alternativas de militância devem ser, antes de mais nada, militantes com *elas mesmas*. Em outras palavras, devem ser militantes no sentido ético fundamental de não dependerem de nenhuma autoridade externa/superior e do desenvolvimento de uma imaginação política que, como o pensamento do próprio Žižek, exorte-nos a arriscar o impossível.

As conversas que se seguem foram conduzidas em inglês, em duas grandes etapas, e concluídas em Londres durante o verão de 2002. Organizaram-se de forma semi-estruturada com um núcleo de perguntas das quais Žižek não tinha conhecimento prévio. Embora as perguntas tenham servido como um guia geral, as respostas de Žižek levaram, invariavelmente, a guinadas imprevisíveis, abrindo vias inteiramente novas de investigação. Apesar de eu ter feito uma edição desse material, ela foi mantida num nível mínimo, a fim de preservar o máximo possível do ritmo e do teor do discurso.

As conversas foram concebidas de modo a se desenvolverem tematicamente – passando do biográfico para questões de filosofia, ciência, cultura, ética e política – e a darem margem a comentários sobre grandes acontecimentos, como o 11 de Setembro de 2001. Dentro desse contexto, Žižek não só formulou uma série de percepções instigantes, como também desenvolveu, talvez pela primeira vez, algumas revisões cruciais e intervenções reflexivas críticas sobre seu próprio pensamento. Nesse aspecto, as conversas terão atrativos tanto para o noviciado quanto para os leitores mais antigos de Žižek. O que se registra aqui é a batalha viva de um de nossos pensadores mais notáveis com alguns dos problemas mais prementes do nosso tempo.

Há várias pessoas a quem agradecer: a John Thompson, Elizabeth Molinari e Sarah Dancy, da Polity, por apoiarem este projeto e por sua paciência com as transgressões do prazo; a Mari, por sua presença; e a Hilly e Con, por serem quem são. Acima de tudo, quero agradecer a Slavoj Žižek por seu bom humor permanente ao longo de todo o processo. Só me resta esperar que estas conversas tenham captado um pouco de seu vigor intelectual e de sua generosidade de espírito.

## Referências bibliográficas

- BUTLER, J.; LACLAU, E.; ŽIŽEK, S. *Contingency, hegemony, universality* (Londres, Verso, 2000).
- DALY, G. "Ideology and its paradoxes: Dimensions of fantasy and enjoyment", *Journal of Political Ideologies*, 4 (2), jun. 1999, pp. 219-38.
- FUKUYAMA, F. *The end of history and the last man* (Harmondsworth, Penguin, 1992. Ed. bras. *O fim da história e o último homem*, trad. Aulyde Soares Rodrigues, Rio de Janeiro, Rocco, 1992).
- LACAN, J. *The ethics of psychoanalysis 1959-60: The seminar of Jacques Lacan* (Londres, Routledge, 1992 [originalmente publicado em francês como *Le Séminaire, Livre VII: L'Éthique de la psychanalyse, 1959-60*. Paris: Les Éditions du Seuil, 1986. Ed. bras. *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise (1959-1960)*, trad. Antonio Quinet, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988]).
- LACLAU, E.; Mouffe, C. *Hegemony and socialist strategy* (Londres, Verso, 2001).
- LEFORT, C. *Democracy and political theory* (Mineápolis, University of Minnesota Press, 1989).
- RANCIÈRE, J. *Disagreement: Politics and philosophy* (Mineápolis, University of Minnesota Press, 1999).
- RORTY, R. *Contingency, irony and solidarity* (Cambridge, Cambridge University Press, 1989).
- ŽIŽEK, S. *The sublime object of ideology* (Londres, Verso, 1989).
- \_\_\_\_\_. "Beyond discourse analysis", em Laclau, E. *New reflections on the revolution of our time* (Londres, Verso, 1990).
- \_\_\_\_\_. *Tarrying with the negative* (Durham, NC, Duke University Press, 1993).

\_\_\_\_\_. *The ticklish subject* (Londres, Verso, 1999).

\_\_\_\_\_. *On belief* (Londres, Routledge, 2001).

\_\_\_\_\_. *Welcome to the desert of the Real* (Londres, Verso, 2002. Ed. bras. *Bem-vindo ao deserto do Real!*, trad. Paulo Cezar Castanheira, São Paulo, Boitempo, 2003).

ZUPANČIČ, A. *Ethics of the Real* (Londres, Verso, 2000).