

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO**  
**CURSO DE MESTRADO EM FILOSOFIA**

**BRUNO GADELHA XAVIER**

**PRIMEIRO COMO LEI, DEPOIS COMO FARSA:**  
**DO ESTADO DE DIREITO AOS DIREITOS HUMANOS A**  
**PARTIR DE SLAVOJ ZIZEK**

VITÓRIA

2016

BRUNO GADELHA XAVIER

**PRIMEIRO COMO LEI, DEPOIS COMO FARSA:  
DO ESTADO DE DIREITO AOS DIREITOS HUMANOS A  
PARTIR DE SLAVOJ ZIZEK**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre em Filosofia.  
Orientadora: Prof. Dra. Thana Mara de Souza.

VITÓRIA

2016

BRUNO GADELHA XAVIER

**PRIMEIRO COMO LEI, DEPOIS COMO FARSA:  
DO ESTADO DE DIREITO AOS DIREITOS HUMANOS A PARTIR DA  
OBRA DE SLAVOJ ZIZEK**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre em Filosofia.

Aprovado em \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2016.

COMISSÃO EXAMINADORA

---

Prof<sup>ª</sup>. Dr. Thana Mara de Souza  
Universidade Federal do Espírito Santo  
Orientadora

---

Prof<sup>ª</sup>. Dra. Cláudia Pereira do Carmo Murta

---

Prof<sup>º</sup>. Dr.

“True love is not either eternal beauty or vulgar every-day person.

True love is: you see eternal beauty in the every-day person.”

(Slavoj Zizek)

## **AGRADECIMENTOS**

A Deus.

Aos meus pais pelo incondicional amor.

A minha irmã pela inspiração constante.

A Carol, pela paciência e pelo carinho durante toda a trajetória.

A minha família, que apesar de pequena é fundamental.

A Thana Mara de Souza, um exemplo de pessoa, por me auxiliar em mais uma etapa nos meus estudos e aprimoramento acadêmico.

Aos amigos e colegas de turma, bem como aos meus amigos de toda vida.

Aos professores do Departamento de Filosofia da UFES, pelo ensino e pela disponibilidade.

A Cláudia Murta, pela amizade e pela confiança no diálogo com a psicanálise.

Ao professor convidado, por ter aceito o convite para a banca de avaliação.

Ao inconsciente de Slavoj Žižek, Hegel, Lacan e Marx.

A Dona Marinalva, sempre.

## RESUMO

O objetivo central desta dissertação é uma discussão filosófica e política sobre os elementos Estado Democrático de Direito, Sujeito de Direito e Direitos Humanos a partir da obra de Slavoj Žižek. O autor pontua a existência de inúmeros fatores ideológicos que sustentam as práticas sociais e instituições políticas, de modo a conferir articulações e possibilidades de análise sobre a relação entre norma jurídica e circulação mercadológica que tome por base uma tradição hegeliana em conjunto com a psicanálise lacaniana. Assim, o presente escrito irá desenvolver uma abordagem sobre a relação entre Estado e mercadoria a partir de um contexto ideológico, bem como trabalhará com a subjetividade do “Sujeito Pós-Traumático”. Não obstante, analisará o contexto dos Direitos Humanos e do Multiculturalismo, tomando este como uma forma de racismo cultural.

**Palavras-chave:** Estado de Direito; Direitos Humanos; Ideologia; Slavoj Žižek.

## ABSTRACT

The main objective of this dissertation is a philosophical and political discussion about the elements Democratic Rule of Law, the Subject of Law and Human Rights, from a reading of Slavoj Žižek's work. The author points out the existence of numerous ideological factors that sustain social practices and political institutions, his analysis also gives possibilities of study on the relationship between Rule of Law and market circulation to take based on a Hegelian tradition together with Lacanian psychoanalysis. Therefore, this writing will develop an approach on the relationship between State and merchandise from an ideological context, and also work with the subjectivity of "Post-Traumatic Subject". Nevertheless, it will consider the context of Human Rights and Multiculturalism, taking the last element as a form of cultural racism.

**Key-Words:** Rule of Law; Human Rights; Ideology; Slavoj Žižek.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>1 CAPITAL E FORMA JURÍDICA: A MANIFESTAÇÃO IDEOLÓGICA DA RACIONALIDADE NORMATIVA</b> .....	16
1.1 O ESTADO E A REPRODUÇÃO DO CAPITAL: ENTRE MODULAÇÕES E DETERMINAÇÕES.....	17
1.2 A IDEOLOGIA NA OBRA DE SLAVOJ ZIZEK: ELEMENTOS DE CONSTRUÇÃO DA LÓGICA DO REAL.....	25
1.3 IDEOLOGIA DEMOCRÁTICA? E SE A DEMOCRACIA FOR UM OBSTÁCULO AO DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO DO ESTADO?.....	35
1.4 A CONCRETIZAÇÃO DA IDEOLOGIA JURÍDICA CONTEMPORÂNEA.....	47
<b>2 SUJEITO DE DIREITO? A CONSTRUÇÃO DO SUJEITO PÓS-TRAUMÁTICO NA EXCEÇÃO PERMANENTE</b> .....	55
2.1 SOBRE A BIOPOLÍTICA ATUAL: DO <i>HOMO SACER</i> AO <i>HOMO OTARIUS</i> ?.....	56
2.2 ANÁLISE DO FETICHISMO DO SUJEITO DE DIREITO: O PRISMA ECONÔMICO NA VISÃO SUJEITO-OBJETO/OBJETO-SUJEITO.....	62
2.3 O SUJEITO PÓS-TRAUMÁTICO COMO NOVA FORMA DE SUBJETIVAÇÃO DO SÉCULO XXI.....	76
<b>3 DECIDO CONFORME A MINHA IDEOLOGIA? CRÍTICA AOS DIREITOS HUMANOS E AO MULTICULTURALISMO COMO POLÍTICAS DA GLOBALIZAÇÃO NEOLIBERAL</b> .....	74
3.1 ZIZEK E A FALÁCIA DOS DIREITOS HUMANOS: DO VAZIO DISCURSO AO INTERVENCIONISMO (TRANS) ESTATAL.....	74
3.2 OS DIREITOS HUMANOS COMO (POSITIVA)AÇÃO IDEOLÓGICA: GRUPOS MINORITÁRIOS, “RECONHECIMENTO” DE DIREITOS E	



RETORNO DA UNIVERSALIDADE.....	81
3.3 O MULTICULTURALISMO COMO FORMA DE RACISMO CULTURAL: EM DEFESA DA INTOLERÂNCIA.....	86
3.4 O AMBIENTE “DEMOCRÁTICO” TAMBÉM É “DE DIREITO”? O “PRECONCEITO DE CLASSES” COMO AMBIENTE DO DISCURSO DOS DIREITOS HUMANOS.....	91
<b>4 CONCLUSÃO.....</b>	<b>101</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>105</b>

## INTRODUÇÃO

A presente dissertação tem como abordagem central uma leitura filosófica sobre as temáticas do Estado Democrático de Direito, do Sujeito de Direito e dos Direitos Humanos a partir de determinados textos da vasta obra de Slavoj Žižek. A necessidade de refletir sobre estas esferas a partir da perspectiva elencada sustenta uma visão da Filosofia Política atenta ao pensamento radical contemporâneo, justificando de maneira epistemológica e social a reflexão a ser realizada.

Reconhece-se um contexto material de (re)produção de instituições jurídicas e políticas presas nos ditames ideológicos dos valores de circulação da economia capitalista, razão pela qual opta-se pela visão do filósofo como forma de sustentar uma crítica aos temas elencados que formam o objeto desta dissertação.

Vale dizer que não se busca esgotar os tópicos indicados, muito menos a própria obra do filósofo esloveno, e sim conferir possível caminho de interpretação para a indagação de pesquisa que permeará todo o pensamento inserido neste: como pensar as formulações jurídico-políticas acima citadas a partir de um pensamento pautado na crítica filosófica de Slavoj Žižek inserida em textos selecionados?

Neste sentido, a metodologia utilizada na construção deste intento é um *close reading*, leitura adstrita, da bibliografia selecionada do autor, em especial as perspectivas inseridas nos livros *Vivendo no fim dos tempos (Living at the End of Times, 2010)*, *Bem-vindo ao deserto do real (Welcome to the Desert of the Real, 2002)*, bem como na entrevista concedida na obra *Arriscando o impossível (Demanding the impossible, 2004)*, e nos artigos *Multiculturalismo: ou a lógica cultural do capitalismo multinacional (Multiculturalism: or the cultural logic of multinational capitalism, 2004)*, *From democracy to divine violence (2010)*, e *Contra os Direitos Humanos (Against Human Rights, 2005)*. A seleção dos textos seguiu um parâmetro de pertinência sobre os temas de filosofia política a serem trabalhados.

Desde já é necessário fazer determinados apontamentos antes de adentrar na estrutura desta dissertação. A primeira atenção a ser dada é apontada por autores como Christian Dunker, que mencionam que os escritos de Žižek tem sido pouco traduzidos no Brasil, o que poderia ser atribuído à sua conexão inicial no campo psicanalítico. Todavia, deve-se atentar para o fato de que sua filosofia ultrapassa a estrita conexão com o campo citado, partindo para uma análise político-social original e com intensas doses de

radicalismo – o que gera desde interpretações equivocadas ao incorreto processo de rotulação e parcial descredenciamento acadêmico de sua obra.<sup>1</sup>

Ao contrário do que se possa vir a pensar, as críticas que são direcionadas ao autor usualmente trabalham com a afirmação de um posicionamento com componentes que fogem de uma análise ortodoxa, com a utilização de elementos da cultura popular, bem como com o uso constante de referências jocosas. Sua presença em mídias de grandes circulação – como jornais – e em eventos políticos contemporâneos, como o *Occupy*, a “Crise Econômica Grega”, o diálogo com líderes de movimentos como o *Pussy Riot*, ou sobre a temática do Wikileaks demonstram, desde já, a preocupação do autor em estar presente nas problemáticas sociais do seu tempo.

Suas matrizes teóricas principais (Hegel, Marx e Lacan) formam, em conjunto com outros autores que são utilizados pelo filósofo, um rico arcabouço teórico, que, cumulados com o uso da cultura e da jocosidade, são motivos pelos quais, em inúmeros momentos, justificaram uma demasiada complexidade em tecer uma linha de raciocínio apta ao desenvolvimento de um trabalho acadêmico nos moldes adequados de uma pesquisa de pós-graduação na área de Filosofia<sup>2</sup>.

Compreensível, portanto, alguns enfrentamentos direcionadas ao seu pensamento, como, por exemplo, as feitas por determinada vertente do marxismo, que ressaltam seu excesso de uso psicanalítico no *corpus* teórico, bem como sua complacência liberal e ausência de uma concreta crítica ao pensamento de Marx.

Por sua vez, certa parcela dos psicanalistas apontam um culturalismo extensivo, denunciando que o autor apenas se vale da psicanálise como categorias analíticas, usurpações conceituais. Já os acadêmicos e estudantes, bem como os críticos culturais e militantes sociais, não confiam em Zizek uma construção teórica apta para sustentar uma transformação social, reduzindo o pensamento do autor ao mero ajuntamento de autores de

---

<sup>1</sup> DUNKER, Christian Ingo Lenz. Um pensador e suas sombras. In: (\_\_\_\_\_\_). *Zizek Crítico: política e psicanálise na era do multiculturalismo*. São Paulo: Hacker Editores, 2005, p.77. Este texto de Dunker foi lançado em 2005, desde então Zizek vem sido traduzido com maior contundência, em especial pela Editora Boitempo, todavia, uma relevante parte de sua obra ainda está disponível somente em Inglês ou Francês, como é o caso de grande parte de seus escritos sobre religião e sua obra sobre Antígona.

<sup>2</sup> Mais uma vez DUNKER: “Os comentadores são unânimes em apontar que Zizek move-se tão rapidamente, produz de modo tão prolífero e toma posições de tal forma contrastantes, que nunca se consegue dirimir exatamente qual é o seu projeto. Zizek não é um pensador sistemático que nos convida para a arqueologia e 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.” (Idem)

baixa produtividade<sup>3</sup>. É tratado por muitos como uma “celebridade da filosofia”, desqualificando e abrindo margem para um descrédito de quem ainda pouco busca sua obra e o acusa de esconder-se perante o uso do “lacanês” – inclusive, um dos motivos pelos quais sua obra *How to read Lacan* (2006) se faz tão importante.

Um fato que se pode notar nas leituras de suas obras – o que contempla mais de 30 livros já publicados, e incontáveis artigos em periódicos e jornais com tradução por todo mundo – é que pouco passa despercebido do caleidoscópio crítico do autor, que já anunciou inúmeras vezes que o capitalismo globalizador está se aproximando de sua crise final<sup>4</sup>, sendo uma das principais vozes de revitalização do pensamento de esquerda contemporâneo que reconhece nas “experiências” ditas dessa linha teórica suas falhas e limitações, criticando constantemente as posturas ortodoxas e propiciando o retorno aos escritos de autores como Lenin e Schelling, e frente temáticas postas pela tradição do pós-estruturalismo francês, ou da dialético-fenomenológica germânica, a partir de seus influxos teóricos – o que implica o constante uso da psicanálise e dos elementos da cultura popular, conforme já mencionado.

A segunda cautela que a dissertação toma diz respeito aos limites e enquadramentos teóricos do autor quanto ao presente. Conforme dito, utiliza-se do *close reading* das obras do autor, selecionadas quanto ao núcleo temático, de forma a embasar uma crítica aos temas relacionados à esfera jurídico-política liberal, de modo que o leitor irá encontrar momentos nos quais Zizek trabalha diretamente com as categorias, como no caso de sua crítica aos Direitos Humanos e ao Multiculturalismo, e, em determinadas ocasiões nas quais sua reflexão social foi utilizada para contrapor instituições jurídicas burguesas – mesmo não trabalhando diretamente com as mesmas –, como é o caso do debate a ser feito frente a figura do Sujeito de Direito.

Feita as duas considerações necessárias para o adequado desenvolvimento da dissertação, passa-se ao contexto de divisão e organização do presente escrito. Conferindo coesão ao objeto elencado, parte-se de uma divisão tripartida para o presente.

No primeiro capítulo, denominado “Capital e Forma Jurídica: A manifestação ideológica da racionalidade normativa”, buscou-se estabelecer um paralelo entre a origem do aparato estatal atrelada ao aspecto de circulação econômica, e de que maneira a ideologia

---

<sup>3</sup> Idem. Interessante notar como Dunker conclui esta análise da obra de Zizek à época, a saber: “Enfim, depois de ter catalizado as esperanças de muitos, Zizek é agora pomo da decepção generalizada. Não seria este ato de Zizek algo a ser repensado nos termos de sua própria teoria? Ele nos faz ouvir o que queremos ouvir para depois disso mostrar algo extremamente incômodo e desestabilizador em nosso próprio apego fantasmático. *Enjoy your Symptom!*” (Idem).

<sup>4</sup> Algo constante em sua obra *Vivendo no fim dos tempos* (*Living at the End of Times* 2010).

enquanto elemento sintomático essencial da análise de Zizek integra e embasa as formulações político-institucionais, na qual o “Real do Capital” está conectado ao Estado simbioticamente.

Tomando por base a consideração feita frente o aspecto sintomático-ideológico, ainda no primeiro capítulo buscou-se uma leitura sobre a questão do Estado em seu signo democrático, tomando a última como o “último fetiche” da sociedade contemporânea. Neste contexto, aproveitando a influência do marxismo em Zizek e a pertinência temática do presente, articulou-se uma leitura com o jusfilósofo marxista Eugeny Pashukanis, como forma de demonstrar a concretização do aspecto ideológico estatal frente o arcabouço normativo que o sustenta.

Já no segundo capítulo, denominado “Sujeito de Direito? A Construção do Sujeito Pós-Traumático na Exceção Permanente”, almejou-se um reconhecimento sobre a relevância da análise da produção da subjetividade no contexto da circulação do capital globalizador atual como forma crítica do discurso universal e geral da norma jurídica burguesa que insiste em enquadrar a coletividade na categoria planificada de “Sujeito de Direito”.

Para tanto, iniciou-se com a abordagem feita por Zizek do escrito biopolítico de Giorgio Agamben, em especial a categoria do *Homo Sacer*, como formulação inicial de debate sobre a temática da subjetividade. Em uma outra vertente, abordou-se, em razões de pertiência com a linha teórica do autor, a subjetividade frente a normatividade na linha marxista, no que foi denominado de “Fetichismo do Sujeito de Direito”.

Após a explanação destas duas formas de analisar a produção da subjetividade frente o aspecto jurídico, indicou-se a categorização de Zizek na construção do que ele enquadrou como “Sujeito Pós-Traumático”, como a forma de exposição da constante violência de eventos traumatizantes que cunham o sujeito na contemporaneidade.

Por fim, no último capítulo, denominado “Decido conforme minha ideologia? Crítica aos Direitos Humanos e ao Multiculturalismo como políticas da Globalização Neoliberal”, instituiu-se o debate sobre o discurso falacioso das grandes potências da atual fase do capitalismo frente os “Direitos Humanos”, com a sua conseqüente utilização para intenções econômico-sociais específicas.

Neste contexto de pluralidade discursivo-ideológica sobre a tutela humanística, pontuou-se a dificuldade de se sustentar uma crítica real ao discurso de reconhecimento intercultural, ou do que o autor denomina de lógica perversa do Multiculturalismo, que seria uma forma de racismo disfarçado no aspecto sintomático ideológico.

Assim, buscou-se uma divisão teórica que possibilita a construção de uma dissertação sobre o objeto analisado a partir da metodologia elencada, razão pela qual é necessário, agora, passar para o desenvolvimento teórico-conceitual a partir da linha construtiva enunciada.

## **1 CAPITAL E FORMA JURÍDICA: A MANIFESTAÇÃO IDEOLÓGICA DA RACIONALIDADE NORMATIVA**

O presente capítulo objetiva tecer as bases teóricas a fim de analisar o modo pelo qual, na visão de Slavoj Žižek, a relação entre Estado e sistema capitalista desenvolveu-se mediante suas manifestações ideológicas. Para tanto, parte-se do princípio marxista da relação entre Estado e capitalismo, demonstrando a ilação simbiótica entre as duas construções políticas delineadas, a fim de sustentar a administração pública a partir dos ditames instituídos pela cultura liberal burguesa.

No caminho a ser desenvolvido, as problematizações elencadas pela filosofia de Slavoj Žižek servirão de caminho para desconstrução do discurso ideológico, presente desde os pressupostos bíblicos – livro de Jó – até a percepção sintomática lacaniana. Assim, busca-se sustentar o impacto das representações reais e simbólicas na construção da dita “racionalidade” jurídica moderna.

Ainda neste ponto, busca-se um diálogo com algumas formulações da teoria jurídica de caráter marxista, na tentativa de revitalizar o pensamento crítico histórico-dialético como forma de desconstrução da argumentação burguesa de ontogênese da máquina estatal.

Desta feita, elenca-se uma sistematização do presente capítulo. Em um primeiro momento, trabalhar-se-á a simbiótica relação entre Estado e capitalismo – como sistema político, econômico, cultural e social – demonstrando como o primeiro, sendo uma forma originária de organização social, encontra-se atrelado ao colendo axiomático do capitalismo, sendo um fenômeno deste.

No segundo sub-item no presente, será debatida a visão da ideologia na obra do filósofo de Liubliana, desde prescrições bíblicas ao caráter sintomático – conforme já elencado – a fim de estabelecer uma conceituação própria do pensamento do autor em torno do impacto ideológico nas representações materiais. A opção pelo dissertar sobre a temática neste momento carrega a relevância de sua implicância na esfera dual Estado e Forma do Capital, constituída com a ideologia enquanto formulação necessária ao debate da perspectiva de Žižek.

Em uma terceira vertente, utilizar-se-á a concepção de Žižek sobre o recurso democrático como formulação ideológica contemporânea de significado peculiar, indagando se, em efetivo, não seria a forma democrática uma pontuação de obstáculo econômico e social.

Por derradeiro, objetiva-se o reconhecimento da forma jurídica como formulação superestrutural própria de uma perspectiva ideológica relacionada à forma do capital, possibilitando o diálogo entre o autor de base da presente dissertação com o campo jurídico marxista.

### **1.1 O ESTADO E A REPRODUÇÃO DO CAPITAL: ENTRE MODULAÇÕES E DETERMINAÇÕES**

Conforme supramencionado, o presente item objetiva uma discussão crítica em torno da figura do Estado, e sua simbiose com a forma mercadológica, a partir dos ditames da base teórica acima delineada. Para tanto, a pontuação de Zizek, em entrevista a Glyn Daly no ano de 2004, é válida no momento em que se deve atentar para não enunciar o objeto de pesquisa em tela de maneira “catastrófica”, inclusive associando à Paixão pelo Real de Alain Badiou<sup>5</sup>, como formulações de verdades baseadas em visões drasticamente radicais, como parte da filosofia do século XX fez ao longo de seu desenvolvimento:

Um exercício favorito dos intelectuais, ao longo de todo o século XX – e que também pode ser considerado sintomático do que Badiou chama de “paixão pelo Real” (*la passion du réel*) –, foi a ânsia de “catastrofizar” a situação: qualquer que fosse a situação de fato, era preciso denunciá-la como “catastrófica”, e, quanto melhor ela parecia, mais solicitava esse exercício. Heidegger denunciou a era atual como a de maior “perigo”, a época do niilismo consumado; Adorno e Horkheimer viram nela a culminação da dialética do Iluminismo no mundo governado, até chegarmos a Giorgio Agamben, que definiu os campos de concentração do século XX como a “verdade” de todo o projeto político ocidental.<sup>6</sup>

A passagem acima delineada corrobora a perspectiva do autor quando questionado sobre o objeto da filosofia e o papel do filósofo. De acordo com sua perspectiva, não há, ou não deveria haver, nenhum aspecto megalomaniaco na filosofia, como, por exemplo, ideias ligadas à compreensão de toda estrutura básica do mundo. Assim afirma que embora exista

<sup>5</sup> “Ao contrário do século XIX dos projetos e ideias utópicos ou científicos, dos planos para o futuro, o século XX buscou a coisa em si – a realização direta da esperada Nova Ordem. O momento último e definidor do século XX foi a experiência direta do Real como oposição à realidade social diária – o Real em sua violência extrema como preço a ser pago pela retirada das camadas enganadoras da realidade”. (ZIZEK, Slavoj. *Bem-vindo ao deserto do real*. São Paulo: Boitempo, 2003, p.19),

<sup>6</sup> ZIZEK, Slavoj. *Arriscando o impossível: conversas com Zizek*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.63. Posicionamento semelhante é abordado em “Vivendo no fim dos tempos”, na passagem que sustenta: “[...] a confortável posição subjetiva dos intelectuais radicais, mais bem descrita por um de seus exercícios mentais prediletos durante todo o século XX: a ânsia de “catastrofizar” a situação. Qualquer que fosse a situação real, ela tinha de ser acusada de “catastrófica” e, quanto mais positiva parecesse, mais se praticava esse exercício; portanto, sejam quais forem nossas diferenças “meramente ônticas”, todos participamos da mesma catástrofe ontológica.” (ZIZEK, Slavoj. *Vivendo no fim dos tempos*. São Paulo: Boitempo, 2012, p.291).



uma questão básica de compreender a estrutura do mundo, a ideia de mundo não deve ser simplesmente o universo ou todas as coisas que existem, e sim uma categoria histórica. Em termos transcendentais, compreendê-lo significa entender uma estrutura preexistente historicamente, um *a priori* que determina como entendemos o *modus operandi* pelo qual o mundo revela-se a nós. Pontua o autor:

Quando entendi que isso não tinha a ver com megalomania, no sentido do contra-ataque padrão dos cientistas ingênuos – a saber “Nós lidamos com fatos reais, com hipóteses racionais, mas vocês filósofos, vocês meramente sonham com a estrutura de tudo” – percebi que a filosofia, de certo modo, é mais crítica e até mais cautelosa do que a ciência. A filosofia formula inclusive perguntas mais elementares. Por exemplo, quando um cientista aborda certa questão, a ideia a filosofia não é “Qual a estrutura de tudo”, mas “Quais são os conceitos que o cientista já tem que pressupor para formular a questão?”. Ela simplesmente indaga sobre o que já existe: que outros pressupostos conceituais e de outra natureza já têm que estar presentes para que alguém possa dizer o que diz, possa compreender o que compreende e possa saber que está fazendo o que faz.<sup>7</sup>

Pois bem, tendo em observância a cautela epistemológica denunciada pelo autor, calha partir ao objeto de análise do presente, qual seja, o caráter relacional estabelecido pelo Estado e o sistema capitalista. Como menciona-se nas iniciais aulas de cursos como Ciência Política, Sociologia e Direito em países de estabelecimentos constitucionais democráticos como o Brasil, dentre outras sociedades contemporâneas, por imperiosa força propositiva da Carta Política vigente, a forma estatal por excelência atual é o Estado Democrático de Direito. Por trás de todo o engodo e de posições doutrinárias destituídas de um olhar mais próprio ao contexto social, a afirmação da existência da figura democrática como vetor basilar da própria constituição do corpo político-social é algo que ganha destaque. Neste tópico, portanto, indagar-se-á sobre o Estado e a democracia como figuras essenciais frente a manobra ideológica estatal – inserida na lógica do controle social – existente na realidade da esfera da circulação capitalista contemporânea.

Slavoj Zizek, assinalando ideia de Alain Badiou, demonstra uma constante temática em *L'être et l'événement* que deve servir de atento ao constante do texto, qual seja, o estado de uma situação que possui função de representar a multidão – como, por exemplo, o Estado em relação à sociedade – constantemente envolve um excesso no tocante à situação que representa: assim, o aparelho estatal jamais é uma representação transparente da sociedade, contanto com sua própria logicidade, intervendo retroativamente e exercendo violenta

---

<sup>7</sup> Interessante destacar que o autor indica como Kant foi o primeiro filósofo, devido a guinada transcendental que operou na filosofia, que abriu espaço para que se possa ler todo o cânone da filosofia anterior em retrospectiva. (ZIZEK, Slavoj. *Arriscando o impossível: conversas com Zizek*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.62-63.)

pressão sobre o que representa. Todavia, vale mencionar, na visão do autor na obra “*Às portas da revolução: escritos de Lenin de 1917*” (2002), quando menciona que:

Neste ponto, devemos acrescentar a seu argumento o seguinte: não há apenas um excesso do Estado em relação à multidão que ele representa, como o próprio Estado é excessivo em relação a si mesmo – ou seja, ele gera seu próprio excesso, o qual, ainda que seja necessário para seu funcionamento, deve ser ignorado.<sup>8</sup>

O Estado democrático acaba por exceder os limites usualmente atribuídos ao Estado de Direito, saboreando direitos que ainda não estão incorporados à sua ordem, corroborando um teatro de uma contestação que possui um objeto que não se reduz a conservar um pacto estabelecido de maneira tácita, todavia, que se forma a partir de vertentes que o poder não é ato de dominar em sua integralidade<sup>9</sup>. Zizek, em *Primeiro como tragédia, depois como farsa* (2009), retomando ideia de Jean-Claude Milner, demonstra como este fator pode ser aplicado na falácia do reconhecimento de direitos sem distribuição de poder:

As exigências de novos direitos (que causariam uma verdadeira redistribuição do poder) foram atendidas, mas apenas à guisa de permissões – a “sociedade permissiva” e exatamente aquela que amplia o alcance do que os sujeitos têm permissão de fazer sem, na verdade, lhes dar poder adicional [...]. É o que acontece com o direito ao divórcio, ao aborto, ao casamento gay e assim por diante; são todos permissões mascaradas de direitos; não mudam em nada a distribuição de poder.<sup>10</sup>

O Estado atual é uma forma inédita de organização política – frente sociedades anteriores –, decorrente da própria moldura capitalista. Em vertentes pretéritas frente à modulação do capital, não havia uma cisão estrutural entre os que dominavam economicamente e os que realizavam a dominação política, de maneira generalista eram os mesmos grupos – senhores de escravos ou feudais – que controlavam os setores econômicos e políticos.

Entretanto, na modulação capitalista abre-se a separação entre a dominação econômica e a política, o burguês não aparece necessariamente como agente público, sendo, em um primeiro momento, distintas. A hipótese pré-capitalista agrupava com grande força os poderes sociais, com um único vetor de vontades, resultando em um conjunto mínimo de contradições nos núcleos dos centros de comando, ademais, uma gestão da vida direta e simplificada. A visão do filósofo é observada em sua afirmação sobre as formações pré-capitalistas:

<sup>8</sup> ZIZEK, Slavoj. *Às portas da revolução: escritos de Lenin de 1917*. São Paulo: Boitempo, 2005, p.276.

<sup>9</sup> LEFORT, Claude. *A invenção democrática*. São Paulo: Brasiliense, 1983, p.45-46.

<sup>10</sup> ZIZEK, Slavoj. *Primeiro como tragédia, depois como farsa*. São Paulo: Boitempo, 2011, p.58.

Nas formações pré-capitalistas, todo Estado, toda totalização representacional, implicava em exclusão inicial, um ponto de “torção sintomal”, uma “parte de parte alguma”, um elemento que, embora fizesse parte do sistema, não possuía lugar apropriado dentro dele [...].<sup>11</sup>

A gestão do capital, porém, torna as relações sociais complexas, a dinâmica da socio-reprodutibilidade é pulverizada, fazendo com que relações econômicas e políticas pareçam não coincidir. Acarreta-se um desdobrar do político como instância própria em face do econômico, somente com o isolar da instância estatal que é possível a reprodução capitalista.

Assim, há a afirmação de que o Estado é um fenômeno próprio do capitalismo, a razão da separação entre política e economia está na própria escolha de produção econômica. A escolha pela opção capitalista proporciona uma forma de organização social que é, por demasia, insigne, distanciando os produtores diretos dos meios produtivos, forjando uma rede de trabalho assalariado – algo desvendado pela troca de mercadorias. A apreensão do produto da força laboral não é vista a partir de posse bruta, nem por violência física<sup>12</sup>. Neste ponto, a percepção de Žižek em torno da Economia como fator de análise do corpo do Estado. Conferindo análise ao prisma marxista e defendendo o caráter combativo de classe, o autor menciona:

Trata-se da ideia de que a economia não é simplesmente uma das várias esferas sociais. A percepção básica da crítica marxista à economia política – ao fetichismo da mercadoria, etc. – é que a economia tem certo status social prototranscendental. A economia proporciona a matriz gerativa de fenômenos que, à primeira vista, nada têm a ver com a economia como tal. [...] No nível da forma, a economia capitalista tem âmbito universal. Portanto, o que me interessa é a dimensão estruturante global do que acontece no nível da economia capitalista. Não se trata apenas de um domínio entre outros. Neste ponto, mais uma vez, discordo do mantra pós-moderno: gênero, luta étnica, seja lá o que for, e, depois, classe. A classe não é um elemento na série. Por classe, é claro, entendemos luta econômica anticapitalista. (grifo nosso)<sup>13</sup>

É notável a presença de uma administração universal das mercadorias, garantida por uma figura que não se confunde com o homem burguês, qual seja, o Estado, um aparato necessário à lógica da reprodução supramencionada, resguardando a livre troca de mercadorias e a forma exploratória da força de trabalho, demandando uma lógica

<sup>11</sup> Ibid, p.109.

<sup>12</sup> MASCARO, Alysson Leandro. *Estado e forma política*. São Paulo: Boitempo, 2013, p.18. Ao leitor, esclarece-se que a opção pela utilização do livro de Alysson Mascaro dar-se-á não apenas pela obra ser prefaciada por Slavoj Žižek, mas também pela comunhão de matrizes filosóficas entre os autores.

<sup>13</sup> ŽIZEK, Slavoj. *Arriscando o impossível: conversas com Žižek*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.181-182.

nomogenética – desde a figura do “sujeito de direito”<sup>14</sup> até o *pacta sunt servanda*, por exemplo – em prol da consolidação do aparato estatal que concluem mecanismos apartados dos exploradores e explorados. Neste ponto, afirma Zizek, ao trabalhar a temática a partir de Alain Badiou:

Badiou também reconhece a condição ontológica excepcional do capitalismo, cuja dinâmica destrói todas as estruturas estáveis de representação: a tarefa executada normalmente pela atividade político-crítica (de destruir a estrutura representativa do Estado) é realizada pelo próprio capitalismo [...]<sup>15</sup>.

O Estado, este terceiro na relação capital e trabalho, deve ser visto como parte necessária da própria reprodução capitalista, afinal, se ausente ele fosse, a dominação do capital sobre o trabalho seria direta – ou seja, escravidão ou servidão. Em um primeiro momento, aparenta-se a existência de um *apartheid* instituído entre a reprodução da exploração assalariada e uma instituição política, o que justifica o bloqueio em se perceber um *link* entre capitalismo e Estado, uma vez este não ser nenhum burguês específico – ou declaradamente não está em sua função imediata<sup>16</sup>.

Vale destacar, assim, que o mecanismo da separação em face de todas as classes e indivíduos manifesta condição *sine qua non* da própria circulação mercantil, de modo que o aparato burocrático estatal faz-se garantia da mercadoria, da propriedade privada e, principalmente, dos instrumentos jurídicos que jungem o capital e o trabalho. O que se analisa é que seria implausível pensar em um Estado senão como um ente que não se encontra neutro, e está à disposição da burguesia, a fim de que esta exerça o poder e manifeste seus interesses<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> A ser melhor dirimida em discussão a seguir no presente, todavia, para fins de situação da terminologia, que será debatida e criticada em momento oportuno, vale a pontuação conceitual de Celso Naoto: “Na hierarquia interna dos elementos da forma jurídica, o sujeito de direito ocupa um posto peculiar: é o elemento “indecomponível”, o elemento que não exige previamente a mediação de nenhum outro para ser explicado e, ao mesmo tempo, medeia e explicação de todos os demais. Por isso, tal como a mercadoria no domínio econômico, o sujeito de direito é, no domínio jurídico, a categoria que serve, na relação com todos os demais, de “chave” para desvendar a estrutura interna da totalidade – a parte pela qual se desvenda o todo. O sujeito de direito, como categoria mais simples, é o ponto de partida para a reprodução no pensamento da estrutura da forma jurídica plenamente desenvolvida.”(JÚNIOR, Celso Naoto Kashiura. *Crítica da igualdade jurídica: contribuição ao pensamento jurídico marxista*. São Paulo: Quartier Latin, 2009, p.49)

<sup>15</sup> ZIZEK, Slavoj. *Primeiro como tragédia, depois como farsa*. São Paulo: Boitempo, 2011, p.58.

<sup>16</sup> “The doctrine of state and law is part of a broader whole, namely, the complex of sciences which study human society. The development of these sciences is in turn determined by the history of society itself, i.e. by the history of class struggle.” (PASHUKANIS, Evgeni Bronislanovich. *The marxist theory of State and Law*. In: BEIRNE, Piers; SHARLET, Robert (orgs.). *Pashukanis: selected writings on marxism and Law*. Londres: Academic Press, 1980, p.275).

<sup>17</sup> MASCARO, Alysson Leandro. *Estado e forma política*. São Paulo: Boitempo, 2013,18-19.

Com cautela aponta o filósofo de Ljubljana que a questão de classe ganha novos contornos na atualidade. De acordo com sua perspectiva, deve-se abandonar todo e qualquer fetiche sobre a centralidade da classe trabalhadora. Entretanto, concomitantemente deve-se abandonar o fetiche inverso (pós-moderno) que traduz a ideia que a classe trabalhadora está desaparecendo, ou que não faz sentido falar em classe trabalhadora. As duas postulações encontram-se equivocadas em seus termos. Complementa o autor:

Minha posição é quase marxista clássica, no sentido de que eu insistiria em que a luta anticapitalista não é simplesmente uma entre outras lutas políticas por maior igualdade, reconhecimento cultural, anti-sexismo, etc. Confio no papel estruturante da luta anticapitalista. [...] E não penso na luta anticapitalista apenas em termos de movimentos do consumidor. Isso não basta. Precisamos fazer mais do que simplesmente organizar uma multidão de focos de resistência ao capitalismo.<sup>18</sup>

Que se sustente, portanto, esta visão de Estado justificado a partir da dinâmica das relações capitalistas como primeira razão de sua existência. Tão somente pode-se pensar a pulverização de “sujeitos de direito” com a presença de um aparato político que lhes seja estranho, propiciando sua dinâmica funcional, sendo assim o Estado um poder que jamais será dotado de neutralidade, e sim um derivado da lógica de reprodução do capital. Caracteriza-se como algo estranho a cada burguês e cada trabalhador explorado, concomitantemente, expõe-se como elemento necessário de fomento das relações sociais.

Notável se faz o caráter de terceiro que é imputado ao Estado frente o binômio capital/trabalho. Acaba por funcionar como uma possibilidade de constituição social, um nível político que se enuncia como apartado do viés econômico, e, ademais, que constrói o cenário de construção de subjetividades com atribuição de garantias jurídicas e políticas que confirmam a circulação mercantil e produtiva. Tornando explorado e explorador “sujeitos de direito” frente o ordenamento jurídico universalmente edificado, em um único regime político e territorial, o Estado impõe uma conduta pró-ativa na qual encontra-se o amálgama de capitalistas e trabalhadores inseridos sob o *label* de uma pátria ou nação.

O Estado apresenta-se como um momento de concreção de relações sociais determinadas a partir das formas de uma sociabilidade. A rede de relações que o solidifica guarda sua chave de existência no capital, a manobra de análise da estrutura de reprodução do capital desvela o *locus* de um aparato político próprio e relativamente alheio das classes. Não é a figura estatal que, supostamente como um aparato de poder dotado de soberania, confere origem ao capitalismo, e sim o contrário.

---

<sup>18</sup> ZIZEK, Slavoj. *Arriscando o impossível: conversas com Zizek*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.184.

Outrossim, seria leviano considerar o Estado como núcleo inaugurador do modo de produção capitalista, ou como gerente maior ou único da intenção de manutenção do *status quo* mercantil. A existência estatal nutre a lógica de valorização do valor, bem como as interações sociais entre trabalhadores e capitalistas, em um procedimento contraditório. Seja majorando impostos ou elevando a concessão de direitos sociais, o Estado segue uma lógica do valor<sup>19</sup>.

Neste sentido, a afirmação de Žizek se faz adequada. O capital é o Real<sup>20</sup> de nossa era – algo que o autor já denunciou em obras iniciais como *The ticklish subject*, de 1999 – permanecendo em todas as simbolizações possíveis na vida: “Que quero dizer com isso? Temos uma multiplicidade florescente de culturas, de lutas etc., e o capital é o Real, simplesmente, como a estrutura subjacente neutra e sem sentido”.<sup>21</sup> Relevante pontuar a perspectiva sobre a própria noção de Real para o autor:

A primeira coisa que eu frisaria é que, para Lacan, o Real não é aquilo que existe para sempre, absolutamente imutável etc. Ao contrário do que pensam algumas pessoas, a concepção lacaniana de que o Real é impossível não quer dizer, simplesmente, que não se possa fazer nada a respeito do Real. A aposta ou esperança fundamental da psicanálise é que, através do Simbólico, é possível intervir no Real. O que Lacan chama de *sinthome* (sua versão do sintoma) é Real, um Real simbólico, no sentido de estruturar o gozo. E a ideia é que, pela intervenção do Simbólico, essas estruturas podem ser transformadas. O Real não é uma espécie de ponto central intocável, sobre o qual não se possa fazer nada além de simbolizá-lo em termos diferentes. Não. A ideia de Lacan é que se pode intervir no Real. A dimensão fundamental da psicanálise, para Lacan [...] já não é a da simples ressimbolização, mas a de que algo de fato acontece. Ocorre uma verdadeira mudança na psicanálise quando a sua forma fundamental de *jouissance*, que é justamente a sua dimensão real como sujeito, se modifica. Portanto, a aposta básica da psicanálise é que você pode fazer coisas com as palavras, coisas reais, que lhe permitem mudar os modos do gozo, e assim por diante. (ŽIZEK, Slavoj. **Arriscando o impossível**: conversas com Žizek. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.185-186).

É justamente este ente, o Estado, simbioticamente relacionado com o Real do Capital, que irá galgar como fundamental certos tipos de bens jurídicos. Reforçando sua ilação com o capitalismo, os bens defendidos serão, de maneira privilegiada, aqueles que

<sup>19</sup> Ibid, p.17-20.

<sup>20</sup> Real aqui compreendido, em um primeiro momento, na vertente lacaniana que o define enquanto o registro psíquico – não confundido com a noção de realidade – que não pode ser simbolizado e que permanece impenetrável no sujeito; acaba por escapar à simbolização. (Vide LACAN, Jacques. *O Seminário 3: As psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985)

<sup>21</sup> Dunker lembra que no prefácio de *For They know not what they do –enjoyment as a political factor*, de 2002, Žizek reconhece que o uso que vinha impetrando da categoria de Real em Lacan era impreciso e demandava detalhamento: “Há o Real-real (a Coisa, o objeto primordial, a garganta da Irma ou monstro invisível do filme *Alien*), o Real-simbólico (o significante reduzido à pura forma, as fórmulas matemáticas) e o Real-imaginário (o toque misterioso, o “algo” que torna sublime o objeto banal).” (DUNKER, Christian Ingo Lenz. *Žizek: um pensador e suas sombras*. In: \_\_\_\_\_. (org). *Žizek crítico: política e psicanálise na era do Multiculturalismo*. São Paulo: Hacker Editores, 2005, p.76).

contrariem vida – em termos capitalistas, tempo de produção – e propriedade. Assim, vale indicar, a seguir, o modo como o Estado vale-se de sua vertente jurídica como limitadora e autorizadora, real e simbólica, de toda lógica sistêmica, passando, inicialmente, pelo prisma da ideologia como fator social fundamental, a fim de tecer considerações futuras sobre os impactos deste registro político na esfera da Democracia contemporânea e dos Direitos Humanos.

## 1.2 A IDEOLOGIA NA OBRA DE SLAVOJ ZIZEK: ELEMENTOS DE CONSTRUÇÃO DA LÓGICA DO REAL

Inserido na relação Estado e Capitalismo acima desenvolvida a partir do autor em discussão, o Direito se vê preso aos ditames da ideologia que informa a retórica material da realidade. Ao analisar-se um histórico conceitual perpetuado pelas ciências humanas e sociais, percebe-se que a terminologia “ideologia” não encontra apenas uma definição unívoca, pelo contrário, é possível, conforme fizeram filósofos como Terry Eagleton e Slavoj Zizek, traçar verdadeiras cartografias conceituais em torno do seu significado para diversas matrizes de pensamento.

Observar-se-á que Zizek enquadra o termo desde uma conceituação calcada no Real lacaniano, passando pela gênese da crítica à esta em Jó, e, por fim, pelo seu caráter sintomático.

Assim, para fins de se fixar uma opção para o presente escrito, a visão de Slavoj Zizek é imprescindível. Lembra Glyn Daly que o filósofo esloveno em *The sublime object of ideology* (1989), inverteu a comumente citada concepção da terminologia – “consciência falsa” –, ao mencionar que a ideologia não oculta nem distorce qualquer tipo de realidade subjacente – como a natureza humana, ou os interesses sociais, dentre outros –, mas a própria realidade em si, que não consegue ser reproduzida sem a mistificação ideológica<sup>22</sup>. Zizek traduz isso na seguinte passagem de *Um mapa da ideologia* (1994):

A lição teórica a ser extraída disso é que o conceito de ideologia deve ser desvinculado da problemática “representativista”: a ideologia nada tem a ver com “ilusão”, com uma representação equivocada e distorcida de seu conteúdo social. Dito em termos sucintos, um ponto de vista político pode ser perfeitamente correto (“verdadeiro”) quanto ao seu conteúdo objetivo, mas completamente ideológico; e,

<sup>22</sup> ZIZEK, Slavoj. *The sublime object of ideology*. Londres: Verso, 1989, p.26 e ss.

inversamente, a ideia de que uma visão política fornece de seu conteúdo social pode revelar-se totalmente equivocada, mas não ter absolutamente nada de “ideológica”.<sup>23</sup>

Proporciona-se a interpretação simbólica da realidade – uma forma de fantasia suprema –, de modo a se escapar dos efeitos traumáticos do Real. Sendo assim, a realidade não passa de uma apropriação virtual do Real, que nunca o efetiva nem chega à homeostase<sup>24</sup>. Nesta linha de argumentação sustenta Daly:

É aí que a ideologia executa seu truque supremo da interpelação. O que ela visa é uma reencenação fantástica 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 responsabilizado 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.<sup>25</sup>

Esta fantasia pode ser observada, por exemplo, na hipótese citada anteriormente inserida na constituição de um sujeito pós-traumático que não consegue encontrar respaldo defensivo nas pseudo-prescrições positivadas inseridas em diversos imperativos dos direitos e garantias fundamentais, bem como dos direitos humanos. Encenações normativas que se valem da força institucional para resguardar uma possível promessa constitucional ideologicamente comprometida, que formulam um Real defendido pelas instituições e até mesmo por inúmeras posições acadêmicas<sup>26</sup>.

Outrossim, pontua Daly que Zizek adiciona uma forma de observar a ideologia na evolução de seu trabalho conceitual. Ela não apenas constrói uma determinada imagem de realização – como a “Cidade da Razão platônica”, por exemplo –, mas também se coloca em uma posição de reforço do distanciamento dela. Em termos psicanalíticos e filosóficos, tem-se a fantasia ideológica da reconciliação com a Coisa (da realização total), e, em contraposição, o fator de não aproximação desta em demasia. A forma lacaniana de se observar esta situação é que quanto mais se aproxima da Coisa, mas ela desaparece, evapora, ou provoca uma angústia inigualável. Assim, a categoria do impossível não é algo neutro, e sim apanhada na ideologia, configurando-se de tal modo que estrutura a realidade e determina as coordenadas do que é possível em efetivo:

<sup>23</sup> ZIZEK, Slavoj. Introdução. In: \_\_\_\_\_. (org.). *Um mapa da ideologia*. São Paulo: Contraponto, 1996, p.12.

<sup>24</sup> DALY, Glyn. Introdução. In: ZIZEK, Slavoj. *Arriscando o impossível: conversas com Zizek*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.18.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p.19.

<sup>26</sup> *Idem.*



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, aspectos traumáticos implicados em qualquer mudança real (impossível).<sup>27</sup>

Afirma o filósofo esloveno, em entrevista concedida a Glyn Daly, que é possível observar como primeira crítica moderna do conceito moderno de ideologia o livro de Jó<sup>28</sup>, inserido na Bíblia Sagrada cristã. Slavoj afirma que alguns padres já chegaram a sustentar que o livro em tela não pertence realmente à Bíblia, e que se houvesse uma possibilidade de reedição desta, o livro seria o primeiro a ser retirado. Nas palavras de Zizek:

Há algo de realmente extraordinário em Jó, e eu diria que ele é, talvez, o primeiro exemplo de uma crítica moderna da ideologia. Jó é um homem devoto e um cidadão modelo, que de repente se vê atingido por calamidades. É então visitado por três amigos com formação teológica, um após o outro. Esses amigos representam a ideologia no que ela tem de mais puro. Cada um tenta simbolizar o sofrimento de Jó, dar-lhe um sentido – talvez Deus o esteja punindo (mesmo que você desconheça seu pecado), talvez Deus o esteja testando, e por aí vai<sup>29</sup>.

O que tenta afirmar Zizek é uma outra maneira de visualizar a pacífica figura de Jó, que é conhecido por ser um homem paciente que suporta os infortúnios com fé e dignidade

---

<sup>27</sup> Ibid, p.20. Insta mencionar que a formulação de Zizek acerca da percepção sobre a Ideologia ultrapassa a leitura da tradição marxista no momento em que faz referência aos ditames lacanianos. Em outras palavras, a percepção da ideologia relacionada a certo tipo de “falsa consciência” é abandonada, e, em obras como “O mapa da Ideologia” (1994), percebemos que Zizek faz menção a Marx delimitando, dentre outros, um certo grau de inconsciente da própria forma-mercadoria, a saber: “Essa, provavelmente, é a dimensão fundamental da "ideologia": a ideologia não é simplesmente uma "falsa consciência", uma representação ilusória da realidade; antes, é essa mesma realidade que já deve ser concebida como "ideológica": "ideológica" é uma realidade social cuja própria existência implica o não-conhecimento de sua essência por parte de seus participantes, ou seja, a efetividade social cuja própria reprodução implica que os indivíduos "não sabem o que fazem". "Ideológica" não é a "falsa consciência" de um ser (social), mas esse próprio ser, na medida em que ele é sustentado pela "falsa consciência". (ZIZEK, Slavoj. Como Marx inventou o sintoma?. In: \_\_\_\_\_. *Um mapa da ideologia*. São Paulo: Contraponto, 1996, p.305-306). Outrossim, a presença lacianiana também pode ser vista na seguinte passagem: “O mesmo se dá com o sonho ideológico, com a determinação da ideologia como uma construção de estilo onírico que nos impede de ver a verdadeira situação, a realidade como tal. Em vão tentamos sair do sonho ideológico, "abrindo nossos olhos e procurando ver a realidade tal como realmente é", jogando fora os óculos ideológicos: como sujeitos desse olhar objetivo sóbrio, pós-ideológico, livre dos chamados preconceitos ideológicos, como sujeitos de um olhar que enxerga os fatos como eles são, continuamos a ser, o tempo todo, "a consciência de nosso sonho ideológico". A única maneira de romper com o poder de nosso sonho ideológico é confrontar o Real de nosso desejo que se anuncia nesse sonho.” (Ibid, p.325)

<sup>28</sup> Tomando por moderno aqui não Jó, que nada pertence em termos temporais ao conceito ou afirmação do moderno. O que Zizek quer mencionar é que seria uma primeira crítica pautada em uma modernidade epistêmica, ainda que realizada séculos antes da afirmação do pensamento moderno, tendo em vista a ruptura com determinados axiomas e dogmas cristãos, como se observará da própria atitude de Jó.

<sup>29</sup> DALY, Glyn. Introdução. In: ZIZEK, Slavoj. *Arriscando o impossível: conversas com Zizek*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.199.

frente a Deus. Em verdade, Jó reclama o tempo todo, diretamente a Deus, não admitindo que seu sofrimento tenha algum sentido, não encara o fator de que em um plano divino/metafísico haja qualquer tipo de justificativa para o que está passando. No fim, quando Deus aparece para Jó, afirma que seus amigos estavam errados, e que tudo o que ele havia dito e reclamado estava certo.

O nível zero da crítica da ideologia é justamente este, o momento no qual não se atribui nenhum significado a ela, ou, no caso bíblico, no momento em que se admitiu o sofrimento como algo que não possuía um sentido mais profundo, sendo possível lutar contra ele, combatê-lo. Um distanciamento sábio e irônico no qual se ri de tolices que acreditamos fielmente: no momento do riso libertador, quando se olha de cima de um absurdo calcado na fé – em diversos elementos, como o capital – se é puro sujeito de ideologia, o momento em que ela exerce o domínio mais profundo<sup>30</sup>. Interessante notar que é por meio de Jó que também deve-se interpretar a relação entre Deus e Cristo:

Quando Deus aparece pela primeira vez no Livro de Jó, é um pouco como um espetáculo hollywoodiano, no qual Ele declara que é capaz de criar monstros de sete cabeças e coisas similares. Mas toda a sua bazófia e suas declarações de poder são, na verdade, uma tentativa de mascarar o inverso: o que Deus demonstra é sua derrota. Nesse sentido, o sofrimento de Jó aponta para o sofrimento de Cristo. Passamos do judaísmo para o cristianismo quando essa cisão infinita entre o Homem e Deus – o ponto em que o Homem simplesmente não consegue encontrar nenhum sentido em seu sofrimento – é transposta ao próprio Deus. É assim que se deve ler o grito desesperado de Cristo: “Pai, por que me abandonaste?”. Isso não deve ser interpretado como “Por que me traíste?”, e sim em termos das expectativas de um filho diante de um pai que não pode ajudar. É uma questão muito mais desesperadora. A censura é mais dirigida à impotência do Pai. Deus não é onipotente e, nesse sentido, Cristo tanto representa o Deus impotente quanto o absurdo de seu próprio sofrimento<sup>31</sup>.

Assim, esse aspecto da herança escatológica cristã deve ser levado em consideração. A lógica do livro de Jó é a lógica do capitalismo globalizado, nos quais os apregoadores atuais que atuam com grande semelhança aos três amigos teólogos de Jó, ou seja, afirmam que as pessoas estão sofrendo – não negam a obviedade, ao contrário, a reforçam –, todavia, afirmam que isso faz parte da reestruturação, uma problemática contingencial da atual fase de desenvolvimento do capital, que irá logo melhorar.<sup>32</sup>

Seria necessário, portanto, se aproximar mais da vertente de Jó. No campo jurídico, a atuação da ideologia burguesa é visível, com o reiterado discurso pelo qual se afirma que os denominados “Direitos e Garantias fundamentais” – previstos no pós-segunda guerra nas

<sup>30</sup> ZIZEK, Slavoj. *Vivendo no fim dos tempos*. São Paulo: Boitempo, 2012, p.19.

<sup>31</sup> ZIZEK, Slavoj. *Arriscando o impossível: conversas com Zizek*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.200.

<sup>32</sup> Idem.

Constituições ocidentais em especial –, ou “Direitos Humanos”, possuem o condão de modificar a estrutura social viciada na discrepância do capital, não observando que a própria forma jurídica é um instrumento constituído a partir de uma ideologia calcada nos ditames liberais. A construção da racionalidade burguesa nos ditames do universalismo e da abstração acompanha a herança positivista pautada pela “condição do ser humano”, a saber:

O fundamento dos direitos humanos, segundo a teoria jurídica liberal e racionalista do século XVIII, é a própria condição humana. Assim, seriam os direitos humanos atribuídos ao homem por nascer homem, isto é, seriam direitos que todos os seres humanos possuem pelo simples fato de serem humanos. Não teriam surgido do arbítrio de ninguém, mas estariam inscritos de algum modo na “natureza” do homem, por isso existiriam desde antes de qualquer homem concreto, desde antes de qualquer declaração. Não haveria para eles um começo ou um fim, pois não estariam limitados ao tempo e ao espaço: a razão os impõe à consciência individual e ao aparelho de Estado como consequências lógicas necessárias do status do homem em geral.<sup>33</sup>

A defesa, portanto, da ordem constitucional, vira uma atitude dos três amigos teólogos de Jó, uma promessa de que tudo estará bem, e que a democracia logo colherá seus frutos se os tribunais, instituições políticas e sociedade agirem em prol do dito “desenvolvimento social”, impulsionando “invisivelmente” a mutação entre forma jurídica e mercadoria no contexto da globalização neoliberal a um nível extremo<sup>34</sup>.

Necessário também é demonstrar a noção de ideologia que Zizek informa em textos como “Primeiro como tragédia, depois como farsa”. Defende o autor a precisão de Jacques

<sup>33</sup> JÚNIOR, Celso Naoto Kashiura. *Crítica da igualdade jurídica: contribuição ao pensamento jurídico marxista*. São Paulo: Quartier Latin, 2009, p.122.

<sup>34</sup> Evitando se aproximar de uma postura também que somente tece uma crítica, porém não resiste, apenas confirmando a ideologia. Sobre isto, vale a citação de Zizek sobre o privilegiado exemplo inserido em *Shrek*: “O grande sucesso em desenho animado da Dreamworks, *Shrek* (de Andrew Adamson e Vicky Jenson, 2001), expressa perfeitamente esse funcionamento predominante da ideologia: é uma história de fadas padrão (o herói e seu assistente simpaticamente confuso vão derrotar o dragão e salvar a princesa de suas garras) embalada em engraçados “estranhamentos” brechtianos (quando assiste ao casamento na igreja, a multidão recebe instruções quanto à forma de reagir, tal como na falsa espontaneidade da TV: “Rir!”, “Silêncio respeitoso!”), desvios politicamente corretos (depois do beijo, não é o ogro quem se transforma no belo príncipe, é a linda princesa quem se transforma numa garota gordinha e comum), cutucadas irônicas na vaidade feminina (enquanto espera o salvador, a bela princesa adormecida arruma rapidamente o cabelo para se apresentar mais bela), reversões inesperadas de personagens maus em bons (o dragão malvado se revela uma fêmea carinhosa que mais tarde ajuda os heróis), até referências anacrônicas a costumes modernos e cultura popular. Em vez de aplaudir açodadamente esses deslocamentos e reinscrições como potencialmente “subversivos” e elevar *Shrek* à condição de mais um “lugar de resistência”, devemos focalizar o fato óbvio de que, por meio de todos esses deslocamentos, contou-se a mesma velha história. Em resumo, a verdadeira função desses deslocamentos e subversões é exatamente tornar relevante para a nossa era “pós-moderna” a história tradicional – e dessa forma evitar que ela seja substituída por uma nova narrativa. É natural, portanto, que o final do filme seja uma versão irônica de “I’m a Believer”, velho sucesso do Monkees da década de 1960: hoje, os crentes são assim – zombam da suas crenças, apesar de continuar a praticá-las, ou seja, apoiar-se nelas como a estrutura oculta de suas práticas diárias.” (ZIZEK, Slavoj. *Bem-vindo ao deserto do real*. São Paulo: Boitempo, 2003, p.89-90).

Lacan no momento em que informou que seria Karl Marx quem supostamente teria “inventado” a concepção (freudiana) de “sintoma”:

[...] Lacan afirmou que Marx já inventara a noção (freudiana) de sintoma: tanto para Marx quanto para Freud, o caminho para a verdade de um sistema (da sociedade, da psique) passa pelo que aparece necessariamente como uma distorção “patológica”, marginal e acidental desse sistema: lapsos, sonhos, sintomas, crises econômicas.<sup>35</sup>

De acordo com o psicanalista, o termo “sintoma” encontra em Marx não sua definição terminológica, mas sim sua dimensão plena. O que fez com que o filósofo crítico do capital tenha “inventado” o “sintoma” é o fato de que sua leitura sobre o capital tenha sido feita a partir justamente do aspecto sintomático – as frustrações do proletário<sup>36</sup> –, afinal para Lacan a verdade do capitalismo é o proletariado.

Desta feita, Marx “inventou o sintoma” no momento em que identificou a fissura, de um desequilíbrio de caráter patológico que torna falso o universalismo dos direitos e deveres da teoria jurídica perpetuada pela ideologia burguesa. Tal assimetria funciona em seu aspecto constitutivo, no “sintoma”, que subverte seu próprio fundamento universal, uma espécie que acaba por subverter seu gênero. O método marxista da crítica à ideologia é, assim, “sintomático”, pois detecta um elemento de ruptura heterogêneo para uma certa gama ideológica, e, ao mesmo tempo, necessário para que esta gama siga em sua forma acabada. Neste sentido, complementa Zizek:

Esse processo implica, pois, uma certa lógica da exceção: todo Universal ideológico – por exemplo, a liberdade, a igualdade – é “falso” na medida em que necessariamente inclui um caso específico que rompe sua unidade, que expõe sua falsidade. A liberdade, por exemplo: é uma noção universal que abrange várias espécies (liberdade de fala e de imprensa, liberdade de consciência, liberdade de comércio, liberdade política, etc.), mas também, por uma necessidade estrutural, uma liberdade específica (a de o trabalhador vender livremente sua força de trabalho), que subverte essa noção universal. Ou seja, essa liberdade é o próprio oposto da liberdade efetiva: ao vender “livremente” sua força de trabalho, o trabalhador perde sua liberdade – o conteúdo real desse livre ato de venda é a escravização do trabalhador ao capital. O aspecto crucial, é claro, é que essa liberdade paradoxal, a forma de seu oposto, é precisamente o que fecha o círculo das “liberdades burguesas”.<sup>37</sup>

Assim, conexo a pontuação ideológica, alerta o autor que na identificação do caráter sintomático e na reformulação da conceituação da ideologia, fica a seguinte atenção: o

<sup>35</sup> ZIZEK, Slavoj. *Primeiro como tragédia, depois como farsa*. São Paulo: Boitempo, 2011, p.90.

<sup>36</sup> Vide: LACAN, Jacques. *O Seminário 19: [2ª parte] o saber do psicanalista [1971-1972]*. Recife: Publicação não comercial exclusiva para membros do CENTRO DE ESTUDOS FREUDIANOS DO RECIFE, 1997.

<sup>37</sup> ZIZEK, Slavoj. Como Marx inventou o sintoma?. In:\_\_\_\_\_. *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, p.306.

cuidado é necessário para não se confundir a ideologia dominante com a ideologia que parece dominar<sup>38</sup>, em especial para o presente na forma pela qual a relação entre o Estado, sua regulamentação, e a circulação econômica capitalista impacta nas temáticas a serem discutidas nesta dissertação.

Esta atenção sustenta-se relevante pelo modo como serão tratados temáticas de cunho inicialmente liberal, como a própria forma jurídica, que ilude, por exemplo, no momento de conclamar a tutela dos direitos humanos enquanto forma ausente de ideologia e pautada em abstrações de generalidade e universalidade, ademais, conforme será visto, o signo democrático também carece de crítica que tome por base esta percepção sintomática de ideologia, gerando, dentre outras coisas, também a demanda pela discussão do sujeito de Direito resulta deste aspecto material institucional, o que será conhecido como o sujeito pós-traumático, substrato (in)humano ideológico.

O modo, portanto, de observância deste modo de interpretação da ideologia estará inserido em toda dissertação nas temáticas acima expostas, por isso o sustentar de que não deve-se confundir a ideologia que domina com a que parece dominar, em especial frente a forma jurídica que, pautada pelo condão humanístico, olvida de buscar origens e criticar sua própria forma de vinculação – a forma jurídica.

Desta feita, correspondendo uma aproximação ao objeto desta dissertação, vale analisar o modo pelo qual esta forma ideológica – sintomática – descrita por Zizek pode ser observada na normatividade Estatal imposta pelo suposto crivo democrático, livre e racional. Neste ponto dissertativo, um breve diálogo com Luiz Alberto Warat será necessário, no momento em que este informa o aspecto material desta racionalidade no cotidiano pós-moderno corrente, sem, contudo, desfigurar a matriz teórica do escrito em desenvolvimento, qual seja, a obra do professor Slavoj Zizek.

Informa Warat que o que se observa, em termos precisos, é um crescente mal-estar presente na cultura jurídica, a partir de uma crescente expansão alexandrina do domínio racional acerca do Direito, a partir de *topoi* normalizadores, exaustivos e uniformizantes. Presenteia-se a decadência jurídica com um espelho no qual ela vê o reflexo de sua mitologia apta ao desenvolvimento do sistema capitalista em suas irracionalidades e racionalidades. A axiologia jurídica, no momento em que buscou encarnar a significação imaginária do enquadramento da solidariedade e autonomia da modernidade, se vê em um

---

<sup>38</sup> ZIZEK, Slavoj. *Às portas da revolução: escritos de Lenin de 1917*. São Paulo: Boitempo, 2005, p.176.

desencanto presente na própria fragilidade de termos como direitos humanos, cidadania e democracia nos dias atuais.

O esgotamento ideológico de um saber jurídico pautado em saberes reproduzidos injeta importância ao excesso do vazio, um descompasso ocasionado pela multiplicidade de discursos superpostos de um vulgar dogmatismo incapaz de pensar a contingência histórica<sup>39</sup>. Conforme acentua Zizek, pode-se demonstrar em diálogo com Warat a importância do tópico da relação indistinta entre poder e conhecimento nas sociedades modernas, *in verbis*:

Naquilo que Lacan chama de discurso da Universidade, a autoridade é exercida pelo conhecimento (especializado). Jacques-Alain Miller está certo quando ressalta que a originalidade de Lacan ao lidar com o par conhecimento/poder foi pouco notada na época. Ao contrário de Foucault, que variava de forma interminável o motivo de sua conjunção (o conhecimento não é neutro, é em si um aparelho de poder e controle), Lacan “postula, para a época moderna, disjunção, dilaceramento, discórdia entre conhecimento e poder. [...] O diagnóstico do mal-estar da civilização feito por Lacan é que o conhecimento assumiu um “crescimento desproporcional em relação aos efeitos do poder”<sup>40</sup>.

Neste ponto, Luiz Alberto Warat, teórico pós-estruturalista da esfera normativa, informa que a história das verdades jurídicas como discurso ocidental que estruturou instituições sociais é enigmática. A ciência jurídica acaba sendo uma via discursiva a qual pode ser adjetivada como obscura, embriagada em segredos e silêncios, com potencial constitutivo de efeitos mágicos e formalizações ritualísticas que encobrem as técnicas de manipulação social – em que pese, a partir do discurso Lacaniano adotado por Zizek, o conhecimento ter ultrapassado o próprio poder. A conformidade da sociedade instituída observa o enigmático, coercitivo e canônico conhecimento, que corresponde a uma paixão pela subordinação cotidiana.

<sup>39</sup> WARAT, Luiz Alberto. A condição transmoderna do desencanto com a cultura jurídica. In: WARAT, Luiz Alberto. *Epistemologia do Direito: o sonho acabou*. Vol.2. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004, p.35-36. Encontra-se uma coesão com o relatar de Poulantzas – em que pese a presença de algumas discordâncias com os textos de Pashukanis, utilizado como base de diálogo com Zizek no campo jurídico para o presente escrito, a seguir desenvolvido, – que o Direito capitalista tem sua especificação no formar de um sistema axiomático, composto de normas abstratas, formais, gerais e estritamente regulamentadas, com o intuito de constituir um marco de coesão formal de finalidade estratégica. (POULANTZAS, Nico. *Estado, poder y socialismo*. 9 ed. Madrid: Siglo Venturino, 2005, p.100-101.) Em que pese a citação da validade argumentativa de Poulantzas, o trabalho em tela concorda com a vertente crítica que Boaventura de Sousa Santos apresenta frente aos termos jurídicos da obra do escritor grego: “É esta a crítica que se pode formular a Poulantzas, apesar da sua (quase compulsiva) pertinência analítica, notável em muitos aspectos. Ao longo da sua obra, Poulantzas vem concebendo o direito do estado capitalista como um misto de libertação e opressão, isto é, como fonte e expressão da legitimidade e consenso, por um lado, e de terror e violência, por outro, sem, no entanto, estabelecer teoricamente, em termos marxistas, a gênese e o significado dessa duplicidade para a reprodução da dominação de classe na sociedade capitalista.” (SANTOS, Boaventura de Sousa. *O discurso e o poder: ensaio sobre a sociologia da retórica jurídica*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1988, p.86).

<sup>40</sup> ZIZEK, Slavoj. *Primeiro como tragédia, depois como farsa*. São Paulo: Boitempo, 2011, p.60.

Tal ciência, portanto, massifica o indivíduo, retirando sua libido do ser, imputando-o ficções e fetiches que ela própria criou, operando uma redução ontológica dos conflitos sociais para a esfera legal a fim de torná-los invisíveis<sup>41</sup>. Como uma mesa de carteador, o saber jurídico se vale de seu coringa, a racionalidade, para corroborar a cisão hierárquica do espaço social regulado, enquadrando geometricamente o imaginário jurídico-político de um ser preso no cotidiano, ao invés de alguém “lançado no mundo” (*geworfen*).

A manipulação fantasiosa do discurso propicia o grau mítico das representações que imperam os procedimentos de submissão, que respondem não somente a determinados efeitos deliberados, bem como a uma gama de difusos efeitos dotados um condão mágico pela ordem simbólica social. A magia do saber jurídico é, muitas vezes, um elemento de maior atração do que sua própria lógica coercitiva determinada por uma ciência positiva.

O caráter populista desta racionalidade jurídica explica a exasperação não somente dos cidadãos jurisdicionados, mas também dos próprios juristas. Sobre a temática do caráter populista que embasa as manifestações sociais e institucionais, desenvolve Zizek:

“Não sei o que está acontecendo, só sei que para mim chega! Isso não pode continuar! Isso tem de acabar!”. Essas explosões de impaciência traem a recusa a entender ou se envolver com a complexidade da situação e dão origem à convicção de que tem de haver algum responsável pela bagunça – e é por isso que, invariavelmente, é necessário que haja um agente escondido nos bastidores. Aí, nessa recusa de saber, reside a dimensão propriamente fetichista do populismo. Ou seja, embora em nível puramente formal o fetichismo envolva um gesto de transferência (para o fetiche-objeto), ele funciona como inversão exata da fórmula-padrão da transferência (com o “sujeito do suposto saber”): aquilo a que o fetichismo dá corpo é precisamente minha desautorização do conhecimento, minha recusa a assumir subjetivamente o que sei<sup>42</sup>.

Warat sistematiza em quatro momentos a racionalidade jurídica que embasa a discussão. Em um primeiro momento, o discurso jurídico funciona como uma matriz que proporciona uma prática de miragens, um populismo em torno do legal e do justo, na qual se concretiza uma relação imaginária entre o saber e o fazer: o discurso jurídico autorizou a práxis em sua imagem e semelhança. Esta autorização, entretanto, ganhou ares de “conto de fadas” liberal moderno no momento em que ela representa uma verborragia socialmente vazia ao se observar a prática. O reconhecimento superestrutural é pressuposto da atuação do campo jurídico.

<sup>41</sup> WARAT, Luiz Alberto. *Introdução ao estudo do Direito: a epistemologia jurídica da modernidade*. Vol.II. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1995, p.57.

<sup>42</sup> ZIZEK, Slavoj. *Primeiro como tragédia, depois como farsa*. São Paulo: Boitempo, 2011, p.59.

Posteriormente, a falta de esclarecimento do caráter mitológico desta racionalidade subjacente encilhada pela própria ciência do direito, omitindo os modos que a gramática de produção, circulação e recepção discursiva desvincula os impactos que constitui na realidade política. Neste tópico, fica claro a exposição da abstração inserida no tratamento normativo, a partir de tópicos positivistas gerais e abstratos, reforçando a lógica de uma economia de mercado com uma “frieza” própria de quem “opera” o Direito:

Então, do mesmo modo que Marx descreveu como, em uma economia de mercado, a abstração se inscreve na própria experiência individual (um trabalhador vivencia diretamente sua profissão particular como uma atualização contingente de sua capacidade abstrata de trabalhar, não como um componente orgânico de sua personalidade; um amante “alienado” vivencia seu parceiro sexual como um substituto contingente que satisfaz sua necessidade de gratificação sexual e/ou emocional; etc.), a abstração também se inscreve na forma como nos relacionamos com os outros no plano mais imediato: nós os ignoramos no sentido fundamental da palavra, reduzindo-os a portadores das funções sociais abstratas. E a questão aqui, é claro, é que os “sistemas de poder necessitam de configurações emocionais específicas”: a frieza fundamental do sujeito do capitalismo tardio é suplantada/escondida pelo fantasma de uma vida emocional privada rica que serve como uma tela de fantasia que nos protege sempre da experiência devastadora do Real do sofrimento de outras pessoas<sup>43</sup>.

O “Sujeito de direito”<sup>44</sup> é justamente este indivíduo que traz a frieza fundamental suplantada por uma suposta vida privada rica que o protege do Real, do sofrimento, do constante tratamento com o Outro. Reforça-se a necessidade de abstrações das mais diversas naturezas: protocolos, números, categorias, portarias, resoluções; uma diversidade de instrumentos normativos/legais de tutela moderna a partir de funções sociais abstratas.

Em um terceiro momento, também como um efeito dissimulador, a interdição da dimensão simbólica no Direito na negação da divisão do social, com o advento de um claro

<sup>43</sup> ZIZEK, Slavoj. *Às portas da revolução: escritos de Lenin de 1917*. São Paulo: Boitempo, 2005, p.220.

<sup>44</sup> O “Sujeito de Direito” a que se refere é, justamente, o de matriz kantiana, que embasará formulações como o neokantianismo de Hans Kelsen, presente no discurso jurídico contemporâneo: “O sujeito de direito figura, então, no princípio universal do direito, como projeção do sujeito moral autônomo – quero dizer, não se trata fundamentalmente de um outro: a liberdade exterior do sujeito de direito é precisamente a exteriorização da autonomia da vontade do sujeito moral. A construção kantiana da moralidade, em especial a sua formulação acerca do caráter necessariamente universal da moralidade, é claramente recepcionada, ao menos até este ponto, no domínio do direito. A exigência racional suprema, no que diz respeito à convivência – isto é, às relações exteriores – dos seres racionais, como seres morais, é precisamente que a expressão exteriormente projetada da sua autonomia moral seja universalmente garantida. A exigência suprema é, portanto, que todos os seres racionais se apresentem como exteriormente livres e, assim, assumam a forma de sujeito de direito.” [...] “Todas as demais qualidades do sujeito de direito, inclusive a igualdade, decorrem da liberdade inata. Os sujeitos são iguais porque igualmente livres: a forma igual do sujeito de direito é a forma universal da liberdade exterior. Em suas relações recíprocas, todos os sujeitos devem, portanto, ser simultaneamente livres e livres na mesma medida. A alusão de Kant é, num certo sentido, geométrica: o direito é a forma da concordância das liberdades exteriores, num plano matematicamente preciso, como paralelogramos de idênticas dimensões. O princípio do direito é o princípio da geometria idêntica das liberdades exteriores.” (KASHIURA JÚNIOR, Celso Naoto. *Sujeito de direito e capitalismo*. Tese de Doutorado apresentada à Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. 2012, p.28-29.).



simular de toda a contradição pela via linguística – ignorando o tempo social e histórico –, e propagando messianicamente a igualdade de todos perante a lei como uma forma de diluição da singularidade, dos desejos e das diferenças.

Pela quarta e última vertente, apontam-se os mecanismos ilusórios que funcionam como força nuclear de um sistema dominante que carrega os significantes de dominação do Estado: um sistema protetor que encarna o interesse geral, a partir de uma racional forma coercitiva aplicada a seus cidadãos, fazendo-os respeitar os valores sociais estabelecidos. Uma lógica institucional de história inexistente, que propõe uma padronização harmoniosa, e na qual a transgressão legal é sinônimo de conflito. Uma sociedade democrática de escolha, sem a “liberdade” que a constitui, impondo valores escondidos por um discurso de ação livre e motivada. O paradigma em torno da “sociedade de escolha” ganha o destaque de Zizek, no momento em que este argumenta:

Hoje há múltiplos investimentos ideológicos na questão da escolha, muito embora os cientistas do cérebro ressaltem que a liberdade de escolha é uma ilusão; nós nos vivenciamos “livres” simplesmente quando somos capazes de agir do modo em que nosso organismo determinou, sem nenhum obstáculo externo para atrapalhar nossa propensão íntima. [...] Conhecemos a situação comum da escolha forçada em que sou livre para escolher com a condição de fazer a escolha certa, de modo que a única coisa que me resta é o gesto vazio de fingir realizar livremente o que o conhecimento especializado me impôs. Mas e se, ao contrário, a escolha for mesmo livre e, por isso mesmo, decidir sobre assuntos que afetarão nossa vida de modo fundamental, mas sem base adequada de conhecimento. [...] Somos forçados a viver como se fôssemos livres”.<sup>45</sup> (grifo nosso)

Conclui-se a existência de uma sistemática na qual a razão do Estado se mantém identificada com a pretensa racionalidade do saber jurídico e da lei positiva, em um império de desejos inseridos na lei, corroborando a consistência simbólica ao Estado, um objeto de desejo e submissão discreto e obscuro. Esta característica é própria de uma manifestação jurídica alvo de um fetichismo, atribuindo à lei estatal a falsa qualidade intrínseca da obrigatoriedade – dissolvendo na norma todas as dimensões de poder do Estado –, quando, em verdade, esta característica pertence ao tipo de relações sociais espelhos das normas positivadas. Pelo mesmo prisma o qual a mercadoria não cria a mais-valia, a norma jurídica não cria a obrigação. Assim, a mercadoria cumpre na esfera econômica o mesmo papel que a norma cumpre na esfera jurídica. Esta falsa personalização dos processos sociais objetivos é visualizada na perspectiva de Zizek, quando menciona da reificação (*Verdinglichung*)

---

<sup>45</sup> ZIZEK, Slavoj. *Primeiro como tragédia, depois como farsa*. São Paulo: Boitempo, 2011, p.59.

enquanto elemento teórico da teoria de Marx que categoriza a coisificação das relações sociais:

Aqui, mais do que nunca, é fundamental recordar a lição da dialética marxista da fetichização: a “reificação” das relações entre pessoas (o fato de assumirem a forma de relações fantasmagóricas “entre coisas”) é sempre duplicada pelo processo aparentemente oposto, pela falsa “personalização” (“psicologização”) do que, efetivamente, são processos sociais objetivos<sup>46</sup>.

Em razão do fetichismo normativo, a ser pormenorizado a seguir, a coletividade de representações jurídicas aparente serem fruto de atos pessoais, objeto de decisões da Razão, da vontade, não revelando a densidade das relações que demonstram a vinculação humana as instituições e estruturas, que censuram invisivelmente, concluindo em uma unidade social imaginária e real.<sup>47</sup>

Neste contexto, a ideologia dominante realiza a padronização do discurso jurídico enquanto falsa inclusão social, gerando uma vertente de exclusão travestida de inclusão e democracia, indicada na própria construção simbólica da figura do Estado Democrático de Direito, razão pela qual passa-se, a seguir, para discussão do ambiente democrático enquanto formulação ideológica das sociedades contemporâneas, demonstrando com exemplos concretos como a ideologia democrática apresentou-se, na visão de Zizek, em momentos peculiares como falso intento positivo.

### **1.3 IDEOLOGIA DEMOCRÁTICA? E SE A DEMOCRACIA FOR UM OBSTÁCULO AO DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO DO ESTADO?**

A fim de continuar com a reflexão do presente capítulo, optou-se por trabalhar com a ideologia no contexto do discurso democrático nas sociedades contemporâneas, conferindo respaldo ao debate iniciado com a relação entre a origem estatal e o sistema de reprodução econômico, bem como sobre a ideologia no prisma de Zizek. Parte-se, portanto, para a

---

<sup>46</sup> ZIZEK, Slavoj. *Às portas da revolução: escritos de Lenin de 1917*. São Paulo: Boitempo, 2005, p.120. Outrossim, deve-se compreender a dialética do fetichismo em Marx de acordo com o que o própria Zizek sustenta: “A noção marxista de “fetichismo da mercadoria” é exemplar nesse contexto: designa, não uma teoria (burguesa) da economia política, mas uma série de pressupostos que determinam a estrutura da própria prática econômica “real” das trocas de mercado — na teoria, o capitalista agarra-se ao nominalismo utilitarista, mas, na prática (da troca etc), segue “caprichos teológicos” e age como um idealista especulador.” (ZIZEK, Slavoj. Como Marx inventou o sintoma?. In:\_\_\_\_\_. *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, p.308.)

<sup>47</sup> WARAT, Luiz Alberto. *Introdução ao estudo do Direito: a epistemologia jurídica da modernidade*. Vol.II. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1995, p.57-60.

possibilidade de discussão sobre esta ideologia enquanto apropriação do signo democrático estatal no capitalismo contemporâneo.

Neste sentido, em *Vivendo no fim dos tempos* (originalmente publicado pela Verso, em 2010), o filósofo sustenta que observou-se, durante muito tempo, que a Democracia em si poderia ser justificada, em sua razão de existência social, com base em duas posturas opostas, quais sejam, a confiança em que a maioria do povo é boa, justa e racional em sua tomada de decisões, bem como a certeza de que o povo, enquanto categoria política burguesa, é tão corrupto que não se pode confiar o poder, e sua logística, a indivíduos sem a devida vigilância feita por quem os confere esta representação.

Assim, ao invés de vislumbrar estas justificativas como opostas, uma visão que reconhece o caráter sintomático da ideologia liberal nas instituições políticas compreenderia essa combinação de confiança e desconfiança como o próprio âmago da visão democrática. Neste sentido, recorre Zizek ao pensamento lacaniano como forma de justificar esta dualidade:

Seria fácil (demais) aplicar aqui as “fórmulas da sexuação” de Lacan e afirmar que a primeira postura obedece à lógica masculina do todo e a segunda, à lógica feminina do não todo: o povo é bom como um todo, mas devemos desconfiar quando observamos as pessoas uma a uma. Também seria fácil (demais) afirmar que, enquanto os regimes não democráticos liberais funcionam de modo “masculino”, sempre querendo impor seu ideal de melhor sociedade possível e sempre recorrendo a uma exceção constitutiva (o “inimigo”), e enquanto a democracia liberal funciona do modo “feminino” do “não todo”, sem a pretensão de oferecer o melhor, mas comparativamente apenas o menos pior – o problema não é nem sequer que todos os outros sistemas políticos são piores, e sim, mas exatamente, que cada um dos outros, tomados um a um, é “pior” quando comparado à democracia<sup>48</sup>.

A “Democracia”, neste contexto de conjunção entre circulação econômica e forma estatal, é, ideologicamente, “nosso último fetiche”, como aponta Zizek. Todavia, é um fetiche que blinda os cidadãos da própria democracia, do núcleo “não-democrático”, do “excesso terrorista violento”, mantido sobre controle pelas próprias democracias, conforme afirma citando o exemplo do exemplar número 10, de *O Federalista*:

Em O federalista n.10, James Madison trata do problema de impedir que a democracia (governo do povo) envolva-se em disputas sobre “a distribuição variada e desigual da propriedade. Os que têm e os que não têm propriedade sempre formaram interesses distintos na sociedade”. Em resumo, o problema é a luta de classes: como impedir que a maioria pobre descubra “sua própria força”, que, em princípio, a democracia dá a eles. A solução de Madison é uma república federalista “extensiva”, pois “será mais fácil para todos os que sentem assim descobrirem a própria força e agir em uníssono entre si. [...] A influência de líderes insubordinados

<sup>48</sup> ZIZEK, Slavoj. *Vivendo no fim dos tempos*. São Paulo: Boitempo, 2012, p.280.

pode acender uma chama em seus Estados específicos, mas será incapaz de disseminar uma conflagração geral pelos outros Estados”. Aí reside a tão louvada “sabedoria dos fundadores”: como conter a dimensão radical da democracia. Um dos poucos fiéis a esse potencial foi Jefferson, que escreveu a famosa frase de que “um pouco de rebelião de vez em quando é bom”: É um remédio necessário para a boa saúde do governo. Que Deus não nos permita passar vinte anos sem rebelião; A árvore da liberdade tem de ser revigorada de tempos em tempos com o sangue de patriotas e tiranos. É seu adubo natural.” É por isso que, ao contrário da Revolução Francesa, a Revolução Americana não foi uma verdadeira revolução: não foi até o fim nem mobilizou inteiramente seu potencial “terrorista”. (grifo nosso)<sup>49</sup>

Sobre este “excesso terrorista” controlado pelo Estado, bem como sobre o caráter de luta de classes colocado na citação acima, vale realizar uma conexão com outra passagem de texto do filósofo, que indagará sobre este vício ideológico classista, de controle das manifestações coletivas, em apropriações liberais de figuras como Luther King.

No contexto contemporâneo de discussão do significado da Democracia na política, Slavoj Žižek fornece bases para discussão da temática em seu artigo denominado *From Democracy to Divine Violence*, publicado na obra coletiva *Democracy in what State?*, pela *Columbia University Press*, de Nova Iorque.

Tendo a Democracia como temática principal, inicia o filósofo seu dissertar trabalhando que, nos dias atuais, que se proclama pós-ideológico, a ideologia deve ser encarada, mais do que nunca, como campo de luta para apropriação de tradições passadas. Para sustentar este argumento, o filósofo menciona a apropriação de uma das figuras ativistas mais conhecidas dentro das sociedades ocidentais.

Interessante notar como há uma manutenção da lógica do controle da luta de classes pelo signo democrático, denunciado na passagem inserida em *Vivendo no fim dos tempos*, e o que será demonstrado com a figura de Martin Luther King. O caráter sintomático da ideologia liberal irá se apropriar de figuras em seu *ethos*, *pathos* e *logos*, de maneira a esgotar suas potencialidades em forma de puro signo despolitizado.

Uma das indicações mais claras desta perspectiva é a apropriação liberal da figura de King como exemplo da operação ideológica: até crianças sabem quem era o ativista, e conseguem, inclusive, relatar sua frase mais famosa. Todavia, poucos conseguem ir para além do célebre “*I have a dream*”, de modo pelo qual, inclusive, Žižek ironiza mencionando que “todo o mundo tem noção de que aquela pessoa tinha um sonho, todavia ninguém sabe qual sonho era”<sup>50</sup>(tradução nossa).

<sup>49</sup> Ibid, p.281.

<sup>50</sup> ŽIŽEK, Slavoj. From democracy to divine violence. In: \_\_\_\_\_ (et.al.). *Democracy in what state?*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2010, p.100.

Luther King teve que traçar um longo caminho desde sua recepção massiva em março de 1963, em Washington, quando foi introduzido como líder moral da nação norte-americana. Tratando de temáticas para além da segregação racial, ele perdeu muito do apoio público e era, cada vez mais, considerado um pária. Incluiu em seu discurso os assuntos da pobreza e da militarização, por considerar importante para tornar a equidade algo real: não apenas a igualdade racial, mas a equidade de fato. Neste ponto, complementa o autor:

Utilizando das palavras de Alain Badiou, King seguiu o “axioma da equidade” para além do tópico da igualdade racial: ele estava trabalhando em uma luta contra a pobreza e a guerra quando da sua morte. Ele discursou contra a Guerra do Vietnã e estava em Memphis no momento de sua morte, em abril de 1968, dando apoio a uma greve de trabalhadores da esfera sanitária. Seguir King significava seguir a via da não popularidade. Nos dias de hoje a igualdade entre brancos e negros é celebrada como parte do “American Dream”, percebido como um valor auto-evidente, político-ético, todavia, na década de 20 e 30 foram os Comunistas que eram os únicos que sustentavam uma força política que defendia a completa equidade entre as raças. (tradução nossa; grifo nosso)<sup>51</sup>

O exemplo de King demonstra como a não popularidade de sua perspectiva foi modificada pela ilusão liberal do signo democrático, seguindo originalmente o ativista um “axioma de equidade”, lutando ao final de sua vida diretamente contra a pobreza e a guerra. Ao contrário, o que a ideologia liberal sustentou na mitologia de King foi, justamente, uma forma de subjetividade em prol da igualdade racial estritamente, sem conexão com as causas conjuntas ao racismo.

O controle de King é, desde já, o controle já inserido no volume 10 de *O federalista*, e demonstra o *modus operandi* de classes sobre a Democracia em si, pautada nesta dualidade de concessão e controle, sem fazer com que esta maioria descubra sua própria força: a criação do mártir King é, assim, a forma de controle por excelência, despolitizando-o em um signo de luta puramente racial, e ocultando uma política pautada de distribuição igualitária, bem como da própria força do conjunto social.

Sendo, portanto, a democracia o último grande fetiche da era contemporânea, indica o autor que o problema sobre como na esfera cotidiana atual as lutas políticas nunca chegarão ao nível de antagonismo radical, sendo todos os antagonismos, como o de classes, transpostos em “agonismos” regulados pela forma democrática burguesa estabelecida – e constitucionalmente fixada:

---

<sup>51</sup> Ibid, p.101.

O que se perde na democracia institucionalizada é exatamente essa superposição que transforma o antagonismo em algo que perturba a própria noção universal de sociedade: embora na democracia não haja um grande Outro, um agente substancial positivo com pretensão legítima a priori a ocupar o lugar de poder, embora a lacuna entre esse lugar vazio e o portador positivo de poder seja irreduzível, ainda temos um “grande Outro” sob o disfarce dessa própria forma vazia, de um arcabouço neutro (minimamente determinado por procedimentos democráticos) que garante a tradução do antagonismo em agonismo [...] Portanto a democracia é transcendental e kantiana, no sentido exato do formalismo kantiano: o grande Outro é privado de sua substância, mas sobrevive como forma vazia.<sup>52</sup>

Zizek, então, busca se aprofundar no campo da ideologia para identificar o problema desta forma de democracia de “agonismos”, de modo a demonstrar que, quando alguém é acusado de debilitar, minar, a democracia, sua resposta é uma paráfrase da réplica de uma censura semelhante à imputada – por exemplo, que os comunistas estão minando a família, propriedade, liberdade.

No “Manifesto Comunista” a classe dominante está debilitando, desde já, a si mesma; da mesma maneira que a liberdade do mercado é ausência de liberdade para quem está vendendo sua força de trabalho, ou o modo pelo qual a família é minada pela noção e representação da família burguesa como uma forma de “prostituição legalizada”. A construção deste pré-conceito em torno do signo democrático é vista, dentre outras expressões das instituições políticas, pela própria percepção das formas de governo, como construções lógicas da interferência do campo de circulação econômica frente o Estado, em exemplo, a forma parlamentar moderna.

A Democracia é debilitada por sua forma parlamentar, com a passividade da grande maioria, bem como os crescentes privilégios implícitos à lógica abrangente do Estado de emergência:

No outono de 2007, um debate público exsurgia com grande força na República Checa: embora uma grande maioria da população (por volta de 70 por cento) fosse contrária a instalação de radares militares norte-americanos em seu território, mesmo assim o governo seguiu com o projeto. Representantes governamentais rejeitaram pedidos por referendos, alegando que não se deve colocar em votação algo tão sensível à segurança nacional, o que deveria ser colocado nas mãos dos especialistas militares (Interessante notar, os mesmos representantes evocaram uma razão puramente política para a medida: os Estados Unidos ajudaram os checos em três situações na história para alcançar a liberdade, 1918, 1945, 1989, então agora eles devem devolver o favor...). Se seguirmos esta lógica até o fim, chegaremos a um estranho resultado: o que existe para se votar? As decisões econômicas também não deveriam ser deixadas para especialistas em economia, etc.? (tradução nossa).<sup>53</sup>

<sup>52</sup> ZIZEK, Slavoj. *Vivendo no fim dos tempos*. São Paulo: Boitempo, 2012, p.281.

<sup>53</sup> ZIZEK, Slavoj. From democracy to divine violence. In: \_\_\_\_\_ (et.al.). *Democracy in what state?*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2010, p.102.

Entre “agonismos”, antagonismos e a despolitização de lutas de classes pelo signo institucional-democrático, Zizek especula que o problema de leituras sobre a democracia reside justamente nas premissas filosóficas e de conhecimento sobre a própria, gerando uma retórica democrática a ser debatida:

Podemos ver aqui como essas complicações da noção de democracia envolvem diretamente premissas filosóficas: a noção lefortiana de democracia, baseada no lugar vazio de poder, na lógica da implicação de sua própria imperfeição e autocorreção interminável etc., é claramente kantiana (aqui, o real é simplesmente impossível), enquanto a passagem de Kant para Hegel nos obriga a aceitar que o real como impossível ocorre efetivamente sob o disfarce do terror democrático. Em termos hegelianos, o terror é a espécie do gênero da democracia, no qual a democracia se encontra, entre suas espécies, em sua “determinação oposicional”, concretizando-se diretamente em sua universalidade (abstrata). A democracia pura tem de parecer seu oposto: se parecesse democracia, estaríamos na “metafísica da presença”<sup>54</sup>.

Toda esta visão apresentada, sobre a origem retórica da filosofia sobre a democracia, encaminha uma discussão relevante ao debate sobre esta esfera, qual seja, a discussão sobre a mescla relacional entre poder e conhecimento nas sociedades modernas enquanto impacto na temática proposta. A despolitização das lutas de classes e a apropriação institucional por parte do discurso estatal demanda um certo tipo de constituição epistemológica própria, e, conforme será visto abaixo, o modo pelo qual o próprio conhecimento apresenta efeitos para além da esteira do poder.

É neste sentido que a psicanálise social de Jacques Lacan lidou com a problemática dual conhecimento/poder, e que é, de acordo com Zizek, ainda pouco notada em termos acadêmicos: há uma disjunção entre conhecimento e poder, qual seja, na atual era o conhecimento assumiu um crescimento desproporcional em relação aos efeitos do poder na esfera democrática.<sup>55</sup>

Na visão de Slavoj Zizek, há muitas maneiras de ler essa proposição lacaniana. Em um primeiro momento, pode-se sustentar como algo que indica um fato óbvio, embora usualmente ignorado: tem-se que conhecer tudo de uma maneira muito mais célere atualmente, e não se sabe o que fazer em relação a este conhecimento. O prosperar da crise ambiental é paradigmática neste ponto, de modo que a ausência de ação para modificação da realidade não é pela justificativa da ausência de conhecimento, pelo contrário, conhece-se muito, todavia, é tanto conhecimento que não se possibilita uma organização e

<sup>54</sup> ZIZEK, Slavoj. *Vivendo no fim dos tempos*. São Paulo: Boitempo, 2012, p.282.

<sup>55</sup> ZIZEK, Slavoj. From democracy to divine violence. In: \_\_\_\_\_ (et.al.). *Democracy in what state?*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2010, p.102.

direcionamento, uma massa de conhecimento inconsistente. Como subordinar este conhecimento a um “Significante-Mestre”?

Isto nos leva a um ponto mais pertinente que a tensão entre S1 e S2: a cadeia de conhecimento não é mais totalizada por “Significantes-Mestre”. O exponencial e incontrolável crescimento do conhecimento científico preocupa pela possibilidade de conduzir à acefalia. A condução ao conhecimento resulta em um “poder que não é tão dominante”: um poder próprio do exercício do conhecimento como tal. A Igreja percebeu esta falta, oferecendo-se rapidamente como Mestre que iria garantir que a explosão do conhecimento científico iria se manter dentro dos “limites humanos”, e não acima destes, uma via vã, ao certo. A comprovação da exatidão de Lacan, que vê a modernidade como a ascensão do “discurso da universidade”, se torna clara quando nos focamos na frase “para servir a população”: não somente o líder está legitimado por servir a população, o rei tinha que reinventar sua função como o “maior servente dos cidadãos” (como Frederico, o Grande, assim o colocou). O que é crucial é que neste ponto não existe alguém que não serve, mas que simplesmente está sendo servido: o cidadão ordinário serve ao Estado ou à População, o Estado em si serve às pessoas. Esta lógica chega ao seu clímax no Stalinismo, quando uma população inteira serve: trabalhadores comuns devem sacrificar seu bem-estar por sua comunidade, os líderes trabalham noite e dia, servindo às pessoas (apesar de sua “verdade” ser o S1, o “Significante-Mestre”) ... A agência sendo servida, População, não possui existência positiva: é o nome para o abissal Moloque que todo indivíduo existente serve. O preço deste paradoxo é, claro, um conjunto de paradoxos auto-referenciais: as pessoas como indivíduos servem a si mesmas como População, etc. O fator inovador seria encontrar indivíduos prontos para ingenuamente adotar a posição do Mestre, simplesmente dizendo “Eu sou aquele para quem estão servindo!”, sem a posição de um Mestre sendo alienado no conhecimento dos seus Servos-líderes.<sup>56</sup> (tradução nossa)

Encontrando guarida na despolitização, na relação entre conhecimento e poder no contexto democrático que, neste sentido, Zizek apresenta o exemplo paradigmático da China. Todavia, no texto em análise (*From democracy to divine violence.*), o autor é tímido em suas afirmações, ou, em muitos momentos, incompleto e extremamente abstrato em termos de informações concretas sobre os efeitos do capitalismo asiático<sup>57</sup>. Para sustentar o uso da China enquanto paradigma, deve-se buscar o diálogo deste texto com a passagem inserida em *Primeiro Como Tragédia, Depois como Farsa* (originalmente publicado pela

<sup>56</sup> Ibid, p.102-103.

<sup>57</sup> Ou, em termos mais precisos, o que Lee Quan Yew denominou de “capitalismo de valores asiáticos”, de acordo com o que menciona o próprio Zizek: “Peter Sloterdijk [...] observou que, se existe alguém a quem se erguerão monumentos daqui a cem anos, esse alguém é Lee Quan Yew, líder singapurense que inventou e realizou o chamado “capitalismo de valores asiáticos”. O vírus dessa forma autoritária de capitalismo está se disseminando lenta e continuamente pelo mundo. Antes de pôr em prática suas reformas, Deng Xiaoping visitou Singapura e louvou-a expressamente como o modelo que toda a China deveria seguir. Essa evolução tem um significado histórico mundial: até agora, o capitalismo parecia ter um vínculo inextricável com a democracia; é claro que, de vez em quando, houve reincidências na ditadura direta, mas uma ou duas décadas depois a democracia impunha-se de novo (como no caso da Coreia do Sul e do Chile). Hoje, contudo, esse vínculo entre democracia e capitalismo foi rompido definitivamente.” (ZIZEK, Slavoj. *Primeiro como tragédia, depois como farsa*. São Paulo: Boitempo, 2011, p.112).



*Verso*, em 2009), na qual o autor menciona que foi o próprio Mao Tsé-Tung que criou as condições ideológicas para o desenvolvimento do capitalismo de Estado na China.

A China é o exemplo dado como demonstração deste impasse democrático, da relação entre ideologia e Estado na esfera do capitalismo, conforme indicou-se nos dois primeiros sub-itens. Em face do atual modelo da reprodução capitalista, indicado como uma forma de reprodução econômica de Estado voltada a produção de bens de consumo na esfera globalizada, com a conseqüente supressão de direitos e tutelas trabalhistas básicas em condições de sub-proletarização<sup>58</sup>, analistas usualmente se questionam sobre quando que definitivamente a democracia política como o acompanhante “natural” político do capitalismo irá ter sua total força. Uma análise mais aproximada do fenômeno chinês desmistifica esta esperança<sup>59</sup>. Zizek faz menção ao legado da Revolução Cultural para tentar demonstrar isso:

---

<sup>58</sup> “As condições de trabalho, em particular nas zonas econômicas especiais, lembram muitas vezes as descrições da época do capitalismo das origens industriais européias. Jornadas longuíssimas, inexistência, ou quase inexistência, de férias e de dias de descanso, salários baixíssimos e falta de segurança são aspectos típicos do trabalho em muitas dessas fábricas que sustentam o crescimento chinês. Como resume um autor, os êxitos da China como país exportador nos anos 90 se devem amplamente à "combinação de investimentos de Hong Kong e de Taiwan e condições de trabalho neo-dickensianas nos territórios satélites de Hong Kong no delta do Rio das Pérolas". Essas condições sugerem repor a velha questão: são apenas excessos de certos padrões inescrupulosos ou necessidades intrínsecas da acumulação de capital, como na Inglaterra de Charles Dickens e na França de Emile Zola? As fases iniciais dos países industriais haverão sempre de fulminar a obra de caridade? Será preferível ser explorado sem piedade por um patrão a não ser explorado por ninguém? Pode-se supor que sim, se isso significa uma miséria pior e sem saída, e aquilo uma melhora relativa que abre novas perspectivas, apesar de parecer herético a uma esquerda que se opõe ao *aggiornamento* necessário. Mas é certo que tais condições de trabalho criam tensões e pressões para permitir sindicatos independentes e liberalizar o regime político.” (SUKUP, Viktor. A China frente à globalização: desafios e oportunidades. In: *Rev. bras. política internacional*. vol.45 no.2 Brasília July/Dec. 2002, p.4)

<sup>59</sup> Não obstante a evolução histórica apontada desde o declínio do Maoísmo: “Ao mesmo tempo, as reformas econômicas iniciadas por Deng Xiaoping em 1979, logo depois da morte de Mao e da neutralização da gangue dos quatro, começaram a modernizar a economia chinesa, saindo do modelo soviético e se aproximando mais do modelo dos tigres asiáticos, Taiwan, Hong Kong, Coreia do Sul e Cingapura, que obtiveram grande desenvolvimento econômico desde a década de 1960. Desses países, apenas a Coreia do Sul não tem população predominantemente chinesa. O capitalismo de estado centralizado dos tigres era exercido em sua plenitude por chineses étnicos. De fato, bem longe dos modelos liberais de democracia ocidentais. Esses exemplos de desenvolvimento econômico, principalmente de Hong Kong e Taiwan, estavam literalmente em frente da RPC em termos geográficos. Isso levou à criação das Zonas Econômicas Especiais, nas regiões costeiras da RPC, com grande eficácia. O confucionismo e o capitalismo pareciam andar lado a lado sem grandes preocupações liberais ou a importação de modelos ocidentais de democracia. Essa mudança de rumo também teve implicações geopolíticas importantes na Ásia até o final da Guerra Fria em 1991. As relações econômicas com os tigres asiáticos foram ampliadas e também com o Japão e países do sudeste asiático. Entretanto, em termos regionais, a RPC era vista cada vez mais pelos seus vizinhos como a grande potência regional, mesmo depois da crise política decorrente da repressão aos movimentos ocorridos na Praça da Paz Celestial em 1989, mostrando que o Partido Comunista da China PCC e o Exército Popular de Libertação EPL estavam de fato no comando da abertura chinesa, muito mais econômica do que política. O exemplo do fim do bloco comunista na Europa e o próprio colapso da URSS depois da *glasnost* e da *perestroika*, reforçaram ainda mais o modelo autoritário modernizante chinês, de crescimento econômico e reformas políticas graduais sob a tutela do PCC. (LOBO, Carlos Eduardo Ribeiro. A República Popular da China e a geopolítica da Ásia no início do século XXI. In: *ComCiência*. n.137 Campinas abr. 2012, p.2-3)

Alguns esquerdistas ingênuos afirmam que o legado da Revolução Cultural e do maoísmo em geral é que age como força contrária ao capitalismo desregrado, impedindo seus piores excessos, mantendo um mínimo de solidariedade social. E se for exatamente o contrário? E se a Revolução Cultural, com a extinção violenta das tradições passadas, tiver sido o “choque” que criou as condições para a explosão capitalista subsequente, numa espécie de artimanha não premeditada da Razão e, por isso mesmo, de uma ironia ainda mais cruel? E se tivermos de acrescentar a China à lista de Naomi Klein dos Estados em que uma catástrofe natural, militar ou social abriu caminho para uma nova explosão capitalista?<sup>60</sup>

A posição de Zizek é específica e traz um certo grau de afirmação problemática: equiparar o evento chinês ao desenvolvimento econômico europeu acontecido em tempos passados. De acordo com o autor, ao invés de perceber o que está acontecendo com o país oriental no momento como uma distorção distópica do capitalismo, deve-se observar a repetição do desenvolvimento que ocorreu em parte do capitalismo de matriz eurocêntrica (chega a citar no texto *From democracy to divine violence*, o exemplo do Estado Holandês, todavia, sem muito desenvolver).

Todavia, este texto apresenta poucos argumentos fáticos para esta argumentação, razão pela qual a justificativa para o surgimento deste modo de capitalismo encontra, na teoria do autor, sustentáculo mais adequado, ao objeto do presente sub-item, no texto inserido em *Primeiro como Tragédia, Depois como Farsa*, a saber:

A suprema ironia da história, portanto, é que o próprio Mao criou as condições ideológicas para o desenvolvimento rápido do capitalismo na China quando rompeu com o tecido da sociedade tradicional. Qual foi seu chamado ao povo durante a Revolução cultural, em especial aos jovens? Não espere que alguém lhes diga o que fazer, vocês tem o direito de se rebelar! Portanto, pesem e ajam por conta própria, destruam as relíquias culturais, denunciem e ataquem não só os mais velhos, mas também as autoridades do governo e do partido! Varram os mecanismos repressores do Estado e organizem-se em comunas! E o chamado de Mao foi ouvido: o que se viu em seguida foi uma explosão de paixão irrestrita pela deslegitimação de todas as formas de autoridade, ao ponto de, no fim, Mao ter de chamar o Exército para recuperar certa ordem. O paradoxo é que a principal batalha da Revolução Cultural não foi entre o aparelho do Partido Comunista e seus inimigos tradicionalistas, mas entre o Exército e o Partido, de um lado, e as forças que o próprio Mao trouxe à vida, de outro.<sup>61</sup>

O que se viu do evento chinês é que a própria revolução maoísta teve o mesmo intento de controle da força democrática citado logo no início deste sub-item, com o volume 10 de *O Federalista*, de controle de toda a força que a própria democracia pode vir a conferir.

---

<sup>60</sup> ZIZEK, Slavoj. *Primeiro como tragédia, depois como farsa*. São Paulo: Boitempo, 2011, p.113.

<sup>61</sup> *Ibid*, p.114.

Para Zizek, é possível compreender a complexidade do movimento do capitalismo chinês a partir de uma aproximação teórica da lista de requisições inseridas ao final do “Manifesto Comunista”, para se ver que a maioria das demandas – com exceção da abolição da propriedade privada e do monopólio dos meios de produção – foram aceitas pelas democracias burguesas, resultado de lutas populares. Complementa sobre a conexão entre Democracia e Capitalismo:

Aqueles que advogam a conexão natural entre capitalismo e democracia trapaceiam em sua análise da mesma maneira que a igreja católica está trapaceando quando se apresenta como um advogado natural da democracia e dos direitos humanos contra a ameaça do totalitarismo – como se a igreja não tivesse aceitado a democracia somente no final do século dezenove, e até este fato com os “dentes rangendo”, um compromisso desesperado, deixando claro que havia preferência pela monarquia e que isto era apenas uma concessão frente os tempos modernos. A igreja católica como norte do respeito pela liberdade e dignidade humana? Nos permita fazer uma pequena experiência mental. Até o início de 1960 a igreja mantinha a (in)descendente lista de trabalhos os quais os católicos (ordinários) eram proibidos de ler; poderíamos apenas imaginar como seria a história artística e intelectual da Europa moderna se apagássemos de uma vez por todas obras que, em algum momento ou outro, encontraram-se nesta lista – uma Europa moderna sem Descartes, Spinoza, Leibniz, Hume, Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Kafka, Sartre, sem mencionar o grande numerário dos clássicos de literatura moderna. (tradução nossa; grifo nosso)<sup>62</sup>

O que Zizek busca apontar, e que guarda conexão com a temática que se trabalha neste item da dissertação, é a forma pela qual a relação entre circulação mercadológica e ideologia no contexto do capitalismo contemporâneo se perfaz, daí a insistência com o debate sobre a questão da China. Assim, o *modus operandi* foi concedido pela ruptura com o tecido da sociedade tradicional, ou seja, pelo próprio sistema maoísta, conforme citado acima. A forma de circulação chinesa trouxe uma herança própria da própria ruptura cultural, razão pela qual o autor imputa a Mao a responsabilidade pela sustentação do próprio sistema capitalista contemporâneo, em determinado grau de autoritarismo feito pelo próprio Estado.

Assim, para o autor, não há nada de exótico ou novo com a China contemporânea. O que pensar então do pós-reflexão de alguns dos críticos ocidentais que se indagavam o quão rápido seria o desenvolvimento da China se fosse combinado com a democracia política? Neste ponto, Zizek faz menção ao raciocínio do sociólogo alemão Ralf Dahrendorf:

Em uma entrevista para a TV alguns anos atrás, Ralf Dahrendorf conectou a crescente desconfiança na democracia ao fato de que, após todo o período

---

<sup>62</sup> ZIZEK, Slavoj. From democracy to divine violence. In: \_\_\_\_\_ (et.al.). *Democracy in what state?*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2010, p.104.

revolucionário, o caminho para a nova prosperidade conduz a um “vale de lágrimas”: após a queda do socialismo, não se poderia passar da abundância de uma economia de mercado bem sucedida – o limitado, mas real, socialismo de bem-estar e da seguridade deveria ser desmantelado, e os primeiros passos eram necessariamente dolorosos; o mesmo vale para o oeste europeu, aonde a passagem do Estado de Bem-Estar Social para a nova economia global envolveu renúncias dolorosas, menor seguridade e garantia de tutela social. Para Dahrendorf, o problema está melhor encapsulado pelo simples fato que esta dolorosa passagem pelo “vale das lágrimas” dura mais do que o período usual entre eleições (democráticas), para que a tentação seja ótima no postergar das dificuldades para os ganhos eleitorais em curtos períodos. De maneira paradigmática faz-se a decepção do grande estrato das nações pós-comunismo com os resultados econômicos da nova ordem democrática: nos dias gloriosos de 1989 eles equiparavam democracia com a abundância das sociedades consumeristas ocidentais e, agora, dez anos depois, quando a abundância ainda se faz inexistente, eles culpam a democracia em si ... Infelizmente, o sociólogo pouco se foca na tentação oposta: se a maioria resiste às necessárias mudanças estruturais na economia, não deveria ser (uma das) uma conclusão(ões) lógica(s), por uma década ou mais, a existência de uma elite esclarecida que tomaria o poder, ainda que por meios não-democráticos, para reforçar medidas necessárias e, assim, conferir bases para democracia verdadeiramente estável? Dentre essas linhas, Fareed Zakaria aponta como a democracia pode somente pode “fixar-se” em países economicamente desenvolvidos: se os países em desenvolvimento são “democraticamente prematuros”, o resultado é um populismo que acaba em uma catástrofe econômica e em um despotismo político – daí a razão para a maioria dos países de Terceiro Mundo (Taiwan, Coreia do Sul, Chile) com sucesso na economia terem abraçado completamente a democracia após um período de ordem autoritária.<sup>63</sup>(tradução nossa, grifo nosso)

Neste condão, o disfarce “comunista” do espectro Chinês soa jocosa ou ridícula, todavia, provou-se, no caso da China, uma benção disfarçada. A China não desenvolveu-se rapidamente apesar do regime, dito comunista, autoritário, mas sim em razão deste regime. Neste ponto, o filósofo traz uma suspeita que soa ter uma linha Stalinista, qual seja: e se aqueles que se preocupam efetivamente pela falta de democracia na China estão efetivamente preocupados com o seu rápido desenvolvimento, que a levaria a ser a próxima grande superpotência global, ameaçando a primazia do Ocidente? Seria uma preocupação que se assemelha com as preocupações dos “pais fundadores”, citados no início do texto, sobre uma possível luta de classes decorrente do que significa a democracia disfarçada da apropriação deste último como signo liberal?

Há ainda uma peculiaridade no caso chinês, um paradoxo no qual para além das formulações sarcásticas e zombarias, bem como analogias superficiais, existe uma homologia enraizada entre uma visão maoísta permanente de auto-revolução, um esforço

---

<sup>63</sup> Ibid, p.105-106.

permanente contra uma ossificação das estruturas estatais, e a dinâmica inerente do processo de reprodução do capital<sup>64</sup>.

Neste sentido, Zizek indaga: e o que falar da defesa – quase Leninista – da explosão do capitalismo chinês como um caso estendido do denominado *NEP* – ou *New Economic Politics* (perspectiva adotada pela União Soviética, revogada ao fim da Guerra Civil de 1921, que permitiu a propriedade privada e trocas mercadológicas até 1928) –, com o Partido Comunista Chinês exercendo rígido controle político, apto a qualquer momento impor-se e desfazer qualquer concessão ao que pode ser considerado “classe inimiga”?

<sup>65</sup>Levando esta lógica ao extremo, aponta o autor:

Tudo o que alguém pode fazer é levar esta lógica a seu extremo: no momento em que existe uma tensão nas sociedades capitalistas democráticas entre uma soberania democrática-igualitária do povo e divisões de classe feitas pela esfera econômica, e no momento em que o Estado pode se valer do cumprimento de expropriações forçadas, etc, não seria o capitalismo como um grande desvio feito pelo “NEP” em um caminho no qual deveria se passar diretamente da lógica feudal ou das relações escravocratas para uma justiça comunista igualitária? E se um segundo passo dessa promessa democrática siga um vale autoritário de lágrimas que nunca chegará? Isto, talvez, é o que é tão preocupante em relação a China atual: a suspeita que o capitalismo autoritário não é uma mera lembrança do nosso passado, a repetição do processo de acumulação capitalista que, na Europa, aconteceu do século XVI ao século XVIII, mas um sinal do futuro? E se a “viciosa combinação entre o “chicote” asiático e a bolsa de valores Europeia” provar-se como mais eficiente, em termos econômicos, do que nosso capitalismo liberal? E se demonstrar que a democracia, como nós a concebemos, não é mais uma condição e direcionamento de desenvolvimento econômico, mas um obstáculo? (tradução nossa, grifo nosso).<sup>66</sup>

Questiona, portanto, o filósofo se a democracia pode ser, então, algo que obstaculize o próprio desenvolvimento e “sucesso” econômico na esteira da reprodução constante do regime capitalista. Contudo, vale atentar que:

---

<sup>64</sup> Interessante notar o complemento que pode ser extraído de Bem-Vindo ao Deserto do Real: “A principal notícia que chegou da China em 2002 foi a emergência de um movimento operário de grande escala que protesta contra as condições de trabalho, que são o preço pago pela China para se tornar rapidamente o principal centro de manufatura do mundo, e a forma brutal como as autoridades o dobraram – mais uma prova, se é que há necessidade de prova, de que a China é hoje o Estado capitalista ideal: liberdade para o capital, cabendo ao Estado o “trabalho sujo” de controle dos operários. A China vista como superpotência emergente do século XXI parece assim corporificar um novo tipo de capitalismo impiedoso: descaso pelas consequências ecológicas, descaso pelos direitos dos trabalhadores, tudo é subordinado ao impulso cego de se desenvolver e se tornar a nova superpotência. A grande questão é: o que os chineses vão fazer com relação à revolução biogenética? Não se pode assegurar com certeza que eles vão se dedicar à manipulação genética descontrolada de plantas, animais e humanos, contornando todos os preconceitos e limitações morais “ocidentais”? E, com a expansão da tecnologia biogenética, relativamente barata (Cuba já é altamente desenvolvida nessa área), isto não será verdade para muitos países do Terceiro Mundo? (Apesar de, evidentemente, ser verdade que – pelo menos até agora – a China é definitivamente a superpotência com o menor nível de intervenção imperialista, de tentativa de expansão de sua influência e de controle dos vizinhos.) (ZIZEK, Slavoj. *Bem-Vindo ao Deserto do Real*. São Paulo: Boitempo, 2003, p.177-178)

<sup>65</sup> ZIZEK, Slavoj. From democracy to divine violence. In: \_\_\_\_\_ (et.al.). *Democracy in what state?*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2010, p.107.

<sup>66</sup> Idem.

É claro que isso não significa que devemos renunciar à democracia em nome do progresso capitalista, mas sim que devemos enfrentar as limitações da democracia parlamentar, habilmente formuladas por Noam Chomsky quando observou que “só quando a ameaça de participação popular é superar é que as formas democráticas podem ser contempladas com segurança”. Com isso, ele identificou o âmago “apassivador” da democracia parlamentar, que a torna incompatível com a auto-organização política direta do povo.<sup>67</sup>

A concretização da racionalidade jurídica estruturada na concepção ideológica proposta acima, tomando por base não somente o conceito de Estado como as indeterminações democráticas, sintomáticas, é o que será desenvolvido no próximo item a seguir. A despolitização de democracia, com o controle dos agentes políticos é marca da apropriação liberal dos signos que a circundam, algo próprio da relação entre Estado e a forma econômica.

Por enquanto, o exemplo chinês apresenta-se como forma de demonstrar de que maneira o signo democrático ideológico está inserido na construção e no desenho institucional da relação entre Estado e capitalismo. Resta, portanto, demonstrar o impacto desta ideologia de – e sobre – o Estado frente sua categoria “de Direito”, ou seja, frente o impacto jurídico da formulação ideológica.

#### **1.4 A CONCRETIZAÇÃO DA IDEOLOGIA JURÍDICA CONTEMPORÂNEA**

A maneira pela qual a relação entre Estado e capitalismo se perfaz, à luz da ideologia acima mencionada, é legitimada por um aparato jurídico que acompanha a linha ilusória democrática. O reconhecimento do exemplo da apropriação liberal da democracia enquanto forma de despolitização da luta de classes demonstra a necessidade de autorizar, em sede normativa, as formulações de cunho ideológico. Sobre a temática da legitimidade pela forma jurídica desta conexão acima citada nos tópicos sobre a temática, cabe o debate.

A maneira sintomática de observância da ideologia no âmbito normativo pode ser considerada a partir da teoria proposta por categorias da teoria jurídica marxiana – frente os ditames da racionalidade jurídica. Para não escapar do escopo teórico da presente dissertação, menciona-se as contribuições de Eugeny Pashukanis<sup>68</sup> apenas como forma de

<sup>67</sup> ZIZEK, Slavoj. *Primeiro como tragédia, depois como farsa*. São Paulo: Boitempo, 2011, p.114.

<sup>68</sup> É necessário colocar uma nota sobre a tradução do sobrenome do autor. Usualmente as traduções do russo podem apresentar três formas de escrita, quais sejam: Pachukanis, Pasukanis e Pashukanis. Em que pese

contato – limitado, todavia, necessário, tendo em vista trabalhar com o aporte materialista histórico-dialético na esfera da ontogênese normativa – e de esclarecimento a algumas pontuações e formulações do presente.

Neste sentido, a revitalização do materialismo histórico parte do respeito às categorias de pensamento marxistas – o que, de acordo com o autor, deve ser revistas a partir de influxos mais atuais, uma leitura hegeliana dos espectros de Marx.

A crítica ao formalismo universalista e reducionista da tradição jurídica ocidental, a partir de uma análise que considera os problemas da teoria geral do Direito um interesse acadêmico, eclode na necessidade de observância social. Afirma o teórico soviético acima citado que não se pode retirar da tradição evolucionista da teoria jurídica o uso de manifestações formais, convencionais e artificiais, como a noção de “relação jurídica” ou de “sujeito de direito”, que não podem ser descobertas por métodos das ciências naturais, em que pese tais proposições esconderem forças sociais reais<sup>69</sup>.

Ao certo, os pronunciamentos da ciência jurídica de tradição ocidental, embasadas nas contribuições do Positivismo Jurídico como sua principal vertente, denuncia o que Zizek denomina de sentido que leva à base da ideologia – quase que em um sentido militarizado:

Quando lemos um posicionamento “ideológico” abstrato, sabemos muito bem que não é desse modo que “pessoas de verdade” o vivenciam: para passar das proposições abstratas para a “vida real”, é preciso acrescentar às proposições abstratas a densidade insondável de um contexto de vida no mundo – e a ideologia não se constitui de proposições abstratas em si mesmas, porque ela é antes essa própria textura de vida no mundo que “esquematiza” as afirmações, tornando-as “vivíveis”.<sup>70</sup>

A crença crua nos conceitos jurídicos – que exprimem a formalidade jurídica – como representações de qualquer intervenção arbitrária é a insistência no erro denunciado por Marx<sup>71</sup>, sobre o pensamento dos racionalistas do século XVIII que não conseguiam explicar a gênese e o desenvolvimento das enigmáticas formas assumidas pelas relações antropológicas, buscando destituí-las de características incompreensíveis que propiciavam a conclusão de que nada havia sido dado metafisicamente, e sim eram resultantes de

---

usualmente no Brasil ser trabalhada a primeira forma, com o *ch*, a presente dissertação preferiu utilizar da versão com *sh*, alinhando-se, assim, com grande parte da literatura internacional por creditar ser a melhor tradução.

<sup>69</sup> PASUKANIS, Evgeni Bronislanovich. *A teoria geral do direito e o marxismo*. Rio de Janeiro: Renovar, 1989, p.23-24. Um detalhe deve ser abordado, a versão desta obra trabalhada coloca o sobrenome do autor como Pasukanis, sem a utilização do *h*, razão pela qual em que pese nas referências constar sem a letra citada, no corpo do texto optar-se-á, conforme já justificado em nota acima, pela terminologia Pashukanis.

<sup>70</sup> ZIZEK, Slavoj. *Vivendo no fim dos tempos*. São Paulo: Boitempo, 2012, p.19.

<sup>71</sup> MARX, Karl. *O capital*. I. São Paulo: Nova Cultural, 1988, 3 ed, p.71-72.

construção humana<sup>72</sup>. Isso se dá, na visão do filósofo do Direito, porque grande parte das construções jurídicas surgem bastante discutíveis e arbitrárias<sup>73</sup>.

A partir deste esboço, a crítica de uma “Ciência do Direito” burguesa deve guardar relação com o privilegiado exemplo da crítica da economia política burguesa, seguindo a tradição marxista. Tal crítica deve se manter no terreno do discurso material, não descartando a existência e vigência das generalizações e abstrações elaboradas pela teoria burguesa, analisando-as em seu verdadeiro significado, ou seja, em seus condicionamentos históricos e funcionais<sup>74</sup>.

Insta mencionar que, para tanto, um destacar metodológico deve ser feito. A totalidade concreta, ou seja a sociedade, Estado, população, devem ser o resultado da atividade reflexiva, e não seu ponto de partida, uma vez que quando parte-se da forma mais pura do processo às suas formas mais concretas, a precisão do método é de maior validade. Ademais, em termos de ciências sociais, os conceitos utilizados devem ser colocados a partir da lente histórica. Pashukanis cita como exemplo a economia política, em especial o conceito de valor, se pensar tal um conceito de importância histórica, enquadra-se na história da própria teoria da economia política, daí o consubstanciar de uma história real do valor a partir da evolução das relações humanas que utilizaram a conceituação. Seguindo a linha de Marx, a evolução dos conceitos corresponde à real dialética do processo histórico<sup>75</sup>.

Que se siga na linha argumentativa, desta vez apontando o Estado. A definição deste, em vertente específica, ganhou progressivamente forma precisa e delimitação que desenvolve riqueza de suas imposições. Já em outra observância, nasce em realidade da sociedade gentílica e da sociedade feudal, e, conseqüentemente, se abstraindo e morfologicamente se tornando um poder que se basta a si próprio. Por sua vez, o Direito enquanto forma não existe apenas na mente dos juristas e nas teorias dos estudiosos, possuindo história real, desenvolvendo-se como um sistema particular utilizado pela

---

<sup>72</sup>PASUKANIS, Evgeni Bronislanovich. *A teoria geral do direito e o marxismo*. Rio de Janeiro: Renovar, 1989, p.24.

<sup>73</sup> “For all the major Marxist theoreticians the roles of law and the state, as key social institutions, were derivative and secondary, not primary, in the economic, social and political structure. Nevertheless, Marxists have not ignored the fact that law can play a critical part in shaping social development and consciousness under certain circumstances”. (HEAD, Michael. *Evgeny Pashukanis: a critical reappraisal*. Nova Iorque: Routledge, 2008, p.19).

<sup>74</sup> PASUKANIS, Evgeni Bronislanovich. *A teoria geral do direito e o marxismo*. Rio de Janeiro: Renovar, 1989, p.29.

<sup>75</sup> Ibid, p.34.



humanidade sob pressão de relações extradogmáticas, periféricas, quais sejam, as relações de produção – e não como escolha racionalmente consciente<sup>76</sup>.

O homem se torna “sujeito de direito” com necessidade igual à que transforma o produto natural em mercadoria qualificada de propriedades enigmáticas de valor<sup>77</sup>. Esta noção justifica o já mencionado posicionamento de Zizek, sobre a ausência de distribuição efetiva de poder escondida pelo reconhecimento de direitos<sup>78</sup>, que se complementa com a crítica que este faz ao “espírito de maio de 1968”, qual seja, permissões mascaradas de direitos feitas por construções jurídicas discutíveis e arbitrárias:

É o que acontece com o direito ao divórcio, ao aborto, ao casamento gay e assim por diante; são todos permissões mascaradas de direitos; não mudam em nada a distribuição de poder. Este foi o efeito do “espírito de 68”: “contribuiu efetivamente para tornar a vida mais fácil. Isso é muito, mas não é tudo, porque não invadiu nenhum poder”.<sup>79</sup>

Fica nítido, neste condão teórico, paralelo entre a evolução do pensamento jurídico em comparação com o pensamento econômico. A escola histórica pode ser vista como uma reação feudal aristocrática, e, em parte, da pequeno-burguesia corporativa. Deste modo, desde que o intuito revolucionário burguês extinguiu-se por completo – na segunda metade do século XIX – os elementos de pureza e precisão das doutrinas clássicas deixaram de exercer qualquer atração. A lógica burguesa almeja estabilidade e poder, daí o objetivo de estudo se focar não mais na forma jurídica em si, mas nos fundamentos de coação das soluções que o Direito propõe. O produto conclusivo de tal proposição coletiva é um amálgama único de historicismo e positivismo jurídico, que conclama a negação de todo direito que não seja o dito direito oficial.

---

<sup>76</sup> “The doctrine of state and law is part of a broader whole, namely, the complex of sciences which study human society. The development of these sciences is in turn determined by the history of society itself, i.e. by the history of class struggle.” (PASHUKANIS, Evgeni Bronislanovich. *The marxist theory of State and Law*. In: BEIRNE, Piers; SHARLET, Robert (orgs.). *Pashukanis: selected writings on marxism and Law*. Londres: Academic Press, 1980, p.275).

<sup>77</sup> PASUKANIS, Evgeni Bronislanovich. *A teoria geral do direito e o marxismo*. Rio de Janeiro: Renovar, 1989, p.35

<sup>78</sup> Zizek complementa apontando o reconhecimento dos grupos – e dos consequentes direitos – como algo próprio de lutas pós-modernas, da “hegemonia hegemonzada”, o que não deve desmerecer tais lutas, a saber: “Creio que a ideia de que hoje já não temos uma luta central, e sim uma multiplicidade de lutas, é falsa, porque não devemos esquecer que o terreno para essa multiplicidade de lutas foi criado pelo capitalismo global moderno. Isso não desmerece tais lutas: não estou dizendo que elas não sejam reais. O que digo é que a passagem da antiga luta de classes para todas essas lutas pós-modernas, ecológicas, culturais, sexuais etc, foi aberta pelo capitalismo global. A base dessas lutas é a globalização capitalista.” (ZIZEK, Slavoj. *Arriscando o impossível: conversas com Zizek*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.200.)

<sup>79</sup> ZIZEK, Slavoj. *Primeiro como tragédia, depois como farsa*. São Paulo: Boitempo, 2011, p.58.

Neste sentido, o extremo formalismo da escola normativista kelseniana<sup>80</sup> denota, indubitavelmente, uma decadência coletiva do mais recente pensamento científico-burguês, que se afoga em argumentos metodológicos e lógico-formais estéreis, clamando o afastamento do real – o que, na teoria econômica, é ocupado por representantes da escola matemática<sup>81</sup>.

Ao observar o resultado do trabalho conceitual, Karl Marx disserta com precisão social – embasando sua postura materialista – ao afirmar que da mesma maneira que em toda ciência histórica e social – em prisma geral – é sempre necessário ter em observância – a propósito do curso das categorias econômicas – que o indivíduo – ou, *in casu*, a moderna sociedade burguesa – encontra-se dado tanto no aparelho cognitivo – cérebro – como na realidade efetiva. Desta feita, as categorias acabam por relatar modos de ser, representações existenciais, constantemente isolados da sociedade determinada desse sujeito, assim, o ajuntamento social somente inicia-se – o que inclui o ponto de vista científico – a partir do momento em que se enquadra como tal<sup>82</sup>.

Ainda na esteira marxista, a sociedade burguesa é a organização histórica mais desenvolvida e diferenciada da produção. As categorias que tratam suas relações, e o entendimento de sua própria mecânica, habilitam o adentrar na força motriz e nas relações produtivas de quaisquer formas de sociedades desaparecidas, sobre cujos elementos e ruínas se vê constituída. A anatomia humana é a chave da anatomia do macaco, ou seja, o que nas espécies animais de menor grau de complexidade indica uma forma superior, a primeira, por sua vez, jamais poderá ser compreendida senão quando se conhece da forma última. Deste modo, a economia burguesa confere a chave da economia antiga, entretanto, não conforme a

---

<sup>80</sup> Esclarecendo a terminologia, atenta Fernando Leal: “As principais críticas a um suposto caráter formalista do pensamento kelseniano formuladas por autores alemães na primeira metade do século XX tinham por alvo primordial o próprio projeto metodológico de investigação do Direito e do Estado propostos por Kelsen na esteira do neokantianismo. A caracterização da campanha do autor contra o naturalismo e o psicologismo por meio dos quais o direito era até então comumente compreendido como um *logicismo* pretendia salientar uma afirmada ausência de substância ou um esvaziamento contetudístico implicado pelos pressupostos sobre os quais a visão kelseniana de ciência do direito se sustentava. De fato, a pureza metodológica proposta por Kelsen tinha por principal pretensão a libertação dos processos de compreensão do direito dos elementos estranhos que tornaram a ciência do direito ao longo do século XIX e início do século XX, em sua visão, um amálgama de conhecimentos de outros domínios, como a psicologia, a biologia, a ética e a teologia”. (LEAL, Fernando. O formalista expiatório: leituras impuras de Kelsen no Brasil. In: *Revista de Direito GV*. Vol. 10. N.1. Jan/Jun. São Paulo: 2014).

<sup>81</sup> PASUKANIS, Evgeni Bronislanovich. *A teoria geral do direito e o marxismo*. Rio de Janeiro: Renovar, 1989, p.36-37.

<sup>82</sup> MARX, Karl. *Para uma crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1982, p.18.

metodologia dos economistas, que fazem evaporar as diferenças históricas ao observar a forma burguesa em todos os modos de sociedade<sup>83</sup>.

Interessante notar, neste sentido, que Zizek, de maneira irônica, sustenta que o capitalismo, assim, se tornou a vertente “revolucionária” da sociedade, com a conseqüente naturalização da ideologia. No campo jurídico idem, a naturalização ideológica do Real fez com que as mudanças jurídicas – as revoluções normativas – fossem, em verdade, pautadas no capital. Nas palavras do filósofo esloveno:

[...] hoje, o capitalismo é que é propriamente revolucionário; ele mudou toda a paisagem nas últimas décadas, da tecnologia à ideologia, enquanto os conservadores, assim como os sociais-democratas, na maioria dos casos reagem desesperados a essas mudanças, tentando manter antigas conquistas. Numa constelação como essa, a própria ideia de transformação social radical parece um sonho impossível; contudo, a palavra “impossível” deveria nos fazer parar para pensar.<sup>84</sup>

Assim, o ato de conhecer do Direito a partir do prisma supracitado demanda o adotar de uma metodologia que ainda é pouco conhecida e debatida na academia. Promove-se uma crítica da análise da forma jurídica em sua delimitação mais abstrata e pura, que caminhará pela complexidade progressiva ao concreto histórico. Que não se olvide a evolução dialética conceitual, que guarda simbiose com a evolução do próprio processo histórico. Ademais, a evolução histórica não implica somente em uma alteração no conteúdo das normas jurídicas, ou no perpassar das instituições normativas, mas também na mutação da formalidade jurídica como tal. Capta-se, assim, o Direito não como um atributo de uma abstrata sociedade humana, mas como uma categoria histórica que mantém correspondência a um determinado regime social, calcado sobre a oposição de interesses de cunho privado<sup>85</sup>.

Tal perspectiva guarda uma filosófica conexão com o início da obra de Slavoj Zizek, *Bem-vindo ao deserto do real*; logo na introdução, o autor menciona uma antiga anedota que rondava a República Democrática Alemã. Um operário de nacionalidade alemã consegue um emprego na Sibéria, uma vez este conhecer o fato que toda a correspondência enviada seria lida pelos censores, pactua com seus amigos um código: se a carta for escrita com tinta azul, o que for dito é verdade, se a escrita for vermelha será tudo mentira.

<sup>83</sup> MARX, Karl. *Manuscritos econômicos-filosóficos e outros textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p.120.

<sup>84</sup> ZIZEK, Slavoj. *Primeiro como tragédia, depois como farsa*. São Paulo: Boitempo, 2011, p.12.

<sup>85</sup> PASUKANIS, Evgeni Bronislanovich. *A teoria geral do direito e o marxismo*. Rio de Janeiro: Renovar, 1989, p.38-39.

A anedota relata que um mês depois os amigos recebem uma carta escrita em tinta azul, mencionando que tudo na Sibéria estava maravilhoso, com lojas cheias, alimentos em abundância, apartamentos grandes e aquecidos, cinemas com filmes ocidentais, e muitas garotas sempre dispostas para um programa. Entretanto, nem tudo estava perfeito: faltava a tinta vermelha.

Slavoj Žižek informa que, neste caso, a estrutura é muito mais refinada do que possa parecer, porque mesmo não tendo possibilidade de usar o código combinado, para oferecer a conclusão de que tudo aquilo era inverdade, ele consegue passar a mensagem pela introdução da referência ao código, que se apresenta como um dos seus elementos na própria mensagem. Esta problemática circunda a autorreferência: uma vez que a carta foi escrita em azul tudo o que estava ali deveria ser verdadeiro, correto? O fato de a mensagem mencionar a inexistência da tinta vermelha denota que o intuito original era a própria carta ter sido escrita em tinta desta tonalidade. Tal menção à inexistência produz a presença da verdade independente da literalidade desta; que se imagine a existência da tinta vermelha, a mentira de esta não existir é a única forma de transmitir a mensagem naquela condição de censura<sup>86</sup>.

E se o problema do ato de conhecer e da produção epistemológica do Direito fosse, justamente, uma questão de cor da tinta? Em uma atividade hipotética, sugere-se que o leitor imagine a anedota e a surpreendente conclusão do filósofo de Liubliana acima citado, e leve ao campo jurídico. Encontra-se a verdadeira força do aspecto ideológico da produção do pensamento jurídico – algo que será trabalhado com maior atenção aos detalhes posteriormente pelo presente.

O dissertar de inúmeras obras da área parece, ao certo, não encontrar tinta vermelha, sendo escrita com totalidade de tinta azul – se ainda, pelo menos, sugerisse a discrepância com a realidade social – um intuito vermelho. Se tudo que é pautado durante cinco anos de graduação, mais incontáveis períodos de pós-graduação, for em tinta azul, a que representará nosso conhecimento? Se a liberdade de expressão acadêmica encontrar uma atitude monocromática no tocante a última cor citada, haverá possibilidade de liberdade crítica? Ou continuará a marginal doutrina questionadora em uma luta contínua por tinta vermelha? Que se diga, liberdade para escrever na totalidade azul continuará existindo, a manutenção deste *status quo* monocromático, o que falta é a possibilidade de relatar o aspecto da não-liberdade, o vermelho.

---

<sup>86</sup> ŽIZEK, Slavoj. *Bem-vindo ao deserto do real*. São Paulo: Boitempo, 2003, p.15-16.

Tendo em observância o debate acima descrito, a partir das vertentes econômicas burguesa e marxista, afirma-se que o espelho da ciências humanas e sociais modernas resulta por refletir tal dualidade, a fortiori quanto a dita Ciência do Direito, uma vez que ela traz o elemento de crítica formalista e universalista próprias da tradição ocidental – inseridas, como já observado, na própria noção da forma jurídica. A concretização ideológica se faz tinta na academia e nos fóruns.

Buscou-se, com este capítulo, demonstrar como o Real do Capital desenvolve-se desde a origem da formulação estatal, passando pela Ideologia enquanto categoria filosófica que permeia todo o seio da conjunção entre Estado e forma econômica. Ademais, o exemplo citado da China demonstra a concretização do signo democrático enquanto discurso retórico para salvaguarda desta forma e desenho institucional capitalista, legitimado, ao certo, como demonstrado no último sub-item por uma forma jurídica apta para a concretização do cunho ilusório universalista de tutela.

## 2 SUJEITO DE DIREITO? A CONSTRUÇÃO DO SUJEITO PÓS-TRAUMÁTICO NA EXCEÇÃO PERMANENTE

Posto a reflexão sobre o Estado Democrático, sua ideologia e o impacto na normatividade, vale buscar o resultado humano desta junção, a subjetividade que exsurge deste contexto como forma de denúncia ao próprio impacto do capitalismo. Uma vez fixada a conjuntura ideológica denunciada pela construção baseada na obra de Slavoj Žižek, objetiva-se uma discussão em torno dos sujeitos – e da forma de construção da subjetividade – no paradigma social denunciado: *homo sacer*, “fetichismo do sujeito de direito”, e “sujeito pós-traumático”.

Para chegar ao posicionamento do filósofo matriz da presente dissertação, faz-se necessário passar pelo reconhecimento de Michel Foucault - e conseqüentemente Agamben – sobre o denominado *homo sacer*, categoria que auxiliará a compreensão do sujeito que Žižek demonstrará. A escolha tanto por Foucault como por Agamben reside no fato da postura de Žižek em elogiar – e criticar – as formulações sobre biopolítica na sociedade contemporânea, em especial na figura do “homem sacrificável”, inseridas nas ditas “verdades” da época pós-política contemporânea.

Em um segundo momento, também, passar pela matriz da crítica marxista da subjetividade legal liberal (“sujeito de direito”) – ou seu fetichismo, no caso. Somente assim, a partir destas matrizes, parte-se para a conceituação de Slavoj Žižek, sobre o “sujeito pós-traumático”, sua posição no que denominou de “posição zero”. Em um primeiro momento deve-se partir dos argumentos dos autores acima citados, a fim de indagar acerca da figura da biopolítica – como forma de gestão político-social – nas sociedades capitalistas atuais.

Ponto seguinte, devido às influências de Marx no pensamento de Žižek, será necessário delinear o modo pelo qual a teoria jurídica marxista de Pashukanis<sup>87</sup> observa a produção de subjetividade no contexto da normatividade liberal. Assim, busca-se a delimitação do que o jurista categorizou como “fetichismo do sujeito de direito”, demonstrando uma nova faceta da lógica da subjetivação – desta vez pelo prisma marxista,

---

<sup>87</sup> A utilização da matriz teórica inserida no pensamento de Pashukanis guarda pertinência teórica e metodológica com a presente dissertação, vez que o autor demonstrou em seus escritos não somente continuidade de método com a “Crítica da economia política” de Karl Marx, como foi o primeiro autor, de maneira reconhecida e contundente, que pensou a problemática do campo jurídico a partir da linha do materialismo histórico-dialético de Marx.

de maneira a construir uma argumentação sustentando o mascarar do real sustentáculo normativo que embasa a principal ficção relacionada ao cidadão: a de sujeito de direito.

Por fim, sustenta-se a postura de Slavoj Zizek em torno do denominado “sujeito pós-traumático”, como principal crítica as formulações fictícias de tutela do denominado cidadão inserido em um Estado Democrático de Direito.

## **2.1 SOBRE A BIOPOLÍTICA ATUAL: DO *HOMO SACER* AO *HOMO OTARIUS*?**

Oferecendo continuidade ao fio condutor da pesquisa, pretende-se a discussão de uma retórica estatal material da gestão dos corpos em época de Estado Democrático de Direito. Para tanto, busca-se explanação em torno da proposta político-normativa conhecida como “biopolítica”. Em que pese a matriz teórica do presente estar apresentada na figura do filósofo Slavoj Zizek, é necessário conceituar a temática da biopolítica a partir dos autores de base utilizados pelo filósofo quando este se vale do termo, quais sejam, Michel Foucault e Giorgio Agamben, o que é sustentado por comentaristas de sua obra, como Rex Butler, a saber:

Slavoj Zizek defende, por sua vez, a integridade do posicionamento de Agamben, que deve ser retirada de qualquer possível interpretação liberal resultante dos discursos políticos, reconhecendo que todos somos *homines sacri*, e concordando que a lei por si mesma já denota uma questão de exclusão, defendida por Zizek a partir de uma lógica hegeliana, bem como lacaniana (simbólico e real) (tradução nossa).<sup>88</sup>

O modo de gestão da vida humana em sociedade é a preocupação fundamental do presente tópico. Na vertente de Michel Foucault, anunciada em obras como *Vigiar e Punir*, a lógica da sociedade disciplinar era manifestada nos verbos que dão nome ao livro citado, com a importância necessária do panóptico como manifestação de controle contínuo dos corpos individuais e a presença de uma sanção que tornava dócil o indivíduo na conjuntura das relações de poder.

A disciplina que almejava reger e controlar a gama plúrima dos homens vistas em corpos individuais, objetos de treino, vigilância e utilização pragmática – com eventual punição – é substituída<sup>89</sup>, com a evolução da sociedade industrial capitalista, por uma nova

<sup>88</sup> BUTLER, Rex. *The zizek dictionary*. Londres: Acumen publishing, 2014, p.26.

<sup>89</sup> FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1974-1975)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p.302

vertente que se direciona à multiplicidade em si, uma tomada de poder massificante, não direcionada ao homem-corpo, mas ao homem-espécie, o que o autor vem a denominar de “biopolítica” da espécie humana<sup>90</sup>.

Esta perspectiva que anuncia esta forma de poder detém como objeto o populacional, em análise estatística. A normalização disciplinar tinha como base uma norma, realizando a vertente de conformar pessoas, atos e gestos ao modelo, ao normal. A partir dela a gestão e o adestramento era feito, a partir da fixação do normal e do patológico desenvolviam-se curvas em torno destes basilares. A norma seria um jogo dotado de normalidades diferenciadas<sup>91</sup>.

Por sua vez, o biopoder informa uma diferente forma de normalização, com a apurada coleta de informações e conseqüente enquadramento estatístico que possibilita a criação normativa, respeitando o elemento contingencial.

A vertente biopolítica e disciplinar são sobrepostas, em que pese introduzidas com certa defasagem cronológica. Enquanto a clara preocupação da disciplina é a conversão individual do anormal em normal, a partir de uma previamente fixada norma, com a produção de dóceis corpos, o intento do biopoder é filtrar corpos de um ajuntamento controlado de maneira estatística, que fundamentará a norma de controle.

Vale destacar que a partir dos mecanismos inaugurados com a biopolítica, instaura-se uma perspectiva na qual se mostra medições globais, não modificando o fenômeno em especial, e sim, essencialmente, intervindo no nível do que são as determinações dos fenômenos gerais. Estabelecem-se mecanismos de regulação a fim de manter um equilíbrio, uma média, com a instalação de ferramentas de previdência em torno do aleatório inerente a uma população de seres vivos, a fim de otimizar um estado de vida, regulando, dentre outros, produção e consumo. Propõe-se um equilíbrio a partir de instrumentos políticos de regulação da própria vida.

De acordo com a leitura de Gilles Deleuze, o que se vê é a substituição do lugar da fábrica para a vertente da empresa. A primeira constituía a individualidade, corpo a corpo, com a constante vigilância patronal da massa e dos possivelmente resistentes sindicatos. A empresa, por sua vez, insere o elemento de rivalidade, colocando os indivíduos contra si, substituindo a escola pela formação permanente, e o exame por um controle permanente e contínuo. A disciplina que outrora moldava os trabalhadores e gerava força motriz para a

---

<sup>90</sup> Ibid, p.289.

<sup>91</sup> FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France (1977-1978)*. Paris: Seuil/Gallimard, 2004, p.57-67.



produção capitalista é substituída – vide o próprio excesso destes – pela lógica prestacional, propulsionando uma vertente social que afasta a miserável massa, que filtra os efetivamente aptos a viver em sociedade<sup>92</sup>.

Ao realizar sua leitura da argumentação de Foucault, Giorgio Agamben menciona a existência, inserida na lógica da biopolítica, de uma classe específica de vidas que seriam deixadas e marcadas para morte, vidas dotadas de um significado próprio na sociedade atual: explicita-se o *homo sacer*. A fim de corroborar sua tese, o autor se direciona ao núcleo grego de linguagem, para demonstrar que a ausência de um unívoco termo acerca do que conhecemos e denominamos como vida: utilizavam-se duas terminologias – morfológica e semanticamente distintas – que eram dirigidas a um étimo comum, quais sejam, *zoé*, que significava o fato de viver comum a todos os seres vivos, e *biós*, a forma pela qual se indicava a forma própria de viver de um grupo ou indivíduo<sup>93</sup>.

O *homo sacer* é a figura que é julgada popularmente por um delito, não sendo lícito seu sacrifício – entretanto, quem o matar não será condenado por homicídio. Assim, era deixado para morte pelo próprio Estado por ser um homem impuro/malvado, *sacro*.<sup>94</sup> O que se observa é a presença de uma “vida nua” inserida no contexto da biopolítica que reforça o discurso do abismo social, introduzindo uma atuação classista que observa na figura relatada um inimigo em potencial da circulação do capital e da “boa vida”.

Neste contexto, o Estado de Direito é substituído pelo Estado de Exceção, uma conceituação limite, dotado de um caráter de permanência estrutural, pelo qual é válido o combate ao não sujeito, ao *homo sacer*. O inimigo dotado de “vida nua”, inserido na lógica de uma sociedade neoliberal pautada na própria desigualdade de classes, tem seus direitos ignorados na vertente da Exceção permanente, sofrendo as iras da eficiência que enclausura a vida em si. Cita ainda Agamben o despreparo da teoria jurídica acerca da temática da exceção, uma vez que a maioria dos juristas a trata como questão de fato.

Assim, o Estado de Exceção não é exterior ou interior ao ordenamento jurídico. A suspensão normativa não é sinônimo de sua abolição e a anomia por ela instaurada não é destituída de relação com a própria ordem jurídica. Não se pode considerá-lo como um direito especial, mas sim como a suspensão da própria ordem jurídica, abrindo a possibilidade de uma lacuna fictícia a fim de salvaguardar o próprio ordenamento<sup>95</sup>.

<sup>92</sup> DELEUZE, Gilles. Post-scriptum sobre as sociedades de controle. In: \_\_\_\_\_. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992, p.219-225.

<sup>93</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2002, p.9

<sup>94</sup> *Ibid*, p.78-79.

<sup>95</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004, p.39-49.

Observa-se a concretização da tese benjaminiana sobre a história, qual seja, a “exceção como regra”. Busca-se a expurgação do que se considera como inimigo do seio social, e se corrobora um paradigma de gestão social próprio da nossa época, inclusive – e, principalmente – nos Estados ditos democráticos, com a presença de uma letal lógica de consumo legitimado da própria vida humana.

O pensamento sobre a subjetividade pós-moderna está inserido no debate de Žižek sobre a conceituação do “sujeito pós-traumático”, todavia, deve-se, antes de conceituar este, trabalhar a crítica que o autor faz ao pensamento biopolítico de Foucault e Agamben.

De acordo com o filósofo esloveno, uma nova política emancipatória somente brotará a partir de uma ação coletiva. A percepção da união reside no fato da existência de um contraste com a imagem clássica do proletário, uma vez que se abre a possibilidade de se perder tudo, reduzindo ontologicamente estes seres a sujeitos abstratos vazios, destituídos de todo o conteúdo substancial. Ocorre uma subtração da substância simbólica inerente à subjetivação, vegetando em um ambiente inóspito – daí a afirmação de Marx em *Grundrisse* da “subjetividade sem substância”.

O desafio é o reconhecer nesta imagem, que de certo modo há a coletividade excluída, tanto da natureza quanto da substância, uma lógica na qual todos são potencialmente *homo sacer*<sup>96</sup>. Žižek ironiza, inclusive, mencionando que esta visão soa apocalíptica:

Se soa apocalíptico, só podemos retorquir que vivemos numa época apocalíptica. É fácil ver que cada um dos três processos de proletarização se refere a um ponto final apocalíptico: colapso ecológico, redução biogenética dos seres humanos a máquinas manipuláveis, controle digital total de nossa vida. Em todos esses níveis, a situação caminha para o ponto zero: “o fim dos tempos está próximo...”. Eis a descrição de Ed Ayres: “Estamos diante de algo tão completamente fora de nossa experiência coletiva que não o vemos de fato, bem quando a evidência é avassaladora. Para nós, esse “algo” é uma blitz com enormes alterações físicas e biológicas no mundo que vem nos sustentando.”<sup>97</sup>

A distinção feita pela noção de *homo sacer*, qual seja, dos que estão inseridos na ordem legal e os não inseridos, é falsamente apenas uma cisão horizontal, mas também gradativamente uma distinção vertical entre duas maneiras – formas superpostas – de como se tratar os mesmos indivíduos, a saber:

---

<sup>96</sup> ŽIŽEK, Slavoj. *Primeiro como tragédia, depois como farsa*. São Paulo: Boitempo, 2011, p.84.

<sup>97</sup> Idem.

[...] perante a Lei, somos tratados como cidadãos, sujeitos legais, enquanto, no plano do obsceno supereu complementar dessa lei incondicional vazia, somos tratados como Homo Sacer. Talvez, então, o melhor lema para análise contemporânea da ideologia seja a linha citada por Freud no início de *A interpretação dos sonhos: Acheronta movebo* – se não pode mudar o conjunto explícito de regras ideológicas, pode-se tentar mudar o conjunto subjacente de regras obscenas não escritas<sup>98</sup>.

Por isso a problemática não é apenas a frágil condição dos excluídos, mas o fato que, no nível basilar da nossa vivência, todos são “excluídos”, no sentido que a posição elementar, “zero”, é o de objeto da biopolítica, com os direitos políticos, bem como os de cidadania, conferidos de maneira secundária, segundo a estratégica visão da vertente biogestora. Isso esclarece a visão de Agamben sobre o *homo sacer*, não se deve lutar pela inclusão, e sim reconhecer a “verdade” de todos, o que representa a posição zero<sup>99</sup>.

Para Žizek, este é um momento de reflexão que precisa buscar fundamento em questões mais basilares: por razões de originalidade do pensamento, bem como do tratamento sobre esta “verdade” sobre a questão da existência inseridas na passagem bíblica do “Livro de Paulo” – também citada em razão da crítica ideológica de Jó –, cabe realizar a indagação paulina – na medida em que “Vida” e “Morte” designam posições existenciais, e não fatos objetivos – no atual paradigma: “Quem está realmente vivo hoje?” Pontua o filósofo:

E se somente estivermos realmente vivos se nos comprometemos com uma intensidade excessiva que nos coloca além de uma “vida nua”? E se, ao nos concentrarmos na simples sobrevivência, mesmo quando é qualificada como “uma boa vida”, o que realmente perdemos na vida for a própria vida? E se o terrorista suicida palestino a ponto de explodir a si mesmo e aos outros estiver, num sentido enfático, “mais vivo” que o soldado americano engajado numa guerra diante da tela de um computador contra um inimigo a centenas de quilômetros de distância ou um *yuppie* nova-iorquino que corre nas margens do Hudson para manter o corpo em forma? E se, em termos psicanalíticos, um histérico estiver verdadeiramente vivo no questionamento permanente e excessivo da própria existência, quando uma obsessão é o verdadeiro modelo da escolha da “vida na morte”? Ou seja, não seria o objetivo último de seus rituais compulsivos evitar que a “coisa” aconteça – coisa essa que é o excesso de vida? Não seria a catástrofe que ele teme o fato de, finalmente, alguma coisa realmente acontecer a ele?<sup>100</sup>

Acrescenta-se ao dito o fato de que o *homo sacer* hoje é o objeto privilegiado da biopolítica humanitária: quem é privado de humanidade completa, sendo sustentado com desprezo. Reconhece-se o paradoxo de serem os campos de concentração e os campos de refugiados duas faces, a “desumana” e a “humana”, de uma mesma matriz sociológica

<sup>98</sup> ŽIZEK, Slavoj. *Bem-vindo ao deserto do real*. São Paulo: Boitempo, 2003, p.47.

<sup>99</sup> ŽIZEK, Slavoj. *Vivendo no fim dos tempos*. São Paulo: Boitempo, 2012, p.133.

<sup>100</sup> ŽIZEK, Slavoj. *Bem-vindo ao deserto do real*. São Paulo: Boitempo, 2003, p.108

formal. Nos dois casos tem-se a redução da população à biopolítica, de modo que não basta apenas enumerar os exemplos atuais de *homo sacer* comumente relatados, como os habitantes de favela no Brasil, os *sans papiers* da França, ou a população dos guetos afro-americanos nos Estados Unidos, deve-se complementar esta lista com o lado humanitário, os que são vistos como recipientes de ajuda humanitária como também modernas figuras exemplificativas de *homo sacer*<sup>101</sup>.

O pensador esloveno cita, e aqui será utilizada a fins de conclusão, uma alusão pela qual ele inclusive pede perdão. Menciona que na antiga República Democrática Alemã era implausível um indivíduo mesclar três características: fé na ideologia oficial – ou melhor, convicção –, honestidade e inteligência. De maneira que, quem acreditava e era inteligente, não podia ser classificado como honesto; já quem era honesto e inteligente não acreditava; e, por fim, quem acreditava e era honesto não podia ser inteligente. De acordo com o autor:

O mesmo não se aplica à ideologia da democracia liberal? Quem finge levar a sério a ideologia liberal hegemônica não pode ser ao mesmo tempo inteligente e honesto: ou é estúpido ou um cínico corrompido. Portanto, se me permitem uma alusão de mau gosto ao *Homo Sacer* de Agamben, quero afirmar que o modo liberal dominante de subjetividade hoje é o Homo Otarius: ao tentar manipular e explorar os outros, acaba sendo ele o verdadeiro explorado. Quando imaginamos estar zombando da ideologia dominante, estamos apenas aumentando seu controle sobre nós. (nosso grifo)<sup>102</sup>.

Vale, portanto, reforçar a presença da biopolítica por uma matriz que não se negue a criticar a perspectiva liberal do *homo otarius*, partindo da desconstrução das instituições políticas e jurídicas para fundamentar uma vertente que desconsidere a existência de um coletivo de sujeitos de direito, e que reconheça a vívida pulsação de *homini sacri* na teia de relações sociais.

Ao se observar a construção da figura do *homo sacer*, expõe-se a atuação do sistema legal, correspondendo aos influxos que informam a artimanha biopolítica. Tratar a subjetividade cotidiana de maneira normativa não envolve considerar esta forma de qualificação da gestão da vida, pelo contrário. As categorias abstratas citadas no capítulo anterior não conhecem da figura do *sacer*, mesmo porque, ele configura-se como o sujeito de não direito, ou seja, quem estaria à margem, mesmo sendo a coletividade por completo – ou seja, ausência de sujeitos de direito, e presença total de sujeitos *sacri*: a exceção se tornando regra, que, em verdade, é a regra sendo eficaz com seu intuito genético.

---

<sup>101</sup> Ibid, p.108-112.

<sup>102</sup> Ibid, p.90.

A visão repressora estatal seleciona os indivíduos, potenciais *homini sacri*, que são o objeto por excelência da manufatura da desigualdade social. O inimigo encontra sua estrutura formal na moldura biopolítica, e a democracia cria seu próprio demônio a ser combatido. Todavia, na visão de Žižek, esta forma de enquadramento, em que pese ter certa razão, ainda peca, motivo pelo qual passa-se à visão materialista, e, posteriormente, à categorização do filósofo esloveno.

Não obstante a perspectiva de Foucault e Agamben, no próximo sub-item mencionar-se-á uma consideração de matriz materialista histórico-dialética sobre a subjetividade no contexto de reprodução do capital. A postura seguinte coaduna com a necessidade de reflexão sobre o aspecto de circulação econômica enquanto base indissociável da construção da subjetividade, a fim de estabelecer uma nova visão que também esteja de acordo com a matriz teórica de Žižek, e que complementarará e auxiliará também na compreensão de um sujeito pós-traumático.

## **2.2 ANÁLISE DO FETICHISMO DO SUJEITO DE DIREITO: O PRISMA ECONÔMICO NA VISÃO SUJEITO-OBJETO/OBJETO-SUJEITO**

Trata-se do desenvolvimento da proposta elencada pela introdução do tópico supraescrito. Demanda-se o retornar ao momento anterior da afirmação cotidiana, feita pela Ciência Jurídica, de um “sujeito de direito” tutelado pelos “direitos humanos”. Necessário voltar ao próprio momento de criação da figura do sujeito de direito, a fim de demonstrar que sua própria conceituação contradiz com a lógica do capital e da superestrutura normativa, sendo a mais útil e ilusória ficção jurídica já criada.

Para cumprir o intuito do presente sub-item, as formulações de Karl Marx serão utilizadas como categorias filosóficas necessárias ao pensamento em torno da forma de subjetividade perante a lei do filósofo de Lubliana. Não obstante as prescrições de Foucault e Agamben, acima delineadas, indica-se a perspectiva marxista enquanto um dos nortes teóricos – e também de crítica – de Žižek. Assim, a categoria de subjetividade pós-moderna que será trabalhada no item que conclui o presente capítulo, o “sujeito pós-traumático”, demandará a leitura marxista – ainda que, conforme será observado, não se filie completamente ao marxismo, ou ao escritos pós-estruturalistas de Agamben.

Leituras marxistas mais tradicionais, como a de David Harvey, consideram a conceituação de Karl Marx em *O Capital* sobre “O caráter fetichista da mercadoria e seu segredo” uma aposta distinta, quase literária, que traz elementos metafóricos, lúdicos,

imaginativos e emotivos, com menções a mágica, necromancias, e mistérios. A concepção acerca do fetichismo deve remeter ao modo como características fundamentais do sistema econômico-político são veladas, escondidas, ou até mesmo confundidas por meio de contradições e antinomias entre, a título exemplificativo, os pormenores da mercadoria-dinheiro, por um lado, e os valores fantasmagóricos universalizados, de outro. Devido a sua presença em inúmeras partes de “O Capital”, o conceito é fundamental tanto para a economia política como para a própria obra de Marx em sua totalidade<sup>103</sup>.

A fundamentação em Marx do pensamento de Žižek – em conjunto com os influxos hegelianos e lacanianos, que formam a tríade de pensamento basilar do autor – é visível em inúmeras passagens nas quais ele tenta reinterpretar ou revitalizar o pensamento do autor<sup>104</sup>. Para o filósofo esloveno, tanto em Marx bem como em Freud havia a presença de formalização, a saber:

A noção propriamente dialética da Forma assinala precisamente a impossibilidade dessa noção liberal de Forma: a Forma não tem nada a ver com “formalismo”, com a ideia de uma Forma neutra, independente de seu conteúdo contingente particular; ela significa, isso sim, o núcleo traumático do Real, o antagonismo que “colore” todo o campo em questão. Nesse sentido preciso, a luta de classes é a Forma do Social: cada fenômeno social é sobredeterminado por ela, de modo que não é possível se manter neutro em relação a ela.”<sup>105</sup>.

Na sua análise acerca do fetichismo da mercadoria, há a afirmação de que o mistério da forma-mercadoria é inscrito na forma em si, e não em seu conteúdo oculto, algo que ecoa o comentário freudiano, inserido em *A interpretação dos sonhos*<sup>106</sup>, de que a especificidade do sonho mora em sua forma como tal, e não em seu conteúdo codificado. Neste diapasão, o desenvolvimento da forma-mercadoria pelo autor no primeiro capítulo de “O Capital” não é uma narrativa (*Vorstellung*), e sim um desenvolvimento de uma estrutura interna do próprio universo da mercadoria (*Darstellung*) – sendo a narrativa a história da acumulação primitiva, mito que o próprio capitalismo impõe em sua declarada existência. Na mesma

<sup>103</sup> HARVEY, David. *Para entender O Capital: livro 1*. São Paulo: Boitempo, 2013, p.46.

<sup>104</sup> Interessante notar que Žižek não se considera marxista – na perspectiva de um marxismo analítico, ou ortodoxo. Em entrevista a Glyn Daly, ao ser questionado a razão pela qual não era considerado um marxista propriamente dito, o filósofo argumentou: “Por duas razões, eu diria. Primeiro, de certo modo eu não era marxista; situava-me em algum ponto entre Heidegger e Derrida e, mesmo quando me aproximei de pessoas como Althusser, seria difícil dizer que eu era realmente marxista. Mas o mais complicado era que todas as orientações predominantes da Eslovênia – os marxistas, a Escola de Frankfurt, a filosofia analítica, os heideggerianos e assim por diante – opunham-se ferozmente ao pensamento francês: estruturalismo, pós-estruturalismo etc. Portanto, eu diria que isso foi um problema ainda maior do que não ser marxista ortodoxo”. (ŽIŽEK, Slavoj. *Arriscando o impossível: conversas com Žižek*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.42).

<sup>105</sup> ŽIŽEK, Slavoj. *Às portas da revolução: escritos de Lenin de 1917*. São Paulo: Boitempo, 2005, p.201

<sup>106</sup> Para maiores informações FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. São Paulo: Imago, 1999.

linha, a *Fenomenologia do Espírito*<sup>107</sup> de Hegel não implica uma grande narrativa do nascimento e desenvolvimento da subjetividade, e sim a forma da subjetividade, conforme o próprio autor demonstra no prefácio, *das Formelle*.<sup>108</sup>

A crítica marxista ao fetiche mercadológico trabalha questões envolvendo a dinâmica das formas sociais, que são dotadas de autonomia, tendendo a parecer como naturais – um movimento de formas sociais que não se encaram como histórica e socialmente vagas, entretanto, tendo em observância sua gênese na realidade social, demonstra-se que tal movimento não é algo mecânico.

Assim, o observar da mercadoria na sociedade capitalista pode aparentar uma mera obviedade, e este é o ponto de crítica de Marx. O capitalismo transforma todas as coisas em mercadoria – inclusive o próprio homem, junto com todos os objetos do trabalho humano – que aparece em sua forma universal e trivial, algo natural e comum a todos os períodos históricos. Este fator vela a infinitude de contradições e complicações, exprimindo uma lógica que faz com que a mercadoria domine o próprio homem, trazendo consigo o segredo da organização social.

No momento em que se reduz à forma de mercadoria todas as coisas, concretiza-se a condição *sine qua non* para que a mercadoria possa se confundir com a natureza própria das coisas. A forma mercadológica iguala qualitativamente todas as coisas, de modo que todas podem ser colocadas diante de outras para serem trocadas, com variação apenas quantitativa relativa a medida de trabalho abstrato que possuem nuclearmente. A coisa qualificada formalmente como mercadoria tem sua utilidade como um invólucro de valor, o qual permite o referir dos produtos independente da vontade dos produtores – baseando-se na lei do valor<sup>109</sup>.

Na perspectiva de Zizek, em uma primeira aproximação, o fetichismo da mercadoria pode ser caracterizado como uma relação social definida entre os homens, que assume aos olhos deles a forma fantasiosa de uma relação entre coisas, *in verbis*:

O valor de uma certa mercadoria, que de fato é a insígnia de uma rede de relações sociais entre os produtores de diversas mercadorias, e assume a forma de uma

<sup>107</sup> Vide o prefácio de “Fenomenologia do Espírito”. (HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Rio de Janeiro: Vozes, 2009).

<sup>108</sup> ZIZEK, Slavoj. *Às portas da revolução: escritos de Lenin de 1917*. São Paulo: Boitempo, 2005, p.200-201.

<sup>109</sup> Vide o pensamento de JÚNIOR, Celso Naoto Kashiura. Duas formas absurdas: uma defesa à especificidade histórica da mercadoria e do sujeito de direito. In: NAVES, Márcio Brilhantino. *O discreto charme do direito burguês: ensaios sobre Pachukanis*. Campinas: Unicamp, 2009, p. 125-126.

propriedade quase “natural” de outra coisa-mercadoria, o dinheiro: dizemos que o valor de uma certa mercadoria é tal ou qual o volume de dinheiro.<sup>110</sup>

Porém, a mercadoria é um produto das relações humanas que lança um feitiço sobre os homens que a criam. Em “O Capital”, Karl Marx afirmou que o misterioso da forma mercadológica é o fato de que ela inflige aos homens características sociais do trabalho realizado como objetivos dos produtos em si, como propriedades naturais<sup>111</sup>. As relações sociais capitalistas estão, como apresentadas, de cabeça para baixo.

É neste sentido que a formulação feita por Pashukanis ganha corpo argumentativo para o presente. Tendo em vista os influxos marxistas de Slavoj Žižek, deve-se delimitar a forma pela qual a teoria jurídica que se embasa em Marx confere o estatuto de subjetividade a partir da relação entre “Capital e Norma Jurídica”, o denominado “sujeito de direito” em sua crítica materialista histórico-dialética<sup>112</sup>.

Calha destacar que Pashukanis não realiza mera analogia ao tratar o sujeito de direito frente ao supradisposto acerca da mercadoria. O “sujeito de direito” coincide com esta quanto à posição que ocupa como categoria.

O jusfilósofo percebe que a categoria do sujeito de direito traz algo de misterioso, uma real fantasmagoria, também um feitiço. Da mesma maneira que todas as coisas assumem forma de mercadoria, com a crescente do capitalismo, todos os homens assumem forma de sujeitos de direito. Esta universalidade traz o caráter ilusório de que ser sujeito de direito<sup>113</sup> é algo que guarda conexão com a própria condição humana, retirando a

---

<sup>110</sup> ŽIŽEK, Slavoj. Como Marx inventou o sintoma?. In: \_\_\_\_\_. *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, p.308.

<sup>111</sup> MARX, Karl. *O capital*. Vol. I. São Paulo: Nova Cultural, 1988, p.71.

<sup>112</sup> Reforça-se, a fins de justificação da inserção da análise histórico-dialética, vale dizer que é necessário o filtro da teoria jurídica marxista, posto que na formulação do que Žižek irá denominar de “Sujeito pós-traumático” – a ser trabalhado no próximo tópico – haverá a afirmação de déficit de análise material-econômica nas perspectivas de Agamben e Foucault. Ademais, haverá também uma superação da própria análise marxista em comento, fazendo com que Žižek utilize e critique ambas influências, em conjunto com o conhecimento psicanalítico lacaniano, para manifestar a categoria “sujeito pós-traumático”.

<sup>113</sup> Como lembra Kashiura Júnior: “Não é de se espantar, então, que Kant delinieie o sujeito de direito sob a forma prototípica do proprietário: o proprietário, titular do interesse privado, é uma figura burguesa por excelência – mas a sua representação é prototípica porque a concepção kantiana de propriedade ainda resta [...] vinulada a determinações pré-burguesas. Isto aparece já na concepção kantiana de *meum iuris*, o meu e o teu exteriores. (KASHIURA JÚNIOR, Celso Naoto. *Sujeito de direito e capitalismo*. Tese de Doutorado apresentada à Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. 2012, p.32.) Em que pese a citação de Kashiura, se deve tomar cuidado para não imputar a responsabilidade completa em Kant, mas sim na tomada de sua filosofia para sustentar a categoria. Um melhor esclarecimento está na própria apropriação pelo neokantianismo de Hans Kelsen, quando o mesmo trata da categoria, a saber: “A função ideológica desta conceituação de sujeito jurídico como portador do direito subjetivo, completamente contraditória em si mesma, é fácil de penetrar: serve para manter a ideia de que a existência do sujeito jurídico enquanto portador do direito subjetivo, quer dizer, da propriedade privada, é uma categoria transcendente em confronto do Direito objetivo positivo, de criação humana e mutável, é uma instituição na qual a elaboração de conteúdo da ordem jurídica encontra um limite insuperável” (KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p.190).



historicidade deste, de modo que seria impensável refletir sobre uma sociedade na qual não existisse a categoria em discussão como algo social universal.

Esta obviedade acima delineada faz parte da imensa rede de relações de troca engendrada pela circulação do capital. Se retirassem o sujeito de direito deste contexto, ele seria apenas um vulto, o “ovo da serpente”. Ele nasce da relação de troca de mercadorias, que faz surgir a noção de um portador universal de direitos e deveres – abstraindo a figura do proprietário das mercadorias.

Neste prisma, a troca é a relação chave das duas absurdas formas em discussão. Ela é condicionada à pretérita existência de sujeitos de direito, uma vez que ela só ocorre entre estes, algo que somente é possível quando há a homogeneidade da circulação mercantil no núcleo social, que resulta no fetiche, que, como o fator religioso, transforma criador em criatura. Assim, não há nada de natural no sujeito de direito, este apenas fecha um círculo sendo a formalidade jurídica do isolamento dos produtores, reduzindo os homens a um aspecto microfísico universalmente idênticos.

A mágica relacionada ao sujeito de direito parece reverter a concretizada pela mercadoria, no momento em que surgida de relações nas quais os homens se submetem a coisas, o sujeito de direito como forma quer manifestar significativo o qual traz a ideia de que as coisas se submetem aos homens. A vontade dos sujeitos corrobora quase nada, não obstante aparentar erroneamente dispor sobre tudo, apenas animando o inanimado, porém, tendo em vista a organização social vigente, os que supostamente têm alma permanecem submetidos aos que não têm, ou seja, homens às coisas<sup>114</sup>. O sujeito de direito personaliza o reificado, assegurando a reificação do social, sendo também algo “fisicamente metafísico”, com uma contradição que é real<sup>115</sup>.

A análise, por Slavoj Žižek, da categoria marxista em discussão indica que antes de relatar sobre a substituição do homem por coisa, ou, *in casu*, do sujeito de direito como um produto, o fetichismo opera no seguinte aspecto:

[...] num certo desconhecimento da relação entre uma rede estruturada e um de seus elementos. Aquilo que é realmente um efeito estrutural, um efeito da rede de relações entre os elementos, aparece como uma propriedade imediata de um dos elementos, como se essa propriedade também lhe pertencesse fora de sua relação com outros elementos. Tal desconhecimento tanto pode ocorrer numa “relação entre

---

<sup>114</sup> JÚNIOR, Celso Naoto Kashiura. Duas formas absurdas: uma defesa à especificidade histórica da mercadoria e do sujeito de direito. In: NAVES, Márcio Brilhantino. *O discreto charme do direito burguês: ensaios sobre Pachukanis*. Campinas: Unicamp, 2009, p. 127-131.

<sup>115</sup> Ibid, p. 132

coisas” quanto numa “relação entre homens” – Marx o afirma explicitamente a propósito da simples forma de expressão de valor.<sup>116</sup>

O sujeito de direito encontra-se fetichizado pelo próprio sistema. O sistema seleciona os sujeitos confundidos com objetos, mas, a partir da válida e lúcida contribuição de Zizek quanto ao aspecto fetichista, a figura em debate é inserida, antes de ser calcada como produto, em uma rede de elementos estruturados desconhecidos, a fim de que se mascare um efeito estrutural que moldou a forma de subjetividade trabalhada em norma.

Tendo em observância os influxos da perspectiva de Foucault e Agamben, bem como o modo pelo qual o materialismo histórico-dialético de Marx e Pashukanis auxiliam na formulação da subjetividade perante a normatividade, passa-se, assim, para o vislumbre da forma de subjetivação inserida na obra de Slavoj Zizek denominada “sujeito pós-traumático”, considerando-a uma superação das categorias acima descritas, em que pese a influência destas nesta.

### **2.3 O SUJEITO PÓS-TRAUMÁTICO COMO NOVA FORMA DE SUBJETIVAÇÃO DO SÉCULO XXI**

Após as contribuições de Michel Foucault, Giorgio Agamben e de Karl Marx, indagando a figura de um sujeito de direito frente à biopolítica de uma “exceção permanente”, é necessário trazer como contribuição a perspectiva de Zizek no que ele irá denominar de “sujeito pós-traumático”, criticando as formulações acima descritas. Tanto a visão do *homo sacer*, como a perspectiva do materialismo histórico-dialético tecem críticas fundamentais ao conceito de “sujeito de direito”, todavia, a forma de abordagem de Zizek manifesta uma crítica que une as possibilidades da filosofia e da psicanálise a partir de uma tese que reconhece a exclusão feita pela biopolítica bem como pela indicação econômica, abordando, também, a visão psicanalítica.

A visão se dá, justamente, no esvaziamento da possibilidade de discussão na esfera jurídica pela propagação de um “fim da história”. Zizek afirma que é fácil zombar da concepção de Francis Fukuyama acerca do “fim da história”, entretanto, hoje a maioria das pessoas é “fukuyamista”, aceitando o capitalismo democrático-liberal como a maneira pela qual finalmente se encontrou a melhor sociedade possível, sendo o máximo que ainda se

---

<sup>116</sup> ZIZEK, Slavoj. Como Marx inventou o sintoma?. In: \_\_\_\_\_. *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, p.308.

pode fazer é torná-la mais tolerante, justa etc<sup>117</sup>. No movimento especulativo do dinheiro que gera dinheiro, inserido em uma sistemática que somente sobrevive se revolucionando de maneira constante quanto às suas condições, o capitalismo reinventa-se e sobrevive no seu excesso<sup>118</sup>.

A cultura jurídica doutrinária e jurisprudencial não se encontra preparada para lidar com as temáticas legitimadas pela própria logística da ordem normativa inserida no contexto neoliberal, como as ideias da biopolítica, do *homo sacer*, do fetichismo do sujeito e dos direitos humanos como produtos de uma “culturalização” da política que nega o fundamento do fundamento, ou seja, que não se preocupa com a repartição do poder, ou das instituições: neste contexto, o “sujeito pós-traumático” é postulado como forma de subjetividade por excelência do contexto do Real zizekiano.

Para analisar a figura deste “sujeito pós-traumático”, é necessária remissão à crítica do filósofo quanto à concepção do *homo sacer* de Giorgio Agamben. O problema que circunda a noção proposta do pensador italiano é sua inscrição em vertentes como a do poder disciplinador e do biopoder, de Michel Foucault. Deste modo, as temáticas dos direitos humanos, domínio do direito, da democracia, dentre outros, são reduzidos em análise última a uma máscara enganosa para a atuação dos disciplinares mecanismos do biopoder, que possui como expressão última os campos de concentração do século XX<sup>119</sup>.

Complementa o autor:

Mas, e se chegarmos a uma conclusão mais radical? E se o problema não for a condição frágil dos excluídos, mas, pelo contrário, o fato de, no nível mais elementar, sermos *todos* “excluídos” no sentido de nossa posição “zero” mais elementar ser a de um objeto da biopolítica, e de alguns possíveis direitos políticos e de cidadania nos serem dados como um gesto secundário, de acordo com considerações biopolíticas estratégicas? E se essa for a principal consequência da noção de “pós-política”? [...]A escolha subjacente aqui parece ser entre Adorno e Habermas: seria o projeto moderno de liberdade (política) uma falsa aparência cuja “verdade” é corporificada por sujeitos que perderam até o último vestígio de autonomia por estarem imersos no “mundo administrado” do capitalismo recente, ou os fenômenos “totalitários” seriam meras testemunhas do fato de que o projeto político da modernidade continua inacabado?<sup>120</sup>

Por esta “posição zero”, mencionada por Zizek, o mesmo complementa que a distinção entre estes incluídos e os excluídos, conforme já dito, não é puramente horizontal, e sim vertical. No nível mais elementar, portanto, todos são *homini sacri*, como uma

<sup>117</sup> ZIZEK, Slavoj. *Primeiro como tragédia, depois como farsa*. São Paulo: Boitempo, 2011, p.80.

<sup>118</sup> ZIZEK, Slavoj. *A visão em paralaxe*. São Paulo: Boitempo, 2008, p.392.

<sup>119</sup> ZIZEK, Slavoj. *Bem-vindo ao deserto do real*. São Paulo: Boitempo, 2003, p.115.

<sup>120</sup> *Ibid*, p.118.

consequência derradeira da pós-política contemporânea, sendo esta categoria, na conclusão de Agamben, a “verdade de todos nós”, de um projeto da modernidade ainda inacabado.

Não deve-se lutar por inclusão, neste sentido, e sim demonstrar esta “verdade” inerente à pós-política, na qual percebe-se que os direitos de todas as categorias – em especial dos liberais, como cidadania e políticos – são concedidos de maneira secundária, consideração de uma estratégia biopolítica.<sup>121</sup>

Quanto à vertente de Agamben não é plausível negar o caráter radical do questionar da própria noção democrática, apontado pelo filósofo na passagem que segue abaixo, in verbis:

À análise de Agamben não se pode negar o caráter radical de questionar a noção mesma de democracia; ou seja: a noção de *Homo sacer* não pode ser diluída como elemento de algum projeto radical-democrático cujo objetivo seja renegociar e redefinir os limites da inclusão e da exclusão, de forma que o campo simbólico seja cada vez mais aberto às vozes daqueles que foram excluídos pela configuração hegemônica do discurso público.<sup>122</sup>

Neste ponto, Zizek contrapõe o pensamento de Agamben a leitura de Judith Butler<sup>123</sup> sobre Antígona, uma vez que a limitação que esta defende é o limite para qual não é possível defesa muito menos representação traduzível, o vestígio de uma alternativa legalidade que atua assombrando a esfera pública consciente como seu escandaloso futuro<sup>124</sup>. A personagem formula sua tese em prol daqueles que, como os moradores de favela no Rio de Janeiro ou em São Paulo, por exemplo, não possuem uma faceta socio-ontológica definida e completa.

Ainda em diálogo com o pensamento de Giorgio Agamben, Zizek reforça o argumento trabalhado pelo primeiro quando menciona não haver espaço para o projeto “democrático” de uma renegociação do limite que separa o cidadão de pleno direito – o sujeito de direito – do *homo sacer*, para permitir que sua perspectiva seja gradualmente respeitada. Pelo contrário, como já afirmado em passagem acima, na “pós-política” atual o espaço público democrático é uma máscara que esconde o fator de todos serem *homo sacer*<sup>125</sup>.

<sup>121</sup> ZIZEK, Slavoj. *Vivendo no fim dos tempos*. São Paulo: Boitempo, 2012, p.133.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p.122.

<sup>123</sup> A utilização de Butler por Zizek torna-se um elemento secundário de justificativa em seu posicionamento, não fazendo nenhuma referência aos preceitos de suas teorias reconhecidas, como, por exemplo, a “Performatividade”, dentre outras formulações. Todavia, é necessário pontuar a menção de Zizek, que ainda que possa soar retórica, encontra-se no texto em tela.

<sup>124</sup> BUTLER, Judith. *Antígona's claim*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2000, p.38-41.

<sup>125</sup> ZIZEK, Slavoj. *Bem-vindo ao deserto do real*. São Paulo: Boitempo, 2003, p.118-120

Ao desenvolver o aspecto do sujeito pós-traumático, afirma Slavoj que, em geral, um trauma nas sociedades ocidentais é visto como uma intromissão momentânea que perturba a vida cotidiana, como um assalto, uma tentativa de estupro, desastres naturais, dentre outros. O que mencionar, então, sobre aqueles para quem o trauma<sup>126</sup> é um estado permanente de coisas, um *modus vivendi*, reforçando a vertente de uma exceção permanente e da pluralidade *sacri*? Quem não consegue se proteger da experiência traumática não pode sequer afirmar que é perseguido pelo próprio espectro resultante, pois o que resta é, efetivamente, o trauma em si, que persiste, a saber:

Se para nós, no Ocidente desenvolvido, o trauma é vivido em geral como uma intromissão momentânea, que perturba violentamente nossa vida cotidiana (um ataque terrorista, um assalto ou um estupro, terremotos ou tornados...), o que dizer daqueles para quem o trauma é um estado de coisas permanente, um modo de viver, como para quem vive em países destruídos pela guerra, como o Sudão e o Congo? Os que não têm como se proteger da experiência traumática e, portanto, não podem nem sequer afirmar que, muito depois do trauma, foram perseguidos por seu espectro, o que resta não é o espectro do trauma, mas o próprio trauma. É quase um oximoro denomina-los sujeitos “pós-traumáticos”, já que o que torna a sua situação tão traumática é a própria persistência do trauma. (grifo nosso)<sup>127</sup>

Atualmente, as vítimas de traumas sociopolíticos apresentam perfil semelhante as de catástrofes naturais. No momento em que a violência dos eventos traumatizantes isola o sujeito de sua reserva de memória a “doença” desses “pacientes” não se faz uma forma de verdade com relação à história pretérita de um sujeito, seu discurso não possui valor algum. Os conflitos sociais são destituídos de sua dialética de luta política, tornando-se tão anônimos quanto às catástrofes naturais<sup>128</sup>. A leitura filosófico-psicanalítica de Zizek é precisa quando este informa:

Para Freud, se a violência externa for forte demais, nós saímos do domínio psíquico propriamente dito: a escolha é “ou o choque é reintegrado à estrutura libidinal preexistente, ou destrói a psique e não resta nada”. O que ele não consegue enxergar é que a vítima, por assim dizer, sobrevive à própria morte: todas as formas de encontros traumáticos, independentemente de sua natureza específica (social, natural, biológica, simbólica), levam ao mesmo resultado: surge um novo sujeito que sobrevive à própria morte, à morte (apagamento) de sua identidade simbólica. [...]

---

<sup>126</sup> Na perspectiva de Zizek, parte-se do campo freudiano e da leitura de Catherine Malabou para afirmar: “Se o nome freudiano que se dá ao “conhecido desconhecido” é inconsciente, o nome freudiano do “desconhecido desconhecido” é trauma, a intromissão violenta de algo totalmente inesperado, algo para o qual o sujeito não estava preparado, algo que o sujeito não consegue integrar. Malabou propôs uma reformulação crítica da psicanálise segundo essa linha; o ponto de partida é o eco delicado entre o real interno e o real externo da psicanálise: para Freud e Lacan, os choques externos, os encontros ou intromissões inesperados e brutais devem seu impacto propriamente traumático à maneira como atingem a “realidade psíquica” traumática preexistente.” (ZIZEK, Slavoj. *Vivendo no fim dos tempos*. São Paulo: Boitempo, 2012, p.200).

<sup>127</sup> Ibid, p.201.

<sup>128</sup> Ibid, p.201-202.

Esse sujeito vive a morte como uma forma de vida: sua vida é a pulsão de morte encarnada, uma vida privada de envolvimento erótico; e isso vale tanto para o agressor quanto para vítima. Se o século XX foi o século freudiano, o século da libido, de modo que até os piores pesadelos foram interpretados como vicissitudes (somasoquistas) da libido, o XXI não será o século do sujeito pós-traumático desengajado, cuja primeira imagem emblemática, a do Muselmann dos campos de concentração, multiplica-se na forma de refugiados vítimas de terrorismo, sobreviventes de catástrofes naturais ou da violência familiar? A característica comum a todas essas figuras é que a causa da catástrofe permanece sem significado libidinal [...]<sup>129</sup>

Assim, o sujeito pós-traumático não pode ser explicado nos termos de Freud da repetição de um pretérito trauma, uma vez que o choque traumático acaba por apagar os vestígios do passado:

Na medida em que a violência dos eventos traumatizantes consiste na maneira como eles isolam o sujeito de sua reserva de memória, “o discurso desses pacientes não tem nenhum significado revelador, sua doença não é uma espécie de verdade com relação à história passada do sujeito. Nessa falta de sentido, “os conflitos sociais são privados da dialética da luta política propriamente dita e tornam-se tão anônimos como as catástrofes naturais”. Portanto, tratamos aqui de uma mistura heterogênea de natureza e política, em que “a política se cancela como tal e assume a aparência de natureza, e a natureza desaparece para assumir a máscara da política. Essa mistura heterogênea global de natureza e política caracteriza-se pela uniformização global das reações neuropsicológicas. O capitalismo global gera então uma nova forma de doença que também é global, indiferente às distinções mais elementares, como aquela entre natureza e cultura.<sup>130</sup>

Quando um sujeito humano é submetido a uma intromissão traumática, cria-se a vazia figura do “morto-vivo”. Afirma-se, neste sentido, que os sujeitos pós-traumáticos podem ser vistos nas figuras cinematográficas e literárias dos zumbis, dos mortos-vivos, dentre outras formas de manifestação do esvaziamento do sujeito<sup>131</sup>. Insta destacar que o aparecimento deste sujeito que sobrevive de sua própria “morte” está relacionado com o que Naomi Klein denominou de “Doutrina do choque”, esta face do capitalismo globalizado.

As concepções de biopolítica de Foucault e Agamben – bem como sua vertente sobre o *homo sacer* – são extremamente válidas e elucidativas, servindo como aporte necessário para crítica. Todavia, são teorias que não são epistemologicamente e socialmente suficientes na visão de Žižek, todas detalhadas elaborações dos mecanismos regulatórios do poder da dominação, presente na riqueza conceitual de palavras ou termos como excluídos, vida nua, *homo sacer*, etc., devem ser obrigatoriamente motivadas – ou mediadas – pela centralidade exploratória. Sem a referência econômica, a luta contra dominação permanecerá como uma

<sup>129</sup> Ibid.p.201-202.

<sup>130</sup> Ibid.p.202.

<sup>131</sup> Ibid., p.218.

luta moral ou ética em sua essência, que gera apenas revoltas pontuais ou atos de resistência, e não à modificação do modo produtivo em quanto tal<sup>132</sup>, a saber:

A importância dessa ênfase na exploração torna-se clara quando a contrapomos à *dominação*, tema predileto das diferentes versões da “micropolítica do poder” pós-moderna. Em suma, as teorias de Foucault e Agamben não são suficientes: todas as elaborações detalhadas dos mecanismos de regulação do poder da dominação, toda a riqueza de conceitos, como excluídos, vida nua, *homo sacer* etc., devem ser fundamentadas na (ou mediadas pela) centralidade da exploração; sem essa referência à economia, a luta contra a dominação permanece uma luta “essencialmente moral ou ética, que leva a revoltas pontuais e atos de resistência, e não à transformação do modo de produção enquanto tal” – o programa positivo das ideologias do “poder” é, em geral, o programa de determinado tipo de democracia “direta”. O resultado da ênfase na dominação é um programa democrático, ao passo que o resultado da ênfase na exploração é um programa comunista. Nisso reside o limite de descrever os horrores do Terceiro Mundo em termos de efeitos da dominação: o objetivo torna-se a democracia e a liberdade. Mesmo a referência ao “imperialismo” (em vez do capitalismo) funciona como um exemplo de como “uma categoria econômica pode se ajustar tão facilmente a um conceito de poder ou dominação” – e a implicação dessa mudança de ênfase para a dominação é, obviamente, a crença em outra modernidade (“alternativa”) na qual o capitalismo funcionará de maneira mais “justa”, sem dominação<sup>133</sup>.

Daí a relevância da passagem pela perspectiva econômica do fetichismo do “sujeito de direito.” O “sujeito pós-traumático” encontra-se para além da categorização de *sacer*, bem como da perspectiva puramente marxista, ele encontra guarida na filosofia psicanalítica de Žižek, no momento em que reconhece-se que a constante dos traumas não gera nada além do principal desengajamento do século XXI. Não há de se falar em enquadramento do sujeito pós-traumático como “sujeito de direito”, a própria normatividade – ou a sua exceção, ambas fundadas em ideologia – sustenta o aspecto traumático da vítima cotidiana, que não vislumbra institucionalmente qualquer tipo de defesa.

A figura de um sujeito pós-traumático considera e eleva a própria noção do *homo sacer* à categoria de uma formulação que tem sua subjetividade extirpada por uma fabril e mimética consequência de atos traumáticos. Atualmente a doutrina jurídica constitucional não leva em consideração a existência de tal teoria de subjetividade, trabalhando uma vertente na qual os direitos fundamentais e direitos humanos possuem uma aplicação coletiva acima de qualquer cisão de poder e econômica.

Não existe uma “identidade do sujeito constitucional”. A existência do pós-trauma demonstra a insuficiência do paradigma constitucional vigente, deste “fim da história”, que pretende se valer de um discurso planejado como modo de alterar a realidade

<sup>132</sup> ŽIŽEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo, 2013, p.638.

<sup>133</sup> *Ibid*, p.638-639.

estruturalmente estática. O que se tem, efetivamente, na lógica da gestão da vida na nas sociedades democráticas é a presença de sujeitos que sofreram tantos traumas que não veem mais nas Constituições válvulas de garantias.

Com uma memória socialmente comprometida, o “sujeito pós-traumático” é inserido na lógica legal como um mero espectador do impossível. Conclui-se que, para Žižek, o sujeito pós-traumático é a nova forma de subjetividade que impera na biopolítica do neocapitalismo atual. As rupturas causadas por diversos fatores impulsiona as definições de *homo sacer*, do (in)humano, e do sujeito de direito fetichizado como categorias necessárias à compreensão da atual faceta de quem é hoje vítima do sistema classista de controle social e da vida com uniformização das reações neuropsicológicas.

A abordagem da subjetividade no contexto sócio-econômico supramencionado denuncia a necessária ruptura com a noção positivista do “sujeito de Direito”. Assim, as formas pelas quais observou-se o sujeito (desde a tese de Agamben, ou pelo marxismo) resultou na afirmação, com base na obra de Žižek, da existência de um “sujeito pós-traumático”. Esta forma, um substrato da ideologia sintomática contemporânea, vivente em decorrência e pautado em constantes traumas, será o alvo das tutelas de “Direitos Humanos”, que será observado no capítulo seguinte, de modo que será investigado se a forma desta proteção humanística não seria mais uma falácia da circulação econômica e ideológica do Real cotidiano vigente.



### **3 DECIDO CONFORME A MINHA IDEOLOGIA? CRÍTICA AOS DIREITOS HUMANOS E AO MULTICULTURALISMO COMO POLÍTICAS DA GLOBALIZAÇÃO NEOLIBERAL**

Uma vez fixado os tópicos sobre as tessituras da relação entre Estado e reprodução econômica, bem como do impacto ideológico na constituição do símbolo democrático e do “Sujeito pós-traumático”, cabe iniciar uma formulação crítica ao discurso de tutela realizado pelas democracias ocidentais, na eloquência dos Direitos Humanos como um nebuloso discurso de tutela no contexto da legitimidade política contemporânea.

A razão por trás da discussão sobre esta temática nesta dissertação é basilar, no sentido de perquirir as motivações por trás da postura deste Estado fruto de engenharias da circulação do capital no momento em que se presta a declarar e positivar direitos enquanto inerentes à condição humana – bem como na sua esfera transacional, ou supranacional –, e também refletir sobre a subsunção destes direitos aos “sujeitos pós-traumáticos” inseridos nas sociedades democráticas – ou, como será visto, como esta inserção e subsunção dar-se-á de forma falaciosa e sintomática.

Para tanto, dividiu-se o capítulo em três partes. Na primeira, busca-se trabalhar com a falaciosa noção protetiva dos Direitos Humanos nos discursos das democracias liberais ocidentais, demonstrando, a partir do texto *Against Human Rights* os motivos pelos quais Zizek – acompanhando o raciocínio de teóricos como Balibar – criticam posturas estatais intervencionistas e atitudes ditas “humanitárias”.

Em um segundo momento, parte-se para a discussão sobre o aspecto de reconhecimento de minorias neste contexto, buscando por sustentar a necessidade de um retorno a universalidade à luz da filosofia proposta.

Por fim, o último item do capítulo inicia uma discussão de crítica ao “Multiculturalismo”, enquanto matriz político-filosófica e prática das democracias liberais contemporâneas, como uma forma disfarçada de racismo.

Desta feita, complementando a linha de raciocínio inserida na dissertação, busca-se, após um relato sobre o Estado e o Sujeito, demonstrar como a formulação jurídica humanitária é comprometida com a lógica do capitalismo globalizado.

#### **3.1 ZIZEK E A FALÁCIA DOS DIREITOS HUMANOS: DO VAZIO DISCURSO AO INTERVENCIONISMO (TRANS) ESTATAL**

Em seu artigo, publicado em 2005 na *New Left Review* n.34, denominado *Against Human Rights*, Slavoj Žižek menciona sobre o atual aspecto do discurso humanitário que propõe a análise da normatividade supranacional que objetiva a tutela no mundo globalizado. Para tanto, fornece elementos para uma crítica ao discurso liberal contemporâneo de tutela de minorias e grupos ditos invisíveis, colocando o real aspecto ideológico da construção de discursos aptos a manutenção do capitalismo em seu nível globalizado, desde discursos de intervenções militares, ao movimento de sacralização para a tirania mercadológica, ou base ideológica de funcionamento do fundamentalismo do politicamente correto/adequado.

Logo no início do artigo, aponta a necessidade de se reconhecer três grandes suposições que são utilizadas como formas de raciocínio atuais sobre os Direitos Humanos, a saber: as invocações funcionam em oposição a argumentos fundamentalistas que naturalizam, ou essencializam, matrizes contingentes historicamente condicionadas; os dois direitos mais importantes são a liberdade de escolha e o direito de dedicar a vida à busca do prazer – sem sacrificá-la em prol de uma causa ideológica superior, como algumas justificativas ligadas aos atos ditos terroristas pela imprensa em geral –; a invocação aos Direitos Humanos forma bases para uma defesa contra abusos ou excessos de poder<sup>134</sup>.

A essencialização fundamentalista dos traços contingentes deve ser encarada como característica da democracia liberal-capitalista. Neste sentido, menciona Žižek que o desaparecimento da vida pública em si demonstra esse alicerce que sustenta os direitos humanos:

Está na moda queixar-se de que a vida privada está sob ameaça ou mesmo desaparecendo em face da habilidade dos meios de comunicação de expor em público os detalhes pessoais mais íntimos. Correto, com a condição de que coloquemos as coisas ao contrário: o que está efetivamente desaparecendo aqui é a vida pública em si, a esfera pública propriamente dita, na qual se opera como um agente simbólico que não pode ser reduzido a um indivíduo privado, a um feixe de atributos, desejos, traumas e idiossincrasias pessoais. O lugar comum “sociedade de risco” – de acordo com o qual o indivíduo contemporâneo experimenta a si mesmo como algo completamente “desnaturalizado”, mesmo em relação às suas características mais naturais, desde identidade étnica à preferência sexual, como sendo escolhidas, historicamente contingentes, aprendidas – é, então, profundamente enganador. O que testemunhamos hoje é o processo oposto: uma re-naturalização sem precedentes. Todas as grandes “questões públicas” são agora traduzidas em atitudes para uma regulação de idiossincrasias “naturais” ou “pessoais”. (grifo nosso).

---

<sup>134</sup> ŽIŽEK, Slavoj. Contra os Direitos Humanos. In: *Revista Mediações*. V.15. n.1. Jan-Jun. Londrina: 2010, p.13.

De acordo com o autor, a passagem acima mencionada explica a razão, em um plano mais abstrato, pela qual conflitos etno-religiosos pseudo-naturalizados são a forma de luta que adapta-se ao capitalismo global – um certo tipo de “culturalização” dos conflitos. Na face pós-política, quando esta é progressivamente modificada por uma gestão social de especialistas, as únicas fontes de confronto e conflito são as tensões de caráter cultural – como as religiosas – ou naturalístico – como as étnicas<sup>135</sup>.

No tocante ao segundo alicerce, a liberdade de escolha, Zizek faz menção a uma outra fala que já havia realizado em texto pretérito, apontando sobre a pseudo-escolha dos adolescentes das comunidades Amish como forma de explicar a ausência real desta “liberdade”. De acordo com seu relato, os jovens destas comunidades são convidados, aos dezessete anos, a experimentar os excessos da cultura capitalista contemporânea, como sexo fora dos “padrões” de sua comunidade, drogas, bebidas, dentre outros elementos de caráter simbólico. Após dois anos dessa oportunidade, a comunidade oferece-lhes a possibilidade de escolherem se querem ou não voltar ao modo Amish de vivência.

Como sua criação é feita em total – ou quase total – ignorância em relação aos valores materiais da sociedade estadunidense atual, os jovens encontram-se, em sua maioria, despreparados frente a permissividade “excessiva”, gerando uma ansiedade insuportável. Não é à toa que a maioria resolve retornar à reclusão de seus ajuntamentos antigos, as comunidades Amish.

Nesta visão, portanto, este é um perfeito exemplo das dificuldades e percalços que acompanham a noção e a realidade da “liberdade de escolha”: ainda que aos jovens acima mencionados fossem conferida a liberdade de escolher, as condições nas quais estes encontram-se inseridos tornaram a escolha não livre. Esta noção é também vista nas atitudes liberais em relação ao uso do véu pelas mulheres muçulmanas:

O problema da pseudo-escolha também demonstra os limites das atitudes liberais padrão em relação às mulheres muçulmanas que usam o véu: é aceitável se for sua própria escolha e não algo imposto por seus maridos ou família. Entretanto, no momento em que a mulher usa o véu como resultado de uma escolha pessoal, o significado muda completamente: não é mais um sinal de pertencimento à comunidade muçulmana, mas uma expressão de uma individualidade idiossincrática. Em outras palavras, uma escolha é sempre uma meta-escolha, uma decisão da modalidade da escolha em si: é somente a mulher que escolhe não usar o véu quem,

---

<sup>135</sup> Vale citar a reafirmação que Zizek faz de Marx no artigo, a saber: “Talvez tenha chegado o momento de reafirmar, como uma verdade da avaliação, a lógica perversa à qual Marx se refere ironicamente em sua descrição do fetichismo da mercadoria, ao citar o conselho de Dogberry a Seacol, no final do capítulo I de O Capital: “Ser um homem bem apessoado é um dom das circunstâncias, mas saber ler e escrever vem da natureza”. Ser um especialista em computadores ou um administrador de sucesso é, nos dias de hoje, um dom da natureza, mas ter lábios e olhos belos é uma questão de cultura.” (Ibid, p.14).

efetivamente, faz uma escolha. Por esta razão, em nossas democracias liberais seculares, as pessoas que mantêm uma fidelidade religiosa substancial estão em posições subordinadas: sua fé é “tolerada” por ser sua própria escolha pessoal, mas no momento em que a apresentam publicamente como o que a fé é para elas – uma questão de pertencimento substancial – são acusadas de “fundamentalismo”. Obviamente, o “tema da livre escolha”, no sentido “tolerante”, multicultural, pode apenas emergir como resultado de um processo extremamente violento de desenraizamento do mundo e da vida particular de cada um. (grifo nosso)<sup>136</sup>

Como último exemplo para justificar o posicionamento do sustentáculo da “liberdade de escolha”, o autor cita que nas democracias capitalistas atuais o exemplo do plano de reforma da saúde do governo Clinton, no qual o lobby das empresas da área conseguiu impor ao público a noção de que a existência de uma assistência universal de saúde ameaçaria a liberdade de escolha no campo. É nesta esfera que consegue-se observar o centro nervoso da ideologia liberal que cria a ideia de um sujeito “psicológico”, dotado de pretensões que deve concretizar:

E isto se mantém especialmente nos dias de hoje, na era da “sociedade do risco”, na qual a ideologia dominante se esforça para nos vender as mesmas inseguranças causadas pelo desmantelamento do Welfare State como se fossem oportunidades para novas liberdades. Se a flexibilização do trabalho significa que você tem que mudar de emprego todos os anos, por que não ver isto como uma liberação dos constrangimentos de uma carreira permanente, uma chance de se reinventar e de desenvolver o potencial oculto de sua personalidade? Se existe uma redução de seu seguro de saúde padrão e de seu plano de aposentadoria, o que significa que você tem que optar por uma cobertura extra? Por que não perceber isto como uma oportunidade adicional para escolher entre um melhor estilo de vida agora ou a seguridade em longo prazo? Se este apuro lhe causa ansiedade, os ideólogos da “segunda modernidade” irão diagnosticar que você deseja “escapar da liberdade”, de que está apegado imaturamente a velhas formas estáveis. Melhor ainda, quando isto está inscrito na ideologia do sujeito enquanto indivíduo “psicológico”, preenhe de habilidades individuais, a pessoa tenderá automaticamente a interpretar todas essas mudanças como resultado de sua personalidade, e não como resultado de ter sido sacudida pelas forças do mercado. (grifo nosso).<sup>137</sup>

Como, portanto, refletir sobre os limites desta liberdade em sede de Direitos Humanos? Ora, uma vez fixada a noção acima, Žizek passa para sua limitação em sede de análise da *jouissance*. É na análise do prazer que ele irá buscar não somente um contraponto a noção de liberdade, como também um outro discurso sobre bases acerca dos “Direitos Humanos” que tome por base uma crítica ao critério da tolerância, comumente estabelecido em sede de afirmação da tutela humanística.

Assim, trabalha com a questão da esfera do prazer – dedicar a vida à busca deste –, sustenta em sua argumentação que a política atual preocupa-se cada vez mais com as formas

---

<sup>136</sup> Ibid, p.15.

<sup>137</sup> Ibid, p.16.

de controle ou de solicitação da *jouissance*. As atitudes liberais são caracterizadas pelo dito respeito à alteridade, sendo o outro acolhido na medida em que sua presença não é intrusiva, ou seja, na medida em que, em verdade, não seja o outro – a tolerância coincide com seu oposto. O dever de tolerância significa que não deve-se aproximar do outro, não introduzir-se em seu espaço, que deve-se respeitar sua intolerância em relação ao excesso de proximidade. Esta noção gera um “direito humano de não ser assediado”:

Isto está emergindo cada vez mais como direito humano central da sociedade capitalista avançada: o direito a não ser assediado, isto é, a se manter a uma distância segura dos outros. O mesmo vale para a emergente lógica do militarismo humanitário ou pacifista. A guerra é aceitável na medida em que procura trazer a paz, ou a democracia, ou as condições para distribuir a ajuda humanitária. E o mesmo não é válido para a democracia e para os próprios direitos humanos? Está tudo bem com os direitos humanos se eles são “repensados” para incluir a tortura e um Estado de emergência permanente. Está tudo bem com a democracia se ela está livre de seus excessos populistas e limitada àqueles suficientemente maduros para praticá-la.<sup>138</sup>

Concluindo o raciocínio tripartido, a última das três suposições acima mencionadas apresenta-se na noção de que são os direitos humanos uma forma de defesa contra eventuais excessos de poder, enquanto oposição ao fundamentalismo e a busca pela felicidade (o constitucionalmente estabelecido em termos estadunidenses como *the pursuit of happiness*).

Zizek realiza uma dissertação teórica baseada em leitura sobre o *Dezoito de Brumário de Luis Bonaparte* e *As lutas de classe na França*, para demonstrar que a noção de excesso de poder carrega a análise para o argumento fundamental contra as “grandes” intervenções políticas, que tem por objetivo a transformação global:

[...] as experiências aterrorizantes do século XX, uma série de catástrofes que precipitou violentos desastres em uma escala sem precedente. Há três principais teorizações sobre estas catástrofes. Em primeiro lugar, a visão simbolizada pelo nome de Habermas: o Esclarecimento é, em si, um processo emancipatório positivo sem potencial totalitário inerente; as catástrofes que ocorreram apenas indicam que permanece um projeto inacabado, e nossa tarefa deve ser completar este projeto. Em segundo lugar, a visão associada com a Dialética do Esclarecimento de Adorno e Horkheimer e, hoje, com Agamben. A propensão “totalitária” do Esclarecimento é inerente e definitiva, o “mundo administrado” é sua verdadeira consequência, e os campos de concentração e os genocídios são um tipo de ponto final teleológico negativo de toda a história do Ocidente. Em terceiro lugar, a visão desenvolvida nos trabalhos de Etienne Balibar, entre outros: a modernidade inaugura um campo de novas liberdades, mas, ao mesmo tempo, de novos perigos, e não há garantia teleológica suprema do resultado. A contenda segue aberta e sem estar decidida.<sup>139</sup>

---

<sup>138</sup> Ibid, p.17.

<sup>139</sup> Ibid, p.21.

Logo após a análise dos três elementos citados no início do texto, Zizek questiona de que forma, na proeminente questão dos Direitos Humanos, estariam os direitos daqueles que são expostos a uma violência assassina ou estão morrendo de fome. A partir desta indagação, afirma que a política aparentemente despolitizada sobre os Direitos Humanos deve ser observada como uma ideologia do intervencionismo militar com fins político-econômicos próprios:

Entretanto, a questão é: entre aqueles que intervêm em nome dos direitos humanos, que tipo de politização colocam em movimento contra os poderes a que eles se opõem? Eles são partidários de uma formulação diferente de justiça ou se opõem a projetos de justiça coletivos? Por exemplo, está claro que a derrubada de Saddam, liderada pelos Estados Unidos, legitimada em termos de pôr fim ao sofrimento do povo iraquiano, não foi apenas motivada por interesses políticoeconômicos pragmáticos, mas também contou com uma ideia determinada acerca das condições econômicas e políticas sob as quais era para ser entregue a “liberdade” ao povo iraquiano: capitalismo liberal-democrático, inserção na economia de mercado mundial, etc. A política meramente humanitária e antipolítica de apenas prevenir o sofrimento equivale, portanto, a uma proibição implícita de elaborar um verdadeiro projeto coletivo de transformação sóciopolítico.<sup>140</sup>

Abrindo o plano de discussão, a problematização pela oposição entre Direitos Humanos Universais – ditos pré-políticos – possuídos por qualquer ser humano por sua condição existencial biológica, e os Direitos Políticos, específicos de um cidadão inserido em uma comunidade política particular, gera, como o filósofo menciona – a partir da leitura de Balibar<sup>141</sup> – a reversão da relação teórica e histórica entre as figuras do “homem” e do “cidadão”, restando ao homem a condição de ser formado pela cidadania, e não a cidadania pelo homem.

Esta visão conduz à noção já explicitada e utilizada – vide o capítulo acima – de *homo sacer* (Agamben), enquanto ser humano reduzido à “vida nua”. A partir de uma dialética hegeliana do universal e do particular, o ser humano deixa de ser reconhecido ou deixa de ser tratado como humano – em um movimento singular – quando é visto desprovido de uma identidade sócio-política particular que encontra guarida na cidadania determinada. De maneira paradoxal, fica-se privado dos Direitos Humanos no momento preciso no qual se é reduzido a um ser humano “em geral”, portador dos “Direitos Humanos Unviersais”, que independem de profissão, cidadania, religião, sexo, identidade étnica, dentre outros fatores.

<sup>140</sup> Ibid, p.23-24.

<sup>141</sup> BALIBAR, Etienne. Is a Philosophy of Human Civic Rights Possible? In: *South Atlantic Quarterly*. v. 103, n. 2-3. Durham: 2004, p.320-321.

É assim que Zizek indaga o que, então, aconteceria com os Direitos Humanos quando são estes os direitos do *homo sacer*, quando não são úteis, uma vez que apresentam-se como os direitos daqueles que não tem direitos e são tratados como não humanos. Fazendo menção a Jacques Rancière, observa-se uma inversão dialética:

Jacques Rancière propõe uma notável inversão dialética: “Quando eles não são úteis, se faz o mesmo que pessoas caridosas fazem com suas roupas velhas. Elas são dadas aos pobres. Aqueles direitos que parecem inúteis em seu lugar são mandados para o exterior, junto a remédios e roupas, a pessoas desprovidas de remédios, roupas e direitos”. Todavia, eles não se tornam vazios, porque “nomes políticos e lugares políticos nunca se tornam meramente vazios”. Ao invés disso, o vazio é preenchido por alguém ou algo distinto.<sup>142</sup>

Se quem sofre com uma desumana repressão se vê incapaz de decretar que os direitos humanos são seu final recurso, então alguém deve os herdar para decretá-los em outro lugar. Neste sentido, menciona Zizek que a visão de Jacques Rancière denomina isso de “direito de interferência humanitária”, frente os postos como vitimizados, e, com grande frequência, contra recomendações das próprias organizações humanitárias –, o último em termos de política internacional. Tal direito é, em verdade, uma forma de “devolução ao remetente”, o que não for usado vai ser enviado aos carentes em direitos<sup>143</sup>.

Justamente tomando por base a visão inserida no artigo Rancière (*Who's the subject of rights of men*), Zizek menciona que na atualidade, com este “direito de interferência humanitária” frente os vitimizados, o contexto dos Direitos Humanos das vítimas sofredoras do Terceiro Mundo autoriza em termos efetivos um direito das potências do ocidente de intervir política, cultural e economicamente – não obstante a intervenção militar – em países desta classificação em nome da defesa da proteção humanitária:

A referência à formula de Lacan da comunicação (na qual o remetente recebe sua própria mensagem de volta do receptor-destinatário em sua forma invertida, isto é, verdadeira) vem bem ao caso aqui. No discurso dominante do intervencionismo humanitário, o Ocidente desenvolvido está, efetivamente, recebendo de volta, do Terceiro Mundo vitimizado, sua própria mensagem em sua forma verdadeira.<sup>144</sup>

Desenvolvendo a percepção de Rancière, disserta que quando os Direitos Humanos são despolitizados, há a necessidade de mudança discursiva em relação à sua figura. No

<sup>142</sup> ZIZEK, Slavoj. Contra os Direitos Humanos. In: *Revista Mediações*. V.15. n.1. Jan-Jun. Londrina: 2010, p.25.

<sup>143</sup> RANCIÈRE, Jacques. Who is the Subject of the Rights of Man? In: *South Atlantic Quarterly*. v. 103, n. 2-3. Durham: 2004, p.307-309.

<sup>144</sup> ZIZEK, Slavoj. Contra os Direitos Humanos. In: *Revista Mediações*. V.15. n.1. Jan-Jun. Londrina: 2010, p.25.

caso, a dualidade pré-política entre Bem e o Mal é, mais uma vez, canalizada. No atual “novo reino da Ética” conta-se com um ato violento de despolitização, privando o outro de subjetivação política de qualquer natureza. Este humanitarismo liberal vai ao encontro ao posicionamento “radical” de Foucault ou Agamben no tocante a despolitização: a concepção de biopolítica nestes autores cai em uma armadilha ontológica anunciada, na qual os campos de concentração são vistos como destinos ontológicos, de modo pelo qual qualquer um poderia estar na situação de um refugiado em um campo; a diferença entre democracia e totalitarismo desaparece e qualquer prática política encontra-se amarrada em uma armadilha biopolítica:

Chegamos, portanto, a uma posição “anti-essencialista” padrão, uma espécie de versão política da noção de Foucault de que o sexo é gerado pela multiplicidade de práticas de sexualidade. O “homem”, o portador dos direitos humanos, é gerado por um conjunto de práticas políticas que materializam a cidadania; os “direitos humanos” são, enquanto tais, uma falsa universalidade ideológica, que mascara e legitima a política concreta do imperialismo, das intervenções militares e do neocolonialismo ocidentais. Isto é, entretanto, suficiente?<sup>145</sup>(grifo nosso)

Neste contexto de crítica ao discurso dos Direitos Humanos, realizado por Žižek, cabe, na próxima problemática deste capítulo, desenvolver sobre o que foi sublinhado na última citação, ou seja, complementar que esta visão ainda demanda, na visão do autor, uma forma de retorno da universalidade, o que será visto a seguir.

### **3.2 OS DIREITOS HUMANOS COMO (POSITIVA)AÇÃO IDEOLÓGICA: GRUPOS MINORITÁRIOS, “RECONHECIMENTO” DE DIREITOS E RETORNO DA UNIVERSALIDADE**

No contexto fantasioso em torno dos Direitos Humanos, discursos como o da proteção de minorias, ou de reconhecimento dos sujeitos plurais – e dos direitos destes –, bem como do Multiculturalismo – a ser abordado no último tópico deste capítulo – ganham força e enquadramento dentro do contexto da economia globalizada. Conferindo atenção ao aspecto do “Reconhecimento”, Žižek atenta que deve-se tomar cautela com a incoerência das leituras em torno de autores fundamentais, como Lacan e Hegel. Na perspectiva do filósofo, com Hegel tem-se três leituras possíveis: as dos conservadores, a da esquerda, e um certo tipo de hegelianismo-liberal. A última, por sua vez, é uma pretensão de ontologia

---

<sup>145</sup> Ibid, p.26.



ausente calcada apenas no discurso do reconhecimento mútuo<sup>146</sup>, justamente inserido no corpo de teorias político-filosóficas contemporâneas – inclusive denominadas posicionamento político de esquerda, o que, na visão do autor seria equivocado.

Na perspectiva do pensador esloveno, a economia de mercado provoca uma forma fetichista na qual as relações entre as pessoas podem aparecer como relações de igualdade e liberdade reconhecidas mutuamente, sendo a dominação uma figura que não é mais diretamente visível e representada como tal. Portanto, o que se enquadra é a vertente do reconhecimento – estimado entre os hegelianos liberais – como resposta liberal à dominação.

Os sujeitos do reconhecimento não são vistos como classes, são definidos por raça, gênero, dentre outros, deste modo, a política que prega o ato do reconhecer, em que pese situada no quadro da sociedade civil burguesa, não deve ser encarada como política de classes. Assim, o reconhecimento torna-se um risco em um coletivo de pluralidades de culturas na qual uma coletividade de grupos, pacífica e democraticamente pela via do voto, dividem o espólio<sup>147</sup>.

A grande jocosidade da tolerância multicultural é a forma como a cisão de classes está inserida dentro dela, mixando o ideológico insulto à agressão político-econômica, os indivíduos politicamente corretos das classes superiores repreendem as classes inferiores, por exemplo, por sua forma de “fundamentalismo” “caipira” (em que pese o termo ser descrito na obra do autor, é colocado de maneira pejorativa para indicar um certo grau de alienação cultural).

Dentre diversas formas de opressão racista – ou sexista –, uma das mais refinadas é a negação da definição dos valores identitários ao outro, impondo uma forma de ontologia. O “Multiculturalismo politicamente correto” impõe e expande tal vertente, no momento em que membros de um antigo grupo étnico, a título exemplificativo, manifestam seu claro desejo de desfrutar os prazeres da “sociedade de consumo”, neste momento multiculturalistas condescendentes tentam realizar uma manobra de convencimento no sentido de demonstrar o quanto eles são vítimas de uma ideologia capitalista ocidental, devendo resistir a ela.

---

<sup>146</sup> De acordo com sua reportagem publicada no Le Monde (ZIZEK, Slavoj. *L'inconscient, c'est la politique*. Disponível em: < <http://cdsonline.blog.lemonde.fr/2011/08/31/inconscient-cest-la-politique/#xtor=RSS32280322>>. Acesso em 15 de maio de 2014).

<sup>147</sup> ZIZEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo, 2013, p.639.

Este ato condescendente pode se reverter, assim, em uma direta interferência na autodeterminação em si: em uma midiática discussão em um canal de TV de Minnesota, liberais brancos esclarecidos quiseram elucidar que seus colegas de programa – representantes de uma tribo indígena local – deveriam se referir a si mesmos como “americanos nativos”, em que pese a insistência deles no sentido de preferência pela velha terminologia “índios”<sup>148</sup>.

Neste sentido, vale retornar à última parte do artigo em discussão no tópico pretérito, qual seja, *Against Human Rights*, no tópico em torno do que pode ser denominado como um certo tipo de retorno da universalidade. Em seu texto, afirma que a interpretação sintomática marxista demonstra o conteúdo que confere à noção de Direitos Humanos – em sua faceta burguesa –: os Direitos Humanos universais são os direitos dos homens brancos proprietários a trocar livremente no mercado, bem como explorar trabalhadores e mulheres, bem como exercer a dominação política em sua plenitude. Entretanto, esta identificação é somente a metade da análise, ela não está completa:

Esta identificação do conteúdo particular que hegemoniza a forma universal é, contudo, somente a metade da história. Sua outra metade crucial consiste em fazer uma questão suplementar ainda mais difícil: aquela sobre a emergência da própria forma de universalidade. Como – em que condições históricas específicas – a universalidade abstrata se tornou um “fato da vida (social)”? Em que condições os indivíduos se experimentam a si mesmos enquanto sujeitos de direitos humanos universais?<sup>149</sup>

Neste ponto reside a tese central da análise de Marx sobre o “fetichismo da mercadoria”, uma vez que, em uma sociedade na qual a troca de mercadorias predomina, os indivíduos, cotidianamente, fazem referência a si mesmos e aos objetos que percebem como personificações – contingentes – de caracterizações universais e abstratas. Em outros termos, o que se é, em relação às experiências sociais e culturais reais, concretas, é vivenciado como contingencial, posto que o que define o sujeito é a capacidade universal “abstrata” de pensar ou laborar. Da mesma forma, qualquer objeto que possa ter o poder de satisfazer meu desejo é vivenciado como contingente, uma vez que a figura do desejo também é concebida como uma capacidade formal “abstrata”, que é indiferente à pluralidade de objetos particulares que podem – ainda que nunca conseguir de maneira

<sup>148</sup> ZIZEK, Slavoj. *Às portas da revolução: escritos de Lenin de 1917*. São Paulo: Boitempo, 2005, p.182.

<sup>149</sup> ZIZEK, Slavoj. Contra os Direitos Humanos. In: *Revista Mediações*. V.15. n.1. Jan-Jun. Londrina: 2010, p.26.

completa, absoluta – satisfazê-lo. Que se tome o exemplo da profissão para justificar o argumento:

Ou tomemos o exemplo da “profissão”: a noção moderna de profissão significa que me experimento como um indivíduo que não “nasceu” diretamente no seu papel social. No que me transformarei depende da interação entre circunstâncias sociais contingentes e minha livre escolha. Neste sentido, o indivíduo de hoje tem uma profissão - como electricista, garçom ou conferencista –, enquanto não faz sentido alegar que o servo medieval era camponês por profissão. Nas condições sociais específicas da troca de mercadorias e da economia de mercado global, a “abstração” torna-se uma característica direta da vida social atual, a forma em que indivíduos concretos se comportam e se relacionam com seus destinos e com seu ambiente social. A este respeito, Marx compartilha a ideia de Hegel, segundo a qual a universalidade surge “por si mesma” somente quando os indivíduos não mais identificam completamente o âmago de seu ser com a sua situação particular; somente na medida em que se experimentam como “deslocados” para sempre dela. A existência concreta da universalidade é, desta maneira, o indivíduo sem um lugar adequado no edifício social. Portanto, o modo de aparição da universalidade, sua entrada na existência real, é um ato extremamente violento de romper o equilíbrio orgânico anterior<sup>150</sup>.

Nas palavras de Žižek, a noção marxista sobre a diferença entre aparência ideológica da forma jurídica universal e os interesses particulares que efetivamente o sustentam encontra-se gasta, e não é – apesar de relevante – suficiente. O contra-argumento no qual a forma nunca é “mera” forma – envolve uma dinâmica própria, deixa traços na materialidade da vida – é válido. Reconhece-se que foi a liberdade formal burguesa que deu movimentação às demandas políticas e práticas do feminismo e do sindicalismo. Assim, seguindo a linha argumentativa de Rancière, aponta o filósofo de Lubliana:

A ênfase básica de Rancière reside na ambiguidade radical da noção marxista da “diferença” [gap] entre a democracia formal – os Direitos do Homem, as liberdades políticas – e a realidade econômica de exploração e dominação. Esta diferença pode ser lida na forma “sintomática” padrão: a democracia formal é uma expressão necessária, porém ilusória de uma realidade social concreta de exploração e de dominação de classe. Contudo, também pode ser lida em um sentido mais subversivo de uma tensão na qual a “aparência” da égaliberté não é uma “mera aparência”, mas contém uma eficácia própria, o que a permite pôr em movimento a rearticulação das relações socioeconômicas reais por meio de sua progressiva “politização”. Por que às mulheres também não deveria ser permitido o voto? Por que as condições de trabalho não deveriam ser também uma questão de interesse público? Poderíamos aplicar neste momento o velho termo de Lévi-Strauss de “eficácia simbólica”: a aparência da “égaliberté” é uma ficção simbólica que, como tal, possui eficácia real própria; a tentativa particularmente cética de reduzi-la a uma mera ilusão, que oculta uma realidade diferente, deve ser repelida<sup>151</sup>.

---

<sup>150</sup> Ibid, p.27.

<sup>151</sup> Ibid, p.27-28.

Assim, não é suficiente firmar simplesmente uma autêntica articulação de uma experiência do mundo e da vida que é posteriormente reapropriada por aqueles que estão no poder com fins de servir aos seus interesses particulares – ou para criar dóceis súditos que serão necessários na engrenagem social. Porém, o autor aponta como mais relevante, justamente, o processo inverso, no qual algo que era um edifício ideológico originalmente imposto por colonizadores é apropriado subitamente pelos súditos como uma forma de articular suas autênticas reclamações, como no caso da Virgem de Guadalupe, na época do México recém-colonizado, “com a sua aparição a um humilde índio, o cristianismo – que até então servia como uma ideologia imposta pelos colonizadores espanhóis – foi apropriado pela população indígena como um meio para simbolizar sua terrível condição.<sup>152</sup>” Corroborando o posicionamento apresentado por Rancière, aduz Zizek:

Rancière propôs uma solução muito elegante à antinomia entre os direitos humanos, pertencentes ao “homem como tal”, e a politização dos cidadãos. Embora os direitos humanos não possam ser postulados como um Além a-histórico e “especialista” em relação à esfera contingente das lutas políticas, como “direitos naturais do homem” universais dissociados da história, eles também não deveriam ser descartados como um fetiche reificado, produto do processo histórico concreto de politização dos cidadãos. A diferença entre a universalidade dos direitos humanos e os direitos políticos dos cidadãos não é, portanto, uma diferença entre a universalidade do homem e a especificidade da esfera política. Mais propriamente, esta diferença “separa toda a sociedade de si mesma”<sup>153</sup>

Distante de serem pré-políticos, os “Direitos Humanos Universais” estabelecem o espaço específico da politização propriamente dita, equivalendo ao direito de universalidade como tal – no qual o agente político pode declarar sua não-coincidência radical consigo mesmo (em sua identidade particular), demandando contra si mesmo como o “supranumerário”, o indivíduo sem lugar adequado dentro do edifício social –, ou seja, como um agente da universalidade do social em si.

O paradoxo é preciso e simétrico em relação aos Direitos Humanos universais como direitos daqueles que são reduzidos à inumanidade – no artigo Zizek cita a figura do *homo sacer* de Agamben, mas também pode-se mencionar a figura do Sujeito Pós-Traumático, trabalhada no presente trabalho. No momento em que tenta-se conceber direitos políticos dos cidadãos sem fazer referência ou mencionar os Direitos Humanos universais “meta-

---

<sup>152</sup> Ibid, p.28.

<sup>153</sup> Idem.

políticos”, perde-se a própria política, ou seja, reduz-se a política a um jogo “pós-político” de negociação e barganha de interesses particulares<sup>154</sup>.

Cabe, conferindo prosseguimento a argumentação, apontar uma última problemática dentro da lógica dos Direitos Humanos na contemporaneidade, qual seja, a insistência liberal no discurso do Multiculturalismo como forma de reconhecimento e inserção dentro da economia globalizada.

### 3.3 O MULTICULTURALISMO COMO FORMA DE RACISMO CULTURAL: EM DEFESA DA INTOLERÂNCIA

No livro editado pela Sequitur, de Madrid, com o nome de *En defensa da intolerancia*, que contém partes de um artigo chamado *Multiculturalism, or the cultural logic of multinational capitalism*, publicado na *Lew Left Review* n.1/225<sup>155</sup>, Slavoj Zizek posiciona-se crítico do discurso multicultural<sup>156</sup> em seu “discurso declarado”.

Sobre o que ele denomina de “Tolerância Repressiva do Multiculturalismo”, inicia o debate apontando a forma pela qual o universo do Capital relaciona-se com a forma de Estado-Nação na era do capitalismo global. A melhor forma de demonstrar essa relação é a figura da “auto-colonização”, o funcionamento multinacional direto do Capital:

O melhor modo de designar essa relação talvez seja “auto-colonização”: com o funcionamento multinacional direto do Capital, já não estamos lidando com a oposição padrão entre metrópole e países colonizados; uma empresa global corta, por assim dizer, seu cordão umbilical com a nação-mãe e trata o seu país de origem como mais um território a ser colonizado. É isso que perturba tanto os populistas patrióticos de direita [...]: o fato de as novas multinacionais terem, para com a população local francesa ou americana, exatamente a mesma atitude de que em relação à população do México, do Brasil ou de Taiwan. Não há uma espécie de justiça poética nesta virada auto-referencial? Assim, o capitalismo global de hoje é, uma vez mais, uma espécie de “negação da negação”, após o capitalismo nacional e sua fase internacionalista/colonialista. No começo (idealmente, é claro), há capitalismo dentro dos confins de um Estado-nação, com o comércio internacional que o acompanha (troca entre Estados-nação soberanos); decorre daí a relação de colonização, na qual o país colonizador subjuga e explora (econômica, política e culturalmente) o país colonizado; o momento final deste processo é o paradoxo da

<sup>154</sup> Ibid, p.29.

<sup>155</sup> Traduzido e publicado no Brasil na coletânea organizada por Christian Dunker denominada *Zizek Crítico: política e psicanálise na era do Multiculturalismo* (Hacker Editores, 2005), que será também utilizado como referência nas partes que não estão inseridas no livro descrito.

<sup>156</sup> Neste ponto, percebe-se o Multiculturalismo como teoria político-filosófica moderna, na esteira descritivo-conceitual de autores como Roberto Gargarella. Aponta o filósofo argentino que: “*Los estudios vinculados con el «multiculturalismo» procuran llamar la atención sobre situaciones de diversidad cultural como la mencionada, y tienden a destacar, habitualmente, las dificultades del pensamiento liberal para dar cuenta y, sobre todo, dar respuesta adecuada, a los desafíos a los que se enfrentan estas modernas sociedades «multiculturales»*”. (GARGARELLA, Roberto. *Las teorías de la justicia después de Rawls*. Barcelona: Paidós, 1999, p.141).

colonização em que só há colônias, sem país colonizador – o poder colonizador não é mais um Estado-nação, mas diretamente a empresa global.<sup>157</sup> (grifo e tradução nosso)

A forma ideológica do capitalismo global é o Multiculturalismo, uma atitude que parte de uma posição global vazia e que trata cada cultura local da maneira pela qual o colonizador trata o povo colonizado: “nativos” cujos costumes devem ser analisados, estudados, e, como ápice discursivo, “respeitados”. A relação existente entre o colonialismo imperialista tradicional e a auto-colonização capitalista global é idêntica ao movimento relacional entre o imperialismo cultural ocidental e o Multiculturalismo: da mesma forma como o capitalismo global designa o paradoxo da colonização sem a metrópole do Estado-nação colonizador, o Multiculturalismo indica uma referida distância, respeito, eurocêntrico condescendente pelas culturas locais – sem raízes em alguma cultura particular própria.

O Multiculturalismo – ainda que englobado em suas diferentes formas como uma mesma categoria pelo autor – é uma forma disfarçada, repudiada, auto-referencial e invertida de racismo, uma faceta distinta de um “racismo com distanciamento”, que respeita a identidade do Outro, concebendo este como uma comunidade autêntica e auto-contida em relação à qual o multiculturalista mantém distância – possibilitada, assim, por sua posição universal privilegiada.

Desta maneira, o Multiculturalismo apresenta-se, diferente de sua função declarada, como um racismo que esvazia sua posição de todo conteúdo positivo. O multiculturalista não é um racista direto, pelo contrário, não opõe, ao menos não direta e explicitamente, ao Outro os valores particulares de sua própria cultura. Entretanto, mantém sua posição como o “ponto vazio da universalidade”, ao certo privilegiado, pelo qual pode apreciar – e depreciar – as outras culturas particulares. Assim, o respeito pela especificidade do Outro é a maneira como afirma sua superioridade<sup>158</sup>, uma posição de potestade cultural.

Há ainda um contra-argumento de que a neutralidade do multiculturalista é falsa, uma vez que sua posição privilegia de maneira não-explicita o conteúdo eurocêntrico. Žižek aponta a precisão social deste raciocínio, mas pela razão equivocada. A justificativa cultural, rizomática, em que a posição multiculturalista se sustenta não é a sua verdade escondida pela máscara da universalidade<sup>159</sup>, e sim o oposto: a marca das raízes próprias na

<sup>157</sup> ŽIŽEK, Slavoj. *En defensa de la intolerância*. Madrid: Sequitur, 2008, p.54-55. É neste trecho que o autor também menciona, o que neste estamos colocando em nota de rodapé, o seguinte: “A longo prazo, todos nós não só usaremos camisetas Banana Republic como também moraremos em repúblicas de bananas”. (Idem, tradução nossa).

<sup>158</sup> Ibid, p.56.

<sup>159</sup> “O universalismo multiculturalista é, de fato, Eurocentrismo”. (Idem, tradução nossa).

formulação fantasmática que esconde que o sujeito está “sem raízes”, a verdadeira posição é o vazio da universalidade. Neste contexto, Zizek faz referência ao relato jocoso que já havia mencionado em outro texto (*Enjoy your Symptom!*, 1993), a saber:

Permitam-me recordar aqui minha própria paráfrase do chiste de Quincey sobre a simples arte de assassinar: “quantas pessoas começaram com uma inocente orgia de sexo grupal e terminaram jantando juntas em um restaurante chinês!. A finalidade desta paráfrase está em inverter a relação clássica entre o pretexto superficial e o desejo não identificado: às vezes, a coisa mais difícil é aceitar a aparência do que está na superfície por seu valor “nominal” – imaginamos diversos cenários fantasmáticos para encobri-lo com “significados mais profundos”. Pode perfeitamente ser que o meu “verdadeiro desejo” a ser discernido por trás de minha recusa em participar de um jantar chinês seja o fascínio que tenho pela fantasia de uma orgia grupal, mas o ponto chave é que a fantasia que estrutura o meu desejo é, em si, uma defesa contra minha pulsão “oral” que faz o que quer de forma absoluta. O que encontramos aqui é o exato equivalente do exemplo de Darian Leader sobre o homem que está no restaurante com a namorada e que, ao pedir uma mesa ao garçom, diz “Quarto para dois, por favor”, ao invés de “Mesa para dois, por favor”. Deve-se inverter a explicação freudiana clássica (“Seu pensamento já estava na noite de sexo que planejou para depois do jantar”): esta intervenção da fantasia sexual subterrânea é antes a tela que serve de defesa contra a pulsão oral, que de fato é muito mais importante para ele que o sexo. (tradução nossa)<sup>160</sup>

Com a devida adequação do exemplo, o mesmo se aplica atualmente ao capitalista de hoje que se apegue a alguma herança cultural particular, colocando-a como a razão secreta de seu sucesso, como executivos nipônicos que obedecem ao código *bushido*; o mesmo acontece inversamente, quando os jornalistas ocidentais investigam o segredo do sucesso japonês. A referência a uma fórmula cultural particular é uma forma para o anonimato universal do sistema econômico.

O fato desprezível, o horror, não reside no conteúdo oculto por trás da universalidade do Capital global, mas no fato do Capital ser uma máquina global autônoma que anda por seu rumo às cegas. O horror não é o fantasma (particular e vivo) na máquina (universal e morta), mas sim a máquina (universal e morta) no seio de cada fantasma (particular e vivo):

A conclusão a ser tirada é que a problemática do multiculturalismo – a coexistência híbrida de diversos mundos da vida culturais – que hoje se impõe é a forma de aparecimento de seu oposto, da presença maciça do capitalismo como sistema mundial universal: atesta a homogeneização sem precedentes do mundo contemporâneo. De fato, já que o horizonte da imaginação social não mais permite que alimentemos a ideia de que o capitalismo um dia desaparecerá – pois, como se poderia dizer, todos aceitam tacitamente que o capitalismo está aqui para ficar –, é como se a energia crítica tivesse encontrado uma saída substitutiva na luta pelas diferenças culturais que deixa intacta a homogeneidade básica do sistema mundial capitalista. Assim, estamos lutando via PCs pelos direitos das minorias étnicas, de gays e lésbicas, de diferentes estilos de vida, etc, enquanto o capitalismo prossegue

---

<sup>160</sup> Ibid, p.57.

em sua marcha triunfante – e a teoria crítica de hoje, sob as vestes de “estudos culturais”, está prestando o serviço definitivo ao desenvolvimento irrestrito do capitalismo ao participar ativamente do esforço ideológico que visa tornar invisível a sua presença maciça: em uma “crítica cultural” pós-moderna típica, a mera menção de capitalismo como sistema mundial tende a suscitar a acusação de “essencialismo”, “fundamentalismo”, e outros crimes.<sup>161</sup>

Neste sentido, quando se percebe que a lógica da estrutura da sociedade civil gerou uma classe que está à margem da própria sociedade, reconhecida em termos de tutela multicultural, incide a falácia da última – em especial dos “estudos culturais” – do seu próprio objeto de tutela. A teoria crítica se perdeu quando não observa mais nenhuma forma social para além do sistema de circulação do capital, como se isso nunca fosse possível de acontecer em termos de transformação social.

É neste sentido, e tomando por base este cenário da falácia multicultural que engessa o “futuro” – e que coloca um “fim de história”, aos moldes de Fukuyama –, que Zizek faz menção a parte dos princípios da teoria do Direito de Hegel, inseridos em sua obra *Filosofia do Direito*, que carregam a ideia de que existe uma camada excluída (*Pöbel*), de grande número na sociedade civil moderna que não deve ser encarada como má gestão sócio-governamental ou álea de cunho econômico: a lógica estrutural inerente à sociedade civil gera uma classe que é necessariamente excluída dos benefícios da sociedade civil, privada de direitos humanos fundamentais, básicos, isenta de deveres com a sociedade. Uma forma inserida na sociedade civil que nega sua universalidade, seu sintoma<sup>162</sup>. Sobre esta formulação hegeliana, menciona Zizek:

Estaremos hoje diante do mesmo fenômeno, e até mais forte, com o crescimento de uma subclasse excluída, às vezes por gerações, dos benefícios da sociedade liberal-democrata afluyente? As “exceções” de hoje – sem-teto, habitantes de guetos, desempregados crônicos – são o sintoma do sistema universal do capitalismo tardio que nos lembra, de forma crescente e permanente, qual é a lógica imanente do capitalismo tardio: a própria utopia capitalista é a de que, tomando-se as medidas certas (para os liberais progressistas, ação afirmativa ou discriminação positiva; para os conservadores, uma volta à autossuficiência e aos valores da família), essa “exceção” poderia ser – pelo menos em longo prazo e em princípio eliminada. E também estamos diante de uma utopia homóloga na noção de “coalização arco-íris”, na ideia de que, em algum momento futuro utópico, todas as lutas “progressistas” –

<sup>161</sup> ZIZEK, Slavoj. Multiculturalismo: ou a lógica cultural do capitalismo multinacional. In: DUNKER, Christian Ingo Lenz. *Zizek crítico: política e psicanálise na era do Multiculturalismo*. São Paulo: Hacker Editores, 2005, p.35.

<sup>162</sup> “A estrutura aqui é de um sintoma. Quando se está lidando com um princípio estruturante universal, sempre se supõe automaticamente que – em princípio, precisamente – é possível aplicar esse princípio a todos os seus elementos potenciais, e que a não-realização empírica do princípio é uma mera questão de circunstâncias contingentes. Contudo, um sintoma é um elemento que – embora a não-realização nele no princípio universal pareça articular-se a circunstâncias contingentes – tem de permanecer uma exceção, ou seja o ponto de suspensão do princípio universal: se o universal também fosse aplicado a esse ponto, o próprio sistema universal se desintegraria.” (Idem).



pelos direitos de gays e lésbicas, das minorias étnicas e religiosas, a luta ecológica, feminista, etc – estarão unidas na “cadeia de equivalências” comum? Uma vez mais, a necessidade do fracasso é estrutural: o problema não é simplesmente que, devido à complexidade empírica da situação, nunca haverá uma união de todas as lutas “progressistas” particulares, que sempre ocorrerão cadeias de equivalência “erradas” – por exemplo, o encadeamento da luta pela identidade étnica afro-americana à ideologia patriarcal e homofóbica; trata-se, ao contrário, de que as emergências dos encadeamentos “errados” estão alicerçadas no próprio princípio estruturante da política “progressista” atual de criação de “cadeia de equivalências”: o próprio âmbito da multidão de lutas particulares, com seus deslocamentos e condensações em constante mutação, é sustentado pela “repressão” do papel chave da luta econômica – a política de esquerda em relação às “cadeias de equivalência” entre a pluralidade de lutas é estritamente correlativa ao abandono tácito da análise do capitalismo como sistema econômico global e à aceitação das relações econômicas capitalistas como marco inquestionável.<sup>163</sup>

O substrato comum da teoria multicultural baseada no reconhecimento de múltiplas culturas dentro de uma mesma ordem social pode ser encarado como um tipo de vitória pelos autores destas correntes, como uma forma de respeito à alteridade e reconhecimento das diferenças, entretanto, nada disso vai além do próprio sucesso da autonomia hegemônica, uma das formas que a globalização e o capitalismo se utilizaram pela sua perpetuação<sup>164</sup>. Interessante notar que no final do texto sobre Multiculturalismo citado no início do tópico, Zizek menciona a relação entre a falsidade do liberalismo multiculturalista e o projeto da franco-maçonaria:

A falsidade do liberalismo multiculturalista elitista reside, pois, na tensão entre conteúdo e forma que já caracterizava o primeiro grande projeto ideológico de universalismo tolerante: o da franco-maçonaria. A doutrina da franco-maçonaria (fraternidade universal de todos os homens com base na luz da Razão) é claramente confiante com sua forma de expressão e organização (uma sociedade secreta com seus rituais de iniciação) – a própria forma de expressão e articulação da franco-maçonaria desmente sua doutrina positiva. De modo estritamente homólogo, a atitude liberal “politicamente correta” atual, que percebe a si mesma como superando as limitações de sua identidade étnica (“cidadão do mundo” sem âncoras em nenhuma comunidade étnica particular), funciona, dentro de sua própria sociedade, como reduzido círculo elitista de classe média alta em nítida oposição à maioria das pessoas comuns, desprezadas por estarem presas dentro de seus estreitos limites étnicos ou comunitários.<sup>165</sup>

O que se vê, em verdade, é uma forma de racismo, uma violência que retirou o conteúdo positivo de qualquer forma de observância teórica dos discursos ao se colocar em posição de superioridade ao reconhecer o outro, uma categoria necessária, tratando cada

<sup>163</sup> Ibid, p.36.

<sup>164</sup> ZIZEK, Slavoj. *Arriscando o impossível: conversas com Slavoj Zizek*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p.151.

<sup>165</sup> ZIZEK, Slavoj. Multiculturalismo: ou a lógica cultural do capitalismo multinacional. In: DUNKER, Christian Ingo Lenz. *Zizek crítico: política e psicanálise na era do Multiculturalismo*. São Paulo: Hacker Editores, 2005, p.37.

cultura local de maneira autônoma, da mesma maneira que o colonizador tratava seus colonizados – daí a ilação entre o antigo colonialismo imperialista e a auto-colonização proposta pelo capitalismo global<sup>166</sup>.

### 3.4 O AMBIENTE “DEMOCRÁTICO” TAMBÉM É “DE DIREITO”? O “PRECONCEITO DE CLASSE” COMO AMBIENTE DO DISCURSO DOS DIREITOS HUMANOS

Continuando a reflexão sobre as máximas de tutela dos Direitos Humanos nas sociedades contemporâneas, deve-se mencionar a relação entre o ambiente democrático – de desenvolvimento dos mesmos – e o que o autor denomina de “Preconceito de Classe” inserido nas percepções sobre Democracia. Para tanto, deve-se retornar ao texto “*From democracy to divine violence*”, em especial no momento no qual o autor trabalha com o movimento dos *Lavalas* para demonstrar a dificuldade social dos movimentos sociais frente a globalização.

De acordo com sua visão, não se pode perder a ironia do fato de que o nome de um dos principais movimentos político-emancipatórios que sofreu com a pressão internacional da lógica da reprodução econômica denomina-se *Lavalas* – ou “transbordar, inundar”, na língua Crioula –, é a inundação dos expropriados transbordando as comunidades cerceadas. Daí o elogio feito ao livro de Peter Hallward (*Damming the flood*), uma vez a demonstração de como os eventos no Haiti estavam inseridos na tendência global dos novos excluídos e dos muros que surgiram por todos os locais após o 11 de setembro, confrontando o Ocidente com a verdade sobre a globalização, e a criação de linhas inerentes para a divisão que esta demanda:

Haiti foi uma exceção desde seu início, partindo de sua luta revolucionária contra escravidão que resultou na independência em Janeiro de 1804: “Somente no Haiti a declaração da liberdade humana foi universalmente consistente. Somente no Haiti foi esta declaração sustentada em todos os custos, em uma direta oposição a ordem social e a lógica econômica cotidiana.” Por esta razão, “não houve nenhum evento na história moderna cujas implicações foram mais ameaçadoras a ordem dominante global”. A Revolução Haitiana efetivamente merece o título de repetição de Revolução Francesa: liderada por Toussaint l’Ouverture, foi claramente “a frente de seu tempo”, “prematura”, e fadada a falhar, todavia, de maneira precisa, foi talvez mais Evento que a Revolução Francesa em si. Foi a primeira vez que os colonizados se rebelaram – não para o retorno ao seu aspecto pré-colonial – em prol dos princípios modernos de liberdade e igualdade. A autenticidade Jacobina foi imediatamente reconhecida e recebida de maneira entusiasmada pela Assembleia

<sup>166</sup> ZIZEK, Slavoj. *En defensa de la intolerância*. Madrid: Sequitur, 2008, p.56.

Nacional. (Como esperado, as coisas mudaram após o Thermidor: Napoleão rapidamente enviar tropas para reocupar o Haiti). (tradução nossa)<sup>167</sup>

Por esta razão, a ameaça residia na simples existência de um Haiti livre – “um espetáculo horrível para todas as nações brancas”. Motivo pelo qual o país tinha que ser feito de exemplo sobre falência econômica, a fim de dissuadir outros países em tomar o mesmo caminho de libertação. O preço literal da independência prematura foi horrível, após duas décadas de embargo, a nação Francesa, outrora colonizadora, somente estabeleceu relações diplomáticas e de troca mercadológica em 1825, com a obrigação do Haiti em ressarcir em 150 milhões de francos pela perda substancial pelos escravos.

A quantia, que era praticamente o orçamento francês à época, foi posteriormente reduzida para a quantia de 90 milhões, e somente totalmente quitada em 1947 – após anos de consumo do orçamento haitiano em quase 80%. Não é descreditada a postura, portanto, de Aristide, em 2004, na celebração do bicentenário revolucionário, de requisitar frente a nação Francesa o retorno da quantia cobrada de maneira extorsiva – o que foi negado por uma comissão da França.<sup>168</sup>

A repetição do aspecto de miséria e expropriação continua atualmente. O que para muitos é algo infantil ou uma memória da época de criança é uma realidade no país, qual seja, fazer “bolinhos de lama/areia”. A recente elevação do custo dos alimentos no Haiti fez com que biscoitos feitos de areia amarela ressecada tivesse sua comercialização impulsionada.

Interessante notar, assim, que a cooperação Estados Unidos-França que contrariou o regime de Aristide, foi justamente em momento posterior a discordância pública sobre o Iraque, e foi celebrada como a reafirmação da aliança básica que sustenta os conflitos ocasionais:

[...]até Lula, do Brasil, o herói de Toni Negri, condenou a retirada de Aristide do poder. Uma aliança profana foi criada para desacreditar o governo *Lavalas* como um violador dos direitos humanos, e o presidente Aristide como um enlouquecido ditador fundamentalista – desde esquadrões da morte de mercenários ilegais e patrocínio americano nos “fronts democráticos” até ONG’s humanitárias, ou mesmo organizações pertencentes a uma “esquerda-radical”, financiada pelos Estados Unidos, que denunciaram a capitulação de Aristide ao Fundo Monetário Internacional ... Já Aristide, por si mesmo, proporcionou uma caracterização perspicaz da sobreposição entre a esquerda radical e a direita liberal: “em algum lugar, de alguma forma, há uma pequena satisfação secreta, talvez uma satisfação inconsciente, em dizer coisas que pessoas brancas poderosas querem que você diga”.

<sup>167</sup> ZIZEK, Slavoj. From democracy to divine violence. In: \_\_\_\_\_ (et.al.). *Democracy in what state?*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2010, p.108.

<sup>168</sup> Idem.

Em outras palavras, a ideologia dominante usualmente mantém um ideal de Ego para a esquerda<sup>169</sup> (tradução nossa).

O caso do Haiti também autoriza analisar o grande problema do marxismo ocidental, qual seja, a falta de um sujeito revolucionário. Como a classe operária não conseguiu completar o caminho, a passagem, de um *em-si* para *um para-si* e constituir-se como agente revolucionário? O auxílio da teoria psicanalítica é visto no percurso de Zizek, quando o mesmo sustenta a existência dos mecanismos libidinais do inconsciente inseridos no âmago do ser (situação social) da classe proletária, vistos desde o aspecto da construção de um “banco de raiva” dos movimentos de esquerda, até o preconceito de classe ao final do texto.

Neste sentido, a verdade da análise socioeconômica marxista foi salva, não havia motivos para teorias revisionistas sobre a insurgência das classes médias. Por esta mesma razão, o marxismo ocidental estava em constante busca por outros sujeitos sociais que pudessem atuar no papel de agentes revolucionários, substituindo a indisposta classe trabalhadora, como os camponeses, estudantes, intelectuais, excluídos, dentre outros:

A falha da classe trabalhadora como sujeito revolucionário já era visível no núcleo da revolução Bolchevique: a arte de Lenin era detectar o “potencial de raiva” dos camponeses insatisfeitos. A “Revolução de Outubro” foi vitoriosa por conta do slogan “terra e paz”, direcionado a vasta maioria camponesa, aproveitando o curto momento de sua insatisfação radical<sup>170</sup>.

Zizek, então, aponta ser este o núcleo da tese do filósofo Peter Sloterdijk, na qual a ideia do dia do Julgamento Final, momento no qual todas as dívidas acumuladas serão integralmente pagas e um mundo não prescrito será finalmente direcionado, é tomado de forma secularizada pelo projeto da esquerda contemporânea, pelo qual o agente do julgamento não é mais Deus, mas sim as pessoas.

Os movimentos políticos de esquerda são como “bancos de raiva”, colentando investimentos de raiva das pessoas e prometendo a elas uma vingança em larga escala, o reestabelecimento de uma justiça global. Após a revolucionária explosão de raiva, a satisfação completa nunca aparece e a ausência de equidade e as formas hierárquicas se reafirmam, instando a insurgência de um segundo momento revolucionário – integral – que irá satisfazer o trabalho emancipatório, como no caso da Rússia, 1792 e 1789, outubro e fevereiro.

---

<sup>169</sup> Ibid, p.110.

<sup>170</sup> Ibid, p.111.

O ambiente dos Direitos Humanos, em termos Democráticos, encontra-se inserido nesta acumulação de bancos de raiva, bem como nos obstáculos aos movimentos sociais frente os ocasionais conflitos.

O problema é que nunca há, efetivamente, um quantum necessário de capital raivoso, razão pela qual precisa se combinar com outras raivas, nacionais ou culturais. No Fascismo a raiva nacional predominava, por sua vez, no regime maoísta mobilizava-se a raiva dos camponeses, não dos proletários.

Nos dias atuais, quando a raiva global atingiu o máximo em seus limites, em seu potencial, duas formas de raiva permanecem e são vistas com mais ênfase: o Islã - raiva das vítimas do sistema de reprodução do capital globalizado – e o que pode-se denominar de jovens explosões “irracionais”, nas quais deve-se inserir o populismo Latino-Americano, ecologistas, anti-consumeristas, e outras formas de ressentimento anti-globalização. Uma vez disposto no caso das revoluções socialistas, interpreta Zizek o que segue:

Todas as revoluções socialistas exitosas, de Cuba a Iugoslávia, seguiram este modelo, aproveitando a oportunidade em situações críticas extremas, cooptando a liberação nacional ou outros “capitais de raiva”. Claro, um partidário da lógica hegemônica iria aqui apontar que é algo muito “normal” esta lógica revolucionária, na qual a “massa crítica” é alcançada, precisamente, e somente, por uma série de equivalências diante múltiplas demandas que são sempre radicalmente contingenciais e dependentes de uma específica – e até única – lógica de circunstâncias. Uma revolução nunca ocorre quando todos antagonismos entram em colapso dentro de um grande Um, mas quando sinergicamente combinam seus poderes .. Mas o problema aqui é mais complexo: o ponto é não somente que a revolução não anda no trem da História, seguindo suas Leis, uma vez que não há História, uma vez que história é um processo aberto contingente; o problema é diferente: existe como se houvesse uma Lei da História, uma linha mais ou menos clara de desenvolvimento histórico, e que a revolução pode apenas ocorrer dentro de seus limites, “contra corrente”. Revolucionários devem esperar pacientemente para o (geralmente muito rápido) período de tempo quando o sistema entre em mal funcionamento ou entre em colapso, aproveitando a janela de oportunidade, segurando o poder, que está, no momento, na rua, agarrar o poder e depois fortificar a posse deste poder, construindo aparatos repressivos, etc, para que, uma vez que o momento de confusão termine, a maioria fique sóbria e desapontada com o novo regime, é tarde demais para se livrar dele: ele está firmemente entranhado.<sup>171</sup> (grifo nosso, tradução nossa).

Menciona Zizek que talvez a espera desesperada e procura por um agente revolucionário é a forma da aparência do seu oposto, o medo em encontra-lo, em vê-lo. O fato de existir atualmente o fenômeno do “exclusivo para membros”, desde planos bancários aos planos de saúde, demonstra muito bem como os que possuem dinheiro estão cada vez mais enclausurando-se em portas fechadas. Ao invés de eventos abertos ao público preferem

---

<sup>171</sup> Ibid, p.112.

concertos privados, shows de moda e exibição de arte em suas próprias residências. Uma nova classe global está emergindo, baseado nas atitudes privadas, comem privadamente, compram privadamente, apreciam arte privadamente.<sup>172</sup>

Resulta em uma dificuldade significativa a reflexão sobre o significado dos Direitos Humanos no contexto que propulsiona uma vida privada, cada vez mais distanciando o indivíduo do aspecto da realidade social, reforçando a tese de Rancière do “Casaco utilizado”, os Direitos Humanos como uma doação distante, dentro da lógica destes novos cidadãos globais.

Os novos cidadãos globais, esta categoria nova, vivem com um contato duplo com o mundo – criando uma esfera de vida para si próprios –, qual seja, negócios e postura humanitária – seja ambiental, combatendo doenças, apoiando projeto de artes. Esta nova classe gosta de viver em contato com uma natureza primitiva, como um trekking na Patagonia, ou um mergulho em ilhas privadas paradisíacas. Há de se notar, neste sentido, que não se pode negar se esta forma de vida está baseada na categoria medo, medo de uma vida social externa efetiva:

Então não seriam estes ‘cidadãos globais’ vivendo em áreas secularizadas o verdadeiro contraponto daqueles nas favelas e outros “lugares opacos” do espaço público? Eles são duas faces da mesma moeda, os dois extremos na nova divisão de classes. A cidade que mais chega próxima frente esta divisão é São Paulo no Brasil de Lula: uma cidade com 250 heliportos na sua área central. Com a finalidade de insular a si próprios frente os perigos da vida com outras as pessoas comuns, os ricos preferem utilizar helicópteros, fazendo com que, quando se observa São Paulo, sente-se em uma cidade futurística como nos filmes *Blade Runner* e *O Quinto Elemento*: pessoas comuns no meio das perigosas ruas no chão da cidade, enquanto os ricos movem-se em um nível superior, no ar. (tradução nossa)<sup>173</sup>

O exemplo do Haiti de *Lavalas*, Zizek demonstra como a luta deste foi um exemplo de um heroísmo principiológico e das limitações sobre o que se pode fazer nos dias atuais: não infiltrou-se nas filigranas do poder estatal e resistiu a partir dali, e sim heroicamente assumiu o poder estatal, sabendo que estavam tomando o poder nas circunstâncias menos favoráveis, com todas as consequências da dita modernização capitalista e dos reajustes estruturais, e também com a contrariedade da esquerda pós-moderna.

Assim, constrangidos pela pressão internacional americana e do FMI, que defendiam o reajuste estrutural, Aristide combinou medidas pequenas e pragmáticas – como criar

---

<sup>172</sup> Idem.

<sup>173</sup> Ibid, p.114.

escolas, infraestrutura, elevar o salário mínimo, construir hospitais, dentre outros – em conjunto com atos de violência popular, reagindo aos grupos, gangues militarizadas.<sup>174</sup>

Estes atos desesperados de violência popular, uma forma de auto-defesa, são um exemplo do que Benjamin chamou de “Violência Divina”, localizada para além do bem e do mal, como uma forma de suspensão político-religiosa do campo ético. Em que pese lidar-se com, o que para o imaginário social seria, um ato imoral de matança e enfrentamento, ninguém possui o direito de condená-los, frente anos de sofrimento e sistemática opressão econômico-estatal. Apontando, em seu complemento teórico, sobre a violência neste contexto hegeliano, complementa Zizek:

Quando Hegel enfatiza como a sociedade – a ordem social existente – é o espaço último no qual o sujeito encontra seu conteúdo substancial e reconhecimento, ou seja, como a liberdade subjetiva pode realizar-se apenas na racionalidade da universalidade ética, a observação implícita (em que pese não mencionada explicitamente) é que aqueles que não encontram este reconhecimento tem também o direito de se rebelar: se uma classe de pessoas é sistematicamente privada de seus direitos, de sua dignidade como pessoas, eles estão *eo ipso* também liberadas de seu dever frente a ordem social, uma vez que esta ordem não é mais sua substância ética. [...] (tradução nossa)<sup>175</sup>.

Indaga o autor, então, o que seria a violência divina. Seu local, de acordo com ele, pode ser definido de maneira formal e precisa. Neste texto, Zizek aponta que Alain Badiou havia elaborado tese acerca do excesso constitutivo de representação sobre os representados: no nível legal, o poder estatal somente representa os interesses, etc, dos seus sujeitos, está a serviço deles, responsável por eles, e, ademais, sujeito ao controle popular. Todavia, no nível do superego no inferior da sociedade, a mensagem pública de responsabilidade, dentre outras, é substituída pela mensagem obscena do exercício incondicional de poder: “as leis não me prendem, eu posso fazer a você qualquer coisa que quiser, posso julgá-lo culpado se eu decidir assim, e posso destruí-lo se assim também eu disser”.

Um excesso obsceno como elemento que constitui o próprio campo da soberania – sua construção semântica, por sinal, também é afetada – tomando por base que a assimetria é estrutural: a norma sustenta sua autoridade se os sujeitos a ouvirem e ecoar da incondicional obscenidade sua autoafirmação. A dita “violência divina” do povo correlaciona-se com o excesso de poder, sua contraparte coloca como alvo este excesso, minando-o<sup>176</sup>.

---

<sup>174</sup> Idem.

<sup>175</sup> Ibid, p.116.

<sup>176</sup> Ibid, p.117.

A questão democrática, assim, pode acabar trazendo uma dualidade que para o autor seria falsa: a alternativa entre lutar por poder estatal ou partir para uma resistência frente o Estado, ambas partem da mesma premissa – que forma-Estado é fixa. Neste ponto, a lição de Lenin, em “Estado e Revolução”, é necessária: o objetivo da violência revolucionária não é tomar o poder do Estado, mas sim transformá-lo, radicalmente modificando seu funcionamento, sua relação com a estrutura – algo chave para a categorização da “Ditadura do Proletário”.

Na visão do filósofo, e a partir de diálogo com Bullent Somay, deve-se entender a “Ditadura do Proletário” não como uma forma-Estado na qual o proletário é a classe que governa, e sim como um oxímoro necessário.

Haveria tal ditadura, efetivamente, somente quando o Estado em si estiver radicalmente transformado, confiando em novas formas de participação popular, o que faz com que seja uma grande hipocrisia o fato de que, no ponto mais alto do regime stalinista, a nova Constituição proclamava o fim do caráter de classe do poder soviético – com a restituição do poder de voto para classes previamente excluídas –, em uma indicação clara de que não seria instituída a “Ditadura do Proletário”.

Quando a democracia não é mais suficiente, ela cede ao excesso constitutivo da representação em face dos representados. Menciona Zizek, portanto, que seria necessário um pouco de alienação como pressuposto para o funcionamento democrático, a saber:

Democracia pressupõe um mínimo de alienação: aqueles que exercem poder estão aptos somente a serem responsáveis aos cidadãos se houver um mínimo de distância na representação entre ele e a população. No “Totalitarismo”, esta distância é cancelada, o líder é supostamente a direta e presente vontade do povo – e o resultado é, claro, que o povo (empiricamente falando) é cada vez mais alienado frente seu líder: ele diretamente “é” o que eles “realmente são”, sua identidade verdadeira, seus desejos e interesses. Em um contraste com o poder autoritário alienado de seus sujeitos, o povo (empírico), aqui, é alienado de si mesmo. Este fator, claramente, não deve implicar em um apelo pela democracia e pela rejeição do “Totalitarismo”: existe, todavia, um momento de verdade no “Totalitarismo”. Hegel já apontava como a representação política não significa que a população já sabia o que ela queria e, somente assim, sobrar seus representantes para advogarem para seus interesses – eles só conheciam “na pessoa”: é o representante quem formula seus interesses e objetivos, fazendo deles “para si próprio”. A lógica do “Totalitarismo” torna explícito uma divisão que era um corte por dentro da representação popular. (tradução nossa)<sup>177</sup>

Sobre a figura do líder, não se deve ficar com receio de concluir radicalmente que a democracia como uma regra não consegue alcançar para além da inércia pragmática e utilitarista, não consegue suspender a lógica de uma “manutenção do bem comum”.

---

<sup>177</sup> Ibid, p.118-119.



Consequentemente, do mesmo modo como não há a possibilidade de uma auto-análise na Clínica, uma vez que a mudança analítica somente ocorre pela relação de transferência da figura externa ao analista, um líder também é necessário para engatilhar o entusiasmo por uma causa, para trazer a mudança radical na posição subjetiva dos seus seguidores, para “transsubstanciar”<sup>178</sup> a dignidade destes.

Isto significa que a questão principal do poder não é se este é democraticamente legítimo ou não, mas qual o específico conteúdo social do “excesso totalitário” que pertence ao poder soberano como tal, independente do seu caráter democrático ou não. Aduz Zizek o que segue:

É neste nível que o conceito de “Ditadura do Proletário” funciona: no momento em que o “excesso totalitário” do poder está ao lado da “parte não-parte”, e não ao lado da ordem social hierárquica – em termos abruptos, em uma visão última, eles estão no poder na totalidade do sentido do termo soberania, ou seja, não é somente o fato de que seus representantes temporariamente ocupam o espaço vazio e poder, mas, de maneira muito mais radical, eles “modificam” o próprio espaço de representação estatal em sua direção. Pode-se argumentar que Chavez e Morales estão chegando próximo ao que poderia ser a forma atual de “Ditadura do Proletário”: embora estejam interagindo com vários agentes e movimentos, confiando em seus apoios, seus governos obviamente possuem uma conexão privilegiada com os destituídos de posse das “favelas” – eles são efetivamente o presidente “deles”, “eles” são a força hegemônica por trás de seus governos, e em que pese Chavez ainda respeitar a legislação eleitoral democrática, se mantém como claro que seu compromisso fundamental e fonte de legitimidade não está na forma eleitoral, mas na relação privilegiada com os moradores das favelas. Esta é a “Ditadura do Proletário” na forma de “Democracia”. (tradução nossa, grifo nosso)<sup>179</sup>

Deve-se refletir, assim, sobre uma questão fundamental: seria a democracia liberal ocidental a via pela qual haveria a solução para livrar as sociedades de regimes religiosos-fundamentalistas, ou, seriam estes regimes um sintoma da democracia liberal em si? Além disso, o que deveria ser feito em casos como do da Argélia ou do território palestino, locais nos quais a eleição democrática “livre” levou fundamentalistas ao poder? A própria perspectiva da esquerda ocidental pode soar hipócrita, como aponta o filósofo:

Uma história convincente pode ser contada sobre a hipocrisia da esquerda ocidental, que em grande parte ignora o fenômeno liberal denominado “renascimento”, que vem acontecendo na sociedade civil iraniana: uma vez que seus intelectuais de referência – do “renascimento” – são figuras como Habermas, Arendt, Rorty e até Giddens, que não são a “gangue” usual de teóricos radicais “anti-imperialistas”, a esquerda não fez nenhum tipo de movimentação quando os líderes do movimento perderam seus empregos ou foram presos, etc. Com sua defesa de “tópicos chatos” sobre divisão de poderes, legitimidade democrática, defesa normativa dos direitos

<sup>178</sup> Zizek utiliza o neologismo “transsubstanciate”.

<sup>179</sup> Ibid, p.119-120.

humanos, etc., eles são vistos com suspeita – eles não aparentam ser “anti-imperialistas” e “anti-americanos” o suficiente<sup>180</sup>. (tradução nossa)

Assim, quando Rosa Luxemburgo escreveu que a ditadura consistia em uma forma pela qual a democracia é utilizada, e não sua abolição, sua posição era, no prisma de Žižek, não que a democracia é uma figura vazia – que, tecnicamente, pode ser utilizada por agentes políticos distintos (usualmente cita-se, inclusive, o fato de que Hitler ascendeu ao poder a partir de uma forma democrática de eleições) –, mas sim que há um “preconceito de classe” inserido no seu procedimento – este sim, vazio.

Esta é a razão, por exemplo, que justifica o porquê quando membros da esquerda radical finalmente ascendem ao poder pela via eleitoral, seus *signe de reconnaissance*, para utilizar a expressão do autor é, justamente, que devem realizar a mudança legislativa para transformar não somente a estrutura eleitoral, como outros mecanismos públicos, mas também toda a estrutura lógica do espaço político, do espaço público – confiando diretamente na força dos movimentos sociais mobilizados, e impondo formas distintas de auto-gestão locais, dentre outros), garantindo, assim, a hegemonia de sua base, guiados pela intuição sobre o “preconceito de classe” da forma democrática.

Haveria espaço para repensar a forma dos “Direitos Humanos” nesta ideologia que sustenta um “preconceito de classes”? Ou este exercício demandaria a percepção da lógica sintomática da ideologia e de seu impacto frente a forma-jurídica?

---

<sup>180</sup> Ibid., p.120.

## CONCLUSÃO

Conclui-se o presente trazendo o posicionamento de Glyn Daly, e fazendo justiça ao método de abordagem jocoso de Žižek, quando o primeiro faz a introdução de sua entrevista com o filósofo de Liubliana denominada de *Arriscando o Impossível (Demanding the impossible, 2004)*, afirmando a existência de uma anedota lacaniana: tendo em vista um convite da Universidade de Clark, Freud e Jung viajaram aos Estados Unidos; na chegada ao porto de Nova Iorque, Freud apontou para a Estátua da Liberdade e disse: “Eles não sabem que lhes estamos trazendo a peste”.

Daly menciona que na contemporaneidade poderia se dizer algo parecido sobre Žižek, uma vez que este representa o equivalente filosófico de uma peste virulenta, infectando os leitores com uma dúvida fundamental sobre os pressupostos da realidade social, acompanhado de um compromisso ético-político mais amplo com o retorno de um universalismo emancipatório radical frente as mutabilidades do sistema do capital<sup>181</sup>.

Por mais simbólico e representacional que seja esta anedota e a apropriação feita por Daly, Žižek deve ser visto de modo distinto de muitos teóricos e militantes do corpo social: ele constantemente está em alteração de seu posicionamento, desconstruindo-se, sendo, como diria Dunker, um agente que abraça a retórica do pós-moderno sem endossar suas teses. Produz novos debates consigo mesmo, rompe com sua própria posição, reinventa-se<sup>182</sup>.

Este (anti)método filosófico de Žižek indica o que foi visto durante o desenvolvimento do texto, uma tentativa de possibilitar um debate político-filosófico que tomasse a questão da normatividade estatal enquanto esfera a ser objeto de intervenção reflexivo-crítica, na compreensão desde o Estado de Direito, passando pelo Sujeito de Direito, até encontrar na concepção dos Direitos Humanos a ponto último de uma demonstração da ideologia no seu contexto contemporâneo.

Assim, corroborando o intento de investigação desta dissertação, passa-se ao momento de exposição de conclusões sobre cada capítulo apresentado, como forma de indicar aportes nucleares de cada fragmento trabalhado.

No primeiro capítulo da dissertação construída apontou-se que o Estado atual é uma forma inédita de organização política decorrente da circulação econômica inserida em seu

<sup>181</sup> DALY, Glyn. Introdução. In: ŽIŽEK, Slavoj. *Arriscando o impossível: conversas com Žižek*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.7.

<sup>182</sup> DUNKER, Christian Ingo Lenz. Um pensador e suas sombras. In: (\_\_\_\_\_\_). *Žižek Crítico: política e psicanálise na era do multiculturalismo*. São Paulo: Hacker Editores, 2005, p.50. Complementa o autor referindo-se a Žižek: “Como ele afirma em uma entrevista: “Não se esqueçam que comigo as coisas sempre são o contrário do que parecem”. (Idem).

contexto contemporâneo. O Estado, assim, jamais será uma representação transparente da sociedade, atuando com sua lógica própria, interferindo no corpo social e exercendo sua violência sobre o que representa.

Neste contexto, no qual o “Capital é o Real”, trabalhou-se com a concepção de “Ideologia” na obra de Žižek como forma de apontar sua força nos ditames sobre a formulação estatal – em que pese estar presente em toda análise feita sobre as temáticas elencadas na dissertação.

Deve-se lembrar que, para o filósofo, o caráter sintomático da ideologia, ultrapassando a conceituação de Marx, remonta desde os escritos de Jó até a percepção da categoria enquanto uma forma de reencenação fantástica do encontro com o Real, uma forma de fantasia suprema. É neste contexto que se sustentou que o grau zero da crítica de ideologia é o momento no qual não se atribui nenhum significado a ela, realizando um distanciamento sábio e irônico.

O caráter sintomático da ideologia é verificado no método marxista que detecta um elemento de ruptura heterogêneo para uma certa formulação ideológica, sendo necessário, ao mesmo tempo, que a mesma siga em sua forma inacabada – uma assimetria. A ideologia dominante constitui o discurso jurídico enquanto uma pluralidade de regras e fixações de conduta de caráter universalista, sobre o falso condão de universalidade de um Estado vinculado ao Capital enquanto Real, resultado de um jogo sintomático-ideológico de assimetrias de uma sociedade burguesa.

Nesta forma de Estado, a democracia é constituída com base em “agonismos”, antagonismos e com a despolitização de lutas de classes, conforme foi visto com o exemplo Chinês, demonstrando o desenho e os contornos institucionais da relação entre Estado e Capitalismo.

Esta ponte é autorizada pela legitimação jurídica – concretização ideológica – acompanhada pelo comprometimento de uma “Ciência do Direito” burguesa, que não denuncia a relação entre Forma Jurídica e Forma do Capital, atrelada no desenvolvimento do fenômeno jurídico moderno até os dias de hoje, no sustentáculo do sintomático, ideológico e segregacionista Estado Democrático de Direito.

Por sua vez, o segundo capítulo denunciou a consequência da instituição deste Estado de Direito, em sua sintomática ideologia, na constituição das subjetividades contemporâneas. Assim, iniciou-se debatendo a figura do *homo sacer*, enquanto categoria criada por Giorgio Agamben como forma de expor o sujeito na contemporaneidade frente a exclusão do próprio sistema político-jurídico: uma exceção constituída de forma

permanente. A leitura do filósofo de Liubliana aponta que no nível basilar da existência, todos são objetos desta biopolítica, sendo que o *homo sacer* não deve lutar pela sua inclusão, e sim pelo reconhecimento da verdade de todos, ou seja, uma posição elementar, zero.

Zizek elogia a postura de Agamben, porém tece críticas em relação a necessidade de buscar questões outras, mais basilares, carecendo a análise biopolítica de uma perspectiva ligada ao campo materialista-econômico, que efetivamente leva ao aspecto de modificação, tornando-se uma luta moral ou ética sem o condão de alteração. Razão pela qual optou-se por abordar, em um segundo momento, a análise materialista histórico-dialética da questão do “Sujeito de Direito” enquanto elemento fetichizado.

Estabelecendo um diálogo com Marx e Pashukanis, percebeu-se que o sujeito de direito encontra-se fetichizado dentro do sistema de circulação econômica vigente em razão do movimento no qual todas as coisas assumem forma de mercadoria, justificativa pela qual esta universalidade retira a historicidade do indivíduo, planificando-o e fetichizando-o em uma categoria neutra, escondendo as contradições que a realidade oferece. O sujeito de direito ganha íntima relação com a própria mercadoria, com a circulação mercantil.

Tendo em vista a abordagem de Zizek, apresentou-se a consideração crítica da perspectiva de Agamben, bem como sobre a tese da subjetividade marxista do “fetichismo do sujeito de Direito”, a fim de optar por uma forma de descrição da subjetividade no contexto contemporâneo, o que Zizek denominou de “Sujeito Pós-Traumático”, uma categoria para além do sujeito de direito fetichizado, bem como do *homini sacri* de Agamben.

Assim, o sujeito pós-traumático é aquele submetido aos traumas nas sociedades ocidentais enquanto estado permanente de coisas, um *modus vivendi*. Motivo pelo qual o filósofo aponta que as vítimas de traumas sociopolíticos apresentam perfil semelhante as de catástrofes naturais, sendo a “doença” dos primeiros uma forma de verdade em reação ao acontecimento histórico pretérito, gerando a figura do “morto-vivo”, que será padronizado pela normatividade vigente também como a categoria universal do sujeito de direito.

A questão é como este “morto-vivo” pode ser considerado sujeito de direito senão por uma vertente irônica do próprio sistema normativo classista excludente que confere sustentáculo ao aspecto de desumanidade.

A reflexão sobre esta forma de subjetividade impulsionou, por sua vez, uma abordagem sobre a via de tutela humanística dos mesmos, razão pela qual no terceiro e último capítulo objetivou-se por trabalhar com a forma pela qual os Estados de Direito de

cunho democrático se valem deste último signo como forma de sustentar uma política de tutela jurídica pautada no retórico discurso sobre Direitos Humanos inserido na legitimidade política contemporânea.

A escolha por este último capítulo diz respeito ao que foi realizado anteriormente, duas críticas, uma feita ao instituto político-jurídico do Estado e a outra frente ao processo de subjetividade que o primeiro impulsiona em concretizar por intermédio da sintomática e presente circulação ideológica. Como, portanto, se tutela esse “sujeito pós-traumático”?

Encarando os Direitos Humanos em três suposições básicas – defesa contra excessos de poder, oposição ao fundamentalismo, e busca pela felicidade – Žizek realiza uma indagação sobre as grandes intervenções políticas autorizadas pelo discurso de tutela humanística, com a sedução deste pela via da atuação militar.

A cisão entre Direitos Humanos e Direitos do não humano foi exposta para demonstrar uma inversão dialética inserida no “direito de interferência humanitária” (Rancière) frente os vitimizados do terceiro mundo, fazendo dos Direitos Humanos um “casaco velho”, doado pela população “sujeito de direito” para os que carecem da tutela da norma jurídica fruto da circulação mercantil. No jogo da pós-política, perde-se a própria política no momento em que se tenta conceber direitos políticos aos cidadãos sem referência aos Direitos Humanos universais “meta-políticos”.

Nesta fase pós-política, se deve lembrar que suas únicas fontes de confronto e conflito são as tensões de caráter cultural – como as religiosas – ou étnicas, de cunho mais naturalístico, por exemplo.

Inserido neste contexto, a lógica do Multiculturalismo resulta em uma perspectiva de filosofia política embasada em uma tolerância repressiva, na qual a relação existente entre o colonialismo imperialista tradicional e a auto-colonização capitalista global é idêntica ao movimento relacional entre o imperialismo cultural ocidental e o Multiculturalismo.

É, portanto, uma forma disfarçada, auto-referencial e invertida de racismo, uma formulação peculiar pautada em um “racismo com distanciamento”, que supostamente respeita a identidade do Outro, concebendo este como uma comunidade autêntica e auto-contida em relação à qual o sujeito que se filia ao contexto multicultural mantém distância (concedida por sua posição universal privilegiada, constituída em forma de racismo calcado em um esvaziamento de todo seu conteúdo positivo).

Reconheceu-se, a partir da filosofia do autor, uma possibilidade de leitura dos problemas sociais do capitalismo contemporâneo, em especial o objeto da dissertação, qual seja, as figuras do Estado de Direito, do Sujeito de Direito e dos Direitos Humanos, como

núcleos de crítica em suas constituições ideológico-sintomáticas e em seus impactos constitutivos no seio social.

Assim, pode-se concluir mencionando que para Žižek a tarefa da filosofia não é necessariamente conferir respostas, mas sim buscar indagações, perguntas mais elementares, basilares para compreensão do mundo enquanto estrutura preexistente<sup>183</sup>. Talvez a lição que o filósofo possa, portanto, deixar, seja a de impulsionar uma reflexão sobre um universalismo emancipatório, seja pela crítica da ideologia, seja pela revitalização de uma possível “hipótese comunista” frente os elementos sociais analisados.

---

<sup>183</sup> ŽIZEK, Slavoj. *Arriscando o impossível: conversas com Slavoj Žižek*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p.36.

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- BALIBAR, Etienne. Is a Philosophy of Human Civic Rights Possible? In: *South Atlantic Quarterly*. v. 103, n. 2-3. Durham: 2004.
- BUTLER, Judith. *Antigona's claim*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2000.
- BUTLER, Rex. *The zizek dictionary*. Londres: Acumen publishing, 2014.
- DALY, Glyn. Introdução. In: ZIZEK, Slavoj. *Arriscando o impossível: conversas com Zizek*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- DELEUZE, Gilles. Post-scriptum sobre as sociedades de controle. In: \_\_\_\_\_. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992, p.219-226.
- DUNKER, Christian Ingo Lenz. Zizek: um pensador e suas sombras. In: \_\_\_\_\_. (org). *Zizek crítico: política e psicanálise na era do Multiculturalismo*. São Paulo: Hacker Editores, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1974-1975)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France (1977-1978)*. Paris: Seuil/Gallimard, 2004.
- GARGARELLA, Roberto. *Las teorías de la justicia después de Rawls*. Barcelona: Paidós, 1999.
- FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. São Paulo: Imago, 1999.
- HARVEY, David. *Para entender O Capital: livro 1*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- HEAD, Michael. *Evgeny Pashukanis: a critical reappraisal*. Nova Iorque: Routledge, 2008.



HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

JÚNIOR, Celso Naoto Kashiura. Duas formas absurdas: uma defesa à especificidade histórica da mercadoria e do sujeito de direito. In: NAVES, Márcio Brilhantino. *O discreto charme do direito burguês: ensaios sobre Pachukanis*. Campinas: Unicamp, 2009, p. 117-133.

\_\_\_\_\_. *Sujeito de direito e capitalismo*. Tese de Doutorado apresentada à Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. 2012.

\_\_\_\_\_. *Crítica da igualdade jurídica: contribuição ao pensamento jurídico marxista*. São Paulo: Quartier Latin, 2009.

KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LACAN, Jacques. *O Seminário 19: [2ª parte] o saber do psicanalista [1971-1972]*. Recife: Publicação não comercial exclusiva para membros do CENTRO DE ESTUDOS FREUDIANOS DO RECIFE, 1997.

\_\_\_\_\_. *O Seminário 3: As psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

LEAL, Fernando. O formalista expiatório: leituras impuras de Kelsen no Brasil. In: *Revista de Direito GV*. Vol. 10. N.1. Jan/Jun. São Paulo: 2014.

LEFORT, Claude. *A invenção democrática*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

LOBO, Carlos Eduardo Ribeiro. A República Popular da China e a geopolítica da Ásia no início do século XXI. In: *ComCiência*. n.137 Campinas abr. 2012. p.1-8.

MARX, Karl. *O capital*. Vol. I. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

\_\_\_\_\_. *Para uma crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

\_\_\_\_\_. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.

MASCARO, Alysson Leandro. *Estado e forma política*. São Paulo: Boitempo, 2013.

PASHUKANIS, Evgeni Bronislanovich. The marxist theory of State and Law. In: BEIRNE, Piers; SHARLET, Robert (orgs.). *Pashukanis: selected writings on marxism and Law*. Londres: Academic Press, 1980, p.273-301.

PASUKANIS, Evgeni Bronislanovich. *A teoria geral do direito e o marxismo*. Rio de Janeiro: Renovar, 1989.

POULANTZAS, Nico. *Estado, poder y socialismo*. 9 ed. Madrid: Siglo Venturino, 2005.

RANCIÈRE, Jacques. Who is the Subject of the Rights of Man? In: *South Atlantic Quarterly*. v. 103, n. 2-3. Durham: 2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *O discurso e o poder: ensaio sobre a sociologia da retórica jurídica*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris.

SUKUP, Viktor. A China frente à globalização: desafios e oportunidades. In: *Revista brasileira de política internacional*. vol.45 no.2 Brasília July/Dec. 2002.

WARAT, Luiz Alberto. *Introdução ao estudo do Direito: a epistemologia jurídica da modernidade*. Vol.II. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1995.

\_\_\_\_\_. A condição transmoderna do desencanto com a cultura jurídica. In: WARAT, Luiz Alberto. *Epistemologia do Direito: o sonho acabou*. Vol.2. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004, p.35-26.

ZIZEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. *A visão em paralaxe*. São Paulo: Boitempo, 2008.

\_\_\_\_\_. *Arriscando o impossível: conversas com Slavoj Zizek*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. *The sublime object of ideology*. Londres: Verso, 1989.

\_\_\_\_\_. *En defensa de la intolerância*. Madrid: Sequitur, 2008.

\_\_\_\_\_. *Às portas da revolução: escritos de Lenin de 1917*. São Paulo: Boitempo, 2005.

\_\_\_\_\_. Como Marx inventou o sintoma?. In: \_\_\_\_\_. *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

\_\_\_\_\_. Contra os Direitos Humanos. In: *Revista Mediações*. v.15. n.1. Jan-Jun. Londrina: 2010.

\_\_\_\_\_. From democracy to divine violence. In: \_\_\_\_\_ (et.al.). *Democracy in what state?*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2010.

\_\_\_\_\_. Multiculturalismo: ou a lógica cultural do capitalismo multinacional. In: DUNKER, Christian Ingo Lenz. *Zizek crítico: política e psicanálise na era do Multiculturalismo*. São Paulo: Hacker Editores, 2005.

\_\_\_\_\_. L'inconscient, c'est la politique. Disponível em: <  
[http://cdsonline.blog.lemonde.fr/2011/08/31  
inconscient-cest-la-politique/#xtor=RSS  
32280322](http://cdsonline.blog.lemonde.fr/2011/08/31/inconscient-cest-la-politique/#xtor=RSS32280322)>. Acesso em 22 de novembro de 2015.

\_\_\_\_\_. *Primeiro como tragédia, depois como farsa*. São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_. *Vivendo no fim dos tempos*. São Paulo: Boitempo

\_\_\_\_\_. *Bem-vindo ao deserto do real*. São Paulo: Boitempo, 2003.