

MATERIALISMO DIALÉTICO E FINITUDE ONTOLÓGICA EM SLAVOJ ŽIŽEK: DA PARALAXE KANTIANA À PARALAXE HEGELIANA

THE DIALECTICAL MATERIALISM AND THE ONTOLOGICAL FINITUDE IN SLAVOJ ŽIŽEK: FROM KANTIAN PARALLAX TO HEGELIAN PARALLAX

Fernando Facó de Assis Fonseca¹

Resumo: O presente texto desenvolve o conceito de materialismo dialético no pensamento de Slavoj Žižek radicalizando o aspecto da finitude humana em finitude ontológica. Para Žižek, isso corresponde à passagem de Kant a Hegel. Se, para Kant, a finitude está restrita à finitude humana mediada pelos limites transcendentais da razão pura, em Hegel essa finitude é transferida para a esfera ontológica. Nesse sentido, é preciso conceber as antinomias kantianas não como uma condição da própria subjetividade finita – no momento em que esta lida com o caráter dialético da razão – mas como uma limitação da própria realidade em si. Por essa razão, Žižek tende a se afastar da leitura idealista de Hegel para trazer à tona seu lado materialista – oculto ao olhar de uma certa tradição. Assim, o propósito da filosofia hegeliana, de acordo com Žižek, não consiste em superar Kant, mas apenas radicalizá-lo por meio de uma torção dialética puramente formal.

Palavras-chave: Materialismo dialético. Parallaxe. Finitude.

Abstract: The present text develops the concept of dialectical materialism in the thought of Slavoj Žižek radicalizing the aspect of human finitude in ontological finitude. For Žižek, this corresponds to the passage from Kant to Hegel. If, for Kant, finitude is restricted to human finitude mediated by the transcendental limits of pure reason, in Hegel this finitude is transferred to the ontological sphere. In this sense, it is necessary to conceive Kantian antinomies not as a condition of finite subjectivity itself as it deals with the dialectical character of reason, but as a limitation of reality itself. For this reason, Žižek tends to move away from Hegel's idealistic reading in order to bring forth his materialistic side - hidden from the gaze of tradition. Thus the purpose of Hegel's philosophy, according to Žižek, is not to overcome Kant, but only to radicalize it by means of a purely formal dialectical twist.

Keywords: Dialectical materialism. Parallax. Finitude.

Introdução

Uma chave de leitura indispensável para se compreender o conceito de dialética materialista em Žižek é inverter o postulado da tradição que concebe a passagem de Kant a Hegel como um momento decisivo de superação do horizonte da finitude humana. Segundo esse ponto de vista da tradição², Hegel revela-se como o expoente do

¹ Doutor em Filosofia da Educação pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professor temporário de filosofia da Universidade Estadual do Ceará (UECE). E-mail: fernandofaco@hotmail.com

² É verdade que Žižek se reporta frequentemente a essa leitura da tradição que compreende Hegel segundo a ótica do idealismo absoluto, mas o curioso é que ele raramente identifica os defensores dessa

idealismo alemão que foi capaz de selar a lacuna epistêmica deixada aberta por Kant, restabelecendo o Absoluto como comunhão ontológica primordial, isto é, como unidade capaz de reunir num todo harmonioso o impasse da relação sujeito/objeto. O materialismo dialético apresentado neste trabalho apresenta, em contraste, uma perspectiva radicalmente distinta: segundo Slavoj Žižek, Hegel não acrescenta “nada” ao pensamento de Kant, isto é, não há, para ele, nenhum gesto *a mais*, positivo, em seu pensamento que sirva de pedra angular para suplantar a falta negligenciada por Kant. Pelo contrário, o passo de Hegel não é superar, mas reafirmar a divisão kantiana como tal. A aposta de Žižek, nesse sentido, é que por detrás da espessa camada de interpretações acumuladas ao longo da tradição – em cujo contexto Hegel é considerado como uma espécie de “monstro panlogista” (nas palavras do autor) que devora e mortifica a viva substância do particular na reconciliação final do Saber Absoluto (o fechamento da lacuna entre sujeito e objeto) – reside um materialismo latente, inconfesso, e cujas coordenadas não são outras senão a forma da crítica da razão desde Kant. Vejamos como isso funciona.

Paralaxe kantiana

A fim de compreender essa “reviravolta” materialista em torno de Hegel, tomemos como ponto de partida o conceito-chave de *paralaxe*. A rigor, paralaxe significa: “... o deslocamento aparente de um objeto (mudança de sua posição em relação ao fundo) causado pela mudança do ponto de observação que permite uma nova linha de visão”. Imagine um objeto X, situado num espaço tridimensional, cuja relação com o pano de fundo varia conforme o ponto de perspectiva do observador. A noção de paralaxe é bastante utilizada pela astronomia quando se procura medir a distância entre um determinado astro e o planeta Terra. Mas nada nos impede de arriscar, também, uma interpretação filosófica desse conceito. Se tomarmos como base a tendência padrão da tradição metafísica, temos que o deslocamento do objeto ocasionado pela mudança de posição do sujeito apresenta-se como um mero efeito de ilusão de óptica, ao passo que o sujeito e o objeto representariam instâncias em si mesmas, fixas e inalteráveis. Porém,

vertente. O que ele aponta frequentemente é a imagem-espantalho que Hegel assume perante seus críticos, que vai desde Marx até Deleuze, passando por Heidegger e Habermas (para citar somente alguns nomes). Desse modo, Žižek se utiliza desse estereótipo para criar uma imagem genérica de Hegel que é combatido por todos pós-hegelianos. Logo, Žižek procura realizar um retorno a Hegel combatendo justamente o anti-hegelianismo de práxis, cujo ponto de convergência é o acordo tácito de que o filósofo alemão seria o último (se não, o maior) dos idealistas metafísicos.

numa perspectiva mais radical, a do materialismo dialético de Žižek, essa mudança de perspectiva puramente formal que desloca o objeto num lance óptico não é simplesmente ilusória. Ela possui um efeito real produzida pela própria aparência de deslocamento. Para Žižek, o conceito de paralaxe exprime a diferença mínima de um objeto em relação a si mesmo. Ela é, por assim dizer, seu núcleo real, irreduzível, provocado por uma tensão interna entre forma e conteúdo, impedindo o fechamento autoidêntico do objeto sobre si mesmo. Podemos, pois, designar essa tensão interna e irreduzível do objeto enquanto lacuna paraláctica.

Com base nisso, podemos introduzir a este respeito uma típica inversão dialética: a lacuna/desvio considerada pela tradição como um mero traço contingente, uma variável sujeita a controle, assume, a partir de então, uma referência ontológica primeira, o papel de mediador universal e necessário da relação sujeito/objeto. Ou seja, deixamos desse modo de lidar com o desvio como sendo uma deficiência de nossa perspectiva finita, que “turva” nossa apreensão do objeto em sua totalidade, para concebê-lo como a única condição para que possamos, com efeito, pensar o objeto. Não seria, pois, essa a lição hegeliana expressa no prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, segundo a qual a única verdade que há é o próprio caminho para a verdade? Ou, ainda, seu corolário de que é sempre o método enquanto caminho/mediação para o conhecimento que produz tanto o sujeito quanto o objeto do conhecimento? Como expressa Žižek (2008, p. 20), “sujeito e objeto são inerentemente “mediados”, de modo que a mudança “epistemológica” do ponto de vista do sujeito sempre reflete a mudança “ontológica” do ponto de vista do objeto”.

É preciso, portanto, reconhecer aqui um ponto cego que passa totalmente despercebido pela atividade do intelecto: na medida em que vemos sempre a *partir* dele, tal ponto é em si impossível de ser visto/concebido. Em outras palavras, esse ponto cego revela-se como o único responsável por condicionar todo trabalho de mediação. Ele apresenta-se como uma espécie de “núcleo duro” que persiste independente dos variados esforços de apreensão do intelecto. Tal excesso, que permanece irreduzível ao trabalho conceitual do pensamento, é, paradoxalmente, a própria ideia de paralaxe enquanto *efeito não mediatizável e sem o qual não há mediação possível*. O conceito de paralaxe corresponde, portanto, a um conceito paradoxal, já que consiste na impossibilidade inerente ao próprio conceito de se efetivar plenamente e de se apresentar transparente a si mesmo. Ou seja, a diferença de deslocamento nunca pode ser observada de um ponto de vista transcendente, privilegiado, capaz de apreender sua

própria determinação específica.

Mas como propor uma dialética – ou, nesse caso, um materialismo dialético – a partir dessa lacuna paraláctica que se mantém imune a toda atividade de mediação conceitual? Nesse caso os kantianos argumentariam, e com razão, que a lacuna paraláctica estaria muito mais próxima de Kant do que de Hegel, na medida em que expressaria com muito mais propriedade o caráter irreduzível das antinomias da razão conduzidas dialeticamente, e não uma síntese mais elevada como momento de superação dialética. Nas palavras de Adrian Johnston (2007, p. 4-5): “À primeira vista, o termo ‘paralaxe, como desenvolvido por Žižek, parece envolver um retorno a Kant, porque, em conexão com este termo, contradições e incompatibilidades são levadas ao ponto de absolutos insuperáveis”.

Tomemos, pois, como exemplo a antinomia epistemológica que marcou a época de Kant: empirismo *versus* racionalismo. Segundo Žižek (2008), o filósofo alemão reconheceu com muita propriedade que qualquer solução fornecida a esse impasse epistemológico, enquanto síntese global – designando cada uma dessas atitudes filosóficas como momentos parciais de uma verdade maior – seria, para todos os efeitos, apenas *uma volta a mais no parafuso* do dogmatismo pré-crítico. A virada transcendental kantiana evita qualquer solução “positiva” para o embate. E o que parece ser uma deficiência, é exatamente sua força. A solução kantiana de rejeitar qualquer tentativa de fechamento ontológico, uma vez que reconhece na própria limitação/finitude humana a chave para pensar a liberdade humana, introduz, portanto, uma lacuna irreduzível no cerne de seu sistema filosófico. Dessa forma, torna-se impossível uma reconciliação harmoniosa dos dois polos, o racional e o sensível, o ativo e o passivo, etc., de modo que, qualquer promessa de síntese que vise ajustar nossa Razão à estrutura da realidade externa é considerada muito mais como um ato de fé do que como uma conciliação natural e espontânea entre as duas dimensões. Como diz Žižek:

Longe de designar a “síntese” das duas dimensões, o transcendental kantiano representa, antes, sua lacuna irreduzível “como tal”: o transcendental aponta algo nessa lacuna, uma dimensão que não pode ser reduzida a nenhum dos dois polos positivos entre os quais se abre a lacuna (ŽIŽEK, 2008, p. 33).

Cumprido, todavia, assinalar que não lidamos aqui com um simples jogo de oposições, nem com uma espécie de contradição lógica entre duas dimensões

heterogêneas; mas com uma antinomia irreduzível, que é resultado direto da virada transcendental kantiana. Segundo Žižek (1993), um grande engodo, portanto, seria ler as teses sobre as antinomias de Kant como contradições lógicas (*nihil privativum*)³ ou como forças reais antagônicas, cujo resultado é a mútua anulação de seus esforços (*nihil negativum*). As antinomias kantianas engendram uma negação de outra natureza.

Na sua *Crítica da Razão Pura*, Kant (2010) considera certas ideias metafísicas como sendo “objetos” próprios do pensamento (*Gedankending*) e cuja negação (antítese) não pode ser nem lógica nem privativa, mas fundamentalmente antinômica. São eles: o universo em sua totalidade, a imortalidade da alma e Deus. Segundo Kant (2010), tais objetos, embora sejam pensáveis, não podem, todavia, ser considerados objetos de nosso conhecimento. Isso pelo fato de não serem objetos de nossa experiência sensível, ou de não fazer parte daquilo que nós experimentamos enquanto realidade. Em outras palavras, se, em parte, trata-se de objetos pensáveis, são, todavia, objetos que não podem ser enquadrados dentro da categoria de *possibilidade*, já que Kant considera como *possível* (aqui não no sentido lógico, mas no sentido fenomênico estrito) somente aquilo que faz parte de nosso horizonte de experiência. Desse modo, não podemos abordar esses “objetos” da razão pura nem como uma não-coisa (*Unding*), ou seja, enquanto contradição lógica, nem como objetos de nosso conhecimento sensível, mas devem estar sujeitos a um outro tipo de investigação.⁴

O limite transcendental da finitude humana produz, portanto, as antinomias da razão pura, em cujo quadro formal as contradições não são mais submetidas pelo princípio do terceiro excluído, ou seja, pelo princípio do ou/ou (ou isso ou aquilo). Na verdade, trata-se de um conflito insuperável entre, de um lado, o que posso efetivamente conhecer a partir das minhas condições finitas, submetidas à dimensão fenomênica, e, de outro, o excedente da razão que segue naturalmente seu curso em busca dos princípios dogmáticos enquanto fundamento de toda experiência possível – articulados, por sua vez, na dimensão propriamente numênica. Por isso, nas palavras de Jean-Marie Vaysse (2012, p.12): “Antinomias são produzidas pelas Ideias cosmológicas que se

³ A definição de contradição definida por Kant em sua *Crítica da Razão Pura* é: “o objeto de um conceito que se contradiz a si mesmo é nada porque o conceito de nada é o impossível, como, por exemplo, a figura retilínea de dois lados” (KANT, 2010, B348).

⁴ Podemos dizer, portanto, que, se o efeito de uma contradição lógica produz um objeto sem conceito, dado a impossibilidade lógica de concebê-lo, as antinomias produzem um conceito sem objeto, já que não se trata de impossibilidade lógica, mas de uma abstração sem referência sensível capaz de preencher seus contornos objetivos.

originam num silogismo hipotético e que nos fornecem a ideia de uma primeira hipótese numa relação de causalidade”.

Kant procura, então, conduzir dialeticamente os conflitos da razão pura a seu paroxismo, apresentando como *tese* a aspiração da razão em constituir uma totalidade, e enquanto *antítese*, as refutações de cunho empirista, que, por sua vez, desembocam no ceticismo. Nesse sentido, no segundo capítulo da seção sobre a *Dialética Transcendental*, Kant (2010) trabalha as antinomias de maneira sistemática, designando quatro fundamentais e dividindo-as em dois grupos: as duas primeiras são antinomias matemáticas (pois são consideradas no homogêneo) e as outras duas, dinâmicas (pois se situam no heterogêneo). De forma sumária: nas duas primeiras antinomias, a ideia de mundo é abordada segundo a quantidade e a qualidade. “Segundo a quantidade, a tese propõe um começo do mundo no tempo e no espaço, ao passo que a antítese nega tal começo”; segundo a qualidade, a tese afirma que toda substância composta culmina numa realidade simples, enquanto a antítese afirma que a divisão prossegue até o infinito (VAYSSE, 2012, p. 12). Para Kant (2010), no que diz respeito às antinomias matemáticas, ambas as formulações são consideradas falsas, pois lidam com um conceito ambíguo de mundo, que se apresenta tanto como coisa em si e como fenômeno espaçotemporal.

No que tange à terceira antinomia, Kant investiga a ideia de liberdade. De forma homóloga, enquanto a tese afirma uma causa livre, a antítese defende que toda causa é condicionada ao infinito. E, por fim, ao tematizar a possibilidade do incondicionado, ao passo que a tese propõe sua existência, a antítese a nega. Quanto às antinomias dinâmicas, diferentemente das antinomias matemáticas, Kant sugere que ambas as formulações (tese/antítese) sejam plausíveis quando embasadas na distinção transcendental entre fenômeno e coisa em si: a antítese é verdadeira para os fenômenos, enquanto submetidas ao tempo-espaço; a tese é verdadeira para a coisa-em-si, para além das apreensões da intuição sensível, mas ainda assim pensadas (HOLZHEY; MUDROCH, 2005, p. 47).

O fundamental nisso, insisto, é compreender que as contradições antinômicas são produto direto de nossa finitude humana, e que, portanto, a filosofia, na sua qualidade crítica, já não pode mais ousar responder de forma definitiva às exigências da razão pura, negligenciando, assim, a lacuna intransponível de nossa dimensão transcendental. Como diz Žižek (2012a):

Kant é, segundo dizem (desde Heidegger até os pós-modernistas), o primeiro filósofo que realmente confrontou a finitude do sujeito não como um fato empírico, mas como o próprio horizonte ontológico do nosso ser. Isso o levou a conceber as antinomias como impasses genuínos indissolúveis, escândalos inelutáveis da razão, no sentido de que a razão humana se torna envolvida por sua própria natureza – o escândalo que ele chegou a chamar de “eutanasia da Razão” (ŽIŽEK, 2012a, p. 121).

Essa *eutanasia da Razão* é o que nos impede para sempre de (como diriam os franceses) *monter le plateau*, ou seja, erguer-nos para além de nossa finitude e “ver” o que há do outro lado. Desde o momento em que procuramos resolver problemas dessa natureza – se o universo na sua dimensão ontológica tem ou não um começo; se existe ou não um ser absolutamente necessário; se somos livres ou determinados etc. – fechamos radicalmente a lacuna de nossa finitude e caímos novamente no mais denso sono dogmático, onde supúnhamos alcançar cognitivamente o estatuto ontológico da realidade e conhecer o que são as coisas nelas mesmas. Ocorre que, após Kant, somos obrigados a conviver para sempre com essas duas dimensões, sem confundi-las ou reduzir uma à outra. “Assim, temos a verdadeira imagem contemporânea de um sujeito humanista preso em um entrave constitutivo, marcado por uma lacuna ou cisão *a priori*” (ŽIŽEK, 2012a, p. 121).

Paralaxe hegeliana

Retornemos, então, para nossa questão de início: por que então não assumir de uma vez o pensamento de Kant como sendo a representação mais apropriada do conceito de paralaxe, isto é, dessa lacuna inerente à finitude que impede o acesso direto às coisas, deixando, desse modo, para trás a referência central à dialética hegeliana? O argumento padrão dos kantianos em relação a isso é que, apesar de Hegel ter superdimensionado o papel das antinomias no seu processo dialético (uma vez que as contradições agora estavam por toda parte), seu objetivo é, em última instância, domesticar ou aparar a lacuna transcendental de Kant. Ou seja, embora as antinomias em Hegel estejam presentes em cada contradição conceitual que usamos, operando

ontologicamente e não apenas como limitação epistemológica constitutiva, essa iniciativa hegeliana é apenas um subterfúgio para, no final das contas, relativizá-las e enquadrá-las no maquinário de seu processo dialético. Em outras palavras, a acusação que amiúde é feita a Hegel insinua, portanto, que ele utiliza as antinomias somente como um momento intermediário da reconciliação final. Ou para dizer de modo mais elegante, que ele apenas “... insere o kantismo na sua árvore genealógica” (LEBRUN, 2006, p. 568). Nessa perspectiva, “Hegel apara de maneira eficaz as arestas escandalosas das antinomias kantianas que ameaçaram levar a Razão à beira da loucura, normalizando-as novamente como parte de um processo ontológico global” (ŽIŽEK, 2012a, p.121).

Ora, é exatamente essa a leitura de Hegel que Žižek pretende superar. Para isso, não devemos hesitar em radicalizar ainda mais o aspecto da finitude, passando a lidar com a natureza antinômica da *razão pura* não simplesmente como um impasse epistemológico, uma limitação constitutiva de nossa natureza humana, mas fundamentalmente enquanto condição ontológica positiva. Porém, não se trata de resolver o impasse das antinomias, como alegam os críticos de Hegel, num fechamento ontológico mais originário. Ontologizar as antinomias significa pensar a finitude não no âmbito da subjetividade, e sim encará-las objetivamente.

Quem melhor nos fornece a chave dessa interpretação é Gérard Lebrun (2006), em seu breve ensaio sobre *A antinomia e seu conteúdo*. Seu ponto é que, na medida em que Kant introduz a distinção entre númeno e fenômeno, ele se apoia numa distinção mais básica entre o “bom uso” e o “mau uso” das categorias do entendimento. De maneira que seu “bom uso” aplica-se somente ao conteúdo da experiência sensível, ao passo que o “mau uso” excede esse domínio e cai em contradição na forma de antinomias da razão. Nesse sentido, como exprime Lebrun (2006, p. 576), “A única chave do enigma levantado pelas antinomias só poderá consistir num *engano* que levou o usuário a abusar desses conceitos e a aplicá-los desastrosamente.” (grifo do autor). E à medida que estamos constantemente correndo o risco de *aplicar desastrosamente* as categorias do entendimento para além de seu domínio específico, ou seja, para além dos limites espaço-temporais da dimensão fenomênica, a tarefa da “Crítica [consiste em] indicar o engano e desmontar o mecanismo do mal-entendido” (LEBRUN, 2006, p. 576). Ou seja, de um modo quase wittgensteiniano, o papel da “Crítica...” se resume a uma espécie de terapêutica das categorias, isto é, numa análise cuidadosa e adequada de seu “uso”. Consequentemente, isso nos leva a uma conclusão inevitável: ao levar em

conta somente o “uso” das categorias, é correto afirmar que, então, para Kant, “*não* [devem existir] *antinomias como tal*, elas surgem simplesmente da confusão epistemológica que o sujeito faz entre fenômenos e númenos”. (ŽIŽEK, 2012a, p. 122).

Contudo, o problema é que, embasado nessa visão puramente instrumental das categorias, Kant passa ao largo do essencial: o antagonismo fundamental não diz respeito à forma do uso das categorias, mas à sua própria natureza – aspecto que fora totalmente negligenciado por ele. Nesse sentido, “Somente quando nos livramos da tópica do *uso* é que nos podemos perguntar se engendrar contradições não faz parte da natureza de conceitos de certo tipo.” (LEBRUN, 2006, p. 576). E agora podemos perceber que a censura de Hegel a Kant é muito mais radical do que alegam os kantianos: é Kant quem permanece dogmático na exata medida em que separa fenômenos de um lado e númeno, de outro, mantendo, assim, um pressuposto ontológico intocado. E é exatamente o que nos mostra Lebrun a partir de sua leitura atenta de Kant. Em última análise, não é Hegel quem neutraliza as antinomias, mas Kant: preocupado com o uso “correto” das categorias, Kant evita confrontar diretamente o antagonismo da coisa-em-si, limitando-se ao campo do Entendimento. Por isso que, ao endossar a tese de Lebrun (2006), Žižek (2012a) afirma que tanto Kant quanto a metafísica pré-crítica compartilham tacitamente do mesmo traço, a saber, “... as duas posições permanecem no domínio do Entendimento e suas determinações fixas”, de modo que todo esforço de Kant em fundamentar o conhecimento a partir da finitude humana acaba por validar sua tese contrária: “À medida que adentramos no domínio do Entendimento, as Coisas-em-si saem de nosso alcance, nosso conhecimento é, em última análise, em vão.” (ŽIŽEK, 2012a, p. 122). Ora, de que vale o conhecimento se a verdade das coisas permanece inacessível a mim?

É exatamente essa a crítica a Kant que Hegel exprime logo no início da *Introdução* de sua *Fenomenologia do Espírito*. À medida que o interesse de Kant é estritamente com o uso aquedado do instrumento, e não em conhecer o Absoluto como tal – a Coisa-em-si – podemos portanto afirmar, com Hegel (2003), que o trabalho de Kant é, em última instância, inútil, já que deixa o Absoluto intocado. Mas deixar o Absoluto intocado não significa que Kant possa simplesmente rejeitá-lo como uma peça sem utilidade prática. Ocorre que, ao afirmar que o único conhecimento possível é o conhecimento baseado no aparato de nossa finitude, Kant é obrigado a manter viva a referência ao Absoluto, ainda que pela sua negativa, ou seja, expresso na forma de uma massa indeterminada que se encontra para além dos limites de nossas experiências. Por

consequente, cria-se com isso uma dupla referência: i) a dimensão do conhecimento possível, o finito, e ii) a dimensão do Absoluto, o infinito. “Há o finito e o infinito, e entre os dois passa uma linha nítida divisória” (SAFATLE, 2011, aula 4/30). Ou seja, Kant, na ânsia de radicalizar a finitude, acaba por endossar seu duplo renegado, a existência de uma dimensão ontológica independente, mais originária e para sempre desconhecida.

É como se na tentativa de resolver o problema do conhecimento, Kant criasse um dilema a mais. “O finito tem um ser que independe do infinito, o finito tem um ser absoluto em relação ao infinito (se compreendermos aqui ‘absoluto’ por “aquilo que não depende de outro para ser)” (SAFATLE, 2011, aula 4/30). E, conseqüentemente, à medida que o conhecimento finito aspira por validade, a verdade produzida pelo conhecimento finito deve coexistir paralelamente com a verdade da coisa-em-si, sob a condição de não se tocarem ou se confundirem. Teríamos, nesse caso, de um lado o conhecimento produzido pelo instrumento e de outro a verdade da coisa nela mesma, “como se aceitássemos um conhecimento em geral que, embora incapaz de apreender o absoluto, seja capaz de outra verdade.” (SAFATLE, 2011, aula 4/30). E o impasse dessa divisão é que, para que eu conceba um conhecimento finito e outro infinito, isso exige, em primeiro lugar, que eu já tenha de conhecer os dois, para que se possa, em seguida, compará-los. Como explica Vladimir Safatle:

Afirmar que o conhecer não tem parte com o absoluto, que ele é arbitrário em relação ao absoluto, significa pressupor um conhecimento prévio do que o absoluto é. Isto pressupõe, por sua vez, o que poderíamos chamar de “perspectiva externalista” na compreensão do conhecimento. Tudo se passa como se eu pudesse sair dos limites do meu conhecimento compará-lo com o absoluto e afirmar que o primeiro é arbitrário em relação ao segundo. (...) Neste sentido, a temática da limitação da razão é contraditória por apoiar em uma perspectiva externalista não fundamentada (SAFATLE, 2011, aula 4/30).

O argumento central levantado por Žižek (2012a) é, pois, que a finitude para Kant se reduz à finitude do sujeito transcendental, limitado pelo esquematismo, ou seja, pelas limitações determinadas *a priori* pela síntese transcendental. Nesse sentido, Kant ignora o fato de que as próprias categorias das quais ele trata são já, em sua natureza, finitas, isto é, categorias próprias do Entendimento, e não categorias infinitas da Razão pura. Dito de maneira mais direta, tais categorias são geridas no seio da história, marcadas igualmente pelo traço radical da finitude, e não, como sugere Kant (2010),

princípios *a priori*, necessários e universais. Com isso, devemos concordar que o passo decisivo de Hegel (2003) em direção à sua ontologia, não é, de modo algum, um gesto ilegítimo para além dos limites de nossa razão, mas pelo contrário: “o movimento de Hegel é uma redução e não um enriquecimento de Kant: um movimento de *subtração*, uma remoção do lastro metafísico e uma análise das determinações conceituais em sua natureza imanente” (ŽIŽEK, 2012a, p. 123, grifo do autor).

Isso nos leva de volta ao problema da lacuna paraláctica. Podemos agora perceber de que maneira a passagem de Kant para Hegel, segundo Žižek (2008), não implica, absolutamente, no apagamento da lacuna paraláctica, mas apenas na sua homologação ontológica. Convém, então, apresentar de forma sistemática as duas versões possíveis para essa passagem. Na primeira, “Kant firma a lacuna da finitude, o esquematismo transcendental, o acesso negativo ao Numenal como único possível e assim por diante. Enquanto Hegel fecha a lacuna kantiana e volta à metafísica pré-crítica” (ŽIŽEK, 2008, p. 40). Já na segunda, “é Kant quem vai somente até a metade do caminho em sua destruição da metafísica, mantendo ainda a referência à Coisa em si como entidade inacessível externa” (ŽIŽEK, 2008, p. 40), ou seja, como entidade autônoma e independente de nosso alcance cognitivo. E nesse sentido, “Hegel é só um Kant radicalizado, que dá o passo do acesso negativo ao Absoluto para o próprio Absoluto como negatividade” (ŽIŽEK, 2008, p. 40). Obviamente, a leitura de Žižek é toda pautada nessa segunda versão. Isso provoca, todavia, subversões surpreendentes: nesse caso, é Kant, e não Hegel, quem de fato pressupõe uma ontologia pré-crítica. No fundo, Hegel não “ontologiza” Kant: é “Kant que, na medida em que concebe a lacuna como meramente epistemológica, continua a pressupor um reino numenal totalmente constituído existindo por aí” (ŽIŽEK, 2008, p.41). De forma muito mais modesta, o empenho de Hegel é apenas em “desontologizar” Kant, introduzindo a lacuna, ou seja, as próprias antinomias, na própria textura da realidade.

Do bloqueio epistemológico à condição ontológica positiva

Logo se conclui que a epistemologia kantiana e a ontologia hegeliana são, por esse ponto de vista, uma única e mesma coisa, diferenciando-se apenas por um deslocamento formal de perspectiva. Por isso, de acordo com Žižek (2011), as diferenças traçadas ao longo da tradição entre epistemologia e ontologia devem ser reformuladas em outros termos. De uma forma geral, podemos definir a barreira

convencional que separa a filosofia transcendental do modelo ontológico de pensamento segundo a *impossibilidade* ou a *possibilidade* de se dizer algo a respeito do mundo. Ou seja, enquanto os filósofos transcendentais, apoiados na guinada kantiana, deixam a realidade “lá fora” intocada, os metafísicos argumentam que a tarefa épica da filosofia não pode se resignar a uma análise puramente epistemológica do conhecimento (para nós), mas cumpre fundamentalmente em determinar a constituição ontológica da realidade (em-si).

Porém, ocorre que, apesar de divergentes, esses dois modelos erram o alvo no mesmo ponto. O problema com essas duas formas de ver as coisas é que elas partem do mesmo ponto cego, constituindo, desse modo, os dois lados da mesma moeda. Isto é, a oposição presente aqui é na verdade uma pseudo-oposição, na medida em que cada polo se limita a tematizar uma das extremidades sem levar em consideração a própria lacuna que engendra tais oposições. Nesse sentido, o limite epistemológico que nos impede de enxergar a realidade “lá fora” é, a rigor, a força motriz que nos leva a pressupor uma realidade “lá fora”. Desse modo, o que não se leva em consideração nessas abordagens é o fato de que é essa própria lacuna, como diz Žižek (2011, p. 88), “o mais recôndito elemento constituinte da própria realidade”. Em outras palavras, a razão pela qual nós não podemos conhecer integralmente a realidade lá fora não decorre, em absoluto, de uma barreira intransponível inerente ao próprio conhecimento, mas sim, de “... um sinal de que a própria realidade é incompleta, aberta” (ŽIŽEK, 2011, p. 88). E se levantarmos novamente o problema da dicotomia entre sujeito e objeto, cerne do conflito entre Kant e os pós-kantianos do idealismo alemão, vemos que Hegel se diferencia dos demais por não procurar um modo de sobrepor essa separação; seu esforço dialético consiste apenas em mostrar que essa lacuna não separa apenas o sujeito do objeto, mas (e essa é a razão pela qual Žižek considera a dialética hegeliana como uma dialética essencialmente materialista) divide a própria realidade objetiva dela mesma.

Essa é a verdadeira ontologia hegeliana defendida por Žižek. Que a realidade seja incompleta ou aberta, não quer dizer que ela corresponda a uma espécie de teologia negativa, cuja origem é inalcançável, sempre porvir. Nesse sentido, é importante que se estabeleça aqui a diferença básica entre juízo negativo e juízo infinito em Kant. Isso nos permitirá compreender a ideia materialista radical que já se encontra em Kant, através das antinomias matemáticas, que é, por assim dizer, a chave para a compreensão do materialismo dialético de Hegel que procuramos defender no presente artigo.

Retomemos, portanto, o debate sobre as antinomias kantianas, mais

especificamente o segundo modelo, cuja tese diz: “a divisão da matéria culmina numa realidade simples”; ao passo que a antítese diz: “a divisão da matéria prossegue até o infinito”. Ou seja, se passo a dividir a matéria em partes cada vez menores, ou bem alcanço a sua unidade simples, ou bem sigo até o infinito, e nesse caso eu não tenho uma multiplicidade de partes simples, e sim o nada. Estamos diante de uma diferença fundamental entre o materialismo vulgar do positivismo científico e o materialismo radical que serve de base ao materialismo dialético. Enquanto que no materialismo vulgar (positivista), que pressupõe a matéria já dada de antemão, a relação passa a ser compreendida entre o 1 e o 2, ou seja, entre a unidade e suas partes (uma vez que cada parte pode se dividir no mínimo entre duas metades). Já no materialismo radical, a relação é compreendida entre o 1 e o 0, isto é, entre a unidade simples e o infinito, o nada.

Ainda que Kant não tenha concebido essa tese da contradição inerente à própria matéria, é ele quem nos fornece os meios para pensar essa contradição ontológica da matéria, a partir da diferença estabelecida entre “juízo negativo” e “juízo infinito. Segundo a forma do juízo negativo, nega-se o predicado da sentença deixando ao sujeito da proposição uma abertura ilimitada de possibilidades não determinadas (S não é P). Já o juízo infinito, em contraste, em vez de negar o predicado, afirma a própria negação – ou o não predicado (S é não P). Žižek esclarece essa relação nos seguintes termos:

Kant introduziu uma distinção importantíssima entre juízo negativo e indefinido: o juízo positivo “a alma é mortal” pode ser negado de duas maneiras: quando se nega o predicado ao sujeito (“a alma não é mortal”) e quando se afirma um não predicado (“a alma é não mortal”); a diferença é exatamente a mesma que todos os leitores de Stephen King conhecem entre “ele não está morto” e “ele está não morto”. O juízo indefinido apresenta um terceiro domínio que solapa a distinção subjacente: os “não mortos” não estão vivos nem mortos, eles são exatamente os monstruosos “mortos-vivos” (ŽIŽEK, 2008, p. 37-38)

Então, por exemplo, podemos negar a sentença: “a realidade material é tudo o que existe”, de duas maneiras. Se associarmos a negação ao verbo da sentença: “a realidade material *não* é tudo o que é”, temos a forma do juízo negativo. Contudo, se relacionamos a negação ao predicado da sentença: “a realidade material é *não* toda”, teremos não necessariamente uma negação, mas uma afirmação da própria negação. O juízo infinito kantiano permite, portanto, apreender o real estatuto ontológico da negação, isto é, o impasse da totalidade efetiva da realidade como sua condição

materialista radical.

A forma de negação segundo o modo do juízo negativo consiste no quadro da metafísica tradicional: afirmar que a realidade não é tudo o que é, ou seja, que ela é finita, limitada, incompleta, no obriga, de uma forma ou de outra, a pressupor uma outra realidade/mundo (ideal, espiritual) capaz de dar consistência lógica a esse mundo finito. Por outro lado, ao afirmarmos que a realidade é não-toda, temos um claro efeito paradoxal: nesse caso temos não uma negação que nega a realidade pressupondo uma outra realidade, mas uma negação que nega a própria negação geradora desse “outro” mundo. Estamos, portanto, diante de um caso de negação da negação tipicamente hegeliana, em que se nega a própria condição da negação anterior. O materialismo radical aqui em jogo diz respeito precisamente a essa negação enquanto ontologia positiva (já que ontologia negativa é justamente a falta que gera a busca por outra realidade). Por essa razão, a leitura correta das antinomias kantianas deve ser feita a partir de sua condição ontológica, como o limite da própria realidade. Isto é, a possibilidade da contradição da matéria só pode posta mediante um juízo infinito, que afirma a não totalidade da própria matéria.

A censura que Žižek dirige a Kant é justamente a de que o filósofo alemão se recusa a levar o impasse das antinomias matemáticas às suas últimas consequências. Ou seja, Kant apressadamente descartou-as como um contrassenso evidente. No entanto, segundo Žižek, até mesmo a questão sobre a liberdade só pode ser articulada a partir das antinomias matemáticas, isto é, a partir da contradição imanente à própria matéria. E eis o ponto em que queremos chegar: o materialismo radical diz respeito à essa contradição inerente da própria matéria.

Diante disso, Žižek conclui que o que Hegel efetivamente faz em sua crítica a Kant é somente confrontá-lo com seu próprio quadro teórico, conduzindo-o a radicalizar aquilo que ele mesmo já havia intuído.

A imanência absoluta também determina o caráter da crítica de Hegel a Kant e o modo kantiano de lidar com as antinomias/contradições. Longe de nos negar o acesso à Coisa em si, o caráter antinômico ou contraditório de nossa experiência de uma Coisa é o que nos leva ao contato direto com ela (ŽIŽEK, 2011, p. 84).

Razão e Entendimento

Isso nos leva direto ao coração da passagem do Entendimento à Razão em

Hegel. Em contraste com Kant, para quem a razão consiste em um excesso, em um *plus* em relação ao entendimento, a relação dialética entre razão e entendimento funciona em Hegel de maneira totalmente invertida: a travessia do entendimento para a razão não significa aqui um *a mais*, um excesso da dedução hipotética do pensamento sobre o entendimento; ao contrário, essa passagem corresponde a um *a menos*, isto é, uma subtração formal que suprime o pano de fundo transcendente que sustenta o campo do entendimento. Isso quer dizer que a razão é igual ao entendimento *menos* a sua projeção transcendente, ou seja, a razão é apenas o entendimento em sua forma pura, sem o efeito ilusório do excesso arranjado pela dedução lógica do exercício reflexivo do intelecto. Como diz Žižek (1988):

A razão não é algo “a mais” em relação ao entendimento, um movimento, um processo vivo que escape ao esqueleto morto das categorias do entendimento – a razão é o próprio entendimento no que nada lhe falta, no que não existe nada além dele: é a forma absoluta fora da qual nenhum conteúdo persiste (ŽIŽEK, 1988, p. 20).

Assim, podemos expor o problema ainda de outra forma: em Kant, a razão permanece presa à esfera da consciência, como um efeito de espelhamento necessário à atividade do intelecto; já em Hegel, a razão se situa não em um para além, ou seja, ela não cumpre a função de síntese elevada transubjetiva, mas reside, em contrapartida, aquém dos protocolos de síntese do sujeito transcendental kantiano, digamos, em um nível ontológico mais elementar. Um engano comum da subjetividade humana é, portanto, acreditar que o exercício do entendimento acarreta uma limitação e um empobrecimento da plenitude da realidade pré-linguística. Ou seja, que ela acarreta na esterilização da exuberante natureza pré-simbolizada. Isso é fruto, claro, da absolutização de nossa finitude, que, como vimos, fornece uma totalidade ontológica homogênea anterior, encerrada em si mesma.

No entanto, em Hegel, o erro do entendimento consiste *não* em “reduzir a riqueza do vivo às determinações abstratas do pensamento”, e *sim* no estabelecimento da oposição formal entre, de um lado, a riqueza de uma suposta realidade pré-simbolizada e, de outro, a rede abstrata das determinações simbólicas. A tarefa da razão consiste, portanto, em erradicar essa “crença numa plenitude originária do concreto vivo que supostamente escaparia da rede de determinações simbólicas” (ŽIŽEK, 1988, p. 21). Nesse sentido, “longe de ‘ultrapassar os limites do entendimento’, a razão marca o ponto de redução de todo conteúdo do pensamento à imanência do entendimento”

(ŽIŽEK, 1988, p. 21). Assim, Žižek (1988) sugere que, a rigor, o que deve ser, por assim dizer, “desconstruído”, não é o entendimento enquanto tal (como atividade reducionista, limitada e artificial), em nome de um princípio mitológico, vital e mais originário etc. O trabalho da razão é simplesmente fazer o entendimento reconhecer e aceitar “a perda da perda”, ou seja, “o reconhecimento de que, o que já era supostamente perdido (isto é, indestrutível, plenitude vital), nunca existiu de fato e, portanto, não pode ser recuperado através da razão como um poder ostensivamente maior” (JOHNSTON, 2008, p.132).

Absoluta imanência da transcendência

Eis então, segundo Žižek (2012a), o gesto paradoxal da filosofia hegeliana: diferentemente daqueles que acreditam na possibilidade em ultrapassar a lacuna transcendental aberta por Kant, Hegel apenas demonstra que nada é preciso superar/ultrapassar, até porque a síntese sujeito-objeto é desde sempre realizada, ou seja, a ferida é ela mesma sua própria cura. Por essa razão, não é necessário adicionar à separação um ato de síntese preenchendo o vazio deixado aberto por Kant: o verdadeiro sentido da passagem de Kant para Hegel consiste, com efeito, em afirmar esse vazio enquanto tal, em sua prioridade absoluta, como um vazio constitutivamente original, ontológico, inerente à própria realidade, e não como um ato secundário, pressuposto pelas limitações do próprio intelecto. Esse vazio enquanto tal consiste, para Hegel, na própria síntese *já sempre* realizada entre sujeito e objeto. Mais uma vez: a síntese da dialética hegeliana não consiste na comunhão *a posteriori* dos opostos, quer dizer, na reconciliação e no apagamento da cisão. Pelo contrario: ela constata tão-somente que nunca houve o momento de tal cisão. Nesse sentido, a aposta hegeliana é, *em certa medida*, a mesma de Wagner, que, em seu *Parsifal*, resume de maneira exemplar esse conceito: “A ferida só pode ser curada pela lança que a causou”⁵. Utilizamos a expressão “em certa medida” posto que, embora Hegel tenha em mente a mesma solução wagneriana, sua ênfase é depositada no sentido oposto: no caso, “o Espírito é ele mesmo a ferida que tenta curar, isto é, a ferida autoinfligida” (ŽIŽEK, 2012b, p. 204). Como continua Žižek:

iii “Die Wunde schliesst der Speer nur der Sie schlung”.

O que é o “Espírito” em seu aspecto mais elementar? É a ferida na natureza: o sujeito é o poder imenso – absoluto – de negatividade, de introdução de uma lacuna/corte na unidade substancial dada e imediata, o poder de *diferenciar*, “abstrair”, dilacerar e tratar como autônomo o que, na realidade, faz parte de uma unidade orgânica. (ŽIŽEK, 2012b, p. 204).

Ou seja, o Espírito é a ferida da natureza que, enquanto tal, é sempre-já a cura de si mesmo. E é exatamente essa ferida que une/sintetiza os opostos.

Não há, portanto, distância real entre ser e dever ser. Aquilo que colocamos “lá fora”, sob o pretexto da condição insuperável de nossa finitude, já é, por definição, o limite insuperável da própria realidade. Quando, então, nos propomos a “conhecer o absoluto” devemos notar que nos situamos sempre-já presos a ele. Ou seja, as limitações de nosso conhecimento devem corresponder às próprias limitações da constelação do que é conhecido, como se o absoluto surgisse da interseção entre os limites do meu conhecimento e os limites da própria realidade (ŽIŽEK, 2011, p. 94). É exatamente isso que Hegel tem em mente em sua famosa crítica ao ceticismo kantiano, quando ele diz: “se (...) o absoluto tivesse apenas de chegar-se a nós, como o passarinho na visgueira, sem que nada nele mudasse, ele zombaria desse artifício, se já não estivesse e não quisesse estar perto de nós em si e para si” (HEGEL, 2003, §73). É por isso também que, segundo Hegel, devemos insistir no fato de que a própria medida que usamos para validar a verdade de nossas reivindicações de conhecimento é sempre-já submetida ao processo de teste: caso nosso conhecimento se mostre inadequado, ou seja, se em algum ponto do processo houver um desnivelamento mínimo entre o que conta como Verdade e o os meios que utilizamos para se alcançar o conhecimento, então não basta apenas trocar o método em vigor por um que seja mais adequado à verdade pré-estabelecida; devemos proceder de maneira mais enfática: deve-se substituir o próprio índice de verdade (como sistema de referência) anteriormente definido. Em outras palavras, o que Hegel tem em mente consiste basicamente no fato de que o próprio meio/instrumento que se utiliza para alcançar o conhecimento forja *também* o padrão de medida enquanto fim a que se quer alcançar (ŽIŽEK, 1993, p. 20). Nesse sentido, o propósito de Hegel não é, em nenhuma hipótese, promover uma espécie de delírio solipsista do sujeito cujo horizonte culminaria num niilismo profundo. O seu intento é, com efeito, apenas promover o *insight* de como nós – enquanto sujeitos finitos imersos na história – estamos radicalmente carentes de uma base ou padrão de medida que garanta nosso contato com as coisas ou com o “mundo exterior”. O real objetivo da dialética é,

consequentemente, problematizar o próprio sistema de referencia usado para clarificar o critério do verdadeiro e do falso, do correto e do incorreto, do adequado e do inadequado, e assim por diante.

Devemos então deslocar a barra kantiana que separa a transcendência da imanência para situá-la no interior na própria imanência. No fundo, transcendência é apenas um efeito secundário da fissura imanente dos próprios fenômenos. Como diz Žižek, “‘Transcendência’ é o reflexo ilusório do fato de a imanência dos fenômenos ser rompida, quebrada, inconsistente” (ŽIŽEK, 2011, p. 94). Diversamente do que reza a tradição platônica, a imanência, em Hegel, não é o ponto de partida em direção a uma verdade mais elevada. Ela é a própria conclusão final do processo, ou seja, “a imanência não é um fato imediato, mas o resultado que se obtém quando a transcendência é sacrificada e recai na imanência” (ŽIŽEK, 2011, p. 95). Por isso, podemos afirmar que:

A imanência surge apenas como a mudança da transcendência, isto é, no momento em que nos surpreendemos pelo modo pelo qual a fenda que nos separa do Além transcendente é apenas uma percepção errônea/um efeito da fenda dentro da imanência (a fenda entre os fenômenos “ordinários” e os fenômenos nos quais o Além irradia) (ŽIŽEK, 2011, p. 96).

O suprassensível revela-se, portanto, como pura aparência. Ou melhor, o suprassensível é *a aparência enquanto aparência*. Isso significa que nós realmente passamos “do nada, pelo nada e para o nada”, ou seja, “o ponto de partida, a realidade imediata, promove seu nada, anula a si mesma, nega a si mesma, mas não há nada além disso” (ŽIŽEK; MILBANK, 2014, p. 400, nota 134). Por essa razão, jamais podemos, como insiste Žižek, situar Hegel com relação à oposição entre transcendência e imanência. Devemos considerar sua posição como a da *absoluta imanência da transcendência*. Porém, essa materialidade radical da imanência só pode ser apreendida pelo sujeito imerso em sua dimensão fenomênica temporal através de um exercício dialético. Primeiramente, a transcendência é posta pela própria inconsistência/incompletude da realidade positiva imanente/imediata (que deve ser negada/superada); em seguida, essa transcendência é posta como algo totalmente imanente, isto é “o que está além da realidade imediata não é outra realidade superior, mas o movimento de sua negação como tal” (ŽIŽEK; MILBANK, 2014, p. 400, nota 134).

Nesse sentido, Hegel acaba, por fim, sendo mais kantiano que o próprio Kant.

Hegel transpõe a negatividade em si da Coisa – negatividade para além do campo representacional – para uma forma de negatividade autorrelativa, que corresponde em seu íntimo ao próprio campo representacional. O Espírito consiste no resultado dessa negatividade mesma, e não no seu contraponto.

Antes de concluir, citemos a célebre passagem do prefácio da “Fenomenologia do espírito” que melhor expressa essa ideia:

O espírito só alcança sua verdade à medida que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto. Ele não é essa potência como o positivo que se afasta do negativo — como ao dizer de alguma coisa que é nula ou falsa, liquidamos com ela e passamos a outro assunto. Ao contrário, o espírito só é essa potência enquanto encara diretamente o negativo e se demora junto dele. Esse demorar-se é o poder mágico que converte o negativo em ser (HEGEL, 2003, p. 44).

Considerações finais

Façamos, à guisa de conclusão, uma breve recapitulação do que foi exposto. O fio condutor de nosso artigo consistiu em trabalhar a leitura žižekiana da dialética materialista de Hegel a partir da radicalização da finitude em seu horizonte ontológico, e não mais através do horizonte epistemológico pensado por Kant. Em outras palavras, de acordo com Žižek, Hegel não procurou superar Kant dando um passo além de seu sistema transcendental, retomando o parâmetro ontológico da metafísica pré-crítica. Muito longe disso, segundo Žižek, Hegel procura apenas radicalizar Kant naquilo que ele próprio já havia intuído, mas não efetivado, a saber, o princípio ontológico do limite transcendental.

Para isso, tomamos as antinomias kantianas como ponto de partida. Quando Kant tematiza o problema das antinomias da razão, ele postula ali o problema fundamental da finitude humana como impossibilidade de transcender aos próprios limites de sua capacidade cognitiva para além da realidade fenomênica. Ou seja, Kant designa como antinomias da razão as contradições postas pela própria razão ao confundir os objetos do pensamento com objetos do conhecimento. Portanto, segundo o filósofo, as antinomias seria nada mais que um mal uso das faculdades do entendimento.

Em contrapartida, para Hegel, as antinomias possuem um fundamento ontológico e, como tal, a própria realidade é concebida como um plano antinômico. Ora, o que Hegel proporciona a Kant é, na verdade, uma gramática filosófica capaz de

compreender esse aspecto ontológico das antinomias. Essa gramática é a própria dialética, cujo processo possibilita a Kant apreender o próprio limite transcendental como limite ontológico. E por que materialista? Justamente porque a dialética hegeliana não conduz o pensamento a nenhuma síntese mais elevada, mas apenas ao núcleo duro da realidade enquanto lacuna paraláctica.

A forma do julgamento infinito de Kant, pela qual se nega não o verbo da proposição, mas o predicado (S é não P), fornece a Žižek uma concepção de materialismo muito mais radical que o materialismo vulgar do positivismo científico. Todavia, de acordo com o filósofo esloveno, esse materialismo só pode ser capturado através da dialética hegeliana. Portanto, aquilo que é dispensado por Kant por se tratar de uma contradição no plano homogêneo, enquanto antinomias matemáticas, é o que de fato interessa Hegel.

Assim, longe de reconciliar o sujeito ao objeto por meio de uma identidade projetada no Saber Absoluto, Hegel, de acordo com Žižek, reconcilia sujeito e objeto através da lacuna paraláctica inserida no próprio seio da subjetividade. Ou seja, o sujeito se reconcilia com o objeto não via uma identidade sintetizadora e mais elevada, mas por uma diferença irreduzível inerente ao próprio sujeito. O Absoluto hegeliano é, portanto, de acordo com Žižek, a própria lacuna paraláctica que põe o Espírito em movimento. A síntese só ocorre, portanto, quando a consciência se reconhece naquilo mesmo que ela nega, uma vez que aquilo que é postulado como objeto é pressuposto por ela mesma.

Referências

- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad: Paulo Meneses. Rio de Janeiro: Vozes, 2003
- HOLZHEY, H.; MUDROCH, V. *Historical Dictionary of Kant and Kantianism*. Lanham, Maryland: The Scarecrow Press, 2005.
- JOHNSON, A. *Slavoj Žižek's Hegelian reformation: Giving a Hearing to the parallax view*. *Diacritics*, Baltimore. v. 37, n. 1, Spring 2007. pp. 3-20.
- _____. *Žižek's Ontology: A Transcendental Materialist Theory of Subjectivity*. Evanston: Northwestern University Press, 2008.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- LEBRUN, G. *A Filosofia e sua História*. Trad: Márcio Suzuki. São Paulo: Cosacnaify, 2006.
- SAFATLE, V. Aula 4/30 – ‘Fenomenologia do Espírito’, de Hegel. *Projeto phronesis*, 2011 Disponível em: <<http://projctophronesis.com/2012/10/09/vladimir-safatle-30-aulas-fenomenologia-do-espirito-de-hegel/>>. Acessado em: 20 de maio 2012.
- VAYSSE, J. M. *Vocabulário de Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- ŽIŽEK, S. *O mais sublime dos históricos: Hegel com Lacan*. Trad: Vera Ribeiro. Rio de

Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

_____. *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*. Durham: Duke University Press, 1993.

_____. *A visão em paralaxe*. Tradução: Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2008a.

_____. *Órgãos sem Corpo: Deleuze e Consequências*. Trad: Manuella Assad Gomes. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2011a.

_____. *Menos que Nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. Trad: Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2012a.

_____. *Vivendo no fim dos tempos*. Tradução: Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2012b.

ŽIŽEK, S.; MILBANK, J. *A monstruosidade de Cristo*. Trad: Rogério Bettoni. São Paulo: Três Estrelas, 2014.

Recebido em: 25/03/2019

Aprovado em: 15/05/2019