

Organização
SLAVOJ ŽIŽEK

UM MAPA DA IDEOLOGIA

CONTRAPONTO

Slavoj Žižek

Theodor W. Adorno

Peter Dews

Seyla Benhabib

Jacques Lacan

Louis Althusser

Michel Pêcheux

Nicholas Abercrombie

Stephen Hill

Bryan S. Turner

Göran Therborn

Terry Eagleton

Richard Rorty

Michèle Barrett

Pierre Bourdieu

Fredric Jameson



UM MAPA DA IDEOLOGIA

*Theodor Adorno • Peter Dews • Seyla Benhabib Jacques Lacan • Louis
Althusser • Michel Pêcheux • Nicholas Abercrombie • Stephen Hill Bryan S.
Turner • Goran Therborn • Terry Eagleton Richard Rorty • Michèle Barret
• Pierre Bourdieu Fredric Jameson • Slavoj Zizek*

Organização *Slavoj Zizek*

Tradução *Vera Ribeiro*

Revisão de tradução *César Benjamin*

4ª reimpressão

CONTRAPONTO

Título original: Mapping Ideology

© Verso 1994 © da tradução, Vera Ribeiro 1996

Direitos adquiridos para a língua portuguesa por CONTRAPONTO EDITORA LTDA. Caixa Postal 56066 - CEP 22292-970

Rio de Janeiro, RJ - Brasil Telefax: (21) 2544-0206 / 2215-6148
Site: www.contrapontoeditora.com.br E-mail: contrapontoeditoraSP@gmail.com

Vedada, nos termos da lei, a reprodução total ou parcial deste livro sem autorização da editora.

Projeto gráfico *Regina Ferraz*

Revisão tipográfica *Tereza da Rocha*

1ª edição, junho de 1996 Tiragem: 2.000 exemplares

4ª reimpressão, abril de 2010 Tiragem: 1.500 exemplares

Um mapa da ideologia / Theodor W. Adorno... [et. al.] ; organização Slavoj Žizek; tradução Vera Ribeiro. - Rio de Janeiro : Contraponto, 1996. 337 p.

Tradução de: Mapping Ideology Inclui bibliografia.

Conteúdo: Žizek, Slavoj. O espectro da ideologia. - Adorno, Theodor W. Mensagens numa garrafa. - Dews, Peter. Adorno, pós-estruturalismo e a crítica da identidade. - Benhabib, Seyla. A crítica da razão instrumental. - Lacan, Jacques. O estádio do espelho como formador da função do Eu. - Althusser, Louis. Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado (Notas para uma investigação). - Pêcheux, Michel. O mecanismo do (des)conhecimento ideológico. - Abercrombie, Nicholas, Hill, Stephen e Turner, Bryan S. Determinismo e indeterminismo na teoria da ideologia. - Therborn, Göran. As novas questões da subjetividade. - Eagleton, Terry. A ideologia e suas vicissitudes no marxismo ocidental. - Rorty, Richard. Feminismo, ideologia e desconstrução: uma visão pragmática. - Barrett, Michèle. Ideologia, política e hegemonia: de Gramsci a Laclau e Mouffe. - Bourdieu, Pierre e Eagleton, Terry. *A doxa* e a vida cotidiana: uma entrevista. - Jameson, Fredric. O pós-modernismo e o mercado. - Žizek, Slavoj. Como Marx inventou o sintoma?

ISBN 978-85-85910-12-9

1. Filosofia. 2. Sociologia. I. Adorno, Theodor W., 1903-1969. II. Žizek, Slavoj, 1949.

CDD- 100

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

O espectro da ideologia *Slavoj Zizek*

1. Mensagens numa garrafa *Theodor W. Adorno*
2. Adorno, pós-estruturalismo e a crítica da identidade *Peter Dews*
3. A crítica da razão instrumental *Seyla Benhabib*
4. O estádio do espelho como formador da função do Eu *Jacques Lacan*
5. Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado (Notas para uma investigação)
Louis Althusser
6. O mecanismo do (des)conhecimento ideológico *Michel Pêcheux*
7. Determinismo e indeterminismo na teoria da ideologia *Nicholas Abercrombie, Stephen Hille Bryan S. Turner*
8. As novas questões da subjetividade *Göran Therborn*
9. A ideologia e suas vicissitudes no marxismo ocidental *Terry Eagleton*
10. Feminismo, ideologia e desconstrução: uma visão pragmática *Richard Rorty*
11. Ideologia, política e hegemonia: de Gramsci a Laclau e Mouffe *Michèle Barrett*
12. A *doxa* e a vida cotidiana: uma entrevista *Pierre Bourdieu e Terry Eagleton*
13. O pós-modernismo e o mercado *Fredric Jameson*
14. Como Marx inventou o sintoma? *Slavoj Zizek*

Fontes bibliográficas

Livros citados disponíveis em português

INTRODUÇÃO

O ESPECTRO DA IDEOLOGIA

Slavoj Žizek

I. CRÍTICA DA IDEOLOGIA, HOJE?

À guisa de simples reflexão sobre como o horizonte da imaginação histórica está sujeito a mudança, vemo-nos, *in medias res*, obrigados a aceitar a inexorável pertinência do conceito de ideologia. Até uma ou duas décadas atrás, o sistema produção-natureza (a relação produtivo-exploratória do homem com a natureza e seus recursos) era percebido como uma constante, enquanto todos tratavam de imaginar diferentes formas de organização social da produção e do comércio (o fascismo ou o comunismo como alternativas ao capitalismo liberal); hoje, como assinalou Fredric Jameson com muita perspicácia, ninguém mais considera seriamente as possíveis alternativas ao capitalismo, enquanto a imaginação popular é assombrada pelas visões do futuro "colapso da natureza", da eliminação de toda a vida sobre a Terra. Parece mais fácil imaginar o "fim do mundo" que uma mudança muito mais modesta no modo de produção, como se o capitalismo liberal fosse o "real" que de algum modo sobreviverá, mesmo na eventualidade de uma catástrofe ecológica global... Assim, pode-se afirmar categoricamente a existência da ideologia *qua* matriz geradora que regula a relação entre o visível e o invisível, o imaginável e o inimaginável, bem como as mudanças nessa relação.

É fácil discernir essa matriz na dialética do "velho" e do "novo", quando um evento que anuncia uma dimensão ou época inteiramente novas é (des)apreendido como uma continuação do passado ou um retorno a ele, ou, no caso inverso, quando um acontecimento inteiramente inscrito na lógica da ordem existente é (des)apreendido como uma ruptura radical. O exemplo supremo deste último caso, obviamente, é fornecido pelos críticos do marxismo que (des)apreendem nossa sociedade capitalista avançada como uma nova formação social, que não seria mais dominada pela dinâmica do capitalismo tal

como descrita por Marx. Pura evitar esse exemplo desgastado. porém, voltemos para o campo da sexualidade. Um dos lugares-comuns de hoje é que o chamado sexo "virtual", ou "cibernético", representa uma ruptura radical com o passado, uma vez que, nele, o contato sexual efetivo com o "outro real" perde terreno para o prazer masturbatório, cujo suporte integral é um outro virtual — o sexo por telefone, a pornografia, até o "sexo virtual" computadorizado... A resposta lacaniana a isso é que, primeiro, temos que denunciar o mito do "sexo real", supostamente possível "antes" da chegada do sexo virtual: a tese de Lacan de que "não existe relação sexual" significa, precisamente, que a estrutura do ato sexual "real" (do ato praticado com um parceiro de carne e osso) já é intrinsecamente fantasmática; o corpo "real" do outro serve apenas de apoio para nossas projeções fantasmáticas. Em outras palavras, o "sexo virtual" em que uma luva simula os estímulos do que se vê na tela, e assim por diante, não é uma distorção monstruosa do sexo real, mas simplesmente torna manifesta sua estrutura fantasmática subjacente.

Um caso exemplar da (des)apreensão inversa é fornecido pela reação dos intelectuais liberais do Ocidente ao surgimento de novas nações, no processo de desintegração do socialismo real no Leste Europeu: eles (des)apreenderam esse surgimento como um retorno à tradição oitocentista do Estado nacional, quando aquilo com que estamos lidando é exatamente o inverso — o "fenecimento" do Estado nacional tradicional, baseado na ideia do cidadão abstrato, identificado com a ordem jurídica constitucional. Para caracterizar esse novo estado de coisas, Etienne Balibar referiu-se recentemente à velha frase de Marx *Es gibt keinen Staat in Europa* — "Não há nenhum Estado na Europa". O antigo espectro do Leviatã, parasitando o *Lebenswelt* [mundo da vida] da sociedade, totalizando-a de cima para baixo, é cada vez mais desgastado por duas vertentes. De um lado, existem as novas comunidades étnicas emergentes; embora algumas sejam formalmente constituídas como Estados soberanos, elas já não são propriamente Estados, no sentido europeu da era moderna, uma vez que não cortaram o cordão umbilical entre o Estado e a comunidade étnica. (Paradigmático, nesse aspecto, é o caso da Rússia, onde as máfias locais já funcionam como uma espécie de estrutura paralela de poder.) Por outro lado, existem os múltiplos vínculos transnacionais, desde o capital multinacional até os cartéis da máfia e as comunidades políticas interestatais (a União Européia).

Há duas razões para essa limitação da soberania estatal, cada qual suficientemente marcante, por si só, para justificá-la: o caráter transnacional da crise ecológica e da ameaça nuclear. Essa erosão da autoridade estatal por ambos os lados mostra-se no fato de que, atualmente, o antagonismo político básico é o que ocorre entre a liberal-democracia "cosmopolita" universalista

(representando a força que corrói o Estado de cima para baixo) e o novo populismo-comunitarismo "orgânico" (representando a força que corrói o Estado de baixo para cima), E, como mais uma vez assinalou Balibar,¹ esse antagonismo não deve ser concebido nem como uma oposição externa, nem como uma relação complementar entre os dois pólos, na qual cada pólo compensa o excesso de seu oposto (no sentido de que, quando se tem um excesso de universalismo, um pouquinho de raízes étnicas dá às pessoas o sentimento de pertença e, desse modo, estabiliza a situação), mas no sentido autenticamente hegeliano — cada pólo do antagonismo é inerente a seu oposto; tropeçamos nele no exato momento em que nos esforçamos por apreender o pólo oposto em si, por postulá-lo "como tal".

Em virtude desse caráter inseparável dos dois pólos, deve-se evitar a armadilha liberal-democrata de uma concentração exclusiva nos fatos horripilantes e nos potenciais ainda mais pavorosos do que está hoje acontecendo na Rússia e em alguns outros países ex-comunistas: a nova ideologia hegemônica do "eurasianismo", que prega a ligação orgânica entre a comunidade e o Estado como um antídoto contra a influência corrosiva do princípio "judaico" do mercado e do atomismo social, que prega o imperialismo nacional ortodoxo como um antídoto contra o individualismo ocidental, e assim por diante. Para combater eficazmente essas novas formas de populismo organicista, devemos como que voltar o olhar crítico para nós mesmos e submeter ao exame crítico o próprio universalismo liberal-democrata: o que abre espaço para o populismo organicista é o ponto fraco, a "falsidade" desse mesmo universalismo.

Esses exemplos da atualidade do conceito de ideologia também esclarecem as razões por que, hoje em dia, apressamo-nos a renunciar à noção de ideologia: acaso a crítica da ideologia não implica um lugar privilegiado, como que isento das perturbações da vida social, que faculta a um sujeito-agente perceber o mecanismo oculto que regula a visibilidade e a invisibilidade sociais? A pretensão de podermos aceder a esse lugar não será o exemplo mais patente de ideologia? Por conseguinte, no que se refere ao estado atual da reflexão epistemológica, a noção de ideologia não será auto-invalidante? Assim, por que havemos de nos apegar a uma ideia de implicações epistemológicas tão patentemente ultrapassadas (a relação de "representação" entre o pensamento e a realidade etc.)? Não será seu caráter sumamente ambíguo e elusivo, por si só, uma razão suficiente para abandoná-la? "Ideologia" pode designar qualquer coisa, desde uma atitude contemplativa que desconhece sua dependência em relação à

realidade social, até um conjunto de crenças voltado para a ação; desde o meio essencial em que os indivíduos vivenciam suas relações com uma estrutura social até as ideias falsas que legitimam um poder político dominante. Ela parece surgir exatamente quando tentamos evitá-la e deixa de aparecer onde claramente se esperaria que existisse.

Quando um processo é denunciado como "ideológico por excelência", pode-se ter certeza de que seu inverso não é menos ideológico. Por exemplo, entre os processos geralmente reconhecidos como "ideológicos" acha-se, em definitivo, a perenização de alguma situação historicamente limitada, o ato de discernir numa contingência uma Necessidade superior (desde a fundamentação da dominação masculina na "natureza das coisas" até a interpretação da AIDS como um castigo pela vida pecaminosa do homem moderno; ou então, num plano mais íntimo, quando encontramos nosso "verdadeiro amor", é como se ele fosse aquilo por que estivemos esperando a vida inteira, como se, misteriosamente, toda a nossa vida prévia tivesse levado a esse encontro...); assim, a contingência do real, carente de sentido, é "internalizada", simbolizada, provida de Sentido. Mas, não será a ideologia também o processo inverso ele não reparar na necessidade, de apreendê-la erroneamente como uma contingência insignificante (desde o tratamento psicanalítico, no qual uma das principais formas de resistência do analisando é sua insistência em que seu sintomático ato falho verbal foi um mero lapsos, sem nenhuma significação, até o campo da economia, no qual o procedimento ideológico por excelência consiste em reduzir a crise a uma ocorrência externa e, em última instância, contingente, deixando assim de levar em conta a lógica inerente do sistema que a gerou)? Nesse sentido exato, a ideologia é o oposto diametral da internalização da contingência externa: reside na externalização do resultado de uma necessidade interna. Aqui, a tarefa da crítica da ideologia é justamente discernir a necessidade oculta, naquilo que se manifesta como mera contingência.

O exemplo mais recente de uma inversão desse tipo foi fornecido pelo modo como os meios de comunicação ocidentais registraram a guerra da Bósnia. A primeira coisa a chamar a atenção é o contraste com as reportagens sobre a Guerra do Golfo, em 1991, na qual tivemos a personificação ideológica padronizada:

Em vez de dar informações sobre as tendências e antagonismos sociais, políticos e religiosos do Iraque, a mídia acabou reduzindo o conflito a uma briga com Saddam Hussein, a personificação do mal, o fora-da-lei que se excluía da comunidade internacional civilizada. Mais do que a destruição das forças militares do Iraque, o verdadeiro objetivo foi apresentado como

sendo psicológico, como a humilhação de Saddam, que tinha que "perder a pose". Em se tratando da guerra da Bósnia, porém, apesar de alguns casos isolados de demonização do presidente sérvio, Milosevic, a atitude predominante reflete a de um observador quase antropológico. Os meios de comunicação superam uns aos outros no esforço de nos dar aulas sobre os antecedentes étnicos e religiosos do conflito; traumas de mais de cem anos são encenados e reencenados, a tal ponto que, para compreender as raízes do conflito, tem-se que conhecer não apenas a história da Iugoslávia, mas também toda a história dos Bálcãs, desde os tempos medievais. (...) Na guerra da Bósnia, portanto, não se pode simplesmente tomar um partido, mas apenas tentar, pacientemente, apreender os antecedentes daquele espetáculo selvagem, alheio a nosso sistema de valores civilizado. (...) Esse processo inverso implica uma mistificação ideológica ainda mais artilosa do que a demonização de Saddam Hussein.²

Em que consiste, exatamente, essa mistificação ideológica? Dito de maneira um tanto crua, a evocação da "complexidade da situação" serve para nos livrar da responsabilidade de agir. A cômoda atitude do observador distante e a evocação do contexto supostamente intrincado das lutas religiosas e étnicas dos países balcânicos servem para permitir ao Ocidente livrar-se de sua responsabilidade para com os Bálcãs — ou seja, para evitar a dura verdade de que, longe de expor um excêntrico conflito étnico, a guerra da Bósnia resulta diretamente da incapacidade do Ocidente de apreender a dinâmica política da desintegração da Iugoslávia, e do silencioso apoio ocidental à "purificação étnica".

No âmbito da teoria, deparamos com uma inversão homóloga a propósito da problematização "desconstrutivista" da ideia da culpa e da responsabilidade pessoal do sujeito. A ideia de um sujeito plenamente "responsável" por seus atos, em termos morais e criminais, claramente atende à necessidade ideológica de esconder a complexa trama, sempre já operante, dos pressupostos histórico-discursivos, que não apenas dão o contexto do ato praticado pelo sujeito, mas também definem de antemão as coordenadas de seu sentido: o sistema só pode funcionar se a causa de sua disfunção puder ser situada na "culpa" do sujeito responsável. Um dos lugares-comuns da crítica esquerdista à lei é que a atribuição da responsabilidade e da culpa pessoais nos exime da tarefa de investigar as circunstâncias concretas do ato em questão. Basta lembrar a prática da "maioria moral" de atribuir uma qualificação moral ao índice mais elevado de criminalidade constatado entre os afro-americanos ("tendências criminosas"),

"insensibilidade moral" etc); essa atribuição impossibilita qualquer análise das condições ideológicas, políticas e econômicas concretas dos afro-americanos.

Entretanto, levada ao extremo, não será auto-invalidante essa lógica de "culpar as circunstâncias", na medida em que ela leva necessariamente ao cinismo inesquecível — e não menos ideológico — dos versos de Brecht em sua *Ópera dos três vinténs*: "*Wir wären gut anstatt so roh, doch die Verhältnisse, sie sind nicht so!*" ("Seríamos bons, em vez de tão brutais, se ao menos as circunstâncias não fossem como são!"). Em outras palavras, não estaremos nós, os sujeitos falantes, sempre já *empenhados* em enumerar as circunstâncias que predeterminam o espaço de nossa atividade?

Um exemplo mais concreto dessa mesma ambigüidade irresolúvel é fornecido pela crítica "progressista" corriqueira à psicanálise. A censura, nesse caso, é a de que a explicação psicanalítica da angústia e do sofrimento psíquico através de complexos libidinais inconscientes, ou mesmo através de uma referência direta à "pulsão de morte", torna invisíveis as verdadeiras causas da destrutividade. Essa crítica à psicanálise encontrou sua suprema expressão teórica na reabilitação da idéia de que a causa última do trauma psíquico é a violência sexual real na infância: ao introduzir a noção da origem fantasmática do trauma, Freud teria supostamente traído a veracidade de sua própria descoberta.³ Em vez de uma análise concreta da situação social eletiva externa — a família patriarcal, seu papel na totalidade da reprodução do sistema capitalista, e assim por diante —, dão-nos essa balela dos impasses libidinais não resolvidos; em lugar da análise das condições sociais que conduziram à guerra, dão-nos a "pulsão de morte"; em vez da mudança das relações sociais, busca-se uma solução na transformação psíquica interna, na "maturidade" que deveria habilitar-nos a aceitar a realidade social tal como é. Nessa perspectiva, a própria luta pela transformação social é denunciada como uma expressão do complexo de Édipo não resolvido... Será que essa ideia de um rebelde que, por meio de sua resistência "irracional" à autoridade social, dá vazão às suas tensões psíquicas não resolvidas, não é a ideologia em sua expressão mais pura? Entretanto, como demonstrou Jacqueline Rose,⁴ a externalização da causa, privilegiando as "condições sociais", é igualmente falsa, na medida em que permite ao sujeito evitar o confronto com o real de seu desejo. Através dessa externalização da causa, o sujeito não mais se *compromete* com o que lhe acontece; mantém com o trauma uma simples relação externa: longe de abalar o cerne não reconhecido de seu desejo, o evento traumático vem perturbar-lhe o equilíbrio de fora para dentro.⁵

Em todos esses casos, o paradoxo é que *a saída da(qualo que vivenciamos como) ideologia é a própria forma de nossa escravização a ela*. O exemplo oposto de não-ideologia, que possui todos os traços característicos da ideologia, é fornecido pelo papel do *Neues Fórum* na antiga Alemanha Oriental. Há uma dimensão ética intrinsecamente *trágica* em seu destino: ela expõe um momento em que uma ideologia "toma a si mesma em sentido literal" e deixa de funcionar como uma legitimação "objetivamente cínica" (Marx) das relações de poder existentes. O *Neues Fórum* consistiu em grupos de intelectuais apaixonados, que "levavam o socialismo a sério" e estavam dispostos a arriscar tudo para destruir o sistema comprometido e substituí-lo pela utópica "terceira via", que estaria além do capitalismo e do socialismo "realmente existente". Sua convicção e insistência sinceras em que não estavam trabalhando pela restauração do capitalismo ocidental mostraram-se, é claro, uma ilusão sem substância; contudo, poderíamos dizer que, precisamente nessa condição (como uma completa ilusão sem substância), ela foi *não-ideológica stricto sensu*: não "refletiu", sob uma forma ideológica invertida, nenhuma relação efetiva de poder.

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 a "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 a seu conteúdo objetivo, mas completamente ideológico; e, inversamente, a ideia que uma visão política fornece de seu conteúdo social pode revelar-se totalmente equivocada, mas não ter absolutamente nada de "ideológica". No que tange à "verdade dos fatos", a postura do *Neues Fórum* — que interpretou a desintegração do regime comunista como uma abertura para a invenção de uma nova forma de espaço social que se estenderia para além dos confins do capitalismo — foi sem dúvida ilusória. Opondo-se ao *Neues Fórum*, outras forças apostaram todas as fichas na anexação mais rápida possível à Alemanha Ocidental, ou seja, na inclusão de seu país no sistema capitalista mundial; para elas, as pessoas que se concentravam em torno do *Neues Fórum* não passavam de um bando de sonhadores heroicos. Essa postura revelou-se exata — *mas, ainda assim, foi totalmente ideológica*. Por quê? A adoção conformista do modelo da Alemanha Ocidental implicava uma crença ideológica no funcionamento não problemático e não antagônico do "Estado social" do capitalismo tardio, enquanto a primeira posição, apesar de ilusória quanto a seu conteúdo factual (seu "enunciado"), confirmou, por sua postura de enunciação "escandalosa" e exorbitante, estar consciente do

antagonismo inerente ao capitalismo tardio. Essa é uma maneira de conceber a tese lacaniana de que a verdade tem a estrutura de uma ficção: nos confusos meses da passagem do "socialismo realmente existente" para o capitalismo, *a ficção de uma "terceira via" foi o único lugar em que o antagonismo social não foi obliterado*. Eis aí uma das tarefas da crítica "pós-moderna" da ideologia: nomear, dentro de uma ordem social vigente, os elementos que — à guisa de "ficção", isto é, de narrativas "utópicas" de histórias alternativas possíveis, mas fracassadas — apontam para o caráter antagônico do sistema e, desse modo, "nos alienam" da evidência de sua identidade estabelecida.

II. IDEOLOGIA: A ANÁLISE ESPECTRAL DE UM CONCEITO

Em todas essas análises *ad hoc*, porém, já vimos *praticando* a crítica da ideologia, quando nossa questão inicial dizia respeito ao *conceito* de ideologia pressuposto nessa prática. Até agora, fomos guiados por uma compreensão prévia "espontânea", que, embora nos tenha levado a resultados contraditórios, não deve ser subestimada, mas explicada. Por exemplo, parecemos saber de algum modo, implicitamente, o que "não mais é" ideologia: enquanto a Escola de Frankfurt aceitou como sua base a crítica da economia política, ela permaneceu no âmbito das coordenadas da crítica da ideologia, ao passo que a ideia de "razão instrumental" deixou de caber no horizonte da crítica da ideologia — a "razão instrumental" designa uma atitude que não é simplesmente funcional no tocante à dominação social, mas serve, antes, como a própria base da relação de dominação.⁶ Assim, uma ideologia não é necessariamente "falsa": quanto a seu conteúdo positivo, ela pode ser "verdadeira", muito precisa, pois o que realmente importa não é o conteúdo afirmado como tal, mas *o modo como esse conteúdo se relaciona com a postura subjetiva envolvida em seu próprio processo de enunciação*. Estamos dentro do espaço ideológico propriamente dito no momento em que esse conteúdo — "verdadeiro" ou "falso" (se verdadeiro, tanto melhor para o efeito ideológico) — é funcional com respeito a alguma relação de dominação social ("poder", "exploração") de maneira intrinsecamente não transparente: *pura ser eficaz, a lógica de legitimação da relação de dominação tem que permanecer oculta*. Em outras palavras, o ponto de partida da crítica da ideologia tem que ser o pleno reconhecimento do fato de que é muito fácil *mentir sob o disfarce da verdade*, Quando, por exemplo, uma

potência ocidental intervém num país do Terceiro Mundo em decorrência de violações dos direitos humanos, pode ser perfeitamente "verdadeiro" que, nesse país, os direitos humanos mais elementares não têm sido respeitados, e que a intervenção ocidental irá efetivamente melhorar o quadro desses direitos. Mesmo assim, essa legitimação é "ideológica", na medida em que deixa de mencionar os verdadeiros motivos da intervenção (interesses econômicos etc). O modo mais destacado dessa "mentira sob o disfarce da verdade", nos dias atuais, é o cinismo: com desconcertante franqueza, "admite-se tudo", mas esse pleno reconhecimento de nossos interesses não nos impede, de maneira alguma, de persegui-los; a fórmula do cinismo já não é o clássico enunciado marxista do "eles não sabem, mas é o que estão fazendo"; agora, é "eles sabem muito bem o que estão fazendo, mas fazem assim mesmo".

Como explicar, então, esta nossa pré-compreensão implícita? Como havemos de passar da *doxa* para a verdade? A primeira abordagem que se oferece, é claro, é a transposição histórico-dialética hegeliana do problema para sua própria solução: em vez de avaliar diretamente a adequação ou a "veracidade" das diferentes noções de ideologia, deve-se *interpretar essa própria multiplicidade de determinações da ideologia como um indicador de diferentes situações históricas concretas* — ou seja, deve-se considerar aquilo a que Althusser, em sua fase autocrítica, referiu-se como o "caráter tópico do pensamento", a maneira como um pensamento se inscreve em seu objeto; ou, como diria Derrida, a maneira como a própria moldura é parte do conteúdo enquadrado.

Quando, por exemplo, o leninismo-stalinismo subitamente adotou a expressão "ideologia proletária", no fim da década de 1920, para designar, não a "distorção" da consciência proletária sob a pressão da ideologia burguesa, mas a própria força motriz "subjéctiva" da atividade proletária revolucionária, essa mudança na noção de ideologia foi estritamente correlata à reinterpretção do próprio marxismo como uma "ciência objetiva" imparcial, como uma ciência que não implicaria, em si mesma, a postura subjéctiva proletária: primeiro, a partir de uma distância neutra, de metalinguagem, o marxismo afirmou a tendência objetiva da história em direção ao comunismo; depois, elaborou a "ideologia proletária" para induzir a classe trabalhadora a cumprir sua missão histórica. Outro exemplo desse tipo de mudança é a já mencionada passagem do marxismo ocidental de uma "crítica da economia política" para a "crítica da razão instrumental": da *História e consciência de classe*, de Lukács, e dos primórdios da Escola de Frankfurt, onde a distorção ideológica era derivada da "forma-mercadoria", para a idéia de razão instrumental, que já não se fundamenta numa realidade social concreta, mas é concebida, antes, como uma espécie de

constante antropológica primordial, até quase-transcendental, que nos facultava explicar a realidade social da dominação e da exploração. Essa passagem está inserida na transição do contexto pós-Primeira Guerra Mundial, no qual a esperança no desfecho revolucionário da crise do capitalismo ainda se mantinha viva, para o duplo trauma do fim dos anos 30 e dos anos 40: a "regressão" das sociedades capitalistas para o fascismo e a guinada "totalitária" do movimento comunista.⁷

Entretanto, essa abordagem, apesar de adequada em seu próprio nível, pode facilmente atrair-nos para a armadilha de um relativismo historicista, que suspende o valor cognitivo inerente ao termo "ideologia" e o transforma numa mera expressão das condições sociais. Por essa razão, parece preferível começar por uma abordagem sincrônica diferente. A propósito da religião (que, para Marx, era a ideologia por excelência), Hegel distinguiu três momentos: *doutrina, crença e ritual*; assim, fica-se tentado a distribuir em torno desses três eixos a multiplicidade de idéias associadas com o termo "ideologia": a ideologia como um complexo de idéias (teorias, convicções, crenças, métodos de argumentação); a ideologia em seu aspecto externo, ou seja, a materialidade da ideologia, os Aparelhos Ideológicos de Estado; e por fim, o campo mais fugidio, a ideologia "espontânea" que atua no cerne da própria "realidade" social (é altamente questionável que o termo "ideologia" seja apropriado para designar esse campo; exemplar aqui é o fato de que Marx nunca usou o termo "ideologia"⁸ a propósito do fetichismo da mercadoria). Lembremos o caso do liberalismo: o liberalismo é uma doutrina (desenvolvida desde Locke até Hayek) que se materializa em rituais e aparelhos (liberdade de imprensa, eleições, mercado etc.) e atua na (auto-)experiência "espontânea" dos sujeitos como "indivíduos livres". A ordem de contribuições desta coletânea segue essa linha, que, *grosso modo*, enquadra-se na tríade hegeliana do Em-si/Para-si/Em-si-e-Para-si.⁹ Essa reconstrução lógico-narrativa da noção de ideologia irá centrar-se na ocorrência reiterada da já mencionada inversão da não-ideologia em ideologia — isto é, da súbita conscientização de que o próprio gesto de sair da ideologia puxa-nos de volta para ela.

1. Para começar, temos a ideologia "em-si": a noção imanente da ideologia como doutrina, conjunto de ideias, crenças, conceitos e assim por diante, destinada a nos convencer de sua "veracidade", mas, na verdade, servindo a algum inconfesso interesse particular do poder. A modalidade da crítica da ideologia que corresponde a essa noção é a da *leitura sintomal*: o objetivo da crítica é discernir a tendenciosidade não reconhecida do texto oficial, através de suas

rupturas, lacunas e lapsos; discernir, na "igualdade e liberdade", a igualdade e a liberdade dos parceiros nas trocas do mercado, que, evidentemente, privilegiam o proprietário dos meios de produção ele. Habermas, talvez o último grande representante dessa tradição, mede a distorção e/ou a falsidade de uma construção ideológica pelo padrão da argumentação racional não coercitiva, uma espécie de "ideal regulatório" que, segundo ele, é inerente à ordem simbólica como tal. A ideologia é uma comunicação sistematicamente distorcida: um texto em que, sob a influência de interesses sociais inconfessos (de dominação etc), uma lacuna separa seu sentido público "oficial" e sua verdadeira intenção — ou seja, em que lidamos com uma tensão não refletida entre o conteúdo enunciado explicitamente no texto e seus pressupostos pragmáticos.¹⁰

Atualmente, porém, é provável que a tendência mais prestigiosa da crítica da ideologia, uma tendência nascida da análise do discurso, inverta essa relação: o que a tradição do Esclarecimento* descarta como uma mera perturbação da comunicação "normal" converte-se na condição positiva desta comunicação. O espaço intersubjetivo concreto da comunicação simbólica é sempre estruturado por vários dispositivos textuais (inconscientes) que não podem ser reduzidos a uma retórica secundária. O que temos aqui não é um gesto complementar ao Esclarecimento ou à abordagem habermasiana, mas sua inversão intrínseca: o que Habermas percebeu como a saída da ideologia é aqui denunciado como a ideologia por excelência. Na tradição do Esclarecimento, a "ideologia" representa a ideia desfocada ("falsa") da realidade, provocada por vários interesses "patológicos" (medo da morte e das forças naturais, interesses de poder etc); para a análise do discurso, a própria ideia de um acesso à realidade que não seja distorcido por nenhum dispositivo discursivo ou conjunção com o poder é ideológica. O "nível zero" da ideologia consiste em (des)apreender uma formação discursiva como um fato extradiscursivo.

Já na década de 1950, em *Mitologias*, Roland Barthes propôs a noção de ideologia como a "naturalização" da ordem simbólica — isto é, como a percepção que reifica os resultados dos processos discursivos em propriedades da "coisa em si". A noção de Paul de Man, da "resistência à teoria (desconstrutivista)", segue a mesma linha: a "desconstrução" deparou com enorme resistência por "desnaturalizar" o conteúdo enunciado, expondo à luz os processos discursivos que geram a evidência do Sentido. Pode-se dizer que a versão mais elaborada dessa abordagem é a teoria da argumentação de Oswald Ducrot,¹¹ embora ela não empregue o termo "ideologia", seu potencial

* No original, *Enlightenment*, que também pode ser traduzido como Iluminismo, ou Ilustração. Optamos por Esclarecimento para preservar o sentido mais amplo do termo, aliás tal como usado por autores da Escola de Frankfurt. Mais à frente, no entanto, usaremos uma vez Iluminismo, em virtude do contexto específico. (N. da T.)

ideológico-crítico é tremendo. A ideia básica de Ducrot é que não se pode traçar uma clara linha demarcatória entre os níveis descritivos e argumentativos da linguagem: não existe conteúdo descritivo neutro; toda descrição (designação) já é um momento de algum esquema argumentativo; os próprios predicados descritivos são, em última instância, gestos argumentativos reificados-naturalizados. Esse impulso argumentativo assenta-se nos *topoi*, nos "lugares-comuns", que operam apenas enquanto naturalizados, apenas enquanto os empregamos de maneira automática, "inconsciente" — uma argumentação bem-sucedida pressupõe a invisibilidade dos mecanismos que regulam sua eficiência.

Também convém mencionar aqui Michel Pêcheux, que deu um toque estritamente linguístico à teoria da interpelação de Althusser. Seu trabalho centra-se nos mecanismos discursivos que geram a "evidência" do Sentido. Ou seja, um dos estratagemas fundamentais da ideologia é a referência a alguma evidência — "Olhe, você pode ver por si mesmo como são as coisas!" ou "Deixe os fatos falarem por si" talvez constituam a arqui-afirmação da ideologia — considerando-se, justamente, que os fatos *nunca* "falam por si", mas são sempre *levados a falar* por uma rede de mecanismos discursivos. Basta lembrar o célebre filme antiaborto intitulado *O grito silencioso* — ali "vemos" um feto que "se defende", que "grita" e assim por diante, mas o que "não vemos", nesse ato mesmo de ver, é que estamos "vendo" tudo isso contra o pano de fundo de um espaço discursivamente pré-construído. A análise do discurso talvez mostre seu ponto mais forte ao responder precisamente a essa questão: quando um inglês racista diz que "há paquistaneses demais em nossas ruas!", *como* — *de que lugar* — *ele "vê" isso*; ou seja, como se estrutura seu espaço simbólico para que ele possa perceber como um excesso perturbador o fato de um paquistanês andar por uma rua de Londres? Em outras palavras, devemos ter em mente aqui o lema de Lacan de que *no real não falta nada*: toda percepção de uma falta ou de um excesso ("não há o bastante disto", "há demais daquilo") implica sempre um universo *simbólico*.¹²

Por fim, mas não menos importante, convém mencionar aqui Ernesto Laclau e sua abordagem pioneira do fascismo e do populismo,¹³ cujo principal resultado teórico é que o sentido não é inerente aos elementos de uma ideologia como tal — antes, esses elementos funcionam como "significantes soltos", cujo sentido é fixado por seu modo de articulação hegemônica. A ecologia, por exemplo, nunca é a "ecologia como tal", mas está sempre encadeada numa série específica de equivalências: pode ser conservadora (defendendo o retorno a comunidades rurais equilibradas e estilos tradicionais de vida), estatal (só uma regulamentação estatal forte é capaz de nos salvar da

catástrofe iminente), socialista (a causa primordial dos problemas ecológicos reside na exploração capitalista dos recursos naturais, voltada para o lucro), liberal-capitalista (os danos ambientais devem ser incluídos no preço do produto, deixando-se ao mercado a tarefa de regular o equilíbrio ecológico), feminista (a exploração da natureza segue a atitude masculina de dominação), autogestora anarquista (a humanidade só poderá sobreviver se se reorganizar em pequenas comunidades autônomas que vivam em equilíbrio com a natureza), e assim por diante. A questão, é claro, é que nenhum desses encadeamentos é "verdadeiro" em si, inscrito na própria natureza da problemática ecológica: qual desses discursos terá êxito em se "apropriar" da ideologia depende da luta pela hegemonia discursiva, cujo desfecho não é garantido por nenhuma necessidade subjacente ou "aliança natural". A outra consequência inevitável dessa noção de articulação hegemônica é que a inscrição estatal, conservadora, socialista etc. da ecologia não designa uma conotação secundária que suplemente seu sentido "literal" primário: como diria Derrida, esse suplemento (re)define retroativamente a própria natureza da identidade "literal" — um encadeamento conservador, por exemplo, lança uma luz específica sobre a problemática ecológica em si ("por sua falsa arrogância, o homem abandonou suas raízes na ordem natural" etc).

2. O que se segue é o passo que vai do "em-si" ao "para-si", para a ideologia em sua alteridade-externalização, momento sintetizado pela noção althusseriana de Aparelhos Ideológicos de Estado (AIE), que apontam a existência material da ideologia nas práticas, rituais e instituições ideológicas.¹⁴ A fé religiosa, por exemplo, não é apenas nem primordialmente uma convicção interna, mas é a Igreja como instituição e seus rituais (orações, batismo, crisma, confissão etc), os quais, longe de serem uma simples externalização secundária da crença íntima, representam *os próprios mecanismos que a geram*. Quando Althusser repete, seguindo Pascal, "Aja como se acreditasse, reze, ajoelhe-se, e você acreditará, a fé chegará por si", ele delinea um complexo mecanismo reflexo de fundação "autopoiética" retroativa que excede em muito a afirmação reducionista da dependência da crença interna em relação ao comportamento externo. Ou seja, a lógica implícita dessa argumentação é: ajoelhe-se e *você acreditará que se ajoelhou por causa de sua fé* — isto é, o fato de você seguir o ritual é uma expressão/efeito de sua crença íntima; ao ser executado, o ritual "externo" gera sua própria base ideológica.¹⁵

O que reencontramos aqui é a "regressão" para a ideologia, no exato ponto em que parecemos estar saindo dela. Nesse aspecto, a relação entre

Althusser e Foucault tem um interesse especial. A contrapartida foucaultiana dos Aparelhos Ideológicos de Estado são os processos disciplinares que funcionam no nível do "micropoder" e designam o ponto em que *o poder se inscreve diretamente no corpo, contornando a ideologia* — razão por que, justamente, Foucault nunca usa o termo "ideologia" a propósito desses mecanismos de micropoder. Esse abandono da problemática da ideologia acarreta uma deficiência fatal na teoria de Foucault. Ele nunca se cansa de repetir o quanto o poder se constitui "de baixo para cima", não emanando de um topo único: essa própria imagem de um "topo" (o monarca ou outra encarnação da soberania) emerge como um efeito secundário da pluralidade de micropráticas, da rede complexa de suas inter-relações. Entretanto, quando forçado a exibir o mecanismo concreto dessa emergência, Foucault recorre à retórica da complexidade, extremamente suspeita, evocando a intrincada rede de vínculos laterais, à esquerda e à direita, acima e abaixo... um exemplo claro de remendo, já que nunca se pode chegar ao poder dessa maneira — o abismo que separa os microprocessos e o espectro do poder continua intransponível. A vantagem de Althusser em relação a Foucault parece evidente. Althusser procede exatamente no sentido inverso — desde o começo, concebe esses microprocessos como partes dos Aparelhos Ideológicos de Estado, ou seja, como mecanismos que, para serem atuantes, para "captarem" o indivíduo, sempre já pressupõem a presença maciça do Estado, a relação transferencial do indivíduo com o poder do Estado, ou — nos termos de Althusser — com o grande Outro ideológico em quem se origina a interpelação.

Esse deslocamento althusseriano da ênfase na ideologia "em-si" para sua existência material nos Aparelhos Ideológicos de Estado mostrou sua fecundidade numa nova abordagem do fascismo; a crítica de Wolfgang Fritz Haug a Adorno é exemplar nesse aspecto. Adorno recusa-se a tratar o fascismo como uma ideologia no sentido estrito do termo, isto é, como uma "legitimação racional da ordem existente". A chamada "ideologia fascista" já não tem a coerência de um constructo racional que requeira uma análise conceitual e uma refutação ideológico-crítica, ou seja, não mais funciona como uma "mentira necessariamente vivenciada como verdade" (sinal de reconhecimento de uma verdadeira ideologia). A "ideologia fascista" não é levada a sério nem mesmo pelos que a promovem; seu *status* é puramente instrumental e se apoia, em última instância, na coerção externa.¹⁶ Em sua resposta a Adorno, entretanto, Haug¹⁷ demonstra triunfalmente como essa capitulação à primazia da doutrina, longe de significar o "fim da ideologia", afirma o gesto fundador do ideológico como tal: o apelo à subordinação incondicional e ao sacrifício "irracional". O que a crítica liberal (des)apreende como o ponto traço do fascismo é o próprio móbil

de sua força: no horizonte fascista, a demanda mesma de uma argumentação racional que forneça a base para nossa aceitação da autoridade é denunciada, de antemão, como um indicador da degeneração liberal do verdadeiro espírito do sacrifício ético — como diz Haug, ao percorrer os textos de Mussolini, não se pode evitar a estranha sensação de que Mussolini lera Althusser! A denúncia direta da noção fascista de *Volksgemeinschaft* [comunidade popular], como um chamariz enganador que oculta a realidade da dominação e da exploração, não leva em conta o dado crucial de que essa *Volksgemeinschaft* materializou-se numa série de rituais e práticas (não apenas comícios de multidões e desfiles, mas também campanhas em larga escala para ajudar os famintos, atividades esportivas e culturais organizadas para os trabalhadores etc), que produziram, ao serem executadas, o efeito da *Volksgemeinschaft*.¹⁸

3. Na etapa seguinte de nossa reconstrução, essa externalização é, por assim dizer, "refletida em si mesma"; o que ocorre é a desintegração, autolimitação e autodispersão do noção de ideologia. A ideologia deixa de ser concebida como um mecanismo homogêneo que garante a reprodução social, como o "cimento" da sociedade, e se transforma numa "família" wittgensteiniana de processos vagamente interligados e heterogêneos, cujo alcance é estritamente localizado. Dentro dessa linha, as críticas da chamada Tese da Ideologia Dominante (TID) empenham-se em demonstrar que, ou uma ideologia exerce uma influência crucial, mas restrita a uma camada social estreita, ou seu papel na reprodução social é marginal. Nos primórdios do capitalismo, por exemplo, o papel da ética protestante do trabalho árduo como um fim em si limitou-se à camada dos capitalistas emergentes, ao passo que os operários e camponeses, bem como as classes superiores, continuaram a obedecer a outras atitudes éticas mais tradicionais; logo, não se pode atribuir à ética protestante o papel de "cimento" de todo o edifício social. Hoje em dia, no capitalismo tardio, quando a expansão dos novos meios de comunicação de massa permite, ao menos em princípio, que a ideologia penetre efetivamente em todos os poros do corpo social, o peso da ideologia como tal diminui: os indivíduos não agem da forma como agem em função, primordialmente, de suas crenças ou convicções ideológicas — ou seja, a reprodução do sistema, em sua maior parte, contorna a ideologia e confia na coerção, nas normas legais e do Estado, e assim por diante.¹⁹

Neste ponto, contudo, as coisas voltam a ficar opacas, já que, no momento em que examinamos mais de perto esses mecanismos supostamente extra-ideológicos que regulam a reprodução social, vemo-nos atolados até os joelhos no já mencionado campo obscuro em que a realidade é indistinguível da

ideologia. O que encontramos aqui, portanto, é a terceira inversão da não-ideologia em ideologia: de repente, apercebemo-nos de um "para-si" da ideologia que está em ação no próprio "em-si" da realidade extra-ideológica. Primeiro, os mecanismos da coerção econômica e da norma legal sempre "materializam" propostas ou crenças que são intrinsecamente ideológicas (o direito criminal, por exemplo, implica a crença na responsabilidade pessoal do indivíduo ou a convicção de que os crimes são um produto das circunstâncias sociais). Segundo, a forma de consciência que se adapta à sociedade "pós-ideológica" do capitalismo tardio — a atitude cínica e "sensata" que advoga a "franqueza" liberal em matéria de "opiniões" (todo mundo é livre para acreditar no que bem quiser, isso só diz respeito à privacidade), que desconsidera as expressões ideológicas patéticas e segue apenas motivações utilitaristas e/ou hedonistas — continua a ser, *stricto sensu*, uma atitude ideológica: implica uma série de pressupostos ideológicos (sobre a relação entre os "valores" e a "vida real", sobre a liberdade pessoal etc.) necessários à reprodução das relações sociais existentes.

O que com isso se divisa é um terceiro continente de fenômenos ideológicos: nem a ideologia como doutrina explícita, como convicções articuladas sobre a natureza do homem, da sociedade e do universo, nem a ideologia em sua existência material (as instituições, rituais e práticas que lhe dão corpo), mas a rede elusiva de pressupostos e atitudes implícitos, quase-"espontâneos", que formam um momento irreduzível da reprodução de práticas "não ideológicas" (econômicas, legais, políticas, sexuais etc.).²⁰ 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.²¹ Por essa razão, a referência direta à coerção extra-ideológica (do mercado, por exemplo) é um gesto ideológico por excelência: o mercado e os meios de comunicação (de massa) estão dialeticamente interligados;²² vivemos numa "sociedade do espetáculo" (Guy Debord) em que a mídia estrutura antecipadamente nossa percepção da realidade e a torna indiscernível de sua imagem "esteticizada".

III. O ESPECTRO E O REAL DO ANTAGONISMO

Apontará nosso resultado final para a impossibilidade intrínseca de isolar uma realidade cuja coerência não seja mantida por mecanismos ideológicos, uma realidade que não se desintegre no momento em que dela retiramos seu componente ideológico? Nisso reside uma das principais razões para o abandono progressivo da noção de ideologia: de algum modo, essa noção torna-se "forte demais", começa a abarcar tudo, inclusive o terreno sumamente neutro e extra-ideológico que supostamente fornece o padrão pelo qual podemos medir a distorção ideológica. Em outras palavras, o resultado último da análise do discurso será o de que a ordem do discurso como tal é inerentemente "ideológica"?

Suponhamos que, numa reunião política ou numa conferência acadêmica, esperem que profiramos alguma reflexão profunda sobre a triste situação dos sem-teto de nossas grandes cidades, mas não tenhamos a menor ideia de seus problemas reais; a maneira de salvar as aparências é produzir o efeito de "profundidade" através de uma inversão puramente formal: "Hoje em dia, ouvimos e lemos muito sobre a triste situação dos sem-teto de nossas cidades, sobre suas dificuldades e seu sofrimento. Mas talvez esse sofrimento, por mais deplorável que seja, constitua apenas, em última instância, o sinal de um sofrimento muito mais profundo — do fato de que o homem moderno já não tem um lar adequado, de que ele é, cada vez mais, um estranho em seu próprio mundo. Mesmo que construíssemos um número suficiente de novas habitações para abrigar todas as pessoas sem teto, o verdadeiro sofrimento talvez fosse ainda maior. A essência do desabrigo é o desabrigo da própria essência; reside no fato de que, em nosso mundo desarticulado pela busca frenética de prazeres vazios, não há lar, não há morada apropriada pura a dimensão realmente essencial do homem."

Essa matriz formal pode ser aplicada a uma multiplicidade infinita de temas —digamos, sobre a distância e a proximidade: "Atualmente, os modernos meios de comunicação podem trazer para perlo de nós, numa fração de segundo, acontecimentos vindos dos pontos mais remotos da Terra, ou até dos planetas vizinhos. No entanto, será que essa própria proximidade, que tudo impregna, não nos afasta da autêntica dimensão da existência humana? Não estará hoje a essência do homem mais distante de nós do que nunca?" Ou então, ao tema recorrente do perigo: "Hoje em dia, muito ouvimos e lemos sobre como a própria sobrevivência da espécie humana está ameaçada pela

perspectiva da catástrofe ecológica (a diminuição da camada de ozônio, o efeito estufa etc.). O verdadeiro perigo, entretanto, acha-se em outro lugar: o que está ameaçado, em última análise, é a própria essência do homem. Ao nos esforçarmos por prevenir a catástrofe ecológica iminente, com soluções tecnológicas cada vez mais novas (aerossóis "inofensivos ao meio ambiente", gasolina sem chumbo etc), estamos, na verdade, simplesmente jogando lenha na fogueira e, com isso, agravando a ameaça à essência espiritual do homem, que não pode ser reduzido a um animal tecnológico."

A operação puramente formal que, em todos esses casos, promove o efeito de profundidade talvez seja a ideologia em sua expressão mais pura, sua "célula elementar", cuja ligação com o conceito lacaniano de Significante Mestre não é difícil de discernir: a cadeia de significantes "comuns" registra um certo conhecimento positivo sobre o desabrigo, enquanto o Significante Mestre representa "a dimensão verdadeiramente essencial" sobre a qual não é preciso fazer nenhuma afirmação positiva (é por isso que Lacan designa o Significante Mestre como o "significante sem significado"). Essa matriz formal testemunha exemplarmente o poder auto-invalidante de uma análise formal do discurso da ideologia: seu ponto fraco reside em sua própria força, já que, em última instância, ela é obrigada a situar a ideologia na lacuna entre a cadeia significativa "comum" e o desmedido Significante Mestre, que faz parte da ordem simbólica como tal.

Aqui, porém, devemos tomar cuidado para evitar a última armadilha que nos luz deslizar para a ideologia, sob a aparência de estar saindo dela. Ou seja, quando denunciemos como ideológica a própria tentativa de traçar uma linha demarcatória clara entre a ideologia e a realidade efetiva, isso parece impor, inevitavelmente, a conclusão de que a única postura não ideológica consiste em renunciar à noção mesma de realidade extra-ideológica, e em aceitar que tudo com que lidamos são ficções simbólicas, com uma pluralidade de universos discursivos, e nunca com a "realidade" — *mas essa solução "pós-moderna", rápida e astuta, é a ideologia por excelência*. Tudo depende de persistirmos nesta posição impossível: embora nenhuma linha demarcatória clara separe a ideologia e a realidade, embora a ideologia já esteja em ação em tudo o que vivenciamos como "realidade", elevemos, ainda assim, sustentar a tensão que mantém viva a *crítica* da ideologia. Talvez, seguindo Kant, possamos chamar esse impasse de "antinomia da razão crítico-ideológica": a ideologia não é tudo; é possível assumir um lugar que nos permita manter distância em relação a ela, *mas esse lugar de onde se pode denunciar a ideologia tem que permanecer vazio, não pode ser ocupado por nenhuma realidade positivamente determinada*; no momento em que cedemos a essa tentação, voltamos à ideologia.

Como havemos de especificar esse lugar vazio? Talvez devamos tomar como ponto de partida o fio que atravessa toda a nossa reconstrução lógico-narrativa da noção de ideologia: é como se, a cada etapa, a mesma oposição, a mesma alternativa *irresolúvel* Dentro/Fora, se repetisse, exemplificada de outra forma. Primeiro, existe a clivagem dentro da ideologia "em-si": por um lado, a ideologia representa a distorção da argumentação e do discernimento racionais, em virtude do peso dos interesses "patológicos" externos, de poder, exploração etc.; por outro, a ideologia reside na própria noção de um pensamento que não seja permeado por alguma estratégia de poder não transparente, de uma argumentação que não dependa de recursos retóricos não transparentes... Depois, essa própria exterioridade divide-se numa "exterioridade interna" (a ordem simbólica, isto é, os mecanismos discursivos descentrados que geram o Sentido) e numa "exterioridade externa" (os Aparelhos Ideológicos de Estado e os rituais e práticas sociais que materializam a ideologia) — *a exterioridade desconhecida pela ideologia é a exterioridade do "texto" em si, bem como a exterioridade da realidade social "extratextual"*. Por fim, essa própria realidade social "extratextual" divide-se no Exterior institucional, que domina e regula a vida dos indivíduos "de cima para baixo" (os AIEs), e numa ideologia que não é imposta pelos AIEs, mas emerge "espontaneamente", "de baixo para cima", da atividade extra-institucional dos indivíduos (fetichismo da mercadoria) — para dar nome aos bois, Althusser *versus* Lukács. Essa oposição entre os AIEs e o fetichismo da mercadoria — entre a *materialidade sempre já pertinente à ideologia como tal* (os aparelhos materiais efetivos que dão corpo à ideologia) e a *ideologia sempre já pertinente à materialidade como tal* (à realidade social da produção) — é, em última instância, a oposição entre o Estado e o Mercado, entre o agente superior externo que organiza a sociedade "de cima" e a auto-organização "espontânea" da sociedade.

Essa oposição, cuja primeira manifestação filosófica foi dada pelo par Platão-Aristóteles, encontra sua expressão mais recente sob a forma das duas modalidades da ideologia cínica: o cinismo "consumista" pós-protetante do capitalismo tardio e o cinismo presente no extinto "socialismo real". Embora, em ambos os casos, o sistema só funcione sob a condição de que os sujeitos mantenham um distanciamento cínico e não "levem a sério" os valores "oficiais", a diferença é notável; ela derruba a opinião de que o capitalismo tardio, como sociedade (formalmente) "livre", baseia-se na argumentação persuasiva e no livre consentimento, por mais "manipulado" e fabricado que seja, ao passo que o socialismo leria recorrido à força bruta da coerção "totalitária". É como se, no capitalismo tardio, "as palavras não importassem", já não gerassem um compromisso: cada vez, elas parecem perder seu poder de execução; o que quer

que se diga fica imerso na indiferença geral; o rei está nu e a mídia alardeia esse fato, mas ninguém parece realmente se importar — isto é, as pessoas continuam a agir como se o rei não estivesse nu...

O traço fundamental da economia simbólica do extinto "socialismo real", ao contrário, talvez tenha sido a crença quase paranoica *no poder da palavra* — o Estado e o partido dominante reagiam com extremo nervosismo e pânico à menor crítica pública, como se as vagas insinuações críticas de um obscuro poema publicado num jornal literário de pequena circulação, ou um ensaio num jornal filosófico acadêmico, tivessem a capacidade potencial de desencadear a explosão de todo o sistema. Esse traço, aliás, torna o "socialismo real" quase solidário à nossa visão retrospectiva nostálgica, já que constitui um testemunho da herança do Iluminismo (a crença na eficácia social da argumentação racional) que sobreviveu nele. Talvez tenha sido por isso que se pôde minar o "socialismo real" através de movimentos pacíficos da sociedade civil, que funcionaram no nível da palavra — a crença no poder da palavra foi o calcanhar-de-aquiles do sistema.²³

A matriz de todas essas repetições talvez seja a oposição entre a ideologia como universo da vivência [*vécu*] "espontânea", cujo jugo só pode ser rompido mediante um esforço de reflexão científica, e a ideologia como uma máquina radicalmente não espontânea, que distorce de fora para dentro a autenticidade da nossa experiência de vida. Ou seja, o que devemos sempre ter em mente é que, para Marx, a consciência mitológica primordial da sociedade pré-classes de que brotaram as ideologias posteriores (fiel à herança do classicismo alemão, Marx via o modelo dessa consciência social primordial na mitologia grega) *ainda não é a ideologia propriamente dita*, embora (ou melhor, exatamente porque) seja imediatamente *vivida*, e embora seja obviamente "errônea" e "ilusória" (produzindo a divinização das forças da natureza etc.); a ideologia propriamente dita só emerge com a divisão do trabalho e a cisão das classes, quando as ideias "erradas" perdem seu caráter "imediato" e são "elaboradas" pelos intelectuais, a fim de servir (para legitimá-las) às relações de dominação existentes — em suma, somente quando a divisão entre Senhor e Escravo conjuga-se com a divisão do próprio trabalho em trabalho intelectual e físico. Exatamente por essa razão, Marx recusou-se a considerar o fetichismo da mercadoria como uma ideologia: para ele, a ideologia era sempre do Estado e, como disse Engels, o próprio Estado é a primeira força ideológica. Em nítido contraste, Althusser concebeu a ideologia como uma relação imediatamente vivenciada com o universo — como tal, ela é eterna; quando, após sua virada autocrítica, Althusser introduziu o conceito de Aparelhos Ideológicos de Estado, de certo modo ele retomou a Marx: a ideologia não brota da "vida em si", mas só passa a existir na

medida em que a sociedade é regulada pelo Estado. (Mais precisamente, o paradoxo e o interesse teórico de Althusser residem na conjugação que fez das duas linhas: em seu próprio caráter de relação imediatamente vivenciada com o universo, a ideologia é sempre já regulada pela exterioridade do Estado e de seus Aparelhos Ideológicos.)

Essa tensão entre a "espontaneidade" e a imposição organizada introduz uma espécie de distanciamento reflexivo no próprio cerne da noção de ideologia: a ideologia sempre é, por definição, "ideologia da ideologia". Basta lembrar a desintegração do socialismo real: o socialismo era percebido como o império da opressão e da doutrinação "ideológicas", enquanto a passagem para a democracia-capitalismo foi vivenciada como uma libertação dos grilhões da ideologia. Mas essa experiência de "libertação", no decorrer da qual os partidos políticos e a economia de mercado foram percebidos como "não ideológicos", como o "estado de coisas natural", não é ideológica por excelência?²⁴ O que queremos dizer é que esse traço é *universal*: não há ideologia que não se afirme distinguindo-se de outra "mera ideologia". O indivíduo submetido à ideologia nunca pode dizer, por si mesmo, "estou na ideologia"; ele sempre requer *outro* corpo de opiniões, para deste distinguir sua própria postura, "verdadeira".

O primeiro exemplo, neste ponto, é fornecido por ninguém menos do que Platão: a *episteme* filosófica *versus* a confusa *doxa* da multidão. E quanto a Marx? Embora ele talvez pareça cair nessa armadilha (acaso toda *A Ideologia alemã* não se baseia na oposição entre as quimeras ideológicas e o estudo da "vida real"?), as coisas se complicam em sua crítica madura da economia política. Ou seja, por que Marx escolhe justamente o termo *fetichismo* para designar a "fantasia teológica" do universo de mercadorias? O que se deve ter em mente, aqui, é que "fetichismo" é um termo *religioso* para designar a idolatria "falsa" (anterior), em contraste com a crença verdadeira (atual): para os judeus, o fetiche é o Bezerro de Ouro; para um partidário do espiritualismo puro, fetichismo designa a superstição "primitiva", o medo de fantasmas e outras aparições espectrais etc. E a questão, em Marx, é que o universo da mercadoria proporciona o suplemento fetichista necessário à espiritualidade "oficial": é bem possível que a ideologia "oficial" de nossa sociedade seja o espiritualismo cristão, mas sua base real não é outra senão a idolatria do Bezerro de Ouro, do dinheiro.

Em suma, o que Marx frisa é que não há espírito sem fantasmas dos espíritos, não há espiritualidade "pura" sem o espectro obscuro da "matéria espiritualizada".²⁵ O primeiro a dar esse passo "do espírito para os espíritos", sob a forma da crítica do idealismo espiritual puro, de seu niilismo "negativo" sem vida, foi F. W. J. Schelling, o filósofo crucial, injustamente negligenciado, do

idealismo alemão. No diálogo *Clara* (1810), ele introduziu uma cunha na simples relação especular complementar entre o Dentro e o Fora, entre o Espírito e o Corpo, entre o componente ideal e o componente real que formam, juntos, a totalidade viva do Organismo, chamando a atenção para o remanescente duplo que "se evidencia". De um lado, existe o *componente espiritual da corporeidade*; a presença, na própria matéria, de um elemento imaterial mas físico, de um cadáver sutil, relativamente independente do tempo e do espaço, que fornece a base material de nosso livre arbítrio (magnetismo animal etc.); de outro, existe o *componente corporal da espiritualidade*: as materializações do espírito numa espécie de pseudo-materia, em aparições sem substância (fantasmas, mortos-vivos). Fica claro como esses dois remanescentes traduzem a lógica do fetichismo da mercadoria e dos Aparelhos Ideológicos de Estado: o fetichismo da mercadoria implica a insólita "espiritualização" do corpo-mercadoria, enquanto os AIEs materializam o Outro espiritual e insubstancial da ideologia.

Em seu recente livro sobre Marx, Jacques Derrida empregou o termo "espectro", para indicar essa fugidia pseudo-materialidade que subverte as oposições ontológicas clássicas entre realidade e ilusão etc.²⁶ E talvez seja aí que devemos buscar o último recurso da ideologia, o cerne pré-ideológico, a matriz formal em que são enxertadas as várias formações ideológicas: no fato de que não existe realidade sem o espectro, de que o círculo da realidade só pode ser fechado mediante um estranho suplemento espectral. Mas, por que não existe realidade sem o espectro? Lacan fornece uma resposta precisa a essa pergunta: (o que vivenciamos como) realidade não é a "própria coisa", é sempre já simbolizado, constituído e estruturado por mecanismos simbólicos — e o problema reside no fato de que a simbolização, em última instância, sempre fracassa, jamais consegue "abarcá-la" inteiramente o real, sempre implica uma dívida simbólica não quitada, não redimida. *Esse real (a parte da realidade que permanece não simbolizada) retorna sob a forma de aparições espectrais.* Consequentemente, não se deve confundir "espectro" com "ficção simbólica", com o fato de que a realidade em si tem a estrutura de uma ficção, por ser simbolicamente (ou, como dizem alguns sociólogos, "socialmente") construída; as noções de espectro e ficção (simbólica) são co-dependentes em sua própria incompatibilidade (são "complementares", no sentido da mecânica quântica). Dito de maneira simples, a realidade nunca é diretamente "ela mesma"; só se apresenta através de sua simbolização incompleta/falha. As aparições espectrais emergem justamente nessa lacuna que separa perenemente a realidade e o real, e em virtude da qual a realidade tem o caráter de uma ficção (simbólica): o espectro dá corpo àquilo que escapa à realidade (simbolicamente estruturada).²⁷

Portanto, o "cerne" pré-ideológico da ideologia consiste na *aparição espectral que preenche o buraco do real*. É isso que todas as tentativas de traçar uma clara linha separatoria entre a "verdadeira" realidade e a ilusão (ou de fundamentar a ilusão na realidade) deixam de levar em conta: para que emergja (o que vivenciamos como) a "realidade", algo tem que ser foracluído dela — em outras palavras, a "realidade", tal como a verdade, nunca é, por definição, "toda". *O que o espectro oculta não é a realidade, mas seu "recalcamento primário", o X irrepresentável em cujo "recalcamento" fundamenta-se a própria realidade*. Com isso, talvez pareçamos ter-nos perdido em turvas águas especulativas, que nada têm a ver com as lutas sociais concretas — mas, será que o exemplo supremo dessa "realidade" não é fornecido pelo conceito marxista de *luta de classes*? A elaboração consequente desse conceito obrigamos a admitir que não há luta de classes "na realidade": a "luta de classes" nomeia o próprio antagonismo que impede a realidade (social) objetiva de se constituir como um todo fechado em si mesmo.²⁸

É verdade que, segundo a tradição marxista, a luta de classes é o princípio "totalizador" da sociedade, mas isso não significa que ela seja uma espécie de garantia última que nos autorize a apreender a sociedade como uma totalidade racional ("o sentido último de todo fenômeno social é determinado por sua posição dentro da luta de classes"): o grande paradoxo da noção de "luta de classes" é que a sociedade "mantém-se coesa" pelo próprio antagonismo, pela própria cisão que impede permanentemente seu fechamento num Todo harmonioso, transparente e racional — justamente pelo empecilho que mina qualquer totalização racional. Embora a "luta de classes" não esteja diretamente dada em parte alguma como uma entidade positiva, mesmo assim ela funciona, *em sua própria ausência*, como o ponto de referência que nos permite situar qualquer fenômeno social — não ao relacioná-lo com a luta de classes como seu sentido último (o "significado transcendental"), mas ao concebê-lo como (mais) outra tentativa de ocultar e "remendar" a brecha do antagonismo entre as classes, de apagar seus vestígios. O que temos aqui é o paradoxo estrutural-dialético de *um efeito que só existe para apagar as causas de sua existência*, um efeito que, de certo modo, resiste à sua própria causa.

Em outras palavras, a luta de classes é "real" no sentido lacaniano estrito: uma "dificuldade", um empecilho que origina simbolizações sempre renovadas, mediante as quais nos esforçamos por integrá-lo e domesticá-lo (a tradução/deslocamento corporativista da luta de classes para a articulação orgânica dos "membros" do "corpo social", por exemplo), mas que, ao mesmo tempo, condena esses esforços a um derradeiro fracasso. A luta de classes não é nada mais do que o nome do limite imperscrutável que é impossível de

objetivar, situado dentro da totalidade social, já que ela mesma é o limite que nos impede de conceber a sociedade como uma totalidade fechada. Ou, para dizer de outra maneira, "luta de classes" designa o ponto em relação ao qual "não existe metalinguagem": na medida em que toda posição dentro do todo social é sobredeterminada, em última instância, pela luta de classes, não está excluído da dinâmica desta última nenhum lugar neutro de onde seja possível localizá-la dentro da totalidade social.

A situação paradoxal da luta de classes pode ser articulada através da crucial distinção hegeliana entre a Substância e o Sujeito. No nível da Substância, a luta de classes está condicionada ao processo social "objetivo"; funciona como a indicação secundária de uma discórdia mais fundamental nesse processo, uma discórdia regulada por mecanismos positivos que independem da luta de classes ("a luta de classes irrompe quando as relações de produção deixam de estar de acordo com o desenvolvimento das forças produtivas").²⁹ Passamos para o nível do Sujeito quando reconhecemos que a luta de classes não eclode no fim, como eleito de um processo objetivo, mas está sempre já atuante bem no cerne do próprio processo objetivo (os capitalistas criam meios de produção para reduzir o valor relativo e absoluto da força de trabalho; o valor da força de trabalho em si não é objetivamente dado, mas resulta da luta de classes etc). Em suma, não é possível isolar nenhum processo ou mecanismo social "objetivo" cuja lógica mais íntima não implique a dinâmica "subjetiva" da luta de classes; ou, dito de outra maneira, *a própria "paz", a ausência de luta, já é uma forma de luta*, é a vitória (temporal) de um dos lados na luta. Na medida em que a própria invisibilidade da luta de classes (a "paz de classes") já é um efeito desta — ou seja, da hegemonia exercida por um dos lados na luta —, fica-se tentado a comparar a situação da luta de classes com a do MacGuffin de Hitchcock: "Que é luta de classes? — É o processo antagônico que constitui as classes e determina suas relações. — Mas, na nossa sociedade, não há luta entre as classes! — Está vendo, é assim que funciona!"³⁰

Essa ideia de luta de classes enquanto antagonismo permite-nos contrastar o real do antagonismo com a polaridade complementar dos opostos: talvez a redução do antagonismo à polaridade seja uma das operações ideológicas elementares. Basta lembrarmos um típico processo da New Age: pressupor uma espécie de equilíbrio natural dos opostos cósmicos (razão-afeto, ativo-passivo, intelecto-intuição, consciência-inconsciente, *yin-yang* etc), e depois conceber nossa era como aquela que enfatizou demais um dos dois pólos, com base no "princípio masculino" da atividade-razão — a solução, é claro, está em restabelecer o equilíbrio entre os dois princípios...

A tradição "progressista" também atesta numerosas tentativas de conceber o antagonismo (social, de classes) como a coexistência de duas entidades positivas opostas: desde um certo tipo de marxismo "dogmático", que coloca "sua" ciência burguesa e "nossa" ciência proletária lado a lado, até um certo tipo de feminismo que coloca o discurso masculino e o discurso (ou o "texto") feminino lado a lado. Longe de serem "extremadas demais", essas tentativas, ao contrário, não são suficientemente extremadas: elas pressupõem como seu lugar de enunciação um terceiro ambiente, neutro, no qual os dois pólos coexistem; ou seja, recuam ante as consequências do fato de que não existe ponto de convergência, não existe nenhum campo neutro compartilhado pelas duas posições antagônicas, sexuais ou de classe.³¹ No que concerne à ciência, esta, é claro, não é neutra, no sentido de um conhecimento objetivo que não seja afetado pela luta de classes e esteja à disposição de todas as classes, mas, por essa mesma razão, ela é *una*; não existem duas ciências, e a luta de classes é precisamente a luta por essa ciência única, por quem irá apropriar-se dela. O mesmo acontece com o "discurso": não existem dois discursos, "masculino" e "feminino"; há um *único* discurso, clivado por dentro pelo antagonismo sexual — isto é, fornecendo o "terreno" em que é travada a batalha pela hegemonia.

O que está em jogo aqui também poderia ser formulado como o problema do *status* do "e" como categoria. Em Althusser, o "e" funciona como uma categoria teórica precisa: quando aparece um "e" no título de um de seus ensaios, essa palavrinha assinala inequivocamente o confronto de alguma noção ideológica geral (ou, mais exatamente, de uma noção ambígua e neutra que oscila entre sua efetividade ideológica e sua potencialidade científica) com sua especificação, que nos diz como devemos concretizar essa noção para que ela comece a funcionar como não-ideológica, como um conceito teórico rigoroso. Assim, o "e" *divide* a unidade ambígua inicial, introduzindo-a na diferença entre a ideologia e a ciência.

Basta mencionarmos dois exemplos. "Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado": os AIEs designam a rede concreta das condições materiais de existência de uma construção ideológica, isto é, aquilo que a própria ideologia tem que desconhecer em seu funcionamento "normal". "Contradição e Sobredeterminação": na medida em que o conceito de sobredeterminação designa a totalidade complexa irresolúvel, como modo de existência da contradição, ele nos permite descartar o fardo idealista-teleológico que costuma pesar sobre a ideia de contradição (a necessidade teleológica que garante de antemão a "suspensão" da contradição numa unidade superior).³² O primeiro caso exemplar de um "e" desse tipo talvez seja a célebre expressão de Marx,

"liberdade, igualdade e *Bentham*", em *O capital*: o "Bentham" suplementar representa as circunstâncias sociais que fornecem o conteúdo concreto de expressões patéticas sobre a liberdade e a igualdade — bolsa de mercadorias, negociação de mercado, egoísmo utilitarista etc. E acaso não deparamos com uma conjunção homóloga em *Ser e tempo*, de Heidegger? "Ser" designa o tema fundamental da filosofia em sua universalidade abstrata, enquanto "tempo" representa o horizonte concreto do sentimento de ser.

Portanto, em certo sentido, o "e" é *tautológico*: conjuga o mesmo conteúdo em suas duas modalidades — primeiro em sua evidência ideológica, depois nas condições extra-ideológicas de sua existência. Por essa razão, nenhum termo terceiro faz-se necessário aqui para nomear o meio em si em que os dois termos, unidos através do "e", encontram um ao outro: esse terceiro termo já é o próprio segundo termo, que representa a rede (o "meio") da existência concreta de uma universalidade ideológica. Em contraste com esse "e" dialético-materialista, o "e" idealista-ideológico funciona precisamente como esse termo terceiro, como o meio comum da polaridade ou pluralidade de elementos. Nisso reside a lacuna que separa permanentemente Freud e Jung em suas respectivas noções de libido: Jung concebe a libido como uma espécie de energia neutra, com suas formas concretas (libido sexual, criativa, destrutiva) tomadas por suas diferentes "metamorfoses", ao passo que Freud insiste em que a libido, em sua existência concreta, é irreduzivelmente *sexual* — todas as outras formas de libido são formas de desconhecimento "ideológico" desse conteúdo sexual. E será que essa mesma operação não se repete a propósito de "homem e mulher"? A ideologia obriga-nos a presumir a "humanidade" como o meio neutro dentro do qual "homem" e "mulher" são colocados como dois pólos complementares; contrariando essa evidência ideológica, seria possível sustentar que "mulher" representa o aspecto da existência concreta, e "homem", a universalidade vazia/ambígua. O paradoxo (de natureza profundamente hegeliana) é que "mulher" — isto é, o aspecto da diferença específica — funciona como o campo abrangente que responde pela emergência da universalidade do homem.

Essa interpretação do antagonismo social (luta de classes) como Real, e não como (parte da) realidade social objetiva, também permite que nos oponhamos à desgastada linha de argumentação segundo a qual temos que abandonar a noção de ideologia, já que o gesto de distinguir a "simples ideologia" e a "realidade" implica uma "visão divina" epistemologicamente insustentável, isto é, o acesso à realidade objetiva tal como "realmente é". A questão da adequabilidade da expressão "luta de classes" para designar a atual forma dominante de antagonismo é secundária aqui, pois concerne à análise

social concreta; o importante é que a própria constituição da realidade social implica o "recalcamento primário" de um antagonismo, de modo que o esteio fundamental da crítica da ideologia — o ponto de referência extra-ideológico que nos autoriza a denunciar o conteúdo de nossa experiência imediata como "ideológico" — não é a "realidade", mas o real "recalcado" do antagonismo.

Para esclarecer essa estranha lógica do antagonismo como real, lembremos a analogia entre a abordagem estrutural de Claude Lévi-Strauss e a teoria da relatividade de Einstein. Costuma-se atribuir a Einstein a relativização do espaço com respeito ao ponto de vista do observador — isto é, o cancelamento da ideia de espaço e tempo absolutos. A teoria da relatividade, no entanto, implica sua própria constante absoluta: o intervalo de espaço-tempo entre dois acontecimentos é um absoluto que nunca varia. O intervalo de espaço-tempo é definido como a hipotenusa de um triângulo retângulo cujos lados são a distância no tempo e no espaço entre dois acontecimentos. Um observador pode achar-se num estado de movimento em que, para ele, há um tempo e uma distância entre dois acontecimentos; outro pode achar-se num estado de movimento em que seus instrumentos de medida indicam uma distância e um tempo diferentes entre os acontecimentos; mas, na verdade, o intervalo de espaço-tempo entre os dois acontecimentos não varia. *Essa constante é o Real laciano, que "permanece o mesmo em todos os universos possíveis (de observação)".* E é uma constante homóloga à que encontramos na exemplar análise de Lévi-Strauss sobre a disposição espacial das construções numa aldeia indígena sul-americana (em sua *Antropologia estrutural*).

Os habitantes dividem-se em dois subgrupos; ao pedirmos a um indivíduo para desenhar a planta de sua aldeia (a disposição espacial das cabanas) num pedaço de papel ou na areia, obtemos duas respostas muito diferentes, dependendo do subgrupo a que ele pertença: um membro do primeiro grupo (vamos chamá-lo de "conservador-corporativista") percebe a planta da aldeia como sendo circular — um círculo de casas mais ou menos simetricamente dispostas em torno do templo central; já um membro do segundo subgrupo ("revolucionário-antagônico") percebe sua aldeia como dois aglomerados distintos de cabanas, separados por uma fronteira invisível. Onde está a homologia com Einstein? A questão central de Lévi-Strauss é que esse exemplo de modo algum deve instigar-nos a um relativismo cultural, segundo o qual a percepção do espaço social dependeria de a que grupo o observador pertence: a própria divisão nas duas percepções "relativas" implica a referência oculta a uma constante — não à disposição objetiva ou "efetiva" das construções, mas a um núcleo traumático, a um antagonismo fundamental que os habitantes da aldeia não souberam simbolizar, explicar, "internalizar", ou com o qual não chegaram a

um acordo: um desequilíbrio nas relações sociais que impedia a comunidade de se estabilizar num todo harmonioso. As duas percepções da planta são apenas dois esforços mutuamente excludentes de lidar com esse antagonismo traumático, de tratar sua ferida mediante a imposição de uma estrutura simbólica equilibrada. (E nem é preciso acrescentar que as coisas são exatamente idênticas no que tange à diferença sexual: "masculino" e "feminino" são como as duas configurações de cabanas na aldeia de Lévi-Strauss...)

Diz-nos o senso comum que é fácil retificar a tendenciosidade das percepções subjetivas e determinar a "verdadeira situação": é só alugar um helicóptero e fotografar a aldeia diretamente de cima... Desse modo, obtemos uma visão não distorcida da realidade, mas perdemos completamente de vista o real do antagonismo social, o núcleo traumático não simbolizável que se expressou nas próprias distorções da realidade, nos deslocamentos fantasiosos da disposição "efetiva" das casas. É isso que Lacan tem em mente ao afirmar que *a distorção e/ou dissimulação é reveladora em si*: o que desponta através das distorções da representação exata da realidade é o real — ou seja, o trauma em torno do qual se estrutura a realidade social. Em outras palavras, se todos os habitantes da aldeia desenhassem exatamente a mesma planta, estaríamos lidando com uma comunidade não antagonista e harmoniosa. Para chegarmos ao paradoxo fundamental implícito na noção de fetichismo da mercadoria, entretanto, temos que dar um passo a mais e imaginar, digamos, duas diferentes aldeias "reais", de modo que cada uma das quais realize, na disposição de suas habitações, uma das duas plantas imaginadas que Lévi-Strauss evocou: nesse caso, a própria estrutura da realidade social materializaria uma tentativa de lidar com o real do antagonismo. A "realidade" em si, na medida em que é regulada por uma ficção simbólica, oculta o real de um antagonismo — e é esse real, foracluído da ficção simbólica, que volta sob a forma de aparições espectrais.

Essa interpretação da espectralidade como aquilo que preenche o abismo irrepresentável do antagonismo, do real não simbolizado, também nos permite assumir uma distância precisa de Derrida, para quem a espectralidade, a aparição do Outro, proporciona o horizonte supremo da ética. Segundo Derrida, a ontologização metafísica da espectralidade enraíza-se no fato de que o pensamento horroriza-se diante de si mesmo, de seu próprio gesto fundador. Nisso reside, *in nuce*, sua leitura de Marx e da história do marxismo: o impulso original de Marx consistiu na promessa messiânica de Justiça como Outro espectral, uma promessa que só existe como *por-vir*, e nunca como um simples futuro, como aquilo que será; a virada "totalitária" do marxismo, que culminou no stalinismo, enraizou-se na ontologização do espectro, na tradução da Promessa espectral num Projeto ontológico positivo... Lacan, porém, vai um

passo adiante: *o espectro como tal já é testemunho de um recuo, de uma retirada* — de quê?

A maioria das pessoas fica aterrorizada ao deparar com a liberdade, tal como no deparar com a magia, com qualquer coisa inexplicável, especialmente no mundo dos espíritos.³³

Essa formulação de Schelling pode ser interpretada de duas maneiras, dependendo de como interpretemos a comparação — em que sentido exato a liberdade assemelha-se a um espectro? Aqui, nossa premissa — lacaniana — é que a "liberdade" designa o momento em que o "princípio da razão suficiente" é suspenso, o momento do *ato* que rompe a "grande cadeia do ser", da realidade simbólica em que estamos inseridos; conseqüentemente, não basta dizer que tememos o espectro — o próprio espectro já emerge de um medo, de nossa fuga de algo ainda mais apavorante: a liberdade. Ao depararmos com o milagre da liberdade, há duas maneiras de reagir a ele:

- OU "ontologizamos" a liberdade, concebendo-a como a aparição terrestre de uma camada "superior" da realidade, como a intervenção miraculosa e inexplicável, em nosso universo, de um outro universo supra-sensível que persiste em seu Além, mas que é acessível a nós, comuns mortais, apenas sob a forma de quimeras nebulosas;
- OU concebemos esse universo do Além, essa duplicação de nosso universo terrestre em outro *Geisterwelt* [mundo dos espíritos], como um esforço de enobrecer o ato de liberdade, de lidar com seu impacto traumático o espectro é a positivização do abismo da liberdade, de um vazio que assume a forma de quase-ser,

Aí reside o hiato que separa Lacan e Derrida: nosso dever primordial não é para com o espectro, seja qual for a forma que ele assuma.³⁴ O ato de liberdade enquanto real não apenas transgride os limites do que vivenciamos como "realidade", mas cancela nossa própria dívida primária com o Outro espectral. Nisso, portanto, Lacan fica do lado de Marx contra Derrida: no ato, "deixamos os mortos enterrarem seus mortos", como disse Marx em *O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte*.

A problemática da ideologia, seu *status* muito elusivo, tal como atestado por suas vicissitudes "pós-modernas", trouxe-nos pois de volta a Marx, à centralidade do antagonismo social (a "luta de classes"). Como vimos, no

entanto, esse "retorno a Marx" acarreta um deslocamento radical do edifício teórico marxista: surge uma lacuna bem no cerne do materialismo histórico — ou seja, a problemática da ideologia levou-nos ao caráter inerentemente incompleto, "não-todo", do materialismo histórico. Alguma coisa tem que ser excluída, foracluída, para que a realidade social se constitua. Para aqueles a quem este nosso resultado se afigura forçado, especulativo, alheio às preocupações sociais concretas da teoria marxista da ideologia, a melhor resposta é fornecida por um trabalho recente de Etienne Balibar, que chegou exatamente à mesma conclusão através de uma análise concreta das vicissitudes da noção de ideologia em Marx e na história do marxismo:

A ideia de uma teoria da ideologia sempre foi apenas um *modo de completar idealmente o materialismo histórico*, de "tapar um buraco" em sua representação da totalidade social e, assim, um modo de constituir idealmente o materialismo histórico como um sistema explicativo completo em seu gênero, ao menos "em princípio".³⁵

Balibar também fornece a localização desse buraco a ser tapado pela teoria da ideologia: ele diz respeito ao antagonismo social ("luta de classes") como o limite inerente que atravessa a sociedade e a impede de se constituir como uma entidade positiva, completa, fechada em si mesma. É nesse lugar exato que a psicanálise tem que intervir (Balibar evoca um tanto enigmáticamente o conceito de inconsciente³⁶) — não, é claro, à antiga maneira freudo-marxista, como o elemento destinado a tapar o buraco do materialismo histórico e com isso possibilitar sua *completude*, mas, ao contrário, como a teoria que nos permite conceituar esse buraco do materialismo histórico como irreduzível, por ser constitutivo:

A "teoria marxista da ideologia" seria, pois, um sintoma do permanente desconforto em que fica o marxismo com seu próprio reconhecimento crítico da luta de classes.

(...) o conceito de ideologia não denota outro objeto senão o da complexidade não totalizável (ou irrepresentável dentro de uma dada ordem singular) do processo histórico; (...) o materialismo histórico é incompleto e incompletável por princípio, não apenas na dimensão temporal (já que postula a relativa imprevisibilidade dos efeitos de determinadas causas), mas também em sua "topografia" teórica, já que requer a articulação da luta de classes com conceitos que têm uma materialidade diferente (como o de inconsciente).³⁷

Pode a psicanálise, efetivamente, desempenhar esse papel-chave de fornecer o esteio que falta à teoria marxista da ideologia (ou, mais exatamente, de responder pela própria falha da teoria marxista, que se torna visível a propósito dos impasses da teoria da ideologia)? A censura padrão à psicanálise é que, na medida em que intervém no campo do social e/ou do político, ela sempre acaba, em última instância, em alguma versão da teoria da "horda" encabeçada pelo líder temido-amado, que domina os sujeitos através do vínculo "orgânico" libidinal da transferência, de uma comunidade constituída por um crime primevo e, portanto, unida pela culpa compartilhada.³⁸

A primeira resposta a essa censura parece óbvia: não foi justamente esse complexo teórico — a relação entre a massa e seu Líder — o ponto cego da história do marxismo, aquilo que o pensamento marxista foi incapaz de conceituar, de "simbolizar", seu "foraclusão" que depois retornou no real, sob a forma do chamado "culto à personalidade" stalinista? A solução teórica e prática do problema do populismo-organicismo autoritário, que volta e meia frustra os projetos políticos progressistas, só é concebível hoje em dia através da teoria psicanalítica. Entretanto, isso não implica, em absoluto, que a psicanálise restrinja-se de algum modo, em seu alcance, ao gesto negativo de delinear a economia libidinal das comunidades protototalitárias "regressivas": no avesso necessário desse gesto, a psicanálise também delinea a economia simbólica de como — de tempos em tempos, pelo menos — somos capazes de romper o círculo vicioso que gera o fechamento "totalitário". Por exemplo, quando Claude Lefort articulou a ideia de "invenção democrática", ele o fez através de uma referência às categorias lacanianas do Simbólico e do Real: a "invenção democrática" consiste na afirmação do lugar vazio e puramente simbólico do Poder, que nenhum sujeito "real" jamais pode ocupar.³⁹ Sempre se deve ter em mente que o sujeito da psicanálise não é nenhum sujeito primevo das pulsões, mas — como Lacan apontou reiteradamente — o moderno sujeito cartesiano da ciência. Há uma diferença crucial entre a "multidão" de Le Bon e a "massa" de Freud: para Freud, "massa" não é uma entidade arcaica primeva, o ponto de partida da evolução, mas uma formação patológica "artificial" cuja gênese deve ser exibida — o caráter "arcaico" da "massa" é justamente a ilusão a ser desfeita através da análise teórica.

Talvez uma comparação com a teoria freudiana do sonho seja útil neste ponto. Freud assinala que, no sonho, deparamos com o núcleo sólido do Real precisamente sob a forma do "sonho dentro do sonho" — isto é, quando a distância em relação à realidade parece duplicada. De maneira mais ou menos homóloga, deparamos com o limite intrínseco da realidade social, com aquilo que tem que ser foraclusão para que emerja o campo coeso da realidade,

justamente sob a forma da problemática da ideologia, de uma "superestrutura", de algo que parece ser um mero epifenômeno, um reflexo especular da "verdadeira" vida social. Estamos lidando, aqui, com a topologia paradoxal em que a superfície (a "mera ideologia") está diretamente vinculada com — ocupa o lugar de, representa — aquilo que é "mais profundo que a própria profundidade", mais real que a própria realidade.

NOTAS

1. Ver Etienne Balibar, "Racism as Universalism", in *Masses, Classes, Ideas*, Nova York : Routledge, 1994, p. 198-9.
2. Renata Salecl, *The Spoils of Freedom*, Londres :Routledge, 1994, p. 13.
3. Ver Jeffrey Masson, *The Assault on Truth: Freud's Suppression of the Seduction Theory*, Nova York : Farrar, Straus & Giroux, 1984.
4. Jacqueline Rose, "Where Does the Misery Come From?", in Richard Feldstein e Judith Roof (orgs.), *Feminism and Psychoanalysis*, Ithaca, Nova York e Londres : Cornell University Press, 1989, p. 25-39.
5. O próprio título do artigo de Rose — "Where Does the Misery Come From?" [De onde vem a aflição?] — é indicativo nesse aspecto: uma das funções da ideologia é justamente explicar as "origens do Mal", "objetivizar"-externalizar sua causa e, desse modo, livrar-nos da responsabilidade por ele.
6. Por essa razão, os "horizontes memoráveis da pré-compreensão" (o grande tema da hermenêutica) não podem ser chamados de ideologia.
7. Para uma exposição concisa das conseqüências teóricas desse duplo trauma, ver Theodor W. Adorno, "Mensagens numa garrafa", neste volume (cap. 1). Quanto à maneira como a crítica de Adorno ao pensamento identificatório anuncia o "desconstrutivismo", ver Peter Dews, "Adorno, pós-estruturalismo e a crítica da identidade", neste volume (cap. 2).
8. Em *La philosophic de Marx* (Paris: La Découverte, 1993), Etienne Balibar chamou atenção para o enigma do completo desaparecimento da noção de ideologia dos textos de Marx depois de 1850. Em *A ideologia alemã*, a noção (onipresente) de ideologia é concebida como a quimera que suplementa a produção e reprodução sociais — a oposição conceitual que lhe serve de pano de fundo é a que existe entre o "processo da vida real" e seu reflexo distorcido na cabeça dos ideólogos. As coisas se complicam, porém, no momento em que Marx envereda pela "crítica da economia política": o que ele encontra ali, sob a forma do "fetichismo da mercadoria", já não é uma "ilusão" que "reflete" a realidade, mas uma estranha quimera que atua bem no cerne do processo efetivo de produção social. Esse mesmo eclipse enigmático pode ser identificado em muitos autores pós-marxistas: Ernesto Laclau, por exemplo, depois do uso quase inflacionário do conceito de ideologia em

Politics and Ideology (Londres : Verso, 1977), renuncia a ele por completo em *Hegemony and Socialist Strategy* (em co-autoria com Chantal Mouffe, Londres: Verso, 1985).

9. Para evitar um mal-entendido fatal, convém insistir em que essa linha de sucessão não deve ser interpretada como uma progressão hierárquica, como uma "remoção" ou "eliminação" do modo precedente. Quando, por exemplo, abordamos a ideologia sob a forma dos Aparelhos Ideológicos de Estado, isso de modo algum implica a obsolescência ou a irrelevância do nível de argumentação. Hoje em dia, quando a ideologia oficial é cada vez mais indiferente à sua própria coerência, a análise de suas incoerências intrínsecas e constitutivas é crucial para discernirmos o modo eletivo de seu funcionamento.
10. Para uma exposição exemplar da posição de Habermas, ver Seyla Benhabib, "A crítica da razão instrumental", neste volume (cap. 1).
11. Ver Oswald Ducrot, *Le dire et le dit*, Paris: Éditions de Minuit, 1986.
12. Ver Michel Pêcheux, "Os mecanismos do (des)conhecimento ideológico", neste volume (cap. 6). Convém ter em mente que a fonte principal da crítica das evidências ideológicas na análise do discurso é o texto de Lacan "O estágio do espelho corno formador da função do Eu" (incluído neste volume [cap. 4]), texto que introduziu o conceito de reconhecimento [*reconnaissance*] como desconhecimento [*méconnaissance*].
13. Ver Laclau, *Politics and Ideology*.
14. Ver Louis Althusser, "Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado", neste volume (cap. 5).
15. Aí reside a interconexão entre o ritual pertinente aos "Aparelhos Ideológicos de Estado" e o ato de interpelação: quando creio ter-me ajoelhado por causa de minha fé, simultaneamente me "reconheço" no chamamento do Deus-Outro que determinou que eu me ajoelhasse... Esse ponto foi desenvolvido por Isolde Charim em sua intervenção "Dressur und Verneinung" [Adestramento e negação], no simpósio *Der Althusser-Effekt*, Viena, 17-20 de março de 1994.
16. Ver Theodor W. Adorno, "Beitrag zur Ideologienlehre" [Contribuição à teoria da ideologia], in *Gesammelte Schriften: Ideologie*, Frankfurt : Sunrkarnp, 1972.
17. Ver Wolfgang Fritz Haug, "Annäherung an die faschistische Modalität des Ideologischen" [Uma aproximação da modalidade fascista do ideológico], in *Faschismus und Ideologie 1*, Argument-Sonderband 60, Berlim: Argument Verlag, 1980.
18. A análise do discurso e a reconceitualização althusseriana da ideologia também inauguraram uma nova abordagem nos estudos feministas. Seus dois casos ilustrativos são a análise do discurso pós-marxista de Michèle Barrett (ver "Ideologia, política, hegemonia: de Gramsci a Laclau e Mouffe", neste volume [cap. 11]) e o desconstrutivismo pragmatista de Richard Rorty (ver "Feminismo, ideologia e desconstrução: uma visão pragmática", neste volume [cap. 10]).
19. Ver Nicholas Abercrombie, Stephen Hill e Bryan Turner, "Determinismo e indeterminismo na teoria da ideologia"; e a resposta crítica de Göran Therborn, "As novas questões da subjetividade", ambos neste volume (cap. 7 e 8). Para uma visão geral do desenvolvimento histórico do conceito de ideologia que levou a essa autodispersão, ver Terry Eagleton, "A ideologia e suas vicissitudes no marxismo ocidental", neste volume (cap. 9).
20. Para uma abordagem dessa ideologia "implícita", ver Pierre Bourdieu e Terry Eagleton, "A *doxa* e a vida cotidiana", neste volume (cap. 12).

21. Quanto à noção de ideologia que estrutura a realidade (social), ver Slavoj Žižek, "Como Marx inventou o sintoma?", neste volume (cap. 14).
22. Ver Fredric Jameson, "O pós-modernismo e o mercado", neste volume (cap. 13).
23. O cinismo como atitude pós-moderna é esplendidamente exemplificado por um dos aspectos fundamentais do filme *Nashville*, de Robert Altman: a situação enigmática de suas canções. Altman, é claro, mantém uma distância crítica do universo da música *country*, que sintetiza a *bêtise* [parvoíce, burrice] da ideologia norte-americana do cotidiano; mas deixaremos escapar por completo o que interessa se entendermos as canções executadas no filme como uma imitação ridicularizante da "verdadeira" música *country* — essas canções devem ser levadas muito "a sério", é só desfrutá-las. Talvez o grande enigma do pós-modernismo resida nessa coexistência de duas atitudes incoerentes, mal apreendida pela costumeira crítica esquerdista dos jovens intelectuais que, apesar de teoricamente cômicos da máquina capitalista da *Kulturindustrie* [indústria cultural], desfrutam sem nenhum problema dos produtos da indústria do *rock*.
24. Observe-se o caso de Kieslowski: seus filmes, rodados na atmosfera desalentadora e opressiva do fim do socialismo (*Decalogue*), praticam uma crítica quase sem precedentes da ideologia (tanto "oficial" quanto "dissidente"), ao passo que, no momento em que ele deixa a Polônia pela "liberdade" da França, testemunhamos uma intromissão maciça da ideologia (ver o obscurantismo "New Age" de *La double vie de Véronique* [no Brasil, *A dupla vida de Véronique*]).
25. No âmbito do direito, essa oposição entre o *Geist* o obscuro *Geisterwelt* [mundo espiritual] assume a forma da oposição entre a lei escrita pública e explícita e seu avesso, com características de supereu — isto é, o conjunto de normas não escritas/não reconhecidas que garante a coesão de uma comunidade. (Quanto a essa oposição, ver o capítulo 3 de Slavoj Žižek, *The Metastases of Enjoyment*, Londres : Verso, 1994). Basta lembrar a instituição misteriosamente obscena das fraternidades-sororidades das universidades norte-americanas, essas comunidades meio clandestinas, com suas normas secretas de iniciação, onde os prazeres do sexo, da bebida e assim por diante caminham de mãos dadas com o espírito de autoridade; ou então a imagem dos internatos ingleses no *Ij* de Lindsay Anderson: o terror imposto pelos alunos mais velhos aos mais jovens, que são submetidos aos rituais humilhantes do poder e do abuso sexual. Assim, os professores podem desempenhar o papel de liberais bem humorados, divertindo os alunos com piadas, entrando na sala de aula de bicicleta etc. O verdadeiro esteio do poder está em outro lugar, nos estudantes mais velhos, cujos atos são um testemunho da mescla indiscernível da Ordem com sua Transgressão, de gozo sexual e exercício "repressivo" do poder. Em outras palavras, o que encontramos ali é uma transgressão que serve ao alicerce máximo da Ordem, uma indulgência para com uma sexualidade ilícita que fundamenta diretamente a "repressão".
26. Ver Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris : Galilée, 1993.
27. Essa defasagem que separa o real e a realidade é o que abre espaço para o *performativo*, em sua oposição ao constativo. Ou seja, sem o excesso do real em relação à realidade, sob a forma de um espectro, a simbolização meramente designaria, apontaria para um conteúdo positivo da realidade. Em sua dimensão mais radical, o *performativo* é a tentativa de conjurar o real, de *enobrecer* o espectro que é o Outro: "espectro", originalmente, é o Outro como tal, outro sujeito na hiância de sua liberdade. No exemplo clássico de Lacan, quando digo "Você é minha mulher!", eu obrigo-coajo o Outro, esforço-me por aprisionar sua hiância numa obrigação simbólica.

28. Essa noção de antagonismo provém, é claro, de Laclau e Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*.
29. O que se perde na noção de classes sociais como entidades positivas, que só se enredam numa luta de tempos em tempos, é o paradoxo autenticamente dialético da relação entre o universal e o particular: embora a totalidade da história, até hoje, seja a história da luta de classes (como afirmou Marx no começo do capítulo 1 do *Manifesto comunista*), existe (fica-se quase tentado a escrever ex-siste), *stricto sensu*, apenas uma classe: a burguesia, a classe capitalista. Antes do capitalismo, as classes ainda não existiam "para si", não eram "postuladas como tais"; não existiam, propriamente, mas "insistiam" como o princípio estruturador subjacente que encontrou expressão sob a forma de Estados, castas, aspectos do edifício social orgânico, do "corpo coletivo" da sociedade; ao passo que o proletariado *stricto sensu* não é mais uma classe, e sim uma classe que coincide com seu oposto, com uma não-classe — a tendência histórica a negar a divisão de classes está inscrita em sua própria posição de classe.
30. Agradeço a Isolde Charim e Robert Pfaller por essa analogia hitcheockiana.
31. No caso da diferença sexual, o nome teológico dessa terceira posição, assexuai, é "anjo"; por essa razão, a questão do *sexo dos anjos* é absolutamente crucial para uma análise materialista.
32. Esse ponto foi desenvolvido por Robert Pfaller em sua intervenção intitulada "Zum Althusserianischen Nominalismus" [Por um nominalismo althusseriano], no colóquio *Der Althusser Effekt*.
33. F. W. I. Schelling, "Clata", in *S,iiiitliche Werke IX*, Stuttgart: Cotta, 1856 61, p. 39,
34. Ou, para expor de maneira diferente esta nossa distância de Derrida: acaso o próprio Derrida, a propósito do espectro, não é apanhado na lógica da conjuração? Segundo ele, a extrema "fonte do mal" reside na ontologização do espectro, na redução de seu *status* irresolúvel (com referência ao par realidade/ilusão) a uma "rnera aparência", oposta a uma existência plena (ideal ou real). Todo o esforço de Derrida é voltado para garantir que o espectro permaneça como espectro, para impedir sua ontologização — portanto, não será a própria teoria de Derrida uma conjuração destinada a preservar o espectro no espaço intermediário dos mortos-vivos? Será que isso não o leva a repetir o clássico paradoxo metafísico da conjunção de impossibilidade e proibição que ele mesmo articulou a propósito do suplemento? — (o suplemento *não pode* pôr em risco a pureza da Origem, razão por que devemos *combatê-lo*): o espectro *não pode* ser ontologizado, razão por que essa ontologização *não deve acontecer*, deve-se lutar contra ela etc.
35. Etienne Balibar, "Politics and Truth: The Vacillation of Ideology, II", in *Masses, Classes, Ideas*, p. 173.
36. Para que desempenhe esse papel crucial, o conceito de inconsciente deve ser concebido no sentido estritamente freudiano, como "transindividual" — isto é, para além da oposição ideológica do inconsciente "individual" e "coletivo": o inconsciente do sujeito é sempre fundamentado numa relação transferencial com o Outro; é sempre "externo" com respeito à existência monádica do sujeito.
37. Balibar, "Politics and Truth", p. 173-4.

38. Costuma-se acrescentar prontamente que essa estrutura de uma comunidade de culpa, dominada pela figura paterna temida-amada do Líder, foi fielmente reproduzida em todas as instituições psicanalíticas, desde a Associação Psicanalítica Internacional [IPA] até a *école freudienne* de Lacan.
39. Ver Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*, Oxford : Polity Press, 1988.

**Os Capítulos de 1 a 13
não constam da visualização deste livro**

14 - COMO MÁRX INVENTOU O SINTOMA?

Slavoj Žižek

MARX, FREUD: A ANÁLISE DA FORMA

Segundo Lacan, não foi ninguém senão Karl Marx quem inventou a noção de sintoma. Será essa tese lacaniana apenas um dito espirituoso, uma vaga analogia, ou possuirá ela um fundamento teórico pertinente? Se Marx realmente articulou a noção de sintoma, tal como também a vemos operar no campo freudiano, devemos formular-nos a pergunta kantiana concernente às "condições (epistemológicas) de possibilidade" desse encontro: como foi possível que Marx, em sua análise do mundo das mercadorias, produzisse uma noção que também se aplica à análise dos sonhos, dos fenômenos histéricos e assim por diante?

A resposta é que há uma homologia fundamental entre os métodos interpretativos de Marx e de Freud — mais precisamente, entre suas respectivas análises da mercadoria e do sonho. Em ambos os casos, a questão é evitar o fascínio propriamente fetichista do "conteúdo" supostamente oculto por trás da forma: o "segredo" a ser revelado pela análise não é o conteúdo oculto pela forma (a forma da mercadoria, a forma do sonho), mas, ao contrário, o "*segredo*" *dessa própria forma*. O entendimento teórico da forma dos sonhos não consiste em desvendar, a partir do conteúdo manifesto, seu "cerne oculto", os pensamentos latentes do sonho; consiste na resposta à pergunta: por que os pensamentos latentes do sonho assumiram essa forma, por que foram transpostos para a forma de um sonho? O mesmo acontece com as mercadorias: o verdadeiro problema não é penetrar no "cerne oculto" da mercadoria — na determinação de seu valor pela quantidade de trabalho consumida em sua produção —, mas explicar por que o trabalho assumiu a forma do valor de uma mercadoria, por que ele só consegue afirmar seu caráter social na forma-mercadoria de seu produto.

A notória pecha de "pansexualismo" com que se censura a interpretação freudiana dos sonhos já é lugar-comum. Hans-Jürgen Eysenck, um severo crítico da psicanálise, há muito observou um paradoxo crucial na abordagem freudiana

dos sonhos: segundo Freud, o desejo articulado num sonho é, supostamente — pelo menos de modo geral —, inconsciente e, ao mesmo tempo, de natureza sexual, o que contradiz a maioria dos exemplos analisados pelo próprio Freud, a começar pelo sonho que ele escolheu como caso introdutório para exemplificar a lógica dos sonhos, o famoso sonho da injeção de Irma. O pensamento latente articulado nesse sonho é a tentativa de Freud de se livrar da responsabilidade pelo fracasso de seu tratamento de Irma, uma paciente sua, mediante argumentos do tipo "não foi minha culpa, isso foi causado por uma série de circunstâncias..."; mas esse "desejo", o sentido do sonho, obviamente não é nem de natureza sexual (concerne, antes, à ética profissional) nem inconsciente (o fracasso do tratamento de Irma vinha perturbando Freud dia e noite).¹

Esse tipo de censura baseia-se num erro teórico fundamental: a identificação entre, de um lado, o desejo inconsciente que está em ação no sonho e, de outro, o "pensamento latente" — isto é, a significação do sonho. Mas, como Freud enfatiza continuamente, *não há nada de "inconsciente" no "pensamento latente do sonho"*: este é um pensamento inteiramente "normal", que pode ser articulado na sintaxe da linguagem cotidiana comum; topologicamente, ele pertence ao sistema "consciência/pré-consciência"; o sujeito geralmente tem conhecimento dele, até demais; ele o atormenta o tempo todo... Sob certas condições, esse pensamento é rechaçado, empurrado para fora da consciência e atraído pelo inconsciente — isto é, submetido às leis do "processo primário", traduzidas na "linguagem do inconsciente". A relação entre o "pensamento latente" e o que se chama "conteúdo manifesto" do sonho — o texto do sonho, o sonho em sua fenomenalidade literal — é, portanto, a que existe entre um pensamento (pré-)consciente, inteiramente "normal", e sua tradução no "rébus" do sonho. A constituição essencial do sonho, portanto, não é seu "pensamento latente", mas sim esse trabalho (os mecanismos de deslocamento e condensação, a figuração dos conteúdos de palavras ou sílabas) que lhe confere a forma de um sonho.

Eis aí, portanto, o equívoco fundamental: se buscarmos o "segredo do sonho" no conteúdo latente, escondido pelo texto manifesto, estaremos condenados à decepção: tudo o que encontraremos será um pensamento inteiramente "normal" — ainda que geralmente desagradável —, cuja natureza, na maioria das vezes, será não sexual e decididamente não "inconsciente". Esse pensamento consciente/pré-consciente "normal" não é atraído pelo inconsciente, recalcado, simplesmente por seu caráter "desagradável" para a consciência, mas por efetuar uma espécie de "curto-circuito" entre ele mesmo e um outro desejo já recalcado, situado no inconsciente, *um desejo que não tem absolutamente nada a ver com o "pensamento latente do sonho"*. "Uma cadeia

normal de pensamentos" — normal e, portanto, passível de ser articulada na linguagem cotidiana comum, isto é, na sintaxe do "processo secundário" — "só é submetida ao tratamento psíquico anormal do tipo que vimos descrevendo" — ao trabalho do sonho, aos mecanismos do "processo primário" — "quando um desejo inconsciente, derivado da infância e em estado de recalçamento, é transferido para ela."²

É esse desejo inconsciente/sexual que não pode ser reduzido a uma "cadeia normal de pensamentos", porque, desde o começo, está constitutivamente recalçado (o *Urverdrängung* [recalçamento primário] de Freud) — porque não tem nenhum "original" na linguagem "normal" da comunicação cotidiana, na sintaxe do consciente/pré-consciente; sua única localização está nos mecanismos do "processo primário". É por isso que não devemos reduzir a interpretação dos sonhos ou dos sintomas em geral à retradução do "pensamento latente do sonho" na linguagem "normal" cotidiana da comunicação intersubjetiva (fórmula de Habermas). A estrutura é sempre tríplice; há sempre *três* elementos em ação: o *texto manifesto do sonho*, o *conteúdo latente do sonho*, ou seu pensamento latente, e o *desejo inconsciente* articulado num sonho. Esse desejo liga-se ao sonho, intercala-se no interstício entre o pensamento latente e o texto manifesto; por conseguinte, não é "mais oculto, mais profundo" em relação ao pensamento latente, porém está decididamente mais "na superfície", consistindo inteiramente nos mecanismos do signifiante, no tratamento a que o pensamento latente é submetido. Em outras palavras, seu único lugar está na *forma* do "sonho": a verdadeira matéria do sonho (o desejo inconsciente) articula-se no trabalho do sonho, na elaboração de seu "conteúdo latente".

Como muitas vezes acontece com Freud, o que ele formula como uma observação empírica (ainda que de "surpreendente freqüência") anuncia um princípio universal fundametal: "A forma de um sonho ou a forma como ele é sonhado é empregada, com surpreendente freqüência, para representar seu tema oculto."³ Esse, portanto, é o paradoxo básico do sonho: o desejo inconsciente, aquilo que supostamente constitui seu núcleo mais oculto, articula-se precisamente através do trabalho de dissimulação do "núcleo" do sonho, de seu pensamento latente, através do trabalho de disfarçar esse conteúdo-núcleo por meio de sua tradução no "rébus" do sonho. Mais uma vez, como é característico, Freud deu formulação final a esse paradoxo numa nota de rodapé acrescentada numa edição posterior:

Houve época em que eu achava extraordinariamente difícil habituar os leitores à distinção entre o conteúdo manifesto do sonho e o pensamento

latente do sonho. Levantavam-se repetidamente argumentos e objeções baseados em algum sonho não interpretado, na forma como fora retido na memória, e a necessidade de interpretá-lo era ignorada. Mas agora que ao menos os analistas concordaram em substituir o sonho manifesto pelo sentido revelado por sua interpretação, muitos deles são culpados de incorrer numa outra confusão, a que se aferram com igual obstinação. Procuram encontrar a essência do sonho em seu conteúdo latente e, assim fazendo, desconhecem a distinção entre os pensamentos oníricos latentes e o trabalho do sonho.

No fundo, os sonhos nada mais são que uma *forma* particular de pensamento, possibilitada pelas condições do estado de sono. É o *trabalho do sonho* que cria essa forma, e somente ele é a essência do sonho — a explicação de sua natureza peculiar.⁴

Nesse ponto, Freud procede em duas etapas:

- Primeiro, devemos eliminar a aparência de que um sonho nada mais é que uma simples confusão sem sentido, um distúrbio causado por processos fisiológicos e, como tal, nada tem a ver com a significação. Em outras palavras, devemos dar um passo crucial em direção a uma abordagem *hermenêutica* e conceber o sonho como um fenômeno dotado de sentido, como algo que transmite uma mensagem recalcada, que tem que ser descoberta por um método interpretativo;
- Depois, temos de nos livrar do fascínio desse núcleo de significação, do "sentido oculto" do sonho — isto é, do conteúdo escondido por trás da forma de um sonho — e centrar nossa atenção nessa forma ela mesma, no trabalho do sonho a que os "pensamentos oníricos latentes" foram submetidos.

O ponto crucial a assinalar aqui é que encontramos em Marx, na análise do "segredo da forma-mercadoria", exatamente essa mesma articulação em duas etapas:

- Primeiro, devemos eliminar a aparência de que o valor de uma mercadoria depende do puro acaso — de uma interação acidental entre a oferta e a procura, por exemplo. Devemos dar o passo crucial de conceber o "sentido" oculto por trás da forma-mercadoria, a significação "expressa" por essa forma; devemos penetrar no "segredo" do valor das mercadorias:

A determinação da magnitude do valor pelo tempo de trabalho, portanto, é um segredo que se oculta sob as aparentes flutuações dos valores

relativos das mercadorias. Sua descoberta, embora elimine qualquer aparência de mera acidentalidade na determinação da magnitude dos valores dos produtos, ainda não altera de modo algum a maneira pela qual ocorre essa determinação.⁵

- Contudo, como assinala Marx, existe um certo "ainda": o desmascaramento do segredo *não basta*. A economia política burguesa clássica já descobrira o "segredo" da forma-mercadoria; sua limitação consiste em que ela não é capaz de se desligar desse fascínio do segredo oculto por trás da forma-mercadoria — sua atenção é cativada pelo trabalho como a verdadeira fonte da riqueza. Em outras palavras, a economia política clássica interessa-se apenas pelos conteúdos escondidos por trás da forma-mercadoria, razão por que não consegue explicar o verdadeiro segredo, não o segredo *por trás* da forma, mas *o segredo da própria forma*. A despeito de sua explicação bastante correta do "segredo da magnitude do valor", a mercadoria permanece, para a economia política clássica, como uma coisa misteriosa e enigmática — tal como sucede com o sonho: mesmo depois de havermos explicado seu sentido oculto, seu pensamento latente, o sonho continua a ser um fenômeno enigmático; o que ainda não está explicado é simplesmente sua forma, o processo mediante o qual o sentido oculto disfarçou-se nessa forma.

Devemos, portanto, dar outro passo crucial e analisar a gênese da própria forma-mercadoria. Não basta reduzir a forma à essência, ao núcleo oculto; devemos também examinar o processo — homólogo ao "trabalho do sonho" — mediante o qual o conteúdo oculto assume essa forma, pois, como assinala Marx: "De onde vem, portanto, o caráter enigmático do produto do trabalho, tão logo ele assume a forma de mercadorias? Claramente, dessa própria forma."⁶ É esse passo em direção à gênese da forma que a economia política clássica não consegue dar, e é essa sua fraqueza crucial:

A economia política efetivamente analisou o valor e sua magnitude, não importa quão incompletamente, e desvendou o conteúdo oculto nessas formas. Mas nunca se perguntou, uma vez sequer, por que esse conteúdo assumiu tal forma particular, isto é, por que o trabalho se expressa num valor, e por que a mensuração do trabalho por sua duração expressa-se na magnitude do valor do produto.⁷

O INCONSCIENTE DA FORMA-MERCADORIA

Por que a análise marxista da forma-mercadoria — que, *prima facie*, concerne a uma questão puramente econômica — exerceu tamanha influência no campo geral das ciências sociais? Por que fascinou gerações de filósofos, sociólogos, historiadores da arte e outros? Porque oferece uma espécie de matriz que nos faculta gerar todas as outras formas da "inversão fetichista": é como se a dialética da forma-mercadoria nos apresentasse uma versão pura — destilada, por assim dizer — de um mecanismo que nos oferece uma chave para a compreensão teórica de fenômenos que, à primeira vista, nada têm a ver com o campo da economia política (direito, religião etc). Definitivamente, há mais em jogo na forma-mercadoria do que a forma-mercadoria em si, e foi precisamente esse "algo mais" que exerceu um poder de atração tão fascinante. O teórico que foi mais longe na revelação do alcance universal da forma-mercadoria foi, sem sombra de dúvida, Alfred Sohn-Rethel, um dos "companheiros de viagem" da Escola de Frankfurt. Sua tese fundamental era que

a análise formal da mercadoria detém não somente a chave da crítica da economia política, mas também a da explicação histórica do modo de pensamento conceitual abstrato e da divisão entre o trabalho intelectual e o trabalho manual que passou a existir juntamente com ele.⁸

Em outras palavras, na estrutura da forma-mercadoria é possível encontrar o sujeito transcendental: a forma-mercadoria articula de antemão a anatomia, o esqueleto do sujeito transcendental kantiano — isto é, a rede de categorias transcendentais que constitui o arcabouço *a priori* do conhecimento científico "objetivo". Nisso reside o paradoxo da forma-mercadoria: ela — esse fenômeno "patológico" (no sentido kantiano da palavra) intramundano — fornece-nos uma chave para solucionar a questão fundamental da teoria do conhecimento: um conhecimento objetivo com validade universal — como é possível?

Após uma série de análises detalhadas, Sohn-Rethel chegou à seguinte conclusão: o método científico (naturalmente, o da ciência newtoniana da natureza) pressupõe um aparato de categorias, uma rede de noções através das quais ele capta a natureza; tal aparato já está presente na efetividade social, já está em ação no ato da troca da mercadoria. Antes que o pensamento pudesse chegar à pura *abstração*, a abstração já atuava na efetividade social do mercado. A troca de mercadorias implica uma dupla abstração: a abstração do caráter mutável da mercadoria durante o ato de troca e a abstração do caráter concreto, empírico, sensorial e particular da mercadoria (no ato de troca, a determinação

qualitativa particular e distintiva de uma mercadoria não é levada em conta; a mercadoria é reduzida a uma entidade abstrata, que — independentemente de sua natureza particular, de seu "valor de uso" — tem "o mesmo valor" que outra mercadoria pela qual é trocada).

Antes que o pensamento pudesse chegar à idéia de uma determinação puramente *quantitativa*, um *sine qua non* da moderna ciência da natureza, a quantidade pura já estava em ação no dinheiro, essa mercadoria que possibilita a comensurabilidade do valor de todas as outras mercadorias, a despeito de sua determinação qualitativa particular. Antes que a física pudesse articular a noção de um *movimento* puramente abstrato, ocorrendo num espaço geométrico, independentemente de quaisquer determinações qualitativas dos objetos em movimento, o ato social de troca já havia realizado um movimento abstrato "puro" que deixa totalmente intactas as propriedades sensório-concretas do objeto apanhado em movimento: a transferência de propriedade. E Sohn-Rethel demonstrou o mesmo acerca da relação da substância com suas incidências, acerca da noção de causalidade atuante na ciência newtoniana — em suma, acerca de toda a rede de categorias da razão pura.

Desse modo, o sujeito transcendental, esteio da rede de categorias *a priori*, confronta-se com o fato inquietante de que depende, em sua própria gênese formal, de um processo "patológico" intramundano — um escândalo, uma impossibilidade absurda do ponto de vista transcendental, na medida em que o *a priori* formal-transcendental é, por definição, independente de todos os conteúdos positivos: um escândalo perfeitamente correspondente ao caráter "escandaloso" do inconsciente freudiano, que também é intolerável do ponto de vista transcendental-filosófico. Ou seja, se examinarmos de perto o *status* ontológico do que Sohn-Rethel chama de "a abstração real" [*das reale Abstraktion*] (isto é, o ato de abstração que opera no próprio processo *efetivo* da troca de mercadorias), verificaremos ser impressionante a homologia entre seu *status* e o do inconsciente, dessa cadeia significante que persiste numa "Outra Cena": a "abstração real" é o inconsciente do sujeito transcendental, o suporte do conhecimento científico objetivo-universal.

Por um lado, é claro, a "abstração real" não é "real" no sentido das propriedades reais efetivas das mercadorias como objetos materiais: o objeto-mercadoria não contém "valor" do mesmo modo que possui um conjunto de propriedades particulares que determinam seu "valor de uso" (sua forma, cor, sabor etc). Como assinalou Sohn-Rethel, sua natureza é a de um *postulado* subentendido pelo ato efetivo de troca — em outras palavras, o de um certo "como se" [*als ob*]: durante o ato de troca, os indivíduos procedem *como se* a

mercadoria não estivesse sujeita a trocas físicas e materiais, *como* se ela estivesse excluída do ciclo natural da geração e da deterioração, embora, no nível de sua "consciência", eles "saibam muito bem" que isso não acontece.

A maneira mais fácil de detectar a efetividade desse postulado é pensar no modo como nos portamos em relação à materialidade do dinheiro: sabemos perfeitamente que o dinheiro, como todos os outros objetos materiais, sofre os efeitos do uso, que seu corpo material se modifica ao longo do tempo; mas, mesmo assim, na *efetividade* social do mercado, *tratamos* as moedas como se elas consistissem "numa substância imutável, uma substância sobre a qual o tempo não exerce nenhum poder, e que se situa num contraste antitético com qualquer material encontrado na natureza".⁹ Como é tentador relembrar aqui a fórmula do desmentido fetichista: "Sei muito bem, mas, ainda assim..." Às exemplificações correntes dessa fórmula ("Sei que mamãe não tem falo, mas, ainda assim... [acredito que ela o tem]", "Sei que os judeus são gente como nós, mas, ainda assim... [há qualquer coisa neles]") devemos sem dúvida acrescentar também a variante do dinheiro: "Sei que o dinheiro é um objeto material como os outros, mas, ainda assim... [é como se ele fosse feito de uma substância especial, sobre a qual o tempo não tem nenhum poder]."

Tocamos aí num problema não solucionado por Marx, o do caráter *material* do dinheiro: não da matéria empírica e material de que o dinheiro é feito, mas do material *sublime*, daquele outro corpo "indestrutível e imutável" que persiste para além da degradação do corpo físico — esse outro corpo do dinheiro é como o cadáver da vítima sádica, que suporta todas as torturas e sobrevive com sua beleza imaculada. Essa corporalidade imaterial do "corpo dentro do corpo" dá-nos uma definição precisa do objeto sublime, e é somente nesse sentido que a idéia psicanalítica do dinheiro como um objeto "pré-fálico", "anal", é aceitável — desde que não nos esqueçamos de como essa existência postulada do corpo sublime depende da ordem simbólica: o indestrutível "corpo dentro do corpo", isento dos efeitos do desgaste e do uso, é sempre sustentado pela garantia de alguma autoridade simbólica:

Uma moeda traz estampada em seu corpo a injunção de que deve servir como meio de troca, e não como objeto de uso. Seu peso e pureza metálica são garantidos pela autoridade emitente, de modo que, quando ela perde peso pelo desgaste da circulação, assegura-se sua reposição plena. Sua matéria física tornou-se, visivelmente, mera portadora de sua função social.¹⁰

Portanto, se a "abstração real" nada tem a ver com o nível da "realidade", das propriedades efetivas de um objeto, seria errôneo, por essa razão, concebê-la

como uma "abstração do pensamento", como um processo que ocorra no "interior" do sujeito pensante: em relação a esse "interior", a abstração pertinente ao ato de troca é irreduzivelmente externa, descentrada — ou, para citar a concisa formulação de Sohn-Rethel: "A abstração da troca *não* é o pensamento, mas tem a *forma* do pensamento."

Aqui temos uma das definições possíveis do inconsciente: *a forma de pensamento cujo status ontológico não é o do pensamento*, ou seja, a forma de pensamento externa ao próprio pensamento — em suma, uma Outra Cena, externa ao pensamento, mediante a qual a forma do pensamento já é articulada de antemão. A ordem simbólica é precisamente uma ordem formal desse tipo, que suplementa e/ou rompe a relação dual da realidade factual "externa" com a experiência subjetiva "interna"; Sohn-Rethel, portanto, está perfeitamente justificado em sua crítica a Althusser, que concebe a abstração como um processo que ocorre inteiramente no campo do conhecimento e, por essa razão, rejeita a categoria da "abstração real" como a expressão de uma "confusão epistemológica". A "abstração real" é impensável no contexto da fundamental distinção epistemológica althusseriana entre o "objeto real" e o "objeto do conhecimento", na medida em que introduz um terceiro elemento que subverte o próprio campo dessa distinção: a forma do pensamento anterior e externa ao pensamento — em suma, a ordem simbólica.

Agora podemos formular com exatidão a natureza "escandalosa" da iniciativa de Sohn-Rethel para a reflexão filosófica: ele confrontou o círculo fechado dessa reflexão com um lugar externo em que sua forma já é "encenada". A reflexão filosófica, portanto, fica sujeita a uma experiência de estranheza, semelhante à resumida na antiga fórmula oriental "tu és isto": ali, na efetividade externa do processo de troca, é teu lugar adequado; é ali o teatro em que tua verdade foi encenada antes que tomasses conhecimento dela. O confronto com esse lugar é insuportável, porque a filosofia como tal *se define por* sua cegueira em relação a esse lugar: ela não pode levá-lo em consideração sem dissolver a si mesma, sem perder sua consistência.

Isso não significa, por outro lado, que a consciência "prática" cotidiana, em contraste com a filosófico-teórica — a consciência dos indivíduos que participam do ato de troca — não esteja igualmente sujeita a uma cegueira complementar. Durante o ato de troca, os indivíduos procedem como "solipsistas práticos", desconhecem a função sócio-sintética da troca: é esse o nível da "abstração real" como forma de socialização da produção privada, por intermédio do mercado: "O que os donos da mercadoria fazem numa relação de troca é um solipsismo prático — a despeito do que pensem e digam sobre ela."¹¹ Esse

desconhecimento é a condição *sine qua non* da efetivação de um ato de troca — se os participantes reparassem na dimensão da "abstração real", o próprio ato "efetivo" de troca já não seria possível.

Assim, ao falar do caráter abstrato da troca, devemos ter o cuidado de não aplicar esse termo à consciência dos agentes da troca. Eles estão supostamente ocupados com o uso das mercadorias que vêem, mas ocupados apenas em sua imaginação. É o ato da troca, e somente o ato, que é abstrato. (...) O caráter abstrato desse ato não pode ser notado quando acontece, porque a consciência de seus agentes está tomada pela negociação e pela aparência empírica das coisas, que se refere a seu uso. Dir-se-ia que o caráter abstrato de seu ato está além do reconhecimento dos atores porque a própria consciência deles interfere. Se o caráter abstrato lhes cativasse a mente, seu ato deixaria de ser uma troca e a abstração não surgiria.¹²

Esse desconhecimento acarreta a divisão da consciência em "prática" e "teórica": o proprietário que participa do ato de troca age como um "solipsista prático": desconsidera a dimensão sócio-sintética universal de seu ato, reduzindo-o a um encontro casual de indivíduos atomizados no mercado. Essa dimensão *social* "recalcada" de seu ato emerge, então, sob a forma de seu contrário — como a Razão universal voltada para a observação da natureza (a rede de categorias da "razão pura" como arcabouço conceitual das ciências naturais).

O paradoxo crucial dessa relação entre a efetividade social da troca da mercadoria e a "consciência" dela é que — para usar novamente uma formulação concisa de Sohn-Rethel — "esse não-conhecimento da realidade é parte de sua própria essência": a efetividade social do processo de troca é um tipo de realidade que só é possível sob a condição de que os indivíduos que dela participam *não* estejam cientes de sua lógica própria; ou seja, é um tipo de realidade *cuja própria consistência ontológica implica um certo não-conhecimento de seus participantes* — se viéssemos a "saber demais", a desvendar o verdadeiro funcionamento da realidade social, essa realidade se dissolveria.

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". Chegamos finalmente à dimensão do sintoma, pois uma de suas definições possíveis seria, igualmente, "uma formação cuja própria consistência implica um certo não-conhecimento por parte do sujeito": o sujeito só pode "gozar com seu sintoma" na medida em que sua lógica lhe escapa — a medida do sucesso da interpretação do sintoma é, precisamente, sua dissolução.

O SINTOMA SOCIAL

Como podemos, então, definir o sintoma marxista? Marx "inventou o sintoma" (Lacan) mediante a identificação de uma certa fissura, de uma assimetria, de um certo desequilíbrio "patológico" que desmente o universalismo dos "direitos e deveres" burgueses. Esse desequilíbrio, longe de anunciar a "realização imperfeita" desses princípios universais — isto é, uma insuficiência a ser abolida pelo desenvolvimento ulterior —, funciona como seu momento constitutivo: o "sintoma", estritamente falando, é um elemento particular que subverte seu próprio fundamento universal, uma espécie que subverte seu gênero. Nesse sentido, podemos dizer que o método marxista elementar da "crítica da ideologia" já é "sintomático": ele consiste em detectar um ponto de ruptura *heterogêneo* para um dado campo ideológico e, ao mesmo tempo, *necessário* para que esse campo consiga seu fechamento, sua forma acabada.

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 no mercado), 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".

O mesmo também se pode demonstrar quanto à justa troca de equivalentes, esse ideal do mercado. Quando, na sociedade pré-capitalista, a produção de mercadorias ainda não atingiu um caráter universal — isto é, quando o que predomina ainda é a chamada "produção natural" —, os próprios proprietários dos meios de produção ainda são produtores (pelo menos em regra geral): trata-se de uma produção artesanal; os próprios proprietários trabalham e vendem seus produtos no mercado. Nesse estágio de desenvolvimento, não há exploração (ao menos em princípio, isto é, se não considerarmos a exploração dos aprendizes e assim por diante); a troca no mercado é feita com equivalentes, toda mercadoria recebendo como pagamento seu valor pleno. Mas, tão logo a produção para o mercado prevalece no edifício econômico de uma dada sociedade, essa *generalização* é necessariamente acompanhada pelo aparecimento de um novo tipo paradoxal de mercadoria: a força de trabalho, os trabalhadores que não são donos dos meios de produção e que, por conseguinte, são obrigados a vender no mercado seu próprio trabalho, em vez dos produtos deste.

Com essa nova mercadoria, a troca de equivalentes transforma-se em sua negação — na própria forma de exploração, de apropriação da mais-valia. O aspecto crucial que não se pode perder de vista aqui é que essa negação é estritamente *interna* à troca de equivalentes, e não sua simples violação: a força de trabalho não é "explorada" no sentido de seu pleno valor não ser remunerado; em princípio, pelo menos, a troca entre o trabalho e o capital é plenamente equivalente e eqüitativa. O problema é que a força de trabalho é uma mercadoria peculiar, cujo uso — o trabalho em si — produz uma certa mais-valia, e esse excedente que ultrapassa o valor da própria força de trabalho é apropriado pelo capitalista.

Aqui temos, mais uma vez, um certo Universal ideológico (o da troca equivalente e eqüitativa) e uma troca paradoxal particular (a da força de trabalho por seus salários) que, precisamente como um equivalente, funciona como a própria forma da exploração. O desenvolvimento "quantitativo" em si, a universalização da produção de mercadorias, promove uma nova "qualidade", a emergência de uma nova mercadoria que representa a negação interna do princípio universal da troca equivalente de mercadorias; em outras palavras, *ela acarreta um sintoma*. E, na perspectiva marxista, o socialismo *utópico* consiste na crença em que é possível uma sociedade em que as relações de troca sejam universalizadas e em que predomine a produção para o mercado, mas na qual os trabalhadores, ainda assim, sejam proprietários de seus meios de produção e, portanto, não sejam explorados — em suma, o componente "utópico" transmite

a crença na possibilidade de *uma universalidade sem seu sintoma*, sem o ponto de exceção que funciona como sua negação interna.

Essa é também a lógica da crítica marxista a Hegel, da noção hegeliana da sociedade como totalidade racional: assim que tentamos conceber a ordem social existente como uma totalidade racional, temos de incluir nela um elemento paradoxal que, sem deixar de ser um seu componente interno, funciona como seu sintoma — subverte o próprio princípio racional universal dessa totalidade. Para Marx, esse elemento "irracional" da sociedade existente era, é claro, o proletariado, "a desrazão da própria razão" (Marx), o ponto em que a Razão incorporada na ordem social vigente depara com sua desrazão.

O FETICHISMO DA MERCADORIA

Em sua atribuição da descoberta do sintoma a Marx, entretanto, Lacan é mais preciso: ele localiza essa descoberta na maneira como Marx concebeu a *passagem* do feudalismo para o capitalismo:

Há que buscar as origens da noção do sintoma, não em Hipócrates, mas em Marx, na ligação que ele foi o primeiro a estabelecer entre o capitalismo e... o quê? — os bons velhos tempos, aquilo a que chamamos os tempos feudais.¹³

Para apreender a lógica dessa passagem do feudalismo ao capitalismo, primeiro temos de elucidar seu pano de fundo teórico, a noção marxista de fetichismo da mercadoria.

Numa primeira aproximação, o fetichismo da mercadoria é "uma relação social definida entre os homens, que assume aos olhos deles a forma fantasiosa de uma relação entre coisas".¹⁴ O *valor* de uma certa mercadoria, que de fato é a insígnia de uma rede de relações sociais entre os produtores de diversas mercadorias, assume a forma de uma propriedade quase "natural" de outra coisa-mercadoria, o dinheiro: dizemos que o valor de uma certa mercadoria é tal ou qual volume de dinheiro. Conseqüentemente, o aspecto essencial do fetichismo da mercadoria não consiste na famosa substituição dos homens por coisas ("uma relação entre homens assume a forma de uma relação entre coisas"), mas, antes, 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 coisas" quanto numa "relação entre homens" — Marx o afirma explicitamente a propósito da simples forma da expressão de valor. A mercadoria A só pode expressar seu valor em referência a uma outra mercadoria, B, que assim se torna seu equivalente: na relação de valor, a forma natural da mercadoria B (seu valor de uso, suas propriedades empíricas positivas) funciona como uma forma de valor da mercadoria A; em outras palavras, o corpo de B transforma-se, para A, no espelho de seu valor. A essas reflexões, Marx acrescentou a seguinte nota:

De certa maneira, dá-se com o homem o mesmo que com as mercadorias. Uma vez que ele não vem ao mundo nem com um espelho na mão, nem como um filósofo fichtiano para quem "eu sou eu" seja suficiente, o homem se vê e se reconhece, inicialmente, nos outros homens. Pedro só estabelece sua própria identidade como homem depois de se comparar com Paulo como sendo da mesma espécie. E com isso, Paulo, simplesmente ao se postar em sua personalidade paulina, transforma-se para Pedro no exemplar típico do gênero homo.¹⁵

Essa breve nota antecipa, de certa maneira, a teoria lacaniana do estágio do espelho: somente ao se refletir num outro ser humano — isto é, na medida em que esse outro ser humano lhe oferece uma imagem de sua unidade — é que o eu [*moi*] pode chegar à sua auto-identidade; a identidade e a alienação, por conseguinte, são estritamente correlatas. Marx dá seguimento a essa homologia: a outra mercadoria, B, só é um equivalente na medida em que A se relaciona com ela como sendo a forma-da-aparência de seu próprio valor, somente dentro dessa relação. Mas a aparência — e nisso reside o efeito de inversão que é característico do fetichismo —, a aparência é exatamente oposta: A parece relacionar-se com B como se, para B, ser um equivalente de A não correspondesse a ser uma "determinação reflexa" (Marx) de A — ou seja, como se B *já fosse, em si mesmo*, equivalente a A; a propriedade de "ser equivalente" parece pertencer-lhe até mesmo fora de sua relação com A, no mesmo nível de suas outras propriedades efetivas "naturais" que constituem seu valor de uso. A essas reflexões, mais uma vez, Marx acrescentou uma nota muito interessante:

Tais expressões das relações em geral, chamadas por Hegel de categorias reflexas, compõem uma classe muito curiosa. Por exemplo, um homem só é rei porque outros homens colocam-se numa relação de súditos com ele. E eles, ao contrário, imaginam ser súditos por ele ser rei.¹⁶

"Ser rei" é um efeito da rede de relações sociais entre um "rei" e seus "súditos"; mas — e aí está o desconhecimento fetichista —, para os participantes desse vínculo social, a relação aparece necessariamente de forma inversa: eles acham que são súditos, dando ao rei um tratamento real, porque o rei já é rei em si mesmo, fora da relação com seus súditos, como se a determinação "ser rei" fosse uma propriedade "natural" da pessoa de um rei. Como não recordar aqui a famosa afirmação lacaniana de que um louco que se acredita rei não é mais louco do que um rei que se acredita rei — ou seja, que se identifica imediatamente com o mandato de "rei"?

O que temos aí, portanto, é um paralelo entre duas modalidades de fetichismo, e a questão crucial concerne à relação exata entre esses dois níveis. Essa relação de modo algum constitui uma simples homologia: não podemos dizer que, nas sociedades em que predomina a produção para o mercado — isto é, em última instância, nas sociedades capitalistas —, "suceda com o homem o mesmo que com as mercadorias". Verifica-se precisamente o oposto: o fetichismo da mercadoria ocorre nas sociedades capitalistas, mas, no capitalismo, as relações entre os homens decididamente *não* são "fetichizadas"; o que temos aqui são relações entre pessoas "livres", cada qual seguindo seu próprio interesse egoísta. A forma predominante e determinante de suas inter-relações não são a dominação e a servidão, porém um contrato entre pessoas livres, que são iguais aos olhos da lei. Seu modelo é a troca mercantil: no mercado, dois sujeitos se encontram, numa relação livre de todo o fardo da veneração ao Senhor e da proteção e cuidado do Senhor para com seus súditos; eles se encontram como duas pessoas cuja atividade é completamente determinada por seus interesses egoístas; cada qual age como um bom utilitarista; o outro, para ele, está totalmente livre de qualquer aura mística; tudo o que ele vê no parceiro é um outro sujeito que visa a seus próprios interesses e que só lhe interessa na medida em que possui algo — uma mercadoria — capaz de satisfazer alguma de suas necessidades.

As duas formas de fetichismo, portanto, são *incompatíveis*: nas sociedades em que impera o fetichismo da mercadoria, as "relações entre os homens" são totalmente desfetichizadas, ao passo que, nas sociedades em que há fetichismo nas "relações entre os homens" — nas sociedades pré-capitalistas —, o fetichismo da mercadoria ainda não se desenvolveu; é a produção "natural" que predomina, e não a produção voltada para o mercado. Esse fetichismo nas relações entre os homens tem que ser chamado por seu nome apropriado: o que temos aqui, como assinala Marx, são "relações de dominação e servidão" — ou seja, precisamente a relação do Senhor e do Escravo no sentido hegeliano;¹⁷ e é como se o recuo do Senhor no capitalismo fosse apenas um *deslocamento*, como

se a desfetichização das "relações entre os homens" fosse paga com a emergência do fetichismo nas "relações entre as coisas" — com o fetichismo da mercadoria. O lugar do fetichismo apenas se desloca das relações intersubjetivas para as relações "entre coisas": as relações sociais cruciais, as de produção, deixam de ser imediatamente transparentes, como o eram sob a forma das relações interpessoais de dominação e servidão (do Senhor com seus servos, e assim por diante); elas se disfarçam — para usar a formulação precisa de Marx — "sob a forma de relações sociais entre coisas, entre os produtos do trabalho".

Por isso, é preciso buscar a descoberta do sintoma na maneira como Marx concebeu a passagem do feudalismo para o capitalismo. Com o estabelecimento da sociedade burguesa, as relações de dominação e servidão são *recalcadas*: formalmente, parecemos estar lidando apenas com sujeitos livres, cujas relações interpessoais estão isentas de qualquer fetichismo; a verdade recalcada — a da persistência da dominação e da servidão — emerge num sintoma que subverte a aparência ideológica de igualdade, liberdade e assim por diante. Esse sintoma, o ponto de emergência da verdade sobre as relações sociais, são precisamente as "relações sociais entre as coisas": "Em vez de aparecer em quaisquer circunstâncias como suas próprias relações mútuas, as relações sociais entre os indivíduos disfarçam-se sob a forma de relações sociais entre as coisas" — aí temos uma definição precisa do sintoma histórico, da "histeria de conversão" que é própria do capitalismo.

O RISO TOTALITÁRIO

Nesse ponto, Marx é mais subversivo do que a maioria de seus críticos atuais, que descartam a dialética do fetichismo da mercadoria como obsoleta: essa dialética ainda é capaz de nos ajudar a apreender o fenômeno do chamado "totalitarismo". Tomemos como ponto de partida *O nome da rosa*, de Umberto Eco, precisamente porque há algo errado nesse livro. Esta crítica não se aplica apenas a sua ideologia, que poderia ser chamada — segundo o modelo dos *Westerns spaghetti* — de estruturalismo *spaghetti*: uma espécie de versão simplificada, no estilo cultura de massa, das idéias estruturalistas e pós-estruturalistas (não existe realidade última, todos vivemos num mundo de sinais que remetem a outros sinais...). O que deve nos incomodar nesse livro é sua tese fundamental subjacente: a origem do totalitarismo é um apego dogmático à

palavra oficial: a falta do riso, do desprendimento irônico. Um compromisso excessivo com o Bem pode tornar-se, em si mesmo, o pior Mal: o verdadeiro Mal é qualquer tipo de dogmatismo fanático, especialmente o exercido em nome do Bem supremo.

[...]

Primeiro, essa idéia de uma obsessão com o Bem (uma devoção fanática a ele) transformando-se no Mal mascara a experiência inversa, que é muito mais inquietante: o modo como um apego obsessivo e fanático ao Mal pode adquirir o *status* de uma postura ética, de uma postura não norteada por nossos interesses egoístas. Basta examinarmos o Don Giovanni de Mozart, no final da ópera, quando ele é confrontado com esta escolha: se confessar seus pecados, ainda poderá obter a salvação; se persistir neles, será amaldiçoado para sempre. Do ponto de vista do princípio do prazer, a coisa adequada a fazer seria renunciar ao passado; mas ele não faz isso; persiste em seu Mal, embora saiba que, persistindo, será amaldiçoado para sempre. Paradoxalmente, com sua opção final pelo Mal, ele adquire o *status* de um herói ético — isto é, de alguém que é guiado por princípios fundamentais "além do princípio do prazer", e não apenas pela busca do prazer ou do lucro material.

O que há de realmente perturbador em *O nome da rosa*, contudo, é a crença subjacente na força libertária e antitotalitária do riso, do distanciamento irônico. Nossa tese, aqui, é quase o oposto diametral dessa premissa subjacente do romance de Eco: nas sociedades contemporâneas, democráticas ou totalitárias, esse distanciamento cínico, o riso, a ironia, são, por assim dizer, parte do jogo. A ideologia dominante não pretende ser levada a sério ou no sentido literal. Talvez o maior perigo para o totalitarismo sejam as pessoas que tomam sua ideologia ao pé da letra — até no romance de Eco, o pobre Jorge, encarnação da crença dogmática que não ri, é uma figura bastante trágica: ultrapassado, uma espécie de morto-vivo, um remanescente do passado, decerto não uma pessoa que represente os poderes sociais e políticos existentes.

Que conclusão devemos extrair disso? Deveremos dizer que estamos vivendo numa sociedade pós-ideológica? Talvez fosse melhor, primeiramente, tentar especificar o que queremos dizer com ideologia.

O CINISMO COMO FORMA DE IDEOLOGIA

A definição mais elementar da ideologia é, provavelmente, a famosa frase de *O capital* de Marx: "*Sie wissen das nicht, aber sie tun es*" — "*disso eles não sabem, mas o fazem*". O próprio conceito de ideologia implica uma espécie de ingenuidade constitutiva básica: o desconhecimento de seus pressupostos, de suas condições efetivas, a distância, a divergência entre a chamada realidade social e nossa representação distorcida, nossa falsa consciência dela. É por isso que tal "consciência ingênua" pode ser submetida a um processo crítico-ideológico. A meta desse processo é levar a consciência ideológica ingênua a um ponto em que ela possa reconhecer suas próprias condições efetivas, a realidade social que ela distorce e, mediante esse ato mesmo, dissolver-se. Nas versões mais sofisticadas das críticas da ideologia — como a desenvolvida pela Escola de Frankfurt, por exemplo —, não se trata apenas de ver as coisas (isto é, a realidade social) como "realmente são", de jogar fora os óculos distorcedores da ideologia; a questão principal é ver como a própria realidade não pode reproduzir-se sem essa chamada mistificação ideológica. A máscara não esconde simplesmente o verdadeiro estado de coisas; a distorção ideológica está inscrita em sua própria essência.

Deparamos, pois, com o paradoxo de um ser que só consegue reproduzir-se na medida em que seja desconhecido e desconsiderado: no momento em que o vemos "como ele realmente é", esse ser se dissolve no nada, ou, mais exatamente, transmuda-se num outro tipo de realidade. É por isso que devemos evitar as metáforas simples do desmascaramento, do atirar fora os véus que supostamente escondem a realidade nua e crua.

[...]

Mas tudo isso já é bastante conhecido: trata-se do conceito clássico da ideologia como "falsa consciência", como um desconhecimento da realidade social que faz parte dessa mesma realidade. Nossa pergunta é: será que esse conceito da ideologia como consciência ingênua ainda se aplica ao mundo de hoje? Ainda será atuante hoje em dia? Na *Crítica da razão cínica*, um grande campeão de vendas na Alemanha,¹⁸ Peter Sloterdijk propõe a tese de que o modo dominante de funcionamento da ideologia é cínico, o que torna impossível — ou, mais exatamente, inútil — o clássico método crítico-ideológico. O sujeito cínico tem perfeita ciência da distância entre a máscara ideológica e a realidade social, mas, apesar disso, continua a insistir na máscara. A fórmula, portanto, tal como

proposta por Sloterdijk, seria: "eles sabem muito bem o que estão fazendo, mas mesmo assim o fazem". A razão cínica já não é ingênua, mas é o paradoxo de uma falsa consciência esclarecida: sabe-se muito bem da falsidade, tem-se plena ciência de um determinado interesse oculto por trás de uma universalidade ideológica, mas, ainda assim, não se renuncia a ela.

Devemos distinguir estritamente essa postura cínica do que Sloterdijk chama de *kynicism* [cinismo]. O *kynicism* representa a rejeição popular à cultura oficial, a rejeição pela plebe, através da ironia e do sarcasmo: o clássico procedimento cínico [*kynical*] consiste em confrontar as expressões patéticas da ideologia oficial dominante — seu tom grave e solene — com a banalidade cotidiana e expô-las ao ridículo, assim evidenciando, por trás da *noblesse* sublime das expressões ideológicas, os interesses egoístas, a violência e as reivindicações brutais do poder. Esse método, portanto, é mais pragmático do que argumentativo: subverte a proposição oficial, confrontando-a com a situação de sua enunciação; procede *ad hominem* (por exemplo, quando um político prega o dever do sacrifício patriótico, o cinismo expõe o lucro pessoal que ele está retirando do sacrifício alheio).

O cinismo [*cynicism*] é a resposta da cultura dominante a essa subversão cínica [*kynical*]: ele reconhece, leva em conta o interesse particular que está por trás da universalidade ideológica, a distância que há entre a máscara ideológica e a realidade, mas ainda encontra razões para conservar a máscara. Esse cinismo não é uma postura direta de imoralidade; mais parece a própria moral posta a serviço da imoralidade — o modelo da sabedoria cínica é conceber a probidade e a integridade como uma forma suprema de desonestidade, a moral como uma forma suprema de depravação, e a verdade como a forma mais eficaz da mentira. Esse cinismo, portanto, é uma espécie de perversa "negação da negação" da ideologia oficial: confrontada com o enriquecimento ilícito, com o roubo, a reação cínica consiste em dizer que o enriquecimento lícito é muito mais eficaz e, além disso, é protegido por lei. Como disse Bertolt Brecht na *Ópera dos três vinténs*, "que é o roubo de um banco, comparado à fundação de um banco?"

Fica claro, portanto, que, confrontada com essa razão cínica, a crítica tradicional da ideologia não funciona mais. Já não podemos submeter o texto ideológico a uma "leitura sintomal", confrontando-o com suas lacunas, com o que ele tem de reprimir para se organizar, para preservar sua coerência — a razão cínica leva antecipadamente em conta essa distância. Nesse caso, será que a única saída que nos resta é afirmar que, com o império da razão cínica, achamo-nos no chamado mundo pós-ideológico? Até Adorno chegou a essa

conclusão, partindo da premissa de que a ideologia, estritamente falando, é apenas um sistema que reivindica a verdade — ou seja, que não é simplesmente uma mentira, mas uma mentira vivenciada como uma verdade, uma mentira que pretende ser levada a sério. A ideologia totalitária não tem essa pretensão. Não pretende, nem mesmo por seus autores, ser levada a sério — seu *status* é apenas o de um meio de manipulação, puramente externo e instrumental; sua dominação é assegurada, não por seu valor de verdade, mas pela simples violência extra-ideológica e pela promessa do lucro.

É aqui, neste ponto, que a distinção entre *sintoma* e *fantasia* deve ser introduzida, para mostrar como a idéia de estarmos vivendo numa sociedade pós-ideológica é um pouco apressada demais: a razão cínica, com todo o seu despreendimento irônico, deixa intacto o nível fundamental da fantasia ideológica, o nível em que a ideologia estrutura a própria realidade social.

A FANTASIA IDEOLÓGICA

Se quisermos captar essa dimensão da fantasia, teremos de voltar à fórmula marxista do "disso eles não sabem, mas o fazem", e formular-nos uma pergunta muito simples: onde se situa a ilusão ideológica, no "*saber*" ou no "*fazer*" na própria realidade? À primeira vista, a resposta parece óbvia: a ilusão ideológica reside no "saber". A questão é a discordância entre o que as pessoas efetivamente fazem e o que pensam estar fazendo — a ideologia consiste no próprio fato de as pessoas "não saberem o que estão realmente fazendo", de terem uma representação falsa da realidade social a que pertencem (sendo a distorção produzida, é claro, por essa mesma realidade). Tomemos novamente o clássico exemplo marxista do chamado fetichismo da mercadoria: o dinheiro, na realidade, é apenas uma incorporação, uma condensação, uma materialização de uma rede de relações sociais — o fato de ele funcionar como um equivalente universal de todas as mercadorias é condicionado por sua posição na trama das relações sociais. Mas, para os indivíduos em si, essa função do dinheiro — a de ser a encarnação da riqueza — aparece como uma propriedade imediata e natural de uma coisa chamada "dinheiro", como se o dinheiro em si já fosse, em sua realidade material imediata, a incorporação da riqueza. Aqui, tocamos no clássico tema marxista da "reificação": por trás das coisas, da relação entre as

coisas, devemos identificar as relações sociais, as relações entre os sujeitos humanos.

Mas essa leitura da formulação marxista deixa de lado uma ilusão, um erro, uma distorção que já está em funcionamento na própria realidade social, no nível daquilo que os indivíduos *fazem*, e não do que *pensam* ou *sabem* estar fazendo. Quando os indivíduos usam o dinheiro, eles sabem muito bem que não há nada de mágico nisso — que o dinheiro, em sua materialidade, é simplesmente uma expressão de relações sociais. A ideologia cotidiana espontânea reduz o dinheiro a um simples sinal que dá ao indivíduo que o possui o direito a uma certa parte do produto social. Assim, no plano do dia-a-dia, os indivíduos sabem muito bem que há relações entre as pessoas por trás das relações entre as coisas. O problema é que, em sua atividade social, naquilo que *fazem*, eles *agem* como se o dinheiro, em sua realidade material, fosse a encarnação imediata da riqueza como tal. Eles são fetichistas na prática, e não na teoria. O que "não sabem", o que desconhecem, é o fato de que, em sua própria realidade social, em sua atividade social — no ato de troca da mercadoria —, estão sendo guiados pela ilusão fetichista.

Para deixar isso claro, tomemos novamente o clássico tema marxista da inversão especulativa da relação entre o Universal e o Particular. O Universal é apenas uma propriedade de objetos particulares que realmente existem, mas, quando somos vítimas do fetichismo da mercadoria, é como se o conteúdo concreto de uma mercadoria (seu valor de uso) fosse uma expressão de sua universalidade abstrata (seu valor de troca) — o Universal abstrato, o Valor, aparece como uma Substância real, que se encarna sucessivamente numa série de objetos concretos. Essa é a tese marxista básica: o mundo efetivo das mercadorias já se porta como um sujeito-substância hegeliano, como um Universal que passa por uma série de encarnações particulares. Marx fala da "metafísica da mercadoria", da "religião da vida cotidiana". As raízes do idealismo especulativo filosófico encontram-se na realidade social do mundo das mercadorias; é esse mundo que se comporta "idealisticamente" — ou, como diz Marx no primeiro capítulo da primeira edição de *O capital*:

A *inversão* mediante a qual o que é sensível e concreto conta apenas como uma forma fenomênica do que é abstrato e universal, ao contrário do verdadeiro estado de coisas, em que o abstrato e o universal importam apenas como uma propriedade do concreto, essa inversão é característica da expressão do valor, e é essa inversão que, ao mesmo tempo, torna tão difícil compreender essa expressão. Se digo que o direito romano e o direito germânico são ambos leis, isso é uma coisa evidente. Mas se, ao

contrário, digo "A Lei, essa coisa abstrata, realiza-se no direito romano e no direito germânico, isto é, nessas leis concretas", a interconexão torna-se mística.¹⁹

A pergunta a fazer é, mais uma vez: onde está a ilusão? Não devemos esquecer que o indivíduo burguês, em sua ideologia cotidiana, definitivamente não é um hegeliano especulativo: ele não concebe o conteúdo particular como resultante de um movimento autônomo da Idéia universal. Ao contrário, é um bom nominalista anglo-saxão, que acha que o Universal é uma propriedade do Particular — isto é, das coisas que realmente existem. O valor em si não existe, há apenas coisas isoladas que, entre outras propriedades, têm valor. O problema é que, na prática, em sua atividade real, ele age como se as coisas particulares (as mercadorias) fossem apenas um punhado de personificações do Valor universal. Reformulando a frase de Marx: *Ele sabe muito bem que o direito romano e o direito germânico são apenas dois tipos de lei, mas, em sua prática, age como se a Lei em si, essa entidade abstrata, se realizasse no direito romano e no direito germânico.*

Agora, portanto, demos um decisivo passo à frente: estabelecemos uma nova maneira de ler a fórmula marxista "disso eles não sabem, mas o fazem": a ilusão não está do lado do saber, mas já está do lado da própria realidade, daquilo que as pessoas fazem. O que elas não sabem é que sua própria realidade social, sua atividade, é guiada por uma ilusão, por uma inversão fetichista. O que desconsideram, o que desconhecem, não é a realidade, mas a ilusão que estrutura sua realidade, sua atividade social. Eles sabem muito bem como as coisas realmente são, mas continuam a agir como se não soubessem. A ilusão, portanto, é dupla: consiste em passar por cima da ilusão que estrutura nossa relação real e efetiva com a realidade. E essa ilusão desconsiderada e inconsciente é o que se pode chamar de *fantasia ideológica*.

Se nosso conceito de ideologia continuar a ser o conceito clássico, no qual a ilusão é situada no saber, a sociedade de hoje deverá afigurar-se pós-ideológica: a ideologia vigente é a do cinismo; as pessoas já não acreditam na verdade ideológica; não levam a sério as proposições ideológicas. O nível fundamental da ideologia, entretanto, não é de uma ilusão que mascare o verdadeiro estado de coisas, mas de uma fantasia (inconsciente) que estrutura nossa própria realidade social. E nesse nível, é claro, estamos longe de ser uma sociedade pós-ideológica. A distância cínica é apenas um modo — um de muitos modos — de nos cegarmos para o poder estruturador da fantasia ideológica: mesmo que não levemos as coisas a sério, mesmo que mantenhamos uma distância irônica, *continuaremos a fazê-las.*

É desse ponto de vista que podemos explicar a fórmula da razão cínica proposta por Sloterdijk: "eles sabem muito bem o que estão fazendo, mas fazem assim mesmo." Se a ilusão estivesse do lado do saber, a postura cínica seria realmente pós-ideológica, simplesmente uma postura sem ilusões: "eles sabem o que estão fazendo e o fazem". Mas, se o lugar da ilusão está na realidade do próprio fazer, essa fórmula pode ser lida de uma maneira totalmente diversa: "eles sabem que, em sua atividade, estão seguindo uma ilusão, mas fazem-na assim mesmo". Por exemplo, eles sabem que sua idéia de Liberdade mascara uma forma particular de exploração, mas, mesmo assim, continuam a seguir essa idéia de Liberdade.

A OBJETIVIDADE DA CRENÇA

Por esse ponto de vista, também valeria a pena reler a formulação marxista elementar do chamado fetichismo da mercadoria: numa sociedade em que os produtos do trabalho humano adquirem a forma de mercadorias, as relações cruciais entre as pessoas assumem a forma de relações entre coisas, entre mercadorias — em vez de relações imediatas entre as pessoas, temos relações sociais entre coisas. Nas décadas de 1960 e 1970, todo esse problema foi desacreditado através do anti-humanismo althusseriano. A principal censura dos althusserianos era que a teoria marxista do fetichismo da mercadoria baseava-se numa oposição ideológica e sem fundamento epistemológico entre as pessoas (os sujeitos humanos) e as coisas. Mas uma leitura lacaniana pode dar a essa formulação um sentido novo e inesperado: o poder subversivo da abordagem de Marx reside precisamente na maneira como ele utiliza a oposição entre as pessoas e as coisas.

[...]

O sentido da análise de Marx é que as próprias coisas (mercadorias) acreditam em lugar dos sujeitos: é como se todas as suas crenças, superstições e mistificações metafísicas, supostamente superadas pela personalidade racional e militarista, se encarnassem nas "relações sociais entre as coisas". Os sujeitos já não acreditam, mas as coisas acreditam por eles.

Essa também parece ser uma proposição lacaniana básica, contrária à tese costumeira de que a crença é algo interior e o conhecimento, algo exterior (no

sentido de que pode ser verificado por um procedimento externo). Antes, é a crença que é radicalmente externa, incorporada no procedimento prático efetivo das pessoas. É algo parecido com as rodas tibetanas de orações: você escreve uma oração num pedaço de papel, coloca o papel enrolado numa roda e a gira automaticamente, sem pensar (ou, se quiser proceder de acordo com a "astúcia da razão" hegeliana, pode ligá-la a um moinho, para que ela seja girada pelo vento). Desse modo, a própria roda ora por mim, em meu lugar — ou, mais exatamente, eu mesmo rezo por intermédio da roda. A beleza da coisa está em que, em minha interioridade psicológica, posso pensar no que eu bem quiser, posso entregar-me às fantasias mais sujas e obscenas, e isso não terá importância, porque — para usar uma boa expressão stalinista —, não importa o que eu pense, *objetivamente* estarei rezando.

[...]

A "LEI É A LEI"

A lição a ser extraída disso no tocante ao campo social é, acima de tudo, que a crença, longe de ser um estado "íntimo" e puramente mental, é sempre *materializada* em nossa atividade social efetiva: a crença sustenta a fantasia que regula a realidade social. Tomemos o caso de Kafka: costuma-se dizer que, no universo "irracional" de seus romances, Kafka forneceu uma expressão "exagerada", "fantasiosa" e "subjetivamente distorcida" da burocracia moderna e do destino do indivíduo dentro dela. Ao dizer isso, desconsidera-se o fato crucial de que é esse próprio "exagero" que articula a fantasia reguladora do funcionamento libidinal da burocracia "efetiva" e "real" em si.

O chamado "universo de Kafka" não é uma "imagem fantasiosa da realidade social", mas, ao contrário, é *a encenação da fantasia que está em ação em meio à própria realidade social*: todos sabemos muito bem que a burocracia não é onipotente, mas nossa conduta "efetiva" na presença da máquina burocrática já é regulada por uma crença em sua onipotência. Em contraste com a habitual "crítica da ideologia", que tenta deduzir a forma ideológica de uma determinada sociedade a partir da conjunção de suas relações sociais efetivas, a abordagem analítica visa, acima de tudo, à fantasia ideológica que é eficiente na realidade social.

O que chamamos "realidade social" é, em última instância, um constructo ético; sustenta-se num certo *como se* (agimos *como se* acreditássemos na onipotência da burocracia, *como se* o Presidente encarnasse a Vontade do Povo, *como se* o Partido expressasse o interesse objetivo da classe trabalhadora etc). Tão logo se perde a crença (que, relembremo-nos mais uma vez, decididamente não deve ser concebida num nível "psicológico": ela é incorporada e materializada no funcionamento efetivo do campo social), o próprio tecido do campo social se desintegra. Isso já fora articulado por Pascal, um dos principais pontos de referência de Althusser em sua tentativa de elaborar o conceito de "Aparelhos Ideológicos de Estado". Segundo Pascal, a interioridade de nosso raciocínio é determinada pela absurda "máquina" externa — o automatismo do significante, da rede simbólica em que os sujeitos são apanhados:

Pois não devemos nos enganar sobre nós mesmos: somos tanto autômato quanto mente. (...) As provas convencem apenas a mente; o hábito fornece as provas mais sólidas, e aquelas em que mais se acredita. Ele dobra o autômato, que inconscientemente leva a mente consigo.²⁰

Pascal produz aí a própria definição lacaniana do inconsciente: "o autômato (isto é, a letra morta e sem sentido) que inconscientemente [*sans le savoir*] leva a mente consigo". Desse caráter constitutivamente sem sentido da Lei, decorre que devemos obedecer a ela, não porque seja justa, boa ou sequer benéfica, mas simplesmente *porque ela é a lei* — tautologia que articula o círculo vicioso de sua autoridade, o fato de que o fundamento último da autoridade da Lei reside em seu processo de enunciação:

O costume é a equidade inteira, pela simples razão de que é aceito. É essa a base mística de sua autoridade. Qualquer um que tente levá-lo de volta a seu princípio original o destruirá.²¹

A única obediência real, portanto, é "externa": a obediência por convicção não é uma verdadeira obediência, porque já é "mediada" por nossa subjetividade — isto é, não estamos realmente obedecendo à autoridade, mas simplesmente seguindo nosso julgamento, que nos diz que a autoridade merece ser obedecida na medida em que é boa, sábia e benevolente. Mais ainda do que a nossa relação com a autoridade social "externa", essa inversão aplica-se a nossa obediência à autoridade interna da crença: foi Kierkegaard que escreveu que acreditar em Cristo por considerá-lo sábio e bom é uma terrível blasfêmia — ao contrário, é somente o próprio ato de crer que pode permitir-nos discernir sua bondade e sabedoria. Decerto devemos buscar razões racionais capazes de consubstanciar nossa crença, nossa obediência aos mandamentos religiosos, mas a experiência religiosa crucial é que essas razões só se revelam àqueles que

já acreditam — encontramos razões que confirmam nossa crença porque já cremos; não cremos por haver encontrado um número suficiente de boas razões para crer.

A obediência "externa" à Lei, portanto, não é a submissão à pressão externa, à chamada "força bruta" não ideológica, mas sim a obediência ao Mandamento na medida em que ele é "incompreensível", não compreendido, na medida em que conserva um caráter "traumático", "irracional": longe de esconder sua autoridade plena, esse caráter traumático e não integrado da Lei é uma *condição positiva dela*. É esse o aspecto fundamental do conceito analítico de *superem* uma injunção vivenciada como traumática e "absurda" — isto é, que não pode ser integrada no universo simbólico do sujeito. Mas, para que a Lei funcione "normalmente", esse fato traumático de que "o costume é a equidade inteira, pela simples razão de que é aceito" — a dependência da Lei em relação a seu processo de enunciação, ou, para usar um conceito desenvolvido por Laclau e Mouffe, seu caráter radicalmente *contingente* —, deve ser recalcado no inconsciente, através da experiência ideológica imaginária do "sentido" da Lei, de sua fundamentação na Justiça, na Verdade (ou, num estilo mais moderno, na funcionalidade);

Portanto, ser-nos-ia bom obedecer às leis e aos costumes por eles serem leis. (...) Mas as pessoas não são receptivas a essa doutrina e, desse modo, acreditando que a verdade pode ser encontrada e reside nas leis e nos costumes, acreditam nestes e tomam sua antigüidade como prova de sua veracidade (e não apenas de sua autoridade, sem verdade).²²

É altamente significativo que encontremos exatamente a mesma formulação no *Processo* de Kafka, no final da conversa entre K. e o abade:

— Não concordo com esse ponto de vista — disse K., balançando a cabeça. — Ao aceitá-lo, seria preciso admitir como verdadeiro tudo o que diz o guarda. Mas você mesmo provou suficientemente o quanto isso é impossível.

— Não — disse o abade —, não é preciso aceitar tudo como verdadeiro, deve-se apenas aceitá-lo como necessário.

— Triste conclusão — disse K. — Ela transforma a mentira num princípio universal.²³

O que se "recalca", portanto, não é uma origem obscura da Lei, mas o próprio fato de que a Lei não tem que ser aceita como verdadeira, mas apenas como necessária — o fato de que *sua autoridade é desprovida de verdade*. A ilusão estrutural necessária que move as pessoas a acreditarem que a verdade pode

ser encontrada nas leis descreve, precisamente, o mecanismo da *transferência*: a transferência é a suposição de uma Verdade, de um Sentido por trás da realidade estúpida, traumática e incoerente da Lei. Em outras palavras, "transferência" é o nome do círculo vicioso da crença: as razões por que devemos acreditar só são persuasivas para os que já acreditam. O texto crucial de Pascal, nesse aspecto, é o famoso fragmento 233 sobre a necessidade da aposta; sua primeira parte, a mais longa, demonstra extensamente por que é racionalmente sensato "apostar em Deus", mas esse argumento é invalidado pelo seguinte comentário do interlocutor imaginário de Pascal no diálogo:

... minhas mãos estão atadas e meus lábios, cerrados; sou forçado a apostar, e não estou livre; estou aprisionado, e sou feito de tal maneira que não consigo acreditar. Que quer você que eu faça, então?

— Isso é verdade, mas ao menos meta em sua cabeça que, se você é incapaz de crer, é por causa de suas paixões, já que a razão o impele a crer, mas você não consegue. Concentre-se, pois, não em se convencer, multiplicando as provas da existência de Deus, mas em diminuir suas paixões. Você quer descobrir a fé e não sabe o caminho. Quer curar-se da descrença e roga pelo remédio: aprenda com aqueles que um dia estiveram atados como você e que agora apostam tudo o que têm. Eles são pessoas que conhecem o caminho que você deseja seguir, que foram curadas das aflições de que você deseja curar-se: siga o caminho por onde elas começaram. Elas se portaram exatamente como se acreditassem, recebendo água-benta, mandando rezar missas e assim por diante. Isso o fará acreditar com muita naturalidade, e irá torná-lo mais dócil.

Ora, que prejuízo lhe advirá da escolha desse rumo? Você será leal, franco, humilde, grato, repleto de boas obras, um amigo sincero e verdadeiro. (...) É verdade que não gozará de prazeres nocivos, da glória e da boa vida, mas, porventura não terá outros?

Afirmo-lhe que você terá a ganhar nesta vida mesmo e que, a cada passo que der nessa estrada, verá que seu ganho é tão certo e seu risco, tão desprezível, que, no final, você se dará conta de que apostou em algo certo e infinito, pelo qual nada teve de pagar.²⁴

A resposta final de Pascal, portanto, é: abandone a argumentação racional e simplesmente submeta-se ao ritual ideológico, entorpeça-se repetindo os gestos sem sentido, aja *como se* acreditasse, e a crença virá por si só.

[...]

O que distingue esse "costume" pascaliano do insípido saber behaviorista ("o conteúdo de sua crença é condicionado por seu comportamento factual") é o

status paradoxal de uma *crença antes da crença*: ao seguir um costume, o sujeito acredita sem saber, de modo que a conversão final é meramente um ato formal, por cujo intermédio reconhecemos aquilo em que já acreditamos. Em outras palavras, o que a leitura behaviorista do "costume" pascaliano perde de vista é o fato crucial de que o costume externo é sempre um esteio material para o inconsciente do sujeito.

[...]

KAFKA, CRÍTICO DE ALTHUSSER

A externalidade da máquina simbólica ("autômato"), portanto, não é simplesmente externa: é, ao mesmo tempo, o lugar em que o destino de nossas crenças internas, mais "sinceras" e "íntimas", é encenado e decidido de antemão. Quando nos sujeitamos à máquina do ritual religioso, já acreditamos sem saber; nossa crença já se materializa no ritual externo; em outras palavras, já acreditamos *inconscientemente*, pois é a partir desse caráter externo da máquina simbólica que podemos explicar o *status* do inconsciente como radicalmente externo — o de uma letra morta. A crença é uma questão de obediência à letra morta e não compreendida. Esse curto-circuito entre a crença íntima e a "máquina" externa constitui o núcleo mais subversivo da teologia pascaliana.

Em sua teoria dos Aparelhos ideológicos de Estado,²⁵ Althusser forneceu uma elaborada versão contemporânea dessa "máquina" pascaliana; mas o ponto fraco de sua teoria é que ele ou sua escola nunca conseguiram discernir o vínculo entre os Aparelhos Ideológicos de Estado e a interpelação ideológica: como é que o Aparelho Ideológico de Estado (a "máquina" pascaliana, o automatismo significante) se "internaliza"? Como produz o efeito da crença ideológica numa Causa e o efeito interligador da subjetivação, do reconhecimento da posição ideológica que cada um ocupa? A resposta a isso, como vimos, é que essa "máquina" externa dos Aparelhos de Estado só exerce sua força na medida em que é vivenciada, na economia inconsciente do sujeito, como uma injunção traumática e sem sentido. Althusser fala apenas do processo de interpelação ideológica mediante o qual a máquina simbólica da ideologia é "internalizada", na experiência ideológica do Sentido e da Verdade: mas podemos aprender com Pascal que essa "internalização", por uma necessidade

estrutural, nunca tem pleno sucesso, que há sempre um resíduo, um resto, uma mancha de irracionalidade e absurdo traumáticos que se agarra a ela, e que *esse resto, longe de prejudicar a plena submissão do sujeito à ordem ideológica, é a própria condição dela*: é precisamente esse excedente não integrado de trauma sem sentido que confere à Lei sua autoridade incondicional; em outras palavras, é ele que — na medida em que escapa ao sentido ideológico — sustenta o que poderíamos chamar de *jouis-sens* ideológico, o gozo-no-senti-do (*enjoy-meanf*) que é próprio da ideologia.

E, mais uma vez, não foi por acaso que mencionamos o nome de Kafka: no que concerne a esse *jouis-sens* ideológico, podemos dizer que Kafka desenvolve uma espécie de crítica a Althusser *avant la lettre*, permitindo-nos ver o que é constitutivo da lacuna entre a "máquina" e sua "internalização". Acaso a burocracia "irracional" de Kafka, esse aparelho cego, gigantesco e absurdo, não é precisamente o Aparelho Ideológico de Estado com que o sujeito se confronta *antes* que ocorra qualquer identificação, qualquer reconhecimento — qualquer *subjetivação*⁷. Que podemos aprender com Kafka, portanto?

Numa primeira aproximação, o ponto de partida dos romances de Kafka é uma interpelação: o sujeito kafkiano é interpelado por uma entidade burocrática misteriosa (a Lei, o Castelo). Mas essa interpelação tem uma aparência meio estranha: é, por assim dizer, uma *interpelação sem identificação/subjetivação*; não nos oferece uma Causa com que nos identificarmos — o sujeito kafkiano é o sujeito na busca desesperada de um traço com que se identificar, não entende o sentido do chamamento do Outro.

Essa é a dimensão desconsiderada na explicação althusseriana da interpelação: antes de ser captado na identificação, no reconhecimento / desconhecimento simbólico, o sujeito (\$) é captado pelo Outro através de um paradoxal objeto-causa do desejo em meio a isso, (a), mediante o segredo supostamente oculto no Outro: $\$ \diamond a$ — a fórmula lacaniana da fantasia. Que significa, mais exatamente, dizer que a fantasia ideológica estrutura a própria realidade? Expliquemos isso partindo da tese lacaniana fundamental de que, na oposição entre o sonho e a realidade, a fantasia fica do lado da realidade: ela é, como certa vez disse Lacan, o suporte que dá coerência ao que chamamos "realidade".

Em seu seminário sobre *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, Lacan desenvolve isso através de uma interpretação do célebre sonho do "filho queimando":

Um pai estivera de vigília à cabeceira do leito de seu filho enfermo por dias e noites a fio. Após a morte do menino, foi deitar-se no quarto ao lado, mas deixou a porta aberta, de modo a poder enxergar de seu quarto o aposento em que jazia o corpo do filho, cercado por velas altas. Um velho fora encarregado de velá-lo e sentara-se ao lado do corpo, murmurando preces. Após algumas horas de sono, o pai sonhou que *o filho estava de pé junto a sua cama, puxava-o pelo braço e lhe sussurrava em tom de censura: "Pai, não vês que estou queimando?"* Ele acordou, notou um clarão intenso vindo do quarto ao lado, correu até lá e constatou que o velho vigia pegara no sono, e que a mortalha e um dos braços do cadáver de seu amado filho tinham sido queimados por uma vela acesa que caíra sobre eles.²⁶

A interpretação costumeira desse sonho baseia-se na tese de que uma das funções do sonho é permitir que o sonhador prolongue seu sono. Adormecido, ele é subitamente exposto a uma irritação externa, um estímulo proveniente da realidade (o som de um despertador, uma batida na porta ou, nesse caso, o cheiro de fumaça) e, para prolongar o sono, constrói prontamente, na mesma hora, um sonho: uma pequena cena, uma historieta que incluía esse elemento irritante. Entretanto, a irritação externa logo se torna intensa demais e o sujeito acorda.

A leitura lacaniana opõe-se diretamente a isso. O sujeito não acorda quando a irritação externa torna-se intensa demais; a lógica de seu despertar é bem diferente. Primeiro, ele constrói um sonho, uma história que lhe permita prolongar o sono, de modo a evitar despertar para a realidade. Mas a coisa com que depara no sonho, a realidade de seu desejo, o Real lacaniano — em nosso caso, a realidade da censura do filho ao pai, "Não vês que estou queimando?", que implica a culpa fundamental do pai — é mais aterrorizante do que a própria chamada realidade externa, e é por isso que ele acorda: para escapar ao Real de seu desejo, que se anuncia no sonho apavorante. Ele foge para a chamada realidade para poder continuar a dormir, para manter sua cegueira, para escapar de despertar para o Real de seu desejo. Podemos reformular aqui o velho lema *hippie* dos anos 60: a realidade é para quem não consegue suportar o sonho. A "realidade" é uma construção fantasiosa que nos permite mascarar o Real de nosso desejo.²⁷

Sucedendo exatamente o mesmo com a ideologia. A ideologia não é uma ilusão de tipo onírico que construímos para escapar à realidade insuportável; em sua dimensão básica, ela é uma construção de fantasia que serve de esteio à nossa própria "realidade": uma "ilusão" que estrutura nossas relações sociais

reais e efetivas e que, com isso, mascara um insuportável núcleo real impossível (conceituado por Ernesto Laclau e Chantal Mouffe como "antagonismo": uma divisão social traumática que não pode ser simbolizada). A função da ideologia não é oferecer-nos uma via de escape de nossa realidade, mas oferecer-nos a própria realidade social como uma fuga de algum núcleo real traumático. Para explicar essa lógica, refiramo-nos mais uma vez a *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*.²⁸ Lacan menciona ali o conhecido paradoxo de Chuang-Tsé, que sonhou que era uma borboleta e, ao acordar, formulou-se uma pergunta: como sabia ele que não era uma borboleta *agora*, sonhando ser Chuang-Tsé? O comentário de Lacan é que essa pergunta se justifica, por duas razões.

Primeiro, ela prova que Chuang-Tsé não é louco. A definição lacaniana diz que louco é quem acredita em sua identidade imediata consigo mesmo, quem não é capaz de um distanciamento dialeticamente mediado de si mesmo, como um rei que pensa ser rei, que toma seu ser-rei por uma propriedade imediata, e não por um mandato simbólico que lhe é imposto por uma rede de relações intersubjetivas da qual ele faz parte (um exemplo de rei que foi louco por pensar que era rei é Luís II da Baviera, o mecenas de Wagner).

Mas isso não é tudo; se fosse, o sujeito poderia ser reduzido a um vácuo, a um espaço vazio cujo conteúdo seria totalmente preenchido pelos outros, pela rede simbólica de relações intersubjetivas: "em mim mesmo", sou um nada; o conteúdo positivo de mim é aquilo que sou para os outros. Em outros termos, se isso fosse tudo, a palavra final de Lacan seria uma alienação radical do sujeito. Seu conteúdo, "o que ele é", seria determinado por uma rede significante externa, que lhe ofereceria os pontos de identificação simbólica, conferindo-lhe alguns mandatos simbólicos. Mas a tese fundamental de Lacan, pelo menos em seus últimos trabalhos, é a de que existe uma possibilidade de o sujeito obter alguns conteúdos, algum tipo de consistência positiva, também fora do grande Outro, da rede simbólica alienante. Essa outra possibilidade é a oferecida pela fantasia, equacionando o sujeito com um objeto da fantasia. Quando achou que era uma borboleta sonhando ser Chuang-Tsé, de certo modo Chuang-Tsé tinha razão. A borboleta era o objeto que constituía o alicerce, a espinha dorsal de sua identidade de fantasia (a relação *Chuang-Tsé-borboleta* pode ser escrita $\$ \Delta a$). Na realidade simbólica, ele era Chuang-Tsé, mas, no real de seu desejo, era uma borboleta. Ser uma borboleta era toda a consistência de seu ser positivo, fora da rede simbólica. Talvez não seja inteiramente por acaso que encontramos uma espécie de eco disso no filme *Brazil*, de Terry Gilliam, que retrata, de um modo repulsivamente engraçado, uma sociedade totalitária: o herói encontra uma

ambígua via de escape da realidade cotidiana em seu sonho de ser um homem-borboleta.

À primeira vista, o que temos aqui é uma simples inversão simétrica da chamada perspectiva normal comum. Em nossa compreensão cotidiana, Chuang-Tsé é a pessoa "real" que sonha ser uma borboleta, e aqui temos algo que é "realmente" uma borboleta sonhando ser Chuang-Tsé. Mas, como Lacan assinala, essa relação simétrica é uma ilusão: quando Chuang-Tsé está acordado, ele pode pensar consigo mesmo que é o Chuang-Tsé que sonhou ser uma borboleta, mas, em seu sonho, ao ser uma borboleta, não pode perguntar-se se, quando acordado, quando pensava ser Chuang-Tsé, ele não era essa borboleta que agora sonha ser Chuang-Tsé. A pergunta, a clivagem dialética, só é possível quando ele está acordado. Em outras palavras, a ilusão não pode ser simétrica, não pode ter os dois sentidos, pois, se o fizesse, descobrir-nos-íamos na absurda situação descrita por Alphonse Allais: Raul e Margarida, dois amantes, combinam encontrar-se num baile de máscaras; ali, escapolem para um canto escuro, abraçam-se e se acariciam. Por fim, ambos retiram as máscaras e — surpresa! — Raul descobre que está abraçando a mulher errada, que ela não é Margarida, e Margarida também descobre que a outra pessoa não é Raul, mas um estranho, um desconhecido...

A FANTASIA COMO ESTEIO DA REALIDADE

Esse problema deve ser abordado a partir da tese lacaniana de que é somente no sonho que chegamos perto do verdadeiro despertar — isto é, do Real de nosso desejo. Quando Lacan diz que o derradeiro esteio do que chamamos "realidade" é a fantasia, isso decididamente não deve ser entendido no sentido de que "a vida é apenas um sonho", ou "o que chamamos de realidade é somente uma ilusão", e assim por diante. Encontramos esse tema em muitas histórias de ficção científica: a realidade como um sonho ou ilusão generalizados. A história costuma ser contada da perspectiva de um herói que, pouco a pouco, faz a apavorante descoberta de que todas as pessoas a seu redor não são realmente seres humanos, porém uma espécie de autômatos, ou robôs, que apenas parecem seres humanos reais e agem como eles; o ponto final dessas histórias, evidentemente, é a descoberta do herói de que ele mesmo também é um desses autômatos, e não um ser humano real. Essa ilusão generalizada é

impossível: encontramos o mesmo paradoxo numa famosa gravura de Escher em que duas mãos desenham-se uma a outra.

A tese lacaniana, ao contrário, diz que sempre existe um núcleo sólido, um resto que persiste e que não pode reduzir-se a um jogo universal de especularidade ilusória. A diferença entre Lacan e o "realismo ingênuo" é que, para Lacan, *o único ponto em que nos aproximamos desse núcleo sólido do Real é, efetivamente, o sonho*. Quando acordamos para a realidade após um sonho, costumamos dizer a nós mesmos que "foi apenas um sonho", com isso cegando-nos para o fato de que, em nossa realidade cotidiana de vigília, não somos *nada senão a consciência desse sonho*. Foi somente no sonho que nos aproximamos da estrutura de fantasia que determina nossa atividade, nosso modo de agir na realidade.

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.

Examinemos o anti-semitismo. Não basta dizer que devemos livrar-nos dos chamados "preconceitos anti-semitas" e aprender a ver os judeus como eles realmente são — desse modo, certamente continuaremos vítimas desses chamados preconceitos. Devemos confrontar-nos com o modo como a imagem ideológica do "judeu" é investida de nosso desejo inconsciente, com o modo como construímos essa imagem para fugir de um certo impasse de nosso desejo.

Suponhamos, por exemplo, que um olhar objetivo confirmasse — por que não? — que os judeus de fato exploram financeiramente o resto da população, que às vezes seduzem mesmo nossas filhas moças, e que alguns deles não tomam banho regularmente. Não estará claro que isso nada tem a ver com as verdadeiras raízes de nosso anti-semitismo? Basta lembrarmos, nesse ponto, a proposição lacaniana referente ao marido patologicamente ciumento: mesmo que todos os fatos que ele cita para corroborar seu ciúme sejam verdadeiros, mesmo que sua mulher esteja realmente dormindo com outros homens, isso não altera em nada o fato de que seu ciúme é uma construção paranóide patológica.

Façamos a nós mesmos uma pergunta simples: na Alemanha do fim dos anos 30, qual seria o resultado de uma abordagem objetiva e não ideológica como essa? Provavelmente, alguma coisa do tipo: "Os nazistas estão condenando os judeus com demasiada pressa, sem uma argumentação apropriada, de modo que vamos dar uma olhada fria e sóbria para ver se eles realmente são culpados, ou não; vamos ver se há alguma verdade nas acusações contra eles." Será realmente necessário acrescentar que tal abordagem meramente confirmaria nossos chamados "preconceitos inconscientes" com racionalizações adicionais? A resposta adequada ao anti-semitismo, portanto, não é "os judeus não são realmente assim", porém "a idéia anti-semita do judeu nada tem a ver com os judeus; a imagem ideológica do judeu é uma maneira de costurar a incoerência de nosso próprio sistema ideológico".

É por isso que somos tão incapazes de nos desfazer dos chamados preconceitos ideológicos, levando em conta o nível pré-ideológico da experiência cotidiana. A base desse argumento é que o constructo ideológico sempre esbarra em seus limites no campo da experiência cotidiana — que ele é incapaz de reduzir, abranger, absorver e aniquilar esse nível. Tomemos novamente um indivíduo típico da Alemanha do fim dos anos 30. Ele é bombardeado pela propaganda anti-semita, que retrata o judeu como uma encarnação monstruosa do Mal, como o grande manipulador atrás dos bastidores etc. Mas, ao voltar para casa, encontra-se com o sr. Stern, seu vizinho, um bom homem com quem se pode conversar à noite e cujos filhos brincam com os dele. Porventura essa experiência cotidiana não cria uma resistência irreduzível ao constructo ideológico?

A resposta, evidentemente, é não. Quando a experiência cotidiana cria essa resistência, é porque a ideologia anti-semita ainda não nos captou realmente. Uma ideologia só "nos pega" para valer quando não sentimos nenhuma oposição entre ela e a realidade — isto é, quando a ideologia consegue determinar o modo de nossa experiência cotidiana da própria realidade. Assim, como haveria nosso pobre alemão, se fosse um bom anti-semita, de reagir a essa divergência entre a imagem ideológica do judeu (maquinador, arquitetador de tramas secretas, explorador de nossos homens decentes etc.) e a experiência cotidiana comum de seu bom vizinho, o sr. Stern? Sua resposta seria transformar essa divergência, essa própria discrepância, num argumento a favor do anti-semitismo: "Está vendo como eles são mesmo perigosos? É difícil reconhecer sua verdadeira natureza. Eles a escondem por trás da máscara da aparência cotidiana — e é exatamente essa ocultação da verdadeira natureza, essa duplicidade, que constitui um traço básico da natureza judaica." Uma ideologia

logra pleno êxito quando até os fatos que à primeira vista a contradizem começam a funcionar como argumentos a seu favor.

MAIS-VALIA E MAIS-GOZAR

Eis aqui a diferença do marxismo: na perspectiva marxista predominante, o olhar ideológico é um olhar *parcial*, que deixa escapar a *totalidade* das relações sociais, ao passo que, na perspectiva lacaniana, a ideologia designa, antes, *a totalidade empenhada em apagar os vestígios de sua própria impossibilidade*. Essa diferença corresponde à que distingue as noções de feticismo em Freud e em Marx: no marxismo, o fetiche oculta a rede positiva de relações sociais, ao passo que, em Freud, o fetiche oculta a falta ("castração") em torno da qual se articula a rede simbólica.

Na medida em que concebemos o Real como aquilo que "sempre retorna ao mesmo lugar", podemos deduzir outra diferença não menos crucial. Do ponto de vista marxista, o método ideológico por excelência é o da "*falsa*" *eternização elou universalização*: um estado que depende de uma conjuntura histórica concreta afigura-se um traço eterno e universal da condição humana; o interesse de uma classe particular disfarça-se como um interesse humano universal... e a meta da "crítica da ideologia" é denunciar essa falsa universalidade, identificar por trás do homem em geral o indivíduo burguês, por trás dos direitos universais do homem, a forma que possibilita a exploração capitalista, por trás da "família nuclear" como constante trans-histórica, uma forma historicamente especificada e limitada de relações de parentesco, e assim por diante.

Na perspectiva lacaniana, devemos modificar os termos e apontar como método ideológico mais "astuto" o oposto diametral da eternização: a *historicização ultra-rápida*. Tomemos um dos lugares-comuns da crítica marxista-feminista à psicanálise, a idéia de que sua insistência no papel crucial do complexo de Édipo e do triângulo da família nuclear transforma uma forma historicamente condicionada de família patriarcal num traço da condição humana universal: não será esse esforço de historicizar o triângulo familiar precisamente uma tentativa de *eludir* o "núcleo sólido" que se anuncia através da "família patriarcal" — o Real da Lei, a rocha da castração? Em outras palavras, se a universalização ultra-rápida produz uma Imagem quase universal, cuja função é cegar-nos para sua determinação sócio-simbólica histórica, a

historicização ultra-rápida cega-nos para o verdadeiro núcleo que retorna como o mesmo através de diversas historicizações/simbolizações.

O mesmo se dá com um fenômeno que aponta com muita exatidão o avesso "perverso" da civilização do século XX: os campos de concentração. Todas as diferentes tentativas de ligar esse fenômeno a uma imagem concreta ("Holocausto", "Gulag" etc), de reduzi-lo a um produto de uma ordem social concreta (fascismo, stalinismo etc), que são elas senão um punhado de tentativas de eludir o fato de estarmos lidando, nesse fenômeno, com o "real" de nossa civilização, que retorna como o mesmo núcleo traumático em todos os sistemas sociais? (Não devemos esquecer que os campos de concentração foram uma invenção da Inglaterra "liberal", que data da Guerra dos Bôeres; que também foram usados nos EUA para isolar a população japonesa, e assim por diante.)

O marxismo, portanto, não conseguiu levar em conta ou chegar a um acordo com o objeto-a-mais, com o resto do Real que escapa à simbolização — fato que é ainda mais surpreendente ao lembrarmos que Lacan pautou sua noção do mais-gozar na idéia marxista da mais-valia. A prova de que a mais-valia marxista efetivamente anuncia a lógica do *objeto pequeno a* lacaniano, como encarnação do mais-gozar, já é fornecida pela fórmula decisiva que Marx utilizou, no terceiro volume de *O capital*, para designar o limite lógico-histórico do capitalismo: "o limite do capital é o próprio capital, isto é, o modo de produção capitalista".

Essa fórmula pode ser lida de duas maneiras. A primeira, a leitura historicista-evolucionista habitual, concebe-a, de acordo com o lamentável paradigma da dialética das forças produtivas e das relações de produção, como o modelo do "conteúdo" e da "forma". Esse paradigma segue aproximadamente a metáfora da cobra, que troca periodicamente de pele, quando esta fica apertada demais: postula-se como ímpeto último do desenvolvimento social — como sua constante "natural" e "espontânea" (por assim dizer) — o crescimento incessante das forças produtivas (em geral, reduzidas ao desenvolvimento técnico); esse crescimento "espontâneo" é então seguido, com maior ou menor grau de atraso, pelo momento inerte e dependente, a relação de produção. Assim, temos épocas em que as relações de produção estão de acordo com as forças produtivas; depois, essas forças se desenvolvem e ficam grandes demais para sua "roupagem social", o contexto das relações; esse contexto torna-se um obstáculo a seu desenvolvimento ulterior, até que a revolução social torna a coordenar as forças e as relações, substituindo as antigas relações por novas, que correspondem ao novo estado das forças.

Se concebermos por esse ponto de vista a fórmula do capital como sendo o limite dele mesmo, ela significará, simplesmente, que a relação de produção capitalista, que, a princípio, possibilita o rápido desenvolvimento das forças produtivas, torna-se, a certa altura, um obstáculo para seu desenvolvimento ulterior: que essas forças tornam-se maiores que seu arcabouço e exigem uma nova forma de relações sociais.

O próprio Marx, é claro, está longe dessa idéia evolucionista simplista. Para nos convenceremos disso, basta examinar as passagens de *O capital* em que ele aborda a relação entre a subordinação formal e a subordinação real do processo de produção ao capital: a subordinação formal *precede* a real; primeiro o capital subordina o processo de produção tal como este é encontrado (artesãos etc.) e só depois modifica passo a passo as forças produtivas, moldando-as de maneira a criar uma correspondência. Ao contrário da idéia simplista mencionada anteriormente, portanto, é a *forma* da relação de produção que impulsiona o desenvolvimento das forças produtivas — isto é, de seu "conteúdo".

Tudo de que precisamos para tornar impossível a leitura evolucionista simplista da fórmula "o limite do capital é o próprio capital" é fazer uma pergunta muito simples e óbvia: como definimos, exatamente, o momento — ainda que apenas ideal — em que a relação de produção capitalista torna-se um obstáculo ao desenvolvimento adicional das forças produtivas? Ou então, o avesso da mesma pergunta: quando podemos falar de concordância entre as forças produtivas e as relações de produção no modo de produção capitalista? Uma análise rigorosa leva a uma única resposta possível: *nunca*.

É exatamente nisso que o capitalismo difere de outros modos de produção anteriores: nestes, podemos falar de períodos de "concordância" em que o processo da produção e reprodução sociais avança como um sereno movimento circular, e de períodos de convulsão em que a contradição entre as forças e a relação se agrava; já no capitalismo, essa contradição, a discordância forças/relação, *está contida em seu próprio conceito* (na forma da contradição entre o modo de produção social e o modo de apropriação privado individual). É essa contradição interna que obriga o capitalismo a uma permanente reprodução ampliada — ao desenvolvimento incessante de suas próprias condições de produção, em contraste com os modos de produção anteriores, onde, ao menos em seu estado "normal", a (re)produção se dá como um movimento circular.

Se assim é, a leitura evolucionista da fórmula do capital como sua própria limitação é inadequada: a questão não é que, num certo momento de seu

desenvolvimento, a estrutura da relação de produção comece a constringer o desenvolvimento adicional das forças produtivas; a questão é que *é esse próprio limite imanente, essa "contradição interna", que impele o capitalismo a um desenvolvimento permanente*. O estado "normal" do capitalismo é o revolucionamento permanente de suas próprias condições de existência: desde o começo, o capitalismo "apodrece", é marcado por uma contradição mutilante, pela discórdia, por uma falta de equilíbrio imanente: é exatamente por isso que ele se modifica e se desenvolve sem parar — o desenvolvimento incessante é sua única maneira de resolver reiteradamente, de entrar em acordo com seu desequilíbrio fundamental e constitutivo, a "contradição". Longe de ser restritivo, portanto, seu limite é o próprio impulso de seu desenvolvimento. Nisso reside o paradoxo característico do capitalismo, seu último recurso: o capitalismo é capaz de transformar seu limite, sua própria impotência, na fonte de seu poder — quanto mais ele "apodrece", quanto mais se agrava sua contradição imanente, mais ele tem que se revolucionar para sobreviver.

É esse paradoxo que define o mais-gozar: não se trata de um excedente que simplesmente se ligue a um gozo "normal", fundamental, porque *o gozo como tal só emerge nesse excedente*, é constitutivamente um "excesso". Se retirarmos o excedente, perderemos o próprio gozo, do mesmo modo que o capitalismo, que só pode sobreviver revolucionando incessantemente suas condições materiais, deixa de existir quando "permanece o mesmo", quando atingue um equilíbrio interno. É essa, pois, a homologia entre a mais-valia — a "causa" que aciona o processo de produção capitalista — e o mais-gozar, o objeto-causa do desejo. Porventura a topologia paradoxal da movimentação do capital, do bloqueio fundamental que se resolve e se reproduz através da atividade frenética, do poder *excessivo* como a própria forma da aparência de uma *impotência* básica — porventura essa passagem imediata, essa coincidência entre o limite e o excesso, entre a falta e o excedente, não será precisamente a do *objeto pequeno a* lacaniano, do resto que encarna a falta constitutiva fundamental?

De tudo isso, é claro, Marx "sabe perfeitamente, mas...": mas, na formulação crucial do *Prefácio à Crítica da economia política*, ele procede *como se não soubesse*, descrevendo a própria passagem do capitalismo para o socialismo em termos da já mencionada dialética vulgar das forças produtivas e da relação de produção: quando as forças ultrapassam um certo grau, a relação capitalista torna-se um obstáculo a seu desenvolvimento futuro; essa discordância acarreta a necessidade da revolução socialista, cuja função é tornar a coordenar as forças com a relação, ou seja, estabelecer relações de produção

que possibilitem o desenvolvimento intensificado das forças produtivas como o fim-em-si do processo histórico.

Como podemos deixar de detectar nessa formulação o fato de que Marx não conseguiu lidar com os paradoxos do mais-gozar? E a irônica vingança da história por esse fracasso é que, hoje em dia, existe uma sociedade que parece corresponder perfeitamente a essa dialética evolucionista vulgar das forças e da relação: o "socialismo real", uma sociedade que se legitima referindo-se a Marx. Acaso já não é um lugar-comum dizer que o "socialismo real" possibilitou a industrialização rápida, mas que, tão logo as forças produtivas atingiram um certo nível de desenvolvimento (geralmente designado pela vaga expressão "sociedade pós-industrial"), as relações sociais "socialistas reais" começaram a restringir seu crescimento ulterior?

NOTAS

1. Hans-Jürgen Eysenck, *Sense and Nonsense in Psychology*, Harmondsworth, 1966.
2. Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams*, Harmondsworth, 1977, p. 757.
3. Ibid., p. 446.
4. Ibid., p. 650.
5. Karl Marx, *Capital*, v. I, Londres, 1974, p. 80.
6. Ibid., p. 76.
7. Alfred Sohn-Rethel, *Intellectual and Manual Labor*, Londres, 1978, p. 31.
8. Ibid., p. 33.
9. Ibid, p. 59.
10. Ibid.
11. Ibid.,p. 42.
12. Ibid.,p. 26-7.
13. Jacques Lacan, "R.S.I.", *Ornicar?*, 4, Paris, 1975, p. 106.
14. Marx, *Capital*, p. 77.
15. Ibid., p. 59.

16. Ibid., p. 63.
17. G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Oxford, 1977.
18. Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt, 1983; traduzido como *Critique of Cynical Reason*, Londres, 1988.
19. Marx, *Capital*,?. 132.
20. Blaise Pascal, *Pensées*, Harmondsworth, 1966, p. 271.
21. Ibid.,p. 46.
22. Ibid., p. 216.
23. Franz Kafka, *The Trial*, Harmondsworth, 1985, p. 243.
24. Pascal, *Pensées*, p. 152-3.
25. Louis Althusser, "Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado", neste volume.
26. Freud, *The Interpretation of Dreams*, p. 652.
27. Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, Harmondsworth, 1979, cap. 5 e 6.
28. Ibid., cap. 6.