14

COMO MARX 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 mecanis-

mos do "processo primário" — "quando um desejo inconsciente, derivado da infância e em estado de recalcamento, 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 recalcado (o *Urverdrängung* [recalcamento 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 significante, 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 fundamental: "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 for-

> ma, 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 pensamen-

to 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 po-

sitivos: 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 irredutivelmente 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 rea-

lidade; 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 mer-

cadorias 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 estádio 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 en-

tre 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 histérico, 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

* O que chamaríamos de "bangue-bangues italianos". (N. da T.)

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 desprendimento 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 utilitarista, 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 eqüidade 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 *supereu*: 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 eqüidade 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 antiguidade 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 encon-

trada 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 certeiro e seu risco, tão desprezível, que, no final, você se dará conta de que apostou em algo certeiro 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* já 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-sentido (*enjoy-meant*) que é próprio da ideologia.*

* Jogando com a homofonia francesa, o autor desdobra *jouissance* (gozo) em *jouis-sens* (e há ainda o *j'ouis sens* [ouço sentido] lacaniano); jogando com a homofonia inglesa, faz o mesmo com *enjoyment* (gozo) e *enjoy-meant* (gozo com o que foi significado). (N. da T.)

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*? 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 realida-

de (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 inclua 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 quer 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]

Sucede exatamente o mesmo com a ideologia. A ideologia não é uma ilusão de tipo onírico que construamos 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 conteú-

do 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 $\$\diamond a$). 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 irredutível 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 fetichismo 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 e/ou 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 convencermos 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 ante-

riormente, 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 constranger 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 ex-

cedente, 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. Idem, p. 446.
4. Ibid., p. 650.
5. Karl Marx, *Capital*, v. I, Londres, 1974, p. 80.
6. Idem, p. 76.
7. Alfred Sohn-Rethel, *Intellectual and Manual Labor*, Londres, 1978, p. 31.
8. Idem, 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. Idem, 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*, p. 132.
20. Blaise Pascal, *Pensées*, Harmondsworth, 1966, p. 271.
21. Idem, 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. Idem, cap. 6.