

VERDADE COMO DIVISÃO: IDEOLOGIA ENTRE HEGEL E FREUD

*Pedro Sobrino Laureano**

RESUMO

Procuraremos, neste artigo, pensar a desconstrução realizada tanto pela psicanálise como pela dialética da oposição entre verdade e erro. Nesse sentido, buscaremos traçar os paralelos entre teoria psicanalítica e dialética, no sentido de que, para ambas as teorias, a despeito de suas diferenças fundamentais, podemos observar o solo comum, que consiste na sustentação da contradição (Hegel), ou da ambivalência (Freud), como categorias fundamentais para pensarmos o psiquismo e a vida social. Dessa forma, buscaremos pensar tais ideias no contexto daquilo que Marx chama de ideologia, procurando expor o método para sua crítica.

Palavras-chave: ideologia; psicanálise; verdade; divisão.

TRUTH AS DIVISION: IDEOLOGY BETWEEN HEGEL AND FREUD

ABSTRACT

In this article, we will try to think about the deconstruction carried out both by psychoanalysis and by dialectics of the opposition between truth and error. In this sense, we will try to trace the parallels between psychoanalytic and dialectical theory, in the sense that for both theories, despite their fundamental differences, we can observe a common ground, which consists in the support of contradiction (Hegel), or ambivalence (Freud), as fundamental categories for thinking both the psyche and social life. In this way, we will try to think such ideas in the context of what Marx calls ideology, trying to develop the method for its criticism.

Keywords: ideology; psychoanalysis; truth; division.

VERDAD COMO DIVISIÓN: LA IDEOLOGÍA ENTRE HEGEL Y FREUD

RESUMEN

Buscaremos, en este artículo, pensar la desconstrucción realizada tanto por el psicoanálisis cuanto por la dialéctica de la oposición entre

* Professor Adjunto do departamento de psicologia da UFSJ-Universidade Federal de São João del Rei. Mestre e doutor em psicologia clínica pela PUC-RJ.

verdad y error. En este sentido, buscaremos trazar los paralelos entre teoría psicoanalítica y dialéctica, en el sentido de que para ambas teorías, a pesar de sus diferencias fundamentales, podemos observar el suelo común, que consiste en la sustentación de la contradicción (Hegel), o de la ambivalencia (Hegel), como categorías fundamentales para pensar el psiquismo y la vida social. De esta forma, buscaremos pensar tales ideas en el contexto de lo que Marx llama de ideología, buscando desarrollar el método para su crítica.

Palabras claves: ideología; psicoanálisis; verdad; división.

A teoria da ideologia, desde Marx (1867/2010), mas também já implícita em Hegel (1992), procurou trabalhar em três registros três regiões articuladas do conhecimento para tecer sua crítica, tanto do senso comum, quanto do saber especializado. Vamos nos deter agora no primeiro registro, para depois tentar destrinchar os outros.

A primeira dimensão da teoria da ideologia é aquela que Marx (1867/2010), no começo de *O capital*, apontou como a superfície brilhante da mercadoria, que é o terreno propriamente ideológico, a superfície de aparição das palavras e das coisas. Dialeticamente referida por Marx como o registro imediato (*an sich*), trata-se dos signos tal como estes se apresentam no mundo ocultando sua característica de signo: vemos uma mercadoria e ela não se apresenta como um signo propriamente, isto é, como uma coisa a ser decifrada, uma representação, mas sim como um dado bruto, que se impõe ao indivíduo. É o que, na teoria do conhecimento apresentada na *Ética* (2007) de Espinosa, denomina-se “conhecimento de primeiro gênero”: o sujeito é apenas afetado por aquilo que vê e escuta; passivo, é incapaz de articular o fenômeno a sua causa produtiva.

O primeiro registro é aquele no qual o sujeito está imerso em sua vida, alienado do saber das mediações que concorrem para a produção de determinado fenômeno. A ideia de alienação é fundamental à teoria da ideologia, de fato, e, em Marx, a função da teoria é retirar o sujeito dessa dimensão imediata. Entretanto, não basta uma “iluminação” teórica simples, no sentido do esclarecimento, para que essa ruptura se realize.

O que desarticula a dimensão ideológica não é a razão, mas justamente uma quebra na razão, na ordem dos saberes, aquilo que a

dialética chama de “o negativo”. Algo está errado no reino do fetiche, da ideologia, algum fenômeno não se encontra em seu lugar, está deslocado, e tal deslocamento corresponde a uma quebra, uma falha no saber do sujeito. Obviamente, a escolha ética sempre se impõe. Justamente porque essa negatividade indica uma falha, uma quebra, não existe ordem pré-constituída capaz de garantir o trajeto do sujeito para “fora” da ideologia – ainda que, por enquanto, não tenhamos compreendido exatamente em que constituiria esse “fora”.

Tal quebra ocorre contra o princípio do prazer, para utilizarmos um conceito inerente à psicanálise. O imediato ideológico é, também, o território do sujeito imerso naquilo que Freud (1923/2006) chama de “princípio do prazer”, que Freud descreve argutamente como relacionado à ordem da identidade, em seu “Projeto para uma psicologia científica” (1950[1985]/2006) o prazer é, segundo Freud, referido a uma recongnição, ao reencontro do objeto perdido, o seio primordial, mitológico. O sujeito busca reencontrar uma identidade entre sua lembrança subjetiva de uma experiência prévia de satisfação e o objeto presente, realizando uma espécie de juízo de identidade capaz de articular o subjetivo e o objetivo, de forma que estes coincidam.

Que essa operação não seja apenas epistemológica, mas envolva também o desejo implica, em Freud, uma dupla constatação: primeiramente, a de que todo saber sobre o mundo é mediado subjetivamente, mas também que todo desejo é “epistemológico”, teórico, como na criança que aprende os signos da sexualidade ao mesmo tempo que se coloca como pequeno investigador de suas causas teóricas, elaborando complexas teorias sexuais infantis que resultarão na fantasia do complexo de Édipo.

De qualquer forma, observando o sujeito atual, vemos como a dimensão da ideologia encontra-se plenamente presente, ativada pelos mecanismos políticos, de entretenimento e controle do mundo contemporâneo. Uma das originalidades da teoria marxista, nesse sentido, foi haver referido o ideológico ao concreto, não ao abstrato. Isto é, ideologia não é, em Marx, uma superestrutura abstrata, no sentido de constituir os valores “ideais” de uma sociedade, presentes em suas ordens políticas, religiosas, jurídicas, etc., pois imbuí concretamente a própria percepção imediata que o indivíduo tem da realidade.

A ideologia não é algo que impede o sujeito de enxergar a realidade, mas já constitui a própria realidade, fornece as coordenadas básicas para que o sujeito experimente sua percepção do mundo. Como tal, ela é aquilo que apaga os vestígios da contradição social e das impossibilidades que atravessam os desejos do sujeito. As mercadorias descritas por Marx através do conceito de “fetiche” não são superestruturas ideais, mas sim objetos concretos, presentes no dia-a-dia, consumidos, mas com “sutis propriedades teológicas”, como Marx (1867/2010, p. 108) coloca.

No mundo contemporâneo, de fato, essa dimensão continua ativa, apesar da ideia de que viveríamos em uma sociedade pós-ideológica, pois não mais organizadas conforme alguma utopia capaz de estruturá-la. Existe, como apontam autores como Slavoj Žižek (2013), uma dimensão do gozo subjetivo que é diretamente acionada pelos mecanismos da reprodução social e que consiste no caráter de espetáculo (Debord, 2000) da superfície ideológica no capitalismo avançado. O ideológico não consiste mais, como ocorria em sociedades ainda não dominadas pelo laço econômico, na renúncia ao gozo particular em prol de um bem maior coletivo, mas sim na constituição de tipos ideais aptos a funcionarem como instâncias narcísicas de identificação dos sujeitos, coordenadas capazes de produzir as figuras que habitarão o imaginário social: desde cantores *pops*, passando pela publicidade, as mídias sociais, etc.

Nesse sentido, é interessante a análise de Debord (2000), pautada na percepção de que o território do espetáculo medeia, no capitalismo, todas as esferas da experiência. Se a categoria maior da análise de Marx é aquela de mercadoria, isso não significa que apenas as mercadorias “propriamente ditas” funcionam segundo a lógica do fetiche. Pelo contrário – e esta constitui a principal contribuição de Debord –, a totalidade social mesma passa a se transformar em mercadoria. E tal constatação, como no próprio Debord, não necessariamente implica na afirmação de um humanismo que haveria sido “corrompido” pelas estruturas maléficas da economia capitalista, mas sim na constatação de que qualquer avanço em termos políticos, no sentido histórico, tem que se situar a partir da “desumanização” perpetrada pelo sistema simbólico calcado pelo dinheiro como equivalente geral. Isto é, não se trata de qualquer forma de nostalgia por um humanismo que, segundo o próprio

Marx, já é parte mesmo do sistema, sua face explícita, calcada nos direitos universais do homem.

Segundo essas análises, a mercadoria possui um poder de universalizar-se, como medida geral, para o restante da sociedade. Sua função universal não é apenas servir como padrão para os demais objetos. Se qualquer matéria-prima pode, de direito, ser transformada em dinheiro e, portanto, transformar-se em mercadoria, é porque a universalidade da mercadoria inclui também a dimensão humana do processo: a sociedade, em si mesma, torna-se fetichista, os ídolos da cultura, os líderes políticos passam a possuir “sutis propriedades teológicas”, isto é, a portar-se como um signo de dupla face, ao mesmo tempo material e espiritual, possuindo “dois corpos”. Um deles, concreto, físico, torna-se o suporte material de outro, simbólico, seu valor de fetiche, que corresponde ao valor de comodificação da dimensão física. A generalização dessa lógica torna toda e qualquer relação imbuída, a despeito de qualquer humanismo político ou moral, de um caráter alienante, mercadológico.

IDEOLOGIA E PSICANÁLISE

De fato, submeter o mundo concreto, real, com suas múltiplas imperfeições e “desrazões”, a uma dimensão etérea, perfeita, sempre constituiu um dos objetivos fundamentais da ideologia, tal como ilustrada, por exemplo, na busca de Platão por submeter as “cópias” imperfeitas, sensíveis, à Ideia e, ademais, expulsar completamente os simulacros, o não idêntico. Não é por acaso que diversos autores enxergam na teoria platônica uma dimensão totalitária que mancha a filosofia desde os seus começos. Marx (1867/2010) mesmo propôs a leitura da filosofia platônica a partir da situação concreta dos escravos, mulheres e crianças na democracia ateniense, democracia a respeito da qual o filósofo colocava-se como adversário, enxergando nela o terreno da opinião, a vitória do sofista contra o filósofo, e reivindicando a existência de uma república ideal.

É verdade que, por outro lado, autores contemporâneos como Žižek (2013) e Badiou (1999) têm insistido na presença de uma interdição, no mundo contemporâneo, à qual é submetida a própria ideia de verdade

e, com ela, o cerne do projeto platônico. E que seria, nesse sentido, fundamental submeter Platão a uma espécie de resgate. Badiou e Žizek afirmam que o mundo contemporâneo atesta a vitória do sofista, a era de uma “pós-verdade”. Ora, essa dimensão da pós-verdade é justamente aquela que identificamos como a superfície ideológica.

Esses autores têm insistido na existência de uma alteração fundamental nas coordenadas ideológicas de nosso tempo, alterações já antecipadas por Marx quando este aponta a mercadoria como o fetiche universal do capital: o ideológico não é mais, hoje, articulado primordialmente à interdição, aos ideais de renúncia do prazer, e à identificação do sujeito com valores absolutos, como a Pátria, a Nação, a Causa, a Raça, etc.

Pelo contrário, a forma primordial de ideologia, aquela que possui, no mundo atual, o poder de universalizar-se, possui outra forma de mandamento “ético”, justamente o reverso daquilo que comumente se associa ao ideológico: o mandamento de prazer ininterrupto, da sedação contínua do sujeito através do curto-circuito imediato entre o organismo e o prazer. Não é de espantar, portanto, que tal injunção ideológica apresente-se através do consumo predatório, das toxicomanias às compulsões, e que tal articulação seja sentida na clínica psicanalítica; de forma que a psicanálise aponta a injunção “moral” de nosso tempo como aquela, destacada por Jacques Lacan (1972-1973/1993), como a do “Goza!”.

Esse gozo alienado supõe, então, no seu cerne, uma espécie de submissão voluntária. A promessa do gozo, articulada à demanda por consumo de mercadorias e à comodificação geral do laço social, gera figuras híbridas entre a mercadoria e a subjetividade, como se vê na indústria de entretenimento, mas também entre a subjetividade e a mercadoria, no sentido de que marcas e consumo tornam-se vias privilegiadas de identificação subjetiva.

De forma que, na medida exata em que a questão da alienação não se torna mais um problema social relevante, o sujeito goza de sua própria alienação, ele é incentivado a desejá-la ativamente. Cada um consome individualmente, em seu universo mais ou menos individualista, a fração das mercadorias que lhe cabe. O que se encontra ausente, invisível, é justamente o laço universal que torna os consumidores um grupo, uma classe.

A transformação na injunção ideológica acarreta uma nova forma de ideal, que não mais se preocupa com a questão de sua legitimidade ou sentido, já que o próprio corpo é convocado diretamente, e a agência moral já não se apresenta como proibição, mas sim como incitação, positividade, e até mesmo alegria, prazer, autorrealização, etc. Ela promete a felicidade na terra, e a vincula à capacidade de autorrealização pessoal, em um mundo em que nada, *a-priori*, é impossível.

QUEM CRITICA?

Entretanto, uma das questões fundamentais para a crítica da ideologia, que poderíamos colocar agora, é questionar o próprio lugar de enunciação daquele que propõe a crítica. Afinal, a respeito de que o sujeito contemporâneo estaria alienado? De alguma verdade universal incontestada que apenas seria revelada a uns poucos iniciados, críticos ou acadêmicos, que deteriam o segredo da degradação moral a que estamos submetidos?

Essas questões nos parecem justificadas e concernem a uma crítica que, principalmente nos anos 60, procurou desinvestir o papel do intelectual como “enunciador da verdade”. Crítica formulada pelo chamado pós-estruturalismo, e que até hoje influencia a percepção acadêmica sobre a dificuldade de se “falar em nome dos outros”, como dizia Foucault (1975/2001). Sabe-se que, para o filósofo francês, era importante desarticular o papel do intelectual público que, utilizando-se ou referindo-se a si mesmo como agente da “razão pública”, poderia então interpretar os desejos de um povo fragmentado, alienado da totalidade social.

Nesse sentido, Foucault afirma que, a respeito por exemplo dos prisioneiros ou loucos, ao redigir obras sobre as prisões e loucuras, estas não deveriam procurar dizer ao sujeito qual seria sua “verdade”, supostamente reprimida por sistemas de interdição e disciplina, tais como Foucault (1975/2001) descreve os hospícios e prisões.

Foucault é apenas um exemplo dessa crítica da crítica da ideologia que foi amplamente realizada no século XX. Tal crítica acompanhou uma desarticulação do papel do intelectual público, um desinvestimento generalizado de sua capacidade de produzir enunciados aptos a interpretar a

dimensão pública, universal, em crise devido à hiperindividualização inerente ao capitalismo moderno. Um dos exemplos maiores dessa figura do intelectual é o teórico militante marxista, ou intelectual orgânico, representante do Partido, capaz de interpretar o desejo das massas inarticuladas, conduzindo-as ao bom caminho da História, rumo à Revolução.

E, de fato, assistimos a uma crise profunda dessa capacidade do intelectual público de intervir na realidade a partir de um lugar universal de enunciação. Assim como assistimos, na clínica psicanalítica, ao desinvestimento massivo da psicanálise como uma teoria articulada a um lugar da verdade sobre o sujeito. De forma que poderíamos nos perguntar, cruamente, quem vai à análise, hoje, querendo trazer consigo, de volta, qualquer espécie de verdade sobre si. O que importa, afinal, a verdade?

O lugar daquilo que Lacan (1964/1998) chamou, nos anos 50, de “sujeito suposto saber”, do analista como agente de uma transferência calcada na autoridade simbólica, na Lei, buscando que o sujeito atravessasse as vias imaginárias de inflação dessa mesma autoridade, parece haver ruído, como se a psicanálise já houvesse cumprido seu papel “desmistificador”. Justamente porque a própria autoridade simbólica, o grande Outro, pensado por Lacan como instância de mediação universal, a autoridade da lei investida em figuras que a suportam, como o pai, o líder, o político, o intelectual, etc., encontra-se não apenas contestada, mas desacreditada. Daí o paradoxo apontado por Sloterdijk (1988) de uma espécie de “cinismo esclarecido” contemporâneo.

Podemos retomar a pergunta, que poderia interessar a um psicanalista, ocupado em pensar seu lugar nos dias de hoje, inclusive a respeito da eficácia da clínica: ao que interessa, ao sujeito de hoje, a verdade? Tudo leva a crer que se o psicanalista, assim como o intelectual público, fiarem seus lugares de enunciação na ideia de que supõem-se algum saber universal, no sentido de que o saber estaria articulado a uma verdade positiva, ele se contentaria em pregar a ouvidos moucos.

Essa constatação, como aponta Žižek (2013), é parte fundamental de qualquer teoria da ideologia contemporânea: se o marxista acusa o sujeito de alienação, de que exatamente ele estaria alienado? Se o psicanalista aponta que o sujeito não quer saber de seu desejo, por que este haveria de querer sabê-lo? Em uma época pretensamente esclarecida

e que se autorrefere como “pós-ideológica”, tais questões nos parecem importantes: o que há para saber, afinal, se não há mais a ideia de um véu que separasse o sujeito ou a sociedade de sua própria verdade?

Continuando nossa aproximação entre teoria social e clínica psicanalítica, poderíamos dizer que ao sujeito excluído dos mecanismos de participação da economia e do consumo e, portanto, da felicidade acionados pelo capitalismo contemporâneo, não interessa revolucionar esses mesmos mecanismos, mas sim ser parte deles. Em linhas gerais, sua queixa não é revolucionária, longe disso, talvez nem mesmo reformista, mas, frequentemente, estritamente individualista: ele quer mais daquilo que os outros parecem usufruir. As estratégias de socialização e de políticas públicas baseadas no consumo parecem sempre convergir para esse conservadorismo do “sujeito de massa” contemporâneo, buscando fornecer dimensões públicas à promessa de consumo.

De fato, uma das categorias principais para a análise da ideologia, antes que essa categoria tivesse entrado em crise no contemporâneo, é aquela de alienação. E a história, longe de ser a fiel companheira do intelectual (ou artista engajado, ou psicanalista comprometido...), na busca por desalienar o sujeito de sua verdade, insiste em dar provas da indiferença geral das massas frente às promessas de revelação.

A grande pergunta do marxismo nos anos 30 foi: por que a classe trabalhadora apoiou Hitler na Alemanha? Pergunta enunciada tanto por Reich quanto por Adorno e Lucacks. Da mesma forma como Espinosa (2007) já há havia enunciado, dois séculos antes, quando assistia à ascensão dos irmãos De Witt ao poder monárquico nos países baixos, após uma incipiente experiência republicana em um país que havia assistido a uma das experiências mais significativas da modernidade capitalista: por que os homens combatem por sua servidão como se fosse sua liberdade?

A pergunta de Espinosa abriga um paradoxo, esse paradoxo mesmo que o intelectual público, assim como o analista “à antiga”, propunha-se desvendar de maneira absoluta: como a servidão poderia ser confundida com a liberdade, como essa poderia ser desejada? Pergunta que, em termos contemporâneos, poderia ser traduzida da seguinte forma: como a alienação, longe de constituir um índice negativo rumo a um saber do sujeito sobre si mesmo, pode ser desejada? Nesse sentido, a inversão que Marx realiza do

evangelho, colocada como fórmula do fetichismo em *O capital*, ressoa na subjetividade atual: se Cristo crucificado pede a Deus o perdão aos romanos por “não saberem o que fazem”, no capitalismo o sujeito “sabe muito bem o que faz, e ainda assim o faz” (Marx, 1867/2010, p. 127).

Isto é, a alienação é desejada, e o verdadeiro torna-se o lugar máximo do autoengano. Em consonância com a fórmula “eu não quero saber nada disso”, à qual Freud atribui a ignorância do inconsciente, o sujeito pós-moderno troca o valor tradicional do significante “alienado”, pregando uma peça no crítico, que se vê sem povo, sem sujeito histórico, já que a alienação passa a ser uma condição humana inexpugnável.

Longe, entretanto, de nos lançar perante um quadro de impotência, tais constatações permitem que avancemos para aquelas outras duas etapas da ideia de crítica da ideologia, revertendo e problematizando mesmo termos como “verdade” e “alienação”.

SEGUNDO E TERCEIROS MOMENTOS DA CRÍTICA

Nós nos referimos, anteriormente, à necessidade de uma quebra da razão imediata da ideologia para que o sujeito seja forçado a dar o segundo passo, a sair do conhecimento comum, que trata as coisas como dados a-históricos. Entretanto, em termos tanto da teoria dialética quanto da psicanálise, que constituem os saberes que buscamos elencar aqui para falar sobre a questão da ideologia e da alienação, as coisas podem se tornar, e de fato tornam-se, mais complexas.

Primeiramente, o gesto mesmo de Marx, de haver flagrado a ideologia em um objeto trivial, concreto, material, como a mercadoria, possui razões históricas que qualificam de forma distinta a ideologia contemporânea. Pois a dimensão da naturalidade imediata atribuída ao ideológico não é necessariamente aquela à qual nos referimos, em um primeiro momento, como constituindo a retirada de qualquer dimensão mediada ou interpretativa dos signos sensíveis. O contrário pode operar: o sujeito torna-se preso da “floresta de signos” pós-moderna, e sua dificuldade torna-se justamente a de enxergar o “núcleo duro”, isto é, o que permanece em meio ao caos da mudança e a remissão ininterrupta de signo a signo.

É sobre esse ponto que Slotedijk (1988) e Zizek (2013) baseiam sua análise do contemporâneo, embora de formas distintas, dadas as distintas adesões filosóficas dos autores. O contemporâneo, então, seria o lugar do equivalente geral, isto é, da prevalência do signo-mercadoria sobre as propriedades sensíveis, imediatas, das coisas, de forma que a pós-modernidade torna-se, por excelência, o lugar da interpretação infinita, da relativização de todos os laços, de toda a autoridade. Em uma reversão ao mesmo tempo histórica e epistemológica, o sujeito já é “desconstruído”, ao menos pelo mercado, pelas transformações ultrarrápidas dos fluxos de capitais e mercadorias, pela expansão das fronteiras nacionais, pelas redes sociais, pelo hibridismo das sexualidades, tocadas pela forma dissoluta da mercadoria.

Certamente, poderíamos constatar facilmente que o oposto seria também verdadeiro, e encontrar nos movimentos de retorno a identidades arcaicas, às formas orgânicas de identidade simbólica, como nos movimentos neofascistas de todas as ordens, um impedimento para a asserção do sujeito pós-moderno como “fluido e flexível”.

Entretanto, essas chicanas a que parecemos estar submetidos quando buscamos apontar a pós-modernidade através de um “é isso”, nos atestam não nosso fracasso em conceituá-la, mas sim seu modo imanente de operar, de coincidir seus opostos, ao menos se acreditarmos que as contradições dialéticas ainda fazem algum sentido hoje. Se for o caso, a “identidade especulativa” (Hegel, 1992) entre o sujeito flexível, desconstruído, e o sujeito arcaico, neofascista revelam sobre os problemas que buscamos abordar aqui a respeito da alienação e da ideologia.

O segundo momento ao qual nos referiremos na crítica da ideologia coincide com o papel tradicional do intelectual, ou do analista, tal como ele se encontra hoje em crise: ele consiste na denúncia moral das perversões sociais, na postura do agente capaz de enxergar para além da cegueira corrente e enunciar a verdade que jaz oculta. Ora, primeiramente poderíamos nos perguntar o que motivaria tal passagem, sem que possamos responder, com a tradição racionalista, que se trataria de um puro desejo pelo verdadeiro.

Tanto a psicanálise como o marxismo enxergam, aqui, a presença fundamental daquilo a que nos referimos anteriormente como “o

negativo”, o que Žizek (2013, p. 369) explica como sendo o “ponto sintomal” de qualquer estrutura ideológica. A ideologia, como qualquer totalidade, caracteriza-se pela busca de suturar os pontos de impasse, o bloqueio inerente a uma dada estrutura social ou psíquica. Em algum lugar, entretanto, as coisas não se comportam tal como deveriam, e existem fissuras, entaves, que denunciam que não lidamos com uma totalidade simples, que reuniria seus elementos harmonicamente, mas sim com uma estrutura conflitual.

Tal como dizia Marx (1867/2010), trata-se do papel fundamental das crises no capitalismo, que funcionam como espécies de sustentação do trágico em sociedade desencantadas. Assim como Édipo, à revelia de seu desejo consciente, vê revertido o sentido de sua ação, descobrindo que, tentando fugir do parricídio e do incesto, ele os havia cometido, o capitalismo, igualmente, tentando fugir a qualquer custo da crise, a produz. A crise, então, denuncia que, sob a superfície das mercadorias, existe uma Outra cena, composta pelo universo da produção, que representa o avesso do território da legalidade oficial.

A tirada espirituosa de Marx, em *O capital* (1867/2010, p. 327), pode ser analisada como uma tirada espirituosa freudiana, um *mot d'sprit*, daqueles que são descritos em “Psicopatologia da vida cotidiana” (Freud, 1901/2006): o lema capitalista seria, segundo Marx, “igualdade, fraternidade e Bentham”. A introdução do economista liberal busca denunciar a reversão mesma do conjunto do qual as quatro qualidades universais do capital são parte: a palavra final subverte o sentido de toda a frase, apontando que os valores universais da modernidade são constitutivamente atravessados por um ponto de exceção, por uma mácula, que torna sua leitura de superfície incapaz de apreender. “Bentham” fecha a lista dos atributos do capitalismo em seu próprio oposto, como um ato falho, ou chiste, que revela o oposto daquilo que o sujeito gostaria de pensar.

O fundamental, então, é compreender que, tanto a respeito da dialética quanto da psicanálise, não se trata meramente de apontar no avesso “inconsciente” de um enunciado, naquilo que subverte sua enunciação explícita, a verdade de todo o resto, verdade esta que seria emoldurada pelo filósofo que, do alto de seu poder crítico, a haveria

revelado para o restante daqueles que a ignoram. Pois aqui chegamos ao terceiro passo de nosso percurso pela crítica à ideologia, passo que une psicanálise e dialética em uma mesma proposta e que consiste em retornar à dimensão imediata, mas imbuída agora da mediação oposta. Isto é, psicanaliticamente, trata-se de retornar à consciência mesma, mas agora enriquecida desse movimento de clivagem, de passagem pelo oposto, no qual se pode reconhecer a Outra cena.

Se Freud, de fato, houvesse se contentado em revelar a sexualidade oculta por trás das agências morais de sua época, sua obra seria datada, no sentido de que, hoje, o sexo não é mais segredo. Entretanto, o cerne da psicanálise não foi revelar essa verdade por trás dos conteúdos manifestos dos sintomas, sonhos, atos falhos, etc., disso que Lacan chamaria de “formações do inconsciente” (Lacan, 1957/1997), mas sim apreender o sujeito como situado justamente nessa divisão, identificado a sua divisão mesma.

De maneira que Freud salienta, em obras como “O eu e o isso” (1923/2006), que para a psicanálise o sujeito é muito mais imoral, mas também muito mais moral do que pensa. Isto é, a “esperteza” da interpretação, o famoso “cara eu ganho, coroa você perde”, que se atribui, por vezes, ao papel do analista como um trapaceiro, já que sempre terá a carta do inconsciente para “ganhar” do sujeito na luta pela interpretação, na verdade revela a impotência do próprio analista em apreender o “conteúdo manifesto” também como parte inerente, constituinte, da verdade do enunciado. O fascínio com o oculto, com a verdade escondida ou com o inconsciente como um “conteúdo” escondido faria parte, dessa forma, da própria ideologia psicanalítica, na medida em que, a partir desta, o analista colocar-se-ia como detentor de uma verdade única, furtando-se a sua própria divisão subjetiva.

Se o sujeito pós-moderno desacredita desse lugar, talvez possamos dar-lhe certamente alguma razão. Pois aqui podemos retornar então àquela dimensão imediata da ideologia, e enxergar como o movimento da verdade, do qual fala a psicanálise, não se situa inteiramente na Outra cena, mas sim na própria passagem que constitui o sujeito como dividido. O que o psicanalista escuta, então, é o avesso e o direito como parte do mesmo, a relação não apreendida, recalçada, ou denegada, entre os polos que antagonizam a subjetividade. Sua crítica é apenas capaz de situar

o sujeito no cerne de seu impasse e, assim, buscar alterar sua relação com a repetição, mostrando-lhe como não existe saída da contradição, mas que esta pode, também, ser produtiva, e não apenas o sinal de uma catástrofe iminente. A essa contradição, a essa falha absoluta no saber, Freud (1900/2006) deu o nome, então, de trauma.

Retornando à questão das mercadorias e de sua circulação, também a questão para Marx não era apenas revelar a verdade oculta, positiva, por trás do fetiche, já que, se esse fosse o caso, ele terminaria por tornar-se igual àquilo que critica, realizando uma crítica fetichista do fetiche, paradoxo que constitui justamente uma das atribuições possíveis daquele sujeito cínico e esclarecido, que Sloterdijck (1988) apresenta como o sujeito dominante na sociedade atual. Marx compreende que a ideologia não é um mal que deveria ser extirpado para conduzir o sujeito à verdade; aquilo que ela distorce não é um conteúdo positivo – por exemplo, a verdade das relações de produção – mas a própria passagem entre as duas dimensões, a divisão que antagoniza a sociedade responsável pela produção de mercadorias.

Dessa forma, de fato, vivemos em uma sociedade caracteriza pela alienação social, na medida em que separada, não de uma verdade estática, que poderia ser plenamente identificada, mas sim separada de sua própria divisão, de seu antagonismo. Ao sujeito que goza dos semblantes sociais e busca excluir qualquer forma de negatividade, recusa qualquer índice de um “pensamento latente” por trás do conteúdo manifesto: não se trata de afirmar que seu erro é abstratamente negativo, isto é, de que ele vive imerso em um mundo irreal, absolutamente não verdadeiro. Tal afirmação recai naquilo que Hegel (1992, p. 223) chama de “negação abstrata”, a negação que busca meramente abolir seu adversário, mas que, no processo, termina por abolir a si mesma.

O exemplo paradigmático de Hegel, na *Fenomenologia do espírito* (1992), dá-se através de uma análise pormenorizada do terror revolucionário, processo através do qual, para o filósofo, os adversários iluministas da monarquia acabam por dublar o poder monárquico justamente quando tentavam dele fugir, a ele se opor. Hegel fala, nesse sentido, de uma “religião da razão” (Hegel, 1992, p. 331), apontando como a negatividade instaurada pelo terror é sinal de impotência frente a

uma operação bem mais arriscada, que seria aquela de *reconciliação* com a própria contradição entre crença e razão.

Por isso a tentativa de assassinio literal da antiga ordem, do *ancient régime*, pelos revolucionários, é fundamentalmente impotente para afastar o inimigo, já que este volta a crescer de dentro do próprio movimento que buscara extirpá-lo, em uma conjunção de identidade e diferença que, como mostrou Rebecca Comay (2010), é digna do conceito de *unheimlich*, ou estranho, que Freud (1918/2006) apresenta como a mistura do familiar e do estranho. Não por acaso, como Hegel enfatiza, o que se segue após a orgia assassina do terror jacobino é a restauração monárquica.

A negação abstrata é aquela que conserva absolutamente a posição moral do agente da negação, seu lugar “superior”, mas que, no processo de conservá-la, termina, também, negando-se abstratamente. É a dificuldade, então, de suportar a dimensão do paradoxo, da contradição, que é denunciada por Hegel. Não a contradição da “bela alma” que enxerga apenas relatividades entre pontos de vista, ou uma equivalência geral entre pontos de vista antagônicos, mas sim a contradição que poderia sustentar que o próprio ponto de vista do antagonismo, o “olhar para o real” que Lacan (1964/1998) reivindica, em seu *Seminário 11*, através da leitura do *tromp-d’œil*, do engano do olhar que caracteriza alguns quadros modernos, como *Os embaixadores*, de Holbein.

Dessa forma, tanto a psicanálise quanto a dialética nos parecem comprometidas com uma crítica que tem como fundamento a negação daquilo que, no sujeito, ou no campo social, é incapaz de suportar a contradição, ou, para utilizarmos um dos conceitos chave da metapsicologia freudiana, a ambivalência constitutiva da vida psíquica ou social. Isto é, ao contrário do que sustentam Hardt e Negri (2001), para os quais a dialética seria incapaz de uma “negação absoluta”, de um verdadeiro movimento de destruição (já que sempre comprometida em reconciliar a negatividade), existe sim espaço para a negação total, nessa forma de pensamento, mas este é estritamente vinculado à negação daquilo que, em si ou no Outro, não suporta a contradição.

Assim, se a crítica da alienação procurou denunciar o sujeito seduzido pelos mecanismos ideológicos, talvez seja o caso de afirmar que a recusa de uma verdade “esclarecida” não seja apenas o índice de uma impotência

do sujeito pós-moderno em enxergar a verdade de seus “sintomas”, mas sim o sinal de que a própria verdade articula-se, socialmente, à dimensão da ambivalência. Dimensão esta que não faz da ideologia a alienação completa a respeito da verdade, mas parte mesma do verdadeiro, embora divorciada de sua outra “metade”.

Também para o psicanalista não se trata apenas de recusar a narrativa imediata que o sujeito fornece sobre seus sintomas e traumas, mas sim de revelar, nos enunciados intrusos, nas falhas e lacunas, a dupla articulação à qual um e mesmo sujeito é submetido, a presença do manifesto e do latente, do sexual e do moral, do inconsciente e do consciente como parte do sujeito. E esse é o terceiro momento dialético que tanto Hegel quanto Marx reivindicam em suas leituras da ideologia: o momento em que, para utilizarmos a terminologia hegeliana, tanto o em si quanto o para outro são reconciliados em sua própria diferença, momento em que o paradoxo que os relaciona é reconhecido, e não negado.

ALIENAÇÃO

De fato, o capitalismo atual caracteriza-se pela dualidade: por um lado, a pujança tecnológica, a permissividade para o gozo, para a reinvenção subjetiva, o ideal da alegria e da autoinvenção de si, a ideia de que “tudo é permitido”, bastando que o sujeito consiga, esforce-se, etc. Por outro, entretanto, a presença de uma distopia brutal, dos guetos e favelas dentro das grandes metrópoles, da exclusão de crescente parte da população de padrões de consumo de itens básicos, como saúde, educação e moradia.

Certamente, na conta dialética que propomos articular neste artigo, é fundamental o reconhecimento da dimensão distópica, cada vez mais evidente na conjuntura atual; dimensão esta à qual pertence o polo negativo das promessas contemporâneas de gozo, o reverso do consumo, tal como evidenciado nas compulsões, adições e depressões. Que tais patologias possam ser caracterizadas por um déficit simbólico, no sentido em que alguns psicanalistas buscam pensá-la, significa que o sujeito é incapaz de enunciá-las, justamente porque elas se encontram interditas.

Entretanto, procuramos argumentar neste artigo que a crítica à ideologia não pode contentar-se em revelar, naquilo que é excluído, a

verdade inconteste da ilusão social. Não apenas porque, mesmo que negativamente, o excluído do gozo e da riqueza ainda se encontre referido aos padrões de felicidade que o excluem, mas sim porque essas duas dimensões constituem uma totalidade, a expressão de uma mesma sociedade clivada. Por isso, tanto a respeito da psicanálise quanto da dialética, o fundamental é desarticular não apenas as certezas imediatas, mas também a posição que se fia na interpretação do imediato para fornecer a verdade do sujeito ou do social articulada a essa “Outra cena”. Pois se trata de apreender o movimento, a passagem, em que tanto o social quanto o subjetivo devem poder ser compreendidos como clivagem, ambivalência.

REFERÊNCIAS

- Badiou, A. (1999). *Conferências de Alain Badiou no Brasil*. Trad. e organização Célio Garcia. Belo Horizonte: Autêntica.
- Comay, R. (2010). *Mourning sickness: Hegel and the French revolution*. Stanford: Stanford University Press.
- Debord, G. (2000). *Sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Espinosa, B. (2007). *Ética*. Belo Horizonte: Editora Autêntica.
- Foucault, M. (2001). *Vigiar e punir*. Petrópolis: Ed. Vozes. (Original publicado em 1975)
- Freud, S. (2006). Projeto para uma psicologia científica. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. I. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1950[1895])
- Freud, S. (2006). A interpretação dos sonhos. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. III. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1900)
- Freud, S. (2006). Sobre a psicopatologia da vida cotidiana. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. VII. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1901)
- Freud, S. (2006). O estranho. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XVII. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1918)
- Freud, S. (2006). O eu e o isso. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XX. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1923)
- Hardt, M., & Negri, A. (2001). *Império*. Rio de Janeiro: Record.
- Hegel, G. W. F. (1992). *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes.
- Lacan, J. (1997). *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. (Seminário de 1957-1958)
- Lacan, J. (1988). *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Seminário de 1964)
- Lacan, J. (1993). *O seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Zahar Editor. (Seminário 1972-1973)

- Marx, K. (2010). *O capital. Crítica da economia política: livro I*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. (Original publicado em 1867)
- Negri, A., & Hardt, M. (2001). *Império*. Tradução de Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record.
- Safatle, V. (2010). *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo.
- Sloterdijk, P. (1988). *Critique of cynical reason*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Zizek, S. (2013). *Menos que nada – Hegel e a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo editorial. (Original publicado em 2012)

Recebido em 01 de outubro de 2018

Aceito para publicação em 20 de novembro de 2018