



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Psicologia

Mayra Carneiro de Carvalho

**A realidade (social) está estruturada como ideologia:
investigações sobre o conceito de ideologia entre Marx e a psicanálise**

Rio de Janeiro

2019

Mayra Carneiro de Carvalho

A realidade (social) está estruturada como ideologia: investigações sobre o conceito de ideologia entre Marx e a Psicanálise

Dissertação de mestrado apresentada como requisito parcial para obtenção do título de mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientadora: Prof.^a Dra. Rita Maria Manso de Barros

Rio de Janeiro
2019

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

C289 Carneiro de Carvalho, Mayra.
A realidade (social) está estruturada como ideologia: investigações sobre o conceito de ideologia entre Marx e a Psicanálise/ Mayra Carneiro de Carvalho. – 2019.
96 f.

Orientadora: Rita Maria Manso de Barros.
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia.

1. Psicanálise– Teses. 2. Ideologia– Teses. 3. Fetichismo da mercadoria – Teses. I. Barros, Rita Maria Manso de. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia. III. Título.

es CDU 159.964.2

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Mayra Carneiro de Carvalho

A realidade (social) está estruturada como ideologia: investigações sobre o conceito de ideologia entre Marx e a Psicanálise

Dissertação de mestrado apresentada como requisito parcial para obtenção do título de mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 14 de outubro de 2019.

Banca Examinadora:

Prof.^a Dra. Rita Maria Manso de Barros (Orientadora)
Instituto de Psicologia – UERJ

Prof. Dr. Luciano da Fonseca Elia
Instituto de Psicologia – UERJ

Prof. Dr. Felipe de Oliveira Castelo Branco
Departamento de Filosofia – UFF

Rio de Janeiro

2019

Nas grandes cidades, no pequeno dia a dia
O medo nos leva a tudo, sobretudo à fantasia
Então erguemos muros que nos dão a garantia
De que morreremos cheios de uma vida tão vazia
Então erguemos muros que nos dão a garantia
De que morreremos cheios de uma vida tão vazia
Nas grandes cidades de um país tão violento
Os muros e as grades nos protegem de quase tudo
Mas o quase tudo quase sempre é quase nada
E nada nos protege de uma vida sem sentido
O quase tudo quase sempre é quase nada
E nada nos protege de uma vida sem sentido

Um dia super
Uma noite super
Uma vida superficial
Entre as sombras
Entre as sobras
Da nossa escassez
Um dia super
Uma noite super
Uma vida superficial
Entre cobras
Entre escombros
Da nossa solidez

Nas grandes cidades de um país tão surreal
Os muros e as grades
Nos protegem de nosso próprio mal
Levamos uma vida que não nos leva a nada
Levamos muito tempo pra descobrir
Que não é por aí, não é por nada não
Não, não, não pode ser, é claro que não é
Será?

Meninos de rua, delírios de ruína
Violência nua e crua, verdade clandestina
Delírios de ruína, delitos e delícias
A violência travestida, faz seu trottoir
Em armas de brinquedo, medo de brincar
Em anúncios luminosos, lâminas de barbear!

Um dia super

Uma noite super

Uma vida superficial

Entre as sombras

Entre as sobras

Da nossa escassez

Um dia super

Uma noite super

Uma vida superficial

Entre cobras

Entre escombros

Da nossa solidez

Viver assim é um absurdo (como outro qualquer)

Como tentar um suicídio (ou amar uma mulher)

Viver assim é um absurdo (como outro qualquer)

Como lutar pelo poder (lutar como puder)

Muros e grades, composição de Augusto Licks e Humberto Gessinger

AGRADECIMENTOS

Agradeço especialmente à Maria de Fátima Carneiro, minha mãe, pela confiança, imenso amor e apoio. Alguém a quem admiro e com quem aprendo muito quanto mais eu a conheço. Agradeço por tentar sempre compreender minha ausência... sei que dói. Dedico esse trabalho, sobretudo, a ela.

Agradeço ao meu pai, Francisco Coelho, por sua dedicação amorosa e por me ensinar o valor da educação.

Às minhas irmãs, Talita e Ana Glória, pela parceria e respeito. Amo muito vocês, quanto mais às (des)conheço, inclusive. Referências de competência e entrega no acolhimento e cuidado do sofrimento humano. E agradeço ao menininho lindo que a tia ama, Matheus, só por ter nascido. Com ele também nasceram e renasceram muitas coisas.

À Ray Rocha, a quem eu já gostava de visitar antes mesmo de eu nascer.

À minha prima Camila Costa pelo acolhimento e incentivo.

Ao meu tio-avó Airton Coelho, pela participação imprescindível.

À Silvana Cunha por sua forte presença e amizade. Com quem o prazeroso encontro é sempre um (des)encontro com o conhecido, ou um encontro com o novo, com o inimaginado.

À minha analista, por *saber o que significa esperar, sem nada esperar*.

À Bianca Alves, pela amizade sincera, carinho e acolhida. Da adolescência pra vida...

À Tarcília Silveira, meu conceito de amiga de infância.

A Juliano Oliveira, grande e querido amigo, pelo incentivo, apoio e parceria, sempre muito precisos. Ser humano, pesquisador e professor a quem eu admiro e com quem tenho sempre ricas horas de conversa.

Às professoras e orientadoras Débora Passos e Celina Martins, com quem descobri o gosto pela pesquisa.

À Ilana Amaral, grande referência de seriedade intelectual.

À Ramayana Mello, companheira de aventuras nessa mudança de *estado* de vida.

À Juliana Leal e Cassia Amara, amigas e mulheres muito singulares que eu tive a sorte de encontrar e criar laços e com que divido quartos de hotéis, doces e segredos.

À Andrea Pignataro, combinação única de intensidade, maturidade e sinceridade, com quem me divirto e aprendo muito.

A Bruno Wagner, pelo apoio, incentivo e boas conversas.

À professora e psicanalista Rita Maria Manso, orientadora deste trabalho, pela paciente escuta, pela confiança, e, sobretudo, pela precisão nas orientações e indicações de

leituras e referências, mesmo nos momentos em que a proposta do trabalho não poderia parecer mais confusa, ou principalmente nestes. Levarei comigo muito aprendizado dessa experiência.

À banca, composta pelo professor Luciano Elia e pelo professor e colega de escola de psicanálise Felipe Castelo Branco, pela leitura do trabalho e pelo rico momento da qualificação. Pesquisadores e psicanalistas a quem admiro bastante, sobretudo, pela singular implicação de cada um com a teoria psicanalítica. Não poderia ter tido melhor banca para a leitura deste trabalho.

E, por fim, para resguardar a importância especial, agradeço amorosamente a Fabiano Santos, inigualável parceria, doce presença e conversas interessantíssimas. Meu conceito de lucidez passa por ele. Depois que o encontrei, nunca mais fui a mesma da mesma forma. Feliz de tê-lo em minha vida.

RESUMO

CARNEIRO DE CARVALHO, M. *A realidade (social) está estruturada como ideologia: investigações sobre o conceito de ideologia entre Marx e a Psicanálise*. 2019. 96 f. Dissertação (Mestrado em Psicanálise) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

Partindo da afirmação feita por Jacques Lacan, na década de 70, de que foi Karl Marx quem inventou o sintoma com sua concepção da passagem do feudalismo para o modo capitalista de produção, nos propomos, primeiramente, a investigar a constituição do método crítico de Marx. Este culmina na análise da forma-mercadoria e seu caráter fetichista, enquanto sintoma do capitalismo, a partir de sua teoria da mais-valia. Esta teoria fornece explicação sobre como se dá a acumulação no âmbito da sociedade burguesa, pressupondo assim, uma acumulação originária que teria dado origem à produção industrial característica do capitalismo. Ao descrever como se deu essa “acumulação primitiva”, Marx inventa a noção de sintoma associada ao fetichismo da mercadoria, conforme demonstra Slavoj Žižek. O fetichismo da mercadoria, por sua vez, encarna a inversão própria à produção material do regime capitalista, inversão esta que é o cerne de seu conceito de ideologia. Freud, em sua análise dos sonhos, utiliza-se de um método interpretativo homólogo ao que Marx utiliza para tratar do fetichismo da mercadoria. A inversão própria a esta tem a forma de uma ilusão constituinte das relações econômicas regidas pela lógica da mercadoria, mas que se faz presente em outros âmbitos da vida social, como da relação dos indivíduos com o Estado. Aqui, nos aproximamos da noção de ilusão utilizada por Freud para tratar das ideias religiosas, e seguimos a direção sugerida por ele acerca da possível natureza ilusória da relação dos indivíduos com o Estado. Diante disso, uma exposição acerca da origem histórica bem como da natureza própria do Estado e de seu aparato jurídico faz-se importante no âmbito da crítica da ideologia. Chegamos, então, à atualidade da tarefa de crítica da ideologia, inclusive, no interior do campo psicanalítico. Por fim, exploramos sucintamente o estatuto da ideologia na chamada pós-modernidade, ou mais precisamente, no capitalismo tardio.

Palavras-chave: Psicanálise. Fetichismo da mercadoria. Ideologia. Ilusão. Estado.

ABSTRACT

CARNEIRO DE CARVALHO, M. *The (social) reality is structured like ideology: investigations of the ideology concept between Marx and the Psychoanalysis*. 2019. 96 f. Dissertação (Mestrado em Psicanálise) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019

Starting from the claim made by Jacques Lacan in the 1970s that it was Karl Marx who invented the symptom with his conception of the transition from feudalism to the capitalist mode of production, we first propose to investigate the constitution of Marx's critical method. This culminates in the analysis of the commodity form and its fetishist character, as a symptom of capitalism, taken from Marx's theory of surplus value. This theory provides an explanation of how accumulation takes place within bourgeois society, thus presupposing an original accumulation that would have given rise to the characteristic industrial production of capitalism. In describing how this "primitive accumulation" took place, Marx invents the notion of symptom associated with commodity fetishism, as Slavoj Žižek demonstrates. Commodity fetishism, on the other hand, embodies the characteristic inversion of the material production in the capitalist regime, which is the core of his concept of ideology. Freud, in his dream analysis, uses an interpretive method homologous to what Marx uses to address commodity fetishism. The inversion own to it has the form of an illusion constituting the economic relations governed by the logic of the commodity, but present in other areas of social life, such as the relationship of individuals to the state. Here we approach Freud's notion of illusion in dealing with religious ideas, and follow his suggested direction about the possible illusory nature of the relationship of individuals to the state. Thus, an exposition about the historical origin as well as the very own nature of the state and its legal apparatus is important within the critique of ideology. We come, then, to the actuality of the task of the critique of ideology, even within the psychoanalytic field. Finally, we succinctly explore the status of ideology in the so-called postmodernity, or more precisely in late capitalism.

Keywords: Psychoanalysis. Commodity fetishism. Ideology. Illusion. State.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 DO FEUDALISMO AO CAPITALISMO: FETICHE DA MERCADORIA E A INVENÇÃO DO SINTOMA POR MARX.....	14
1.1 Marx: método e crítica.....	14
1.2 O capital: o processo de autovalorização do valor	24
1.3 A forma-mercadoria e seu caráter fetichista.....	25
1.4 Marx, inventor do sintoma	29
2 IDEOLOGIA E ILUSÃO: ENTRE MARX E FREUD.....	39
2.1 Ideologia em Marx e Engels	39
2.2 Homologia entre os métodos interpretativos de Freud e de Marx: sonhos e forma-mercadoria.....	47
2.3 Estado: braço (d)ireito armado do capital e suporte da ilusão ideológica	51
3 ATUALIDADE DA CRÍTICA DA IDEOLOGIA A PARTIR DE SLAVOJ ŽIŽEK	70
3.1 O que há de estrutural no mal-estar	70
3.2 Sobre a atualidade do conceito de ideologia a partir de Slavoj Žižek	80
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	88
REFERÊNCIAS	93

INTRODUÇÃO

Žižek (1996b), em seu artigo intitulado *Como Marx inventou o sintoma?*, relaciona as noções de sintoma, ideologia e fantasia. Ele o faz partindo, dentre outras coisas, da afirmação feita por Jacques Lacan em seu artigo R.S.I., contido no quarto volume da revista *Ornicar?*, publicada em 1975, de que foi Karl Marx quem “inventou o sintoma”. Lacan, por sua vez, neste artigo, situou essa invenção ou descoberta de Marx na maneira como este concebeu a “ligação”, nomeada de “passagem” por Žižek (1996b), entre o capitalismo e o feudalismo. Citando Lacan (1975):

Há que buscar a origem da noção de sintoma, não em Hipócrates, mas em Marx, na ligação que ele foi o primeiro a estabelecer entre o capitalismo e... o quê? – os bons e velhos tempos, aquilo a que chamamos os tempos feudais (apud ŽIŽEK, 1996b, 308).

Para a apreensão do que está em jogo nessa passagem, faz-se necessário, segundo Žižek (1996b, p. 308), “elucidar seu pano de fundo teórico, a noção marxista de fetichismo da mercadoria”. Consideramos, para isso, indispensável a elucidação do processo sócio histórico da acumulação primitiva, conforme analisado por Marx em *O Capital*, o qual teve papel constituinte na gênese do capitalismo, bem como continua a ser fundamental em seu desenvolvimento e para sua sobrevivência atual.

No primeiro tópico do capítulo 1 – de modo a situar diferentes momentos e conceitos do pensamento de Marx, que serão trabalhados ao longo do presente estudo – faremos uma sintética exposição acerca do percurso do pensamento crítico de Marx, desde seu contato com o hegelianismo até a constituição de seu método, o materialismo histórico, essencial para sua análise da passagem do feudalismo ao capitalismo, passando por sua crítica à economia política clássica.

Visando o melhor entendimento das noções marxianas aqui apresentadas, no segundo tópico, trataremos brevemente do funcionamento do capitalismo consolidado, antes de abordarmos, no tópico terceiro, o fetichismo da mercadoria, enquanto um fenômeno essencialmente implicado neste funcionamento.

No quarto e último tópico do primeiro capítulo, investigaremos a invenção do sintoma por Marx, implicada na maneira como tratou da sucessão entre os modos de produção e reprodução da vida social, distintos entre si – feudalismo e capitalismo – a partir do processo de acumulação primitiva, conforme descrito no final do livro primeiro de *O Capital*. Este processo marca o período definido por Marx como a “pré-história do capitalismo” e,

mais precisamente, o processo que diz respeito às condições para o surgimento e estabelecimento deste sistema produtivo, o qual resulta, de acordo com Žižek (1996b) num recalque das relações de servidão e dominação características das relações sociais feudais, que retornam no caráter fetichista da forma-mercadoria, enquanto “célula elementar” do sistema capitalista. Isso se faz importante para compreensão da relação, traçada por Žižek (1991; 1996b), entre a noção de sintoma na acepção freudiana com a ideologia na perspectiva marxiana, que será abordada no capítulo seguinte.

No capítulo 2, então, abordaremos a noção de ideologia a partir de Marx e Engels. Consideramos a familiaridade com a temática do conceito de ideologia e da atualidade das formas ideológicas de fundamental importância para articulações entre a psicanálise e as questões políticas, econômicas e sociais da atualidade, bem como para a própria defesa da psicanálise contra tentativas de distorção ou revisão de sua teoria ou prática, que resultam em esterilização de seus conceitos fundamentais, engendradas mais ou menos explicitamente de modo *ideológico*¹, que se dão, inclusive, a partir de seu interior. Portanto, após uma exposição do fenômeno do fetichismo da mercadoria, das formulações acerca da sua origem a partir da instauração do modo de produção capitalista e da articulação desse fenômeno com a noção de sintoma, encarnando mesmo a forma de um, passaremos a tratar da ideologia desde sua concepção por Marx e Engels, tema do item 2.1.

No item 2.2, faremos uma exposição acerca da homologia de métodos interpretativos existente entre Marx e Freud. Esta homologia se encontra na importância que ambos deram a forma dos fenômenos com de que trataram: Marx revelou que o “segredo” da forma-mercadoria se encontra inscrita nesta própria forma – a saber, as contradições próprias à dupla determinação do trabalho engendrada pela produção mercantil; e Freud demonstrou que o “nó górdio” está não no conteúdo latente, enquanto conteúdo ocultado pela forma do sonho, mas bem mais próximo de sua superfície, no que faz esse conteúdo assumir tal forma, no chamado trabalho do sonho que implica o investimento do desejo inconsciente. Ou seja, ambos, Marx e Freud, transcenderam a atitude fetichista de buscar o conteúdo oculto por trás da forma e detiveram-se na análise da própria forma.

O tópico seguinte, 2.3, retoma a operação, revelada por Ludwig Feuerbach em sua crítica à religião, e que se encontra intrinsecamente implicada na constituição da ideologia, que é a da inversão. A partir desta, abordamos a análise – de forte inspiração feuerbachiana – das ideias religiosas, feita por Freud, em seu ensaio *O futuro de uma ilusão*, de 1927, em

1 O sentido do termo ideológico empregado aqui diz respeito especificamente ao conceito de ideologia de Marx e de Engels que será explorado neste capítulo.

articulação com a análise que Marx faz da relação do Estado e seu aparato jurídico com a sociedade civil, igualmente inspirada em Feuerbach.

Para Freud, as ideias religiosas são ilusões e, enquanto tais, comandadas pelo desejo sem grandes exigências de assentamento na realidade, mas enraizadas na persistência do sentimento de desamparo infantil, no adulto. Já Marx aponta que a relação do Estado e do Direito com a sociedade civil, no capitalismo, é mediada por ilusões geradas pela inversão constituinte da realidade social, que faz com que estas instâncias apareçam como autônomas, independentes e necessárias frente à própria sociedade que as constituiu como tais. Em meio a isso, revela-se o caráter essencialmente classista das instâncias e seu papel no jogo ideológico perpetrado pelo capitalismo.

A demonstração da constituição histórica do Estado e seu aparato jurídico, a demonstração da origem histórica do capitalismo – através dos processos implicados na acumulação primitiva do capital – e os determinantes de seu funcionamento – por meio da teoria do valor de Marx – inscrevem-se como crítica a um método ideológico que seria, segundo Žižek (1996b, p. 327), o da “falsa universalização/eternização”. Este método se dá quando “um estado que depende de uma conjuntura histórica concreta afigura-se um traço eterno e universal da condição humana” (ŽIŽEK, 1996b, p. 327).

No tópico 3.1, seguimos a tese de Joel Birman, em seu artigo *O Mal-Estar na Modernidade e a Psicanálise: a Psicanálise à Prova do Social*, de que o mal-estar, referido por Freud em seu ensaio *Mal-estar na cultura*, de 1930[1929], diz respeito à condição social do ser humano na modernidade. Sua tese se constitui em contraposição a leituras supostamente revisionistas que afirmariam que o mal-estar diz respeito à condição existencial do ser humano, cegando para os fatores histórico-sociais envolvidos nele, conforme apontaria Freud em sua crítica à modernidade exposta no ensaio de 1930.

Contudo, o mal-estar encontra-se referido ao desamparo infantil, no que este persiste na fase adulta. E mais do que a condição particular de cada criança pequena, tematizada por Freud, o desamparo aponta para o que Lacan formula com relação à alienação constituinte do sujeito com a linguagem, com o significante, que, por sua vez, o constitui. Em sua dependência significante do Outro, o sujeito se vê as voltas com o enigma representado pelo desejo deste. Este desejo lhe aponta a existência de uma falta no Outro, para o fato de que este é inconsistente, sendo esta inconsistência o que a fantasia inconsciente vem velar.

Assim, a partir dos apontamentos de Birman acerca da natureza estrutural do desamparo, chega-se ao segundo método de distorção ideológica denominado por Žižek (1996b) de “historicização ultra-rápida”. Essa dualidade de métodos de distorção ideológica,

por assim dizer, pode ser lida também pela descrição de dois processos ideológicos, também correlatos e opostos entre si, que Žižek (1996a) apresenta em outro momento de sua obra, a saber: o de tomar por necessário, algo que é de natureza contingente; e o inverso, de tomar por contingente ao que é da ordem do necessário. Assim, o primeiro processo equivaleria ao método da falsa universalização/eternização, e, o segundo, ao da “historicização ultra-rápida”, conforme mencionado acima (ŽIŽEK, 1996b, p. 327).

Essas formas distintas de inscrição da ideologia apontam o fato de que a tentativa de saída da ideologia pode, não raro, resultar na imersão nesta por outras vias. A partir disso, no item 3.2, empreendemos uma sucinta discussão acerca das condições atuais para a crítica da ideologia na pós-modernidade – ou seja, no capitalismo tardio, conforme a acepção de Fredric Jameson –, trazendo também noções lacanianas, das quais Žižek (1991; 1992, 1996b) se utiliza para pensar aquelas condições.

1 DO FEUDALISMO AO CAPITALISMO: FETICHE DA MERCADORIA E A INVENÇÃO DO SINTOMA POR MARX

O antigo possuidor de dinheiro se apresenta agora como capitalista, e o possuidor de força de trabalho, como seu trabalhador. O primeiro, com um ar de importância, confiante e ávido por negócios; o segundo tímido e hesitante, como alguém que trouxe sua própria pele ao mercado e, agora, não tem mais nada a esperar além da... despela.

Karl Marx, O Capital.

1.1 Marx: método e crítica

Para o entendimento da construção do pensamento e do método crítico de Marx, há de se tomar como ponto de partida seu confronto, ainda na juventude, com as polêmicas em torno da filosofia de Hegel; mas, antes, faz-se importante situar o pensamento deste no âmbito da modernidade filosófica.

É importante lembrar que desenvolvimento da ideia de crítica no pensamento moderno dizia respeito, no início da modernidade, ao exame do próprio processo do conhecimento com vistas a “evitar os erros e ilusões das filosofias e teorias pseudocientíficas, combatendo os preconceitos, as superstições, o falso saber” (MARCONDES, 2010, p. 232). Bacon e Descartes, por exemplo, preocuparam-se em encontrar um método que evitasse as ilusões e distorções da consciência. Enquanto o primeiro constitui o método experimental de observação da natureza, com Descartes, temos “o racionalismo subjetivista que encontra os critérios de certeza na própria subjetividade” (MARCONDES, 2010, p. 232). O indivíduo torna-se, com isso,

[...] o ponto de partida da crítica, aquele que julga e avalia as pretensões ao conhecimento e que decide sobre sua legitimidade. Com a perda de autoridade da Igreja, devido às lutas da Reforma e da Contrarreforma, e com a perda de credibilidade da ciência antiga devido à revolução científica, o indivíduo passa a ser então a única autoridade digna de crédito. A experiência individual para os empiristas e a razão natural para os racionalistas passam a cumprir este novo papel, antes atribuído às escolas filosóficas, às teorias clássicas, à tradição (MARCONDES, 2010, p. 232).

Seguindo essa direção crítica, Kant contrapõe-se ao caráter psicológico da experiência do sujeito cartesiano bem como aos “pressupostos metafísicos de uma consciência entendida como substância pensante” (MARCONDES, 2010, p. 232). Ele desenvolve sua filosofia

própria, o racionalismo crítico, buscando superar a dicotomia existente em sua época entre racionalistas e empiristas, no que diz respeito às possibilidades e condições de conhecimento. Elabora, então, seu conceito de “sujeito transcendental” como sendo a “estrutura universalista da subjetividade” (Idem, p. 232).

Hegel, por sua vez, foi um crítico de Kant no que diz respeito à concepção deste de consciência e de subjetividade, mas procurou dar continuidade a seu projeto de uma filosofia crítica. Para ele, a consciência não é algo dado de antemão, originário, mas resulta de um processo de formação (*Bildung*). Critica, então, “a concepção de sujeito transcendental como excessivamente formal, a consciência considerada como dada, como originária, sem que Kant jamais se pergunte pela sua origem, pelo processo de formação da subjetividade” (MARCONDES, 2010, p. 222).

Esse processo constitui-se – segundo a análise de Jürgen Habermas² das *Lições de Iena* de Hegel, onde este apresenta ideias que serão posteriormente desenvolvidas em sua *Fenomenologia do Espírito* – de uma dialética entre três elementos, a saber: as chamadas “relações morais”, que dizem respeito à vida familiar ou social; a linguagem, ou os processos de simbolização; e o trabalho, que diz respeito à necessária interação do homem com a natureza para desta extrair seus meios de existência – a qual Marx valorizará fundamentalmente (MARCONDES, 2010).

Enquanto Kant partia da unidade transcendental da consciência como originária, com base em sua noção de autoconsciência, Hegel, ao contrário, considera que a unidade da autoconsciência não é originária, só podendo ser concebida como resultado de um processo de desenvolvimento que se caracteriza por essas três dimensões básicas (MARCONDES, 2010, p. 224).

Assim, para Hegel, a apreensão do sujeito, da subjetividade, é necessariamente histórica. Portanto, “cada consciência é sempre consciência de seu tempo” (MARCONDES, 2010, p. 225). Não aprofundaremos as questões concernentes à filosofia hegeliana, por exceder os objetivos do presente trabalho. Apenas mencionaremos ou exploraremos, quando necessário, alguns pontos que expressam a influência do pensamento de Hegel sobre o de Marx, bem como a crítica deste ao idealismo hegeliano e ainda presente nos chamados “hegelianos de esquerda”³. Podemos, com isso,

2 A análise de Jürgen Habermas está contida em texto “Trabalho e Interação”, in *Técnica e ciência como ideologia*. Lisboa, Edições 70.

3 A influência de Hegel foi marcante na Alemanha, sobretudo nos campos da filosofia política e da filosofia do direito, “com a famosa distinção entre os ‘velhos’ e os ‘jovens hegelianos’”, também conhecidos respectivamente como ‘hegelianos de direita’ e de ‘esquerda’. Os hegelianos de direita inspiram-se no racionalismo de Hegel e dão uma interpretação basicamente conservadora à sua teoria do direito e do Estado, defendendo também o nacionalismo germânico. Destacam-se dentre estes, ao longo do século XIX, D. F.

[...] situar o pensamento de Marx precisamente nessa linha que se inaugura no início da modernidade, com a busca de um método filosófico para combater as ilusões da consciência e assim libertar o homem. Marx pode ser visto, portanto, também como um filósofo crítico, que procura radicalizar ainda mais o projeto de crítica da modernidade. Assim como Hegel criticou Kant por não considera-lo suficientemente crítico, Marx, igualmente, criticará Hegel por não considera-lo tampouco suficientemente crítico. A crítica de Marx a Hegel e aos hegelianos diz respeito fundamentalmente a seu *idealismo* (MARCONDES, 2010, p. 233).

A denúncia de Marx quanto ao idealismo de Hegel versa sobre a limitação da interpretação deste do processo histórico e da formação da subjetividade ao âmbito das “[...] ideias e das representações, do saber e da cultura, não levando em conta as bases materiais da sociedade em que este saber e esta cultura são produzidos e em que a consciência individual é formada” (MARCONDES, 2010, p. 233). Por essa razão, Hegel não teria sido suficientemente radical em sua crítica, não atingindo “as causas últimas, os pressupostos mais fundamentais” (MARCONDES, 2010, p. 233). Com Marx,

[...] a consciência que é considerada livre e autodeterminada passa a ser vista como condicionada pelo trabalho. Hegel, ao contrário de Kant, já admitia o conhecimento como socialmente determinado, existindo formas de consciência que correspondem a momentos históricos determinados. Só a partir da consideração da totalidade pode-se fazer a reconstrução dessas diferentes formas. A alienação consiste em uma visão parcial, a partir de uma única forma, ou de um único momento. Isto, no entanto, segundo Marx, é ainda manter-se exclusivamente no plano das ideias e da cultura, o que consiste também em uma forma de alienação (MARCONDES, 2010, p. 233).

Marx confere centralidade ao trabalho em seu desenvolvimento crítico. A natureza é necessariamente transformada pelo homem por meio do trabalho para a satisfação das necessidades e reprodução da vida. Esse processo modifica não só a natureza como o próprio homem. Este se modifica à medida que sua interação com a natureza ganha maior complexidade, ou seja, à medida que evolui sua relação com a natureza e que as necessidades vão sendo satisfeitas, novas necessidades vão surgindo, tudo isso também determinado por condições contingentes. Isso invalida qualquer tentativa de fixação de uma essência interior ou exterior ao homem, ou uma natureza humana própria, anterior e à parte dessa relação necessária com a natureza. Assim, esse processo autoformador do ser humano por meio do trabalho não se dá, para Marx, como o movimento do Absoluto, mas por um movimento determinado pelas condições contingentes da natureza. Assim sendo, não seria o Espírito

Strauss, Kuno Fischer, Karl Friedrich Rosenkranz, autor de uma biografia de Hegel, e Karl Prantl. Os hegelianos de esquerda foram, ao contrário, críticos do Estado e da religião institucional, enfatizando a importância da dialética. Os mais importantes dentre estes, cuja obra foi criticada por Marx e Engels, foram Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer e Max Stirner, destacando-se também o socialista Ferdinand Lassalle” (Danilo Marcondes, *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos à Wittgenstein*, Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2010, p. 229). Feuerbach, de acordo com Peter Gay, era o filósofo preferido de Freud. “Entre todos os filósofos”, informou a Silberstein em 1875, “é este homem que mais venero e admiro” (Peter Gay, *Freud: uma vida para o nosso tempo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 43.).

hegeliano o “fundamento absoluto da natureza, mas, ao contrário, a natureza é o fundamento do ‘Espírito’” (MARCONDES, 2010, p. 234).

Em seu contato com as ideias de Hegel, de início, Marx acata a versão dos chamados “jovens hegelianos”, ou “hegelianos de esquerda”, atraindo-se, sobretudo, pela dialética hegeliana. Importante ressaltar que se colocava, à época, uma contraposição entre o *sistema* filosófico de Hegel, do qual faz parte a sua obra citada acima, e seu *método*, a dialética. Essa contraposição se expressará na divisão de seus discípulos, respectivamente, em direita e esquerda: entre os que, de um lado, enfatizavam o “*sistema* como uma realidade consumada para, assim, defender a monarquia prussiana”; e os que se apegavam ao *método* dialético, concebendo o processo histórico como sendo “comandado pelo movimento ininterrupto de negações”, não se detendo, portanto – e, por exemplo, à época, no Estado monárquico. Assim, “a dialética acenando para o futuro era utilizada para a crítica do poder existente” (FREDERICO, 2010, p. 10 e 11). Esta última era a concepção dos chamados “jovens hegelianos” ou “hegelianos de esquerda”.

É nesse contexto que logo Marx se acha sob a influência da perspectiva materialista de Ludwig Feuerbach, aquele que, em crítica ao próprio Hegel, abre a possibilidade do desenvolvimento filosófico com base não mais no idealismo predominante no pensamento alemão da época (GORENDER, 2001; NETTO, 2011). Datam dessa época os textos *Sobre a questão judaica*, *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. *Introdução*, os *Manuscritos econômico-filosóficos*, e *A ideologia alemã* – todos de meados da década de 1840. Com este último se operaria, segundo Louis Althusser, um “corte epistemológico” que separa a até então fase “pré-marxista” do pensamento de Marx, segundo o filósofo francês, do que vai se constituir depois, como sendo sua teoria original, culminando em *O Capital* (GORENDER, 2001)⁴.

5 Althusser se utiliza do conceito de “corte epistemológico” cunhado por Gaston Bachelard como sendo de fundamental importância para a leitura apropriada da obra marxiana. Este conceito diz respeito a uma separação radical no interior de uma dada ciência entre “o nascimento de sua *problemática* própria de seus elementos ideológicos ou pré-científicos anteriores” (PIROLA, 2016, p. s/n). Com este conceito ele insere uma cisão entre os chamados escritos de juventude e os de maturidade de Marx. A essa interpretação de Althusser, no entanto, Gorender (2001, p. 7) contrapõe a “ausência de explicação do porquê e de como se deu essa passagem de uma fase à outra”, aparecendo, cada uma, como uma estrutura fechada, “absolutamente separadas e estranhas” uma da outra. Segundo ele, a interpretação de Althusser desconsideraria tanto a amplitude do repertório cultural que Marx, como também Engels, já possuía, bem como sua atuação política junto a entidades e correntes do movimento operário de diversos países da Europa ocidental, no período, atuação esta que, ao longo da vida de ambos, permanece de fundamental importância em seus desenvolvimentos intelectuais, sendo já como “intelectuais orgânicos da classe operária que Marx e Engels submetem à crítica a mais avançada cultura de seu tempo e extraem dela algo contrário a ela, ou seja, a expressão teórica dos interesses de classe do proletariado” (GORENDER, 2001, p. 15). Gorender (2001), então, considera insuficiente a interpretação de Althusser, por exemplo, em termos de dialética, já que “não se vê de que maneira a primeira fase preparou a seguinte, na qual elementos precedentes se eliminam ou se

Marx e Engels, nas palavras de Gorender, “acolheram com entusiasmo as obras de Feuerbach e, por seu intermédio, fizeram a transição ao materialismo” (2001, p. 13). Este, em sua obra *A essência do cristianismo*, publicada em 1841, realizou uma inversão no conceito de alienação de Hegel, posto que a alienação, para Hegel, dizia respeito ao “processo pelo qual a Ideia Absoluta se fazia Ser-Outro e se realizava dialeticamente nas obras do Espírito (religião, filosofia moral, direito e Estado)”, e “significava objetivação e enriquecimento” (GORENDER, 2001, p. 12); enquanto Feuerbach, em sua crítica, parte do Deus da religião cristã e postula que sua existência é que é, ao contrário do método hegeliano, uma objetivação alienada das melhores qualificações do homem, como sabedoria, bondade, justiça etc. Nessa operação, este se empobrece tanto quanto mais enriquece Deus com seus próprios atributos e, com isso, conclui que a chave para a compreensão da religião, a Teologia, encontra-se no estudo do próprio homem, no que seria uma antropologia: “a essência de Deus é a essência alienada do homem” (GORENDER, 2001, p. 12). Assim, em contraposição à concepção deísta de Hegel, que “imaginava um Deus abstrato, despido de predicados antropomórficos” (GORENDER, 2001, p. 13), Feuerbach postula que a essência divina não é outra coisa senão seus predicados, nos quais se apreende “a essência humana objetivada” (GORENDER, 2001, p. 13).

Marx e Engels, por sua vez, incorporam o materialismo feuerbachiano, avançam teoricamente a partir dele e formulam críticas ao próprio Feuerbach. Em *A ideologia alemã*, é possível perceber as múltiplas influências que “vão se depurando e amalgamando numa nova concepção” (GORENDER, 2001, p. 14). Assim, da mesma maneira que ambos não foram, de todo, tomados pelo hegelianismo, também não foram, de todo, devotos das ideias de Feuerbach. Desse modo,

[...] conservaram elementos anteriormente adquiridos: a dimensão ética de Kant e, sobretudo, a dialética de Hegel. Nela não enxergando senão especulação idealista. Feuerbach a deixara completamente à margem. Marx e Engels iniciaram profundo processo de reelaboração da dialética hegeliana, que resultará numa revolução filosófica: a integração do princípio da dialética no corpo do materialismo e a reconstrução deste como materialismo dialético (GORENDER, 2001, p. 14).

O passo seguinte viria com o estudo do que Marx já começara a compreender como a espinha dorsal da sociedade de sua época: a economia política. Dessa forma, nos *Manuscritos* de 1844, somente publicados em 1932, Marx já ensaia uma crítica da sociedade burguesa conforme expressa pelos teóricos da Economia Política, sobretudo Adam Smith e David

conservam transformados. O corte epistemológico althusseriano destaca acertadamente a descontinuidade, porém esta se expõe como resultante de um ato de criação sem história, na medida em que se omite o outro lado do processo, o da continuidade” (GORENDER, 2001, p. 7).

Ricardo e Jean Baptiste Say, à qual contrapõe suas primeiras concepções sobre o comunismo (MARX, 2010b/1844; GORENDER, 2001). No entanto, ainda ligado ao humanismo naturalista de Feuerbach, concebe o comunismo, nesse momento, como dizendo respeito à recuperação, pelo homem, de sua natureza genérica, sua libertação das “alienações e mutilações impostas pela divisão do trabalho reinante na sociedade burguesa” e a “realização de suas múltiplas potencialidades” (GORENDER, 2001, p. 16). Ao final, Marx critica a dialética hegeliana em seu caráter de especulação idealista (MARX, 2010b/1844; GORENDER, 2001), crítica que será a base de sua dialética materialista.

É válido destacar que é nesse mesmo ano de 1844 que Marx se aproximará de seu futuro grande amigo e colaborador Friedrich Engels, que recentemente havia publicado seu *Esboço à crítica da economia política*, o qual fascina Marx, e será uma influência decisiva em sua evolução. Juntos, ambos, de início, rejeitam a teoria do valor-trabalho – da qual Smith e Ricardo são os mais conhecidos representantes – vigente na Economia Política à época; assim como consideravam esta disciplina “a justificação da concorrência ilimitada e impiedosa entre os homens, a consagração da alienação das forças sociais no poder do capital” (GORENDER, 2001, p. 16-17), mas a crítica filosófica e de cunho moral dessa época logo dará lugar a um dedicado estudo dos clássicos da Economia Política, com o pressuposto da aceitação dessa teoria, o que significará um passo decisivo para a elaboração futura de *O Capital*.

Dá-se, então, um momento de transição até a constituição do método científico de Marx, o materialismo histórico, para o estudo da sociedade burguesa, a partir da produção material desta e das relações de produção que lhe são próprias. Este momento é marcado por um vasto percurso pela historiografia da época (GORENDER, 2001, p. 17), além da análise crítica dos fisiocratas e dos economistas clássicos. Assim, em *A ideologia alemã*, escrita em parceria com Engels, em 1845-46, mas somente publicada postumamente em 1932, já se fazem presentes tanto a crítica às “tendências ideológicas burguesas” em disputa pela oposição germânica à monarquia absolutista prussiana, como também às “concepções utópicas do socialismo” (GORENDER, 2001, p. 18), resultando na “exposição de uma teoria da história que se apresentava como científica e que seria proposta como novo fundamento para a luta emancipadora pelo comunismo” (GORENDER, 2001, p. 18).

A importância desta obra está, entre outras coisas, no fato de que com ela ambos “passaram a limpo sua própria ideologia anterior e a superaram, quando extraíram deste balanço implacável a nova concepção do processo histórico” (GORENDER, 2001, p. 19); bem como no fato de que a especificidade do sentido conferido ao termo ideologia, por Marx

e Engels, “constitui questão-chave na reviravolta representada pela primeira formulação do materialismo histórico” (GORENDER, 2001, p. 21). Desse modo,

[...] embora os estudiosos discordem quanto ao grau de continuidade de vários temas nos escritos iniciais e nas obras posteriores de Marx, poucos negariam que a concepção materialista da história, que Marx e Engels começaram a formular na época em que escreveram *A ideologia alemã* (1845-1846) – embora não pudessem ter feito sem os seus antecedentes intelectuais – constitui aquilo que é, e que eles próprios acreditavam ser, característico de sua visão de mundo (SHAW, 1988, p. 411).

É assim que Marx e Engels começaram a utilizar o materialismo histórico, como, nas próprias palavras de Marx, “fio condutor” de seus estudos subsequentes (SHAW, 1988). E é no esteio dessa reviravolta que temos o trabalho de crítica à economia política clássica empreendido por Marx, desde a década de 1850, e que culmina na elaboração dos três volumes de *O Capital*.

No percurso dessa crítica, insere-se sua crítica a Proudhon e a Hegel, como tendo, ambos, partilhado do ponto de vista da economia política moderna, mas, todavia, de acordo com Mézáros, incapazes “de elaborar em termos concretos as condições de uma suplantação real” da alienação, bem como pensar em “suplantar a alienação” no interior no âmbito alienado da economia política; o que “significa não suplantá-la de modo algum” (MÉZÁROS, 2016, p. 115). Marx, portanto,

[...] caracterizava a posição da economia política como uma posição baseada no “estado primitivo imaginário”. Essa condição primordial constitui um raciocínio falacioso: nesse caso, ela exhibe a característica de uma *petitio principii* [petição de princípio] (MÉZÁROS, 2016, p. 116).

Ora, Marx analisa a *produção material* da sociedade burguesa, tomando, como premissa fundamental o fato de que os indivíduos – a partir do momento na história em que assumem a condição de produtores – produzem em sociedade, sendo, portanto, “a produção dos indivíduos determinada socialmente” (MÉZÁROS, 2016, p. 103), enquanto Adam Smith e David Ricardo partem, para suas considerações teóricas sobre a sociedade mercantil, do indivíduo isolado – conforme este se constituiu, historicamente, como um ideal na Modernidade – como um paradigma predominante em toda a história, como um dado natural.

Os profetas do século XVIII, sobre cujos ombros se apoiam inteiramente Smith e Ricardo, imaginam este indivíduo do século XVIII – produto, por um lado, da decomposição das formas feudais de sociedade e, por outro, das novas forças de produção que se desenvolvem a partir do século XVI – como um ideal, que teria existido no passado. Veem-no não como um resultado histórico, mas como ponto de partida da História, por que o consideram como um indivíduo conforme a natureza – dentro da representação que tinham de natureza –, que não se originou

historicamente, mas foi posto como tal pela natureza (MARX, 1978/1857, p. 103-104).

É assim, portanto, que incorrem os economistas numa petição de princípio: ao abstraírem o indivíduo da história concreta para afirmá-lo como indivíduo moderno de sua época, como existente desde sempre, disso derivando conclusões e fundamentando suas análises. Marx (1978/1857, p. 103, com acréscimo da autora entre colchetes) considera isto uma “ilusão” da qual padece, por exemplo, além dos economistas clássicos, Jean-Jacques Rousseau com sua teoria contratualista, pois esta “relaciona e liga sujeitos [supostamente] independentes por natureza, por meio de um contrato”, ilusão que se funda no que Marx (1978/1857, p. 103) chama de “ficções robinsonadas do século XVIII”⁵, em referência ao romance de Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*, e que não diria respeito, por exemplo, a “um retorno mal compreendido da vida natural” (MARX, 1978/1857, p. 103), mas

[...] trata-se, ao contrário, de uma antecipação da “sociedade” (*bürgerlichen Gesellschaft*), que se preparava desde o século XVI, e no século XVIII deu larguíssimos passos em direção à sua maturidade. Nesta sociedade da livre concorrência, o indivíduo aparece desprendido dos laços naturais que, em épocas históricas remotas, fizeram dele um acessório de um conglomerado humano limitado e determinado (MARX, 1978/1857, p. 103).

Ao criticar as “robinsonadas” – as quais estão presentes não só na economia política clássica e no contratualismo, como também no utilitarismo, no racionalismo e no empirismo modernos, no que “veem o indivíduo não como um resultado, mas como ponto de partida na história” (CHAGAS, s/d, p. 13) – Marx rejeita, com isso, concepções atomísticas da sociedade, nas quais o indivíduo singular é entendido, assim, como “o ponto de partida, anterior à sociedade, ao todo, pré-social, ou era visto à parte da comunidade, puramente egoísta, trazendo, com isto, dificuldades para se compreender a sociedade como um todo complexo e preexistente, do qual o indivíduo é parte” (CHAGAS, s/d, p. 14).

Marx usa o termo “Escola Clássica” para se referir, em especial, às obras de Smith e Ricardo, em distinção do que vai chamar de “economia vulgar”, a qual diz respeito ao pensamento pós-ricardiano que buscou “formular uma teoria apresentando o capitalismo como um sistema embasado na cooperação de classe e não na sua oposição” (MATTEI, 2003, p. 272, nota 2). Como ele (2011/1867) mesmo explica na nota 32 da seção 4 do capítulo I, do Livro I de *O Capital*:

Para deixar esclarecido de uma vez por todas, entendo por economia política clássica toda teoria econômica desde W. Petty, que investiga a estrutura interna das relações burguesas de produção em contraposição à economia vulgar, que se move apenas no

5 Designam ilusões que, embora tão comuns à época de Marx, não parecem desfeitas completamente até hoje.

interior do contexto aparente e ruma constantemente o material há muito fornecido pela economia científica a fim de fornecer uma justificativa plausível dos fenômenos mais brutais e servir às necessidades domésticas da burguesia, mas que, de resto, limita-se a sistematizar as representações banais e egoístas dos agentes de produção burgueses como o melhor dos mundos, dando-lhes uma forma pedante e proclamando-as como verdades eternas.

A “escola” dos chamados clássicos da economia política é posterior aos fisiocratas, e compõem-na também outros teóricos, como John Stuart Mill, Malthus etc. Nela, na verdade, há diferentes concepções, muitas vezes divergentes entre si, como, por exemplo, a teoria do valor-trabalho – própria à Smith e Ricardo – e a teoria da utilidade, de Mill, podendo ser dito que o que constitui sua unidade diz respeito a um caráter fortemente doutrinário ligado a um apego às concepções do liberalismo econômico, como livre-mercado e liberdade à iniciativa privada (MATTEI, 2003). Em suma, todos se preocuparam, sobretudo, em entender o sistema econômico da sociedade burguesa moderna e como a riqueza é produzida e se acumula, e como se encontra repartida entre as diferentes classes sociais, ao passo que “acreditavam que a riqueza de uma nação era resultado do trabalho de seus cidadãos e que o valor de troca das mercadorias refletia o esforço despendido na produção das mesmas” (MATTEI, 2003, p. 273).

No entanto, empenhado como estava em descobrir os fundamentos da sociedade burguesa, não é por acaso que Marx se interessará especialmente por Smith e Ricardo, os teóricos do valor-trabalho, e a quem ele se referirá, conforme dito acima, como “clássicos”. Marx percebe neles um esforço verdadeiramente científico no sentido de compreender seu objeto, todavia limitado por questões metodológicas e históricas da época vivida por cada um, o que não os permite apreender as especificidades da produção de mercadorias, própria ao capitalismo. Marx percebe que é o trabalho *como potência* (o que irá chamar de *força de trabalho*) e não o trabalho como um dado fixo, como acreditava Ricardo, que é comprado como mercadoria em troca de um preço (o salário), sendo este o único fundamento do valor, dado que em sua característica de trabalho abstrato, decorrente da liberdade do assalariado dos meios de produção, será o único elemento capaz de efetivamente conferir valor às mercadorias produzidas. Diversamente de outras mercadorias que compõem o processo produtivo – como, por exemplo, as matérias-primas que, ao serem consumidas, têm seu valor incorporado ao produto –, a força de trabalho produz valor ao ser consumida; pois o valor pago pela força de trabalho, o salário, baseia-se, não na medição da real capacidade produtiva desta, mas numa convencionada abstração de suas particularidades qualitativas e sua redução a uma duração temporal.

Na diferença entre o que é pago ao trabalhador na forma de salário, para sua subsistência, e o que o proprietário dos meios de produção obtém com a venda do produto do

trabalho do primeiro, compondo o lucro dele, encontra-se uma porção de *trabalho a mais*, transformada em valor (mais-valor ou mais valia, conforme a tradução) por operação da troca mercantil.

Marx qualifica o debate mostrando que não é o trabalho (na sua forma de produto, conforme anunciado pelos "clássicos") que está em contraposição ao capital, mas, sim, a força de trabalho, que é trocada com o capital por um valor capaz de garantir a própria reprodução dessa força de trabalho e produzir novos produtos (MATTEI, 2003, p. 288).

É essa, portanto, a contradição fundamental do modo de produção capitalista⁶. E é desse modo que o que Marx realiza em *O Capital* objetiva uma crítica à economia política a partir de seu interior – bem diferente de seus primeiros esforços nos *Manuscritos de 1844*, por exemplo. Em *O capital*, portanto, a forma-mercadoria é concebida como forma molecular do capital (conforme será melhor exposto no tópico 1.4). Isso expressa a “‘centralidade do presente’ para o conhecimento dos fenômenos históricos”, própria ao método de Marx. Essa centralidade diz respeito ao entendimento da história como “um processo em permanente desenvolvimento e o presente como momento privilegiado para entender o passado” (FREDERICO, 2010, p. 7). Seguindo esta linha, o capitalismo consolidado fornece condições para analisar as sociedades pré-capitalistas e, nestas, captar os indícios de sua desintegração bem como das possibilidades de desenvolvimento futuro.

Marx, assim, concebe o processo histórico como composto de “continuidades e descontinuidades”, onde “o mais desenvolvido serve para compreender o menos desenvolvido e as tendências que anunciam a sua transformação” (FREDERICO, 2010, p. 8). É nesta perspectiva metodológica que, segundo aponta Frederico (2010), pode ser compreendido o pensamento. Sendo *O Capital* a obra em que seu pensamento realiza-se de modo pleno, é a partir desta obra, entendida como “ponto mais desenvolvido de sua trajetória, que se pode entender o *sentido* de sua trajetória intelectual” (FREDERICO, 2010, p. 8).

⁶ Chame-se atenção, por sua vez, para o fato de que embora ‘modo de produção’ apareça em Marx em mais de um sentido, no entanto estes sentidos estão em estreita relação: “Marx o usa por vezes no sentido restrito de natureza técnica da produção, ou de maneira de produzir, quando diz que o capitalismo introduz ‘diariamente constantes revoluções no modo de produção’. Mais frequentemente, Marx emprega o conceito num segundo sentido, no sentido de um sistema *social* (ou maneira ou modo) de produzir quem tem lugar dentro de, e como resultado de um certo conjunto de relações de propriedade. Assim, as relações de produção capitalistas definem uma ligação específica entre os homens e as forças produtivas, ao passo que o modo de produção capitalista envolve a produção de mercadorias, uma certa maneira de produzir excedente, a determinação do valor pelo tempo de trabalho e assim por diante. Além disso, Marx usa, por vezes, a expressão ‘modo de produção’, referindo-se tanto às propriedades técnicas como sociais do modo pelo qual se faz a produção, pode existir mais de um modo de produção no interior de qualquer formação social, mas, em sua ‘Introdução’ aos *Grundrisse*, Marx sustenta que ‘em todas as formas de sociedade há um tipo determinado de produção que determina o lugar e a influência de todos os outros’.” (SHAW, 1988, p. 413).

1.2 O capital: o processo de autovalorização do valor

[...] o capital é uma categoria complexa, que não é passível de uma definição simples, e a maior parte dos escritos de Marx foi dedicada à exploração de suas múltiplas determinações.

Simon Mohun, Dicionário do pensamento marxista.

O processo de produção capitalista segue, basicamente, o ciclo D-M-P-M'-D', onde D representa o dinheiro (um valor) investido na compra de meios de produção e de força de trabalho, ambos estão representados por M, pois são mercadorias que pelo processo produtivo (P), que implica o consumo total ou parcial destas, gerarão uma mercadoria de maior valor a ser vendido no mercado, M'. Dessa venda, resulta uma soma de dinheiro (D') que contém um acréscimo com relação ao dinheiro investido (D). Este acréscimo pode ser chamado “mais dinheiro” (MOHUN, 1988, p. 80), mais-valor, ou pela tradução que popularizou o conceito, mais-valia. É também chamado por Marx de “mais-trabalho”, em referência, portanto, ao excedente de trabalho não pago ao trabalhador pelo capitalista e apropriado por este na forma de capital. Esse ciclo denomina-se “circuito do capital”, no qual o dinheiro (D) é transformado, através do processo produtivo, em capital, aqui representado por D', o qual será em parte acumulado pelo proprietário dos meios produtivos e, em parte, reinvestido no processo de produção de modo a gerar mais capital, reiniciando-se, assim, o circuito (MARX, 2011/1867; MOHUN, 1988).

Neste circuito, “o capital é um valor que sofre uma série de transformações, cada uma das quais corresponde a uma função determinada do processo de valorização” (MOHUN, 1988, p. 80). É o valor em movimento, um movimento que diz respeito à expansão deste valor, definido, por vezes, como “autovalorização do valor”.

As formas específicas de aparência que o capital assume, de acordo com o momento do processo de valorização, podem ser a do capital produtivo (M), que pertence à esfera da produção, o capital-dinheiro (D e D') e o capital-mercadoria (M'), que pertencem à esfera da circulação, bem como o capital que assume todas essas formas e que “abrange todos os ramos da produção em que dominam as relações capitalistas” (MOHUN, 1988, p. 80) é o chamado capital industrial. E este, segundo Marx, no segundo volume de *O capital*,

[...] é o único modo de existência do capital em que não só a apropriação de mais-valia, ou respectivamente, mais-produto, mas, ao mesmo tempo, também sua criação é função do capital. Condiciona, por isso, o caráter capitalista da produção; sua existência implica a contradição entre capitalistas e trabalhadores assalariados. Na

medida em que se apodera da produção social, a técnica e a organização social do processo de trabalho são revolucionadas e com elas o tipo econômico-histórico da sociedade. As outras espécies de capital, que apareceram antes dele em meio a condições sociais de produção pretéritas ou decadentes, não só lhe são subordinadas e modificadas, de acordo com ele, no mecanismo de suas funções, mas só se movimentam ainda com base nele e, por isso, vivem e morrem, sustentam-se e caem. Capital monetário e capital-mercadoria, na medida em que aparecem em suas funções de portadores de ramos próprios de negócios, ao lado do capital industrial são somente modos de existência, autonomizados e desenvolvidos unilateralmente pela divisão social do trabalho, das diferentes formas de função que, dentro da esfera da circulação, o capital industrial ora adota, ora abandona (MARX, 1985, p. 43).

Para Marx (2013/1867), o processo de industrialização, que teve início com a Revolução Industrial inglesa, é o que dá origem ao capitalismo e à sua especificidade enquanto sistema produtivo, sendo, como ele afirma na citação acima, o capital industrial o único modo de existência do capital que condiciona o caráter capitalista da produção, de modo que após seu aparecimento, as outras formas de capital existentes e anteriores a este passam a lhe serem subordinadas, tendo suas funções modificadas e seu movimento passa a estar inalienavelmente referido a este.

A figura do capitalista, nesse processo, diz respeito ao “possuidor do dinheiro que é valorizado”, porém a “autovalorização do valor é um movimento objetivo”, sendo somente “na medida em que esse movimento objetivo se transforma no propósito subjetivo do capitalista é que o possuidor do dinheiro se transforma em capitalista, em personificação do capital”. Ou seja, “é o movimento objetivo da expansão do valor, e não os motivos subjetivos do lucro, que têm importância fundamental no caso. Enquanto eles são bastante contingenciais, o primeiro define o que todo capital tem em comum” (MOHUN, 1988, p. 80-81).

1.3 A forma-mercadoria e seu caráter fetichista

Marx inicia *O Capital* pela análise da forma mercadoria, entendida por ele como forma histórica que apresenta o produto do trabalho humano nas especificidades da produção capitalista, podendo ser considerada, portanto, como “a célula econômica da sociedade burguesa” (MARX, 2013/1867, p. 4).

Desse modo, Marx assume que a mercadoria é a célula econômica da sociedade capitalista, porque ela é a forma em que se apresenta, nessa sociedade, o produto do trabalho humano, o qual se expressa na forma valor, ou seja, a mercadoria apresenta-se, na sua forma natural, como valor de uso e, na sua forma social, como valor. Partindo desse pressuposto, Marx procurou estudar o modo de produção capitalista e as relações de produção dele decorrentes. Nesse caso, as contradições sociais advindas das leis gerais do sistema capitalista, além dessas próprias leis e de suas

tendências, eram as questões mais relevantes. Nessa lógica, a mercadoria passou a ser seu objeto de estudo prioritário, porque ela adquire valor não pelas suas propriedades naturais, mas por causa das relações sociais de produção que se estabelecem (MATTEI, 2003, p. 272).

Marx compreende que a partir de certo estágio da evolução da divisão social do trabalho, em que os homens passam a trabalhar não só para si e para sua família ou comunidade, mas uns para os outros de modo a trocar o que produzem entre si, “seu trabalho também assume uma forma social” (MARX, 2013/1867, p. 147). No âmbito da produção de mercadorias, essa forma social do trabalho toma a forma do trabalho medido em termos de duração temporal, abstraído das diferenças qualitativas entre os diversos trabalhos particulares. Isso dá origem ao “caráter enigmático do produto do trabalho, assim que ele assume a forma-mercadoria” (MARX, 2013/1867, p.147), o qual advém dessa própria forma e diz respeito ao seu caráter fetichista. E “esse caráter fetichista do mundo das mercadorias surge [...] do caráter social peculiar do trabalho que produz mercadorias” (MARX, 2013/1867, p.148).

A forma social do trabalho implica uma equivalência do trabalho humano pela categoria puramente quantitativa do tempo – que é a definição de trabalho abstrato, ou seja, uma medida convencionada e universalizada de trabalho que exclui toda a dimensão qualitativa e concreta de cada trabalho em particular (MARX, 2013/1867). Essa igualdade tem sua expressão na “forma material de igual objetividade de valor dos produtos do trabalho” (MARX, 2013/1867, p. 147). Assim, “a medida do dispêndio de forma humana de trabalho por meio de sua duração assume a forma da grandeza de valor dos produtos do trabalho” (MARX, 2013/1867, p. 147), ou seja, “os produtos do trabalho, como valores, são meras expressões materiais do trabalho humano despendido em sua produção” (MARX, 2013/1867, p. 149). As relações entre os produtores, por meio dos produtos de seus trabalhos privados, no momento da troca – momento em que a determinação social destes se efetiva – “assumem a forma de uma relação social entre os produtos do trabalho” (MARX, 2013/1867, p. 147), aparecendo, assim, para os próprios produtores, como “relações reificadas entre pessoas e relações sociais entre coisas” (MARX, 2013/1867, p. 148), e não como “relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos” (MARX, 2013/1867, p. 148).

No fato de a forma-mercadoria refletir aos produtores a natureza social de seu próprio trabalho como uma propriedade inerente aos produtos deste – no mesmo nível de suas propriedades físicas, “como propriedades sociais que são naturais a essas coisas” (MARX, 2013/1867, p.147) – é onde consiste o segredo desta forma; a qual também reflete a “relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente

à margem dos produtores” (MARX, 2013/1867, p.147). No entanto, esse caráter místico assumido pela mercadoria na troca não resulta de sua utilidade, de seu chamado valor de uso.

Há, também, uma correspondência entre as duas facetas do trabalho e as duas facetas do produto do trabalho, originadas por ocasião da troca. O *trabalho concreto*, útil, é o trabalho produtor de objetos em sua dimensão de valores de uso; já o *trabalho abstrato* é o que confere valor ao produto do trabalho, o valor no qual se vê representada a forma-mercadoria. Entre a forma-mercadoria – juntamente com o valor de troca que lhe representa no momento da troca – e as propriedades materiais, físicas, do objeto – de onde advém sua utilidade, seu valor de uso – há uma descontinuidade radical, que se revela como uma contradição. O mesmo se dá entre os dois tipos de trabalho. Ou seja, valor de uso e valor de troca se encontram em contradição entre si, assim como trabalho concreto e trabalho abstrato, ou trabalho social (MARX, 2013/1867).

O que Marx (2013/1867, p. 148) denominou de fetichismo é esse caráter misterioso, fantasmagórico, mítico, que adere aos produtos do trabalho humano tão logo são produzidos *como* mercadoria, sendo, por isso, inseparável da produção de mercadorias – de uma forma particular de produção que já se encontra orientada, de antemão, para a troca mercantil –, pois origina-se “do caráter social peculiar do trabalho que produz mercadorias”.

Os objetos de uso só se tornam mercadorias porque são produtos de trabalhos privados realizados independentemente uns dos outros. O conjunto desses trabalhos privados constitui o trabalho social total. Como os produtores só travam contato social mediante a troca de seus produtos do trabalho, os caracteres especificamente sociais de seus trabalhos privados aparecem apenas no âmbito dessa troca (MARX, 2013/1867, p. 143).

Para Marx (2013/1867,p.148), portanto, é somente no momento em que “a troca já conquistou um alcance e uma importância suficientes para que se produzam coisas úteis destinadas à troca” e a condição de *valor* das coisas passa a condicionar o próprio ato de sua produção, que a divisão do produto do trabalho em objeto útil e em valor, na prática, realiza-se. O mesmo se dá com o trabalho, com os trabalhos privados, que assumem “um duplo caráter social” (MARX, 2013/1867, p.148): enquanto um trabalho útil determinado orientado para a satisfação de uma necessidade social, de modo a se manter ocupando uma função na divisão social do trabalho; e enquanto um trabalho que gera produtos a serem trocados em equivalência com outros resultantes, de outros trabalhos privados, com vistas à satisfação das necessidades de seus próprios produtores.

A igualdade *toto coelo* [plena] dos diferentes trabalhos só pode consistir numa abstração de sua desigualdade real, na redução desses trabalhos ao seu caráter comum como dispêndio de força humana de trabalho, como trabalho humano

abstrato. [...] Porque equiparam entre si seus produtos de diferentes tipos na troca, como valores, eles [os produtores] equiparam entre si seus diferentes trabalhos como trabalho humano. *Eles não sabem disso, mas o fazem* (MARX, 2013/1867 p. 149).

Portanto, o que atribui o caráter social aos trabalhos privados, permitindo, com isso, sua equivalência nas trocas por meio do valor das mercadorias, consiste na igualdade destes como trabalho humano abstrato. Isso é uma especificidade da forma particular de produção descrita acima, a produção de mercadorias, ainda que, segundo Marx (2013/1867, p. 150), seja percebida pelos que se encontram imersos nas relações de produção de mercadorias como algo definitivo, “natural”. Tal fato se deve ao caráter de “lei natural reguladora” – à semelhança da lei da gravidade, por exemplo – com que se impõe a quantificação do trabalho por meio de sua redução em tempo de trabalho.

Marx (2013/1867, p. 150), então apresenta a conclusão de que a determinação do valor por meio do tempo de trabalho é “um segredo que se esconde sob os movimentos manifestos dos valores relativos das mercadorias”. Este segredo foi revelado pela ciência econômica de sua época, todavia, “sua descoberta elimina dos produtos do trabalho a aparência da determinação meramente contingente das grandezas de valor, mas não elimina em absoluto sua forma reificada [*sachlich*]” (MARX, 2013/1867, p. 150).

Nisso reside um importante avanço de Marx com relação aos economistas clássicos, que tem como resultado apenas a ideia de que “o trabalho é a verdadeira fonte de riqueza” (ŽIŽEK, 1991, p. 134). O que Marx aponta é que o desvelamento desse segredo – o de que a quantidade de valor de uma mercadoria é determinada pela quantidade de trabalho abstrato envolvida em sua produção – não é suficiente. É preciso dar um passo a mais, ou a menos, no caso, e deter-se não na busca pelo segredo por trás da forma, mas “*o segredo dessa mesma forma*” (ŽIŽEK, 1991, p. 134).

Em suma, não há nada no próprio produto do trabalho, enquanto objeto físico, que explique o fato de ele assumir um valor que se expressa, por exemplo, em seu preço no mercado, senão a quantidade de trabalho abstrato contida nele. Até a época de Marx, como também até hoje, “nenhum químico descobriu o valor de troca na pérola ou no diamante” (MARX, 2013/1867, p. 158), estando na quantidade de trabalho abstrato envolvido em sua extração.

Teóricos do valor-trabalho na economia política clássica, e em especial David Ricardo, também analisaram a questão do valor da mercadoria, relacionando-o à quantidade de tempo de trabalho implicada em sua produção, porém sem capacidade de indagar acerca das razões pelas quais “o trabalho se representa no valor e a medida do trabalho, por meio de sua duração

temporal, na grandeza de valor do produto do trabalho” (MARX, 2013/1867, p. 154-155); bem como também sem compreender “que a diferença meramente quantitativa dos trabalhos pressupõe sua unidade ou igualdade qualitativa, portanto, sua redução a trabalho humano abstrato” (nota 31, p. 154-155), não diferenciando, assim, as duas concepções de trabalho, como Marx o faz.

Os autores "clássicos", ao tomarem o trabalho como base do valor, não distinguiram a dupla função desempenhada pelo mesmo no modo de produção capitalista, ou seja, a de ser origem e essência do valor e a de ser trabalho-mercadoria. Com Marx, o conceito clássico do valor trabalho sofre uma reformulação definitiva, pois o autor mostra o equívoco dos precursores ao desvendar que não é o trabalho que é trocado por outra mercadoria, mas a capacidade de trabalho. (trabalho em potência ou trabalho ainda a realizar) (MATTEI, 2003, p. 287).

A forma do trabalho abstrato pode ser entendida como uma espécie de convenção que se estabeleceu, de modo espontâneo, ao longo do processo de evolução da divisão social do trabalho e da troca, a partir da redução de toda a dimensão qualitativa, particular, de cada trabalho numa média abstrata quantificada unicamente pelo tempo. Mas enquanto essa convenção e seu papel decisivo na constituição do valor das mercadorias é tomada como uma lei natural, como algo dado, e não como resultado de um processo histórico, esse valor, na forma de valor de troca, se trata apenas de “uma maneira social [historicamente] determinada, de expressar o trabalho realizado numa coisa” (MARX, 2013/1867, p. 148, com acréscimo da autora), não trazendo, portanto, nada de natural nisto.

Por sua vez, o dinheiro – na condição de equivalente universal, passível de refletir o valor de qualquer mercadoria – é a mercadoria por excelência, dotada apenas de valor. Ele atua como uma coisa natural dotada de “estranhas propriedades sociais” (MARX, 2013/1867, p. 157), quando, na verdade ele é a expressão de uma relação social de produção própria de um modo de produção específico, a produção de mercadorias. O valor, assim, “tem no dinheiro sua forma acabada” (MARX, 2013/1867, p. 137).

1.4 Marx, inventor do sintoma

Žižek (1996b) apresenta duas modalidades de fetichismo, não homólogas, e excludentes entre si, uma correspondente ao sistema social feudal e outra própria à sociedade burguesa. Segundo ele, enquanto no feudalismo e nas sociedades pré-capitalistas, as relações sociais eram fetichizadas, nos moldes da relação Senhor-Escravo descrita por Hegel, na sociedade capitalista, onde predomina o fetichismo da mercadoria, as relações entre os indivíduos são “totalmente desfetichizadas”. Ao fetichismo nas relações, Žižek (1996b, p.

310) atribui, como denominação adequada, os termos de Marx “relações de dominação e servidão” e aponta que o recuo da instância do Senhor no capitalismo significa, na verdade: “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”. Trata-se, com esse deslocamento, do

[...] corte decisivo nas relações de dominação ocorrido com a passagem da sociedade pré-burguesa para a sociedade burguesa. Na ordem pré-burguesa, a “sociedade civil” ainda não estava livre das ligações “orgânicas”, isto é, lidava-se com “relações imediatas de dominação e servidão” (Marx), sendo a relação entre o senhor e seu servo a de um vínculo “interpessoal”, de um assujeitamento direto, de uma preocupação paterna por parte do senhor e de uma veneração por parte do servo... Com o advento da sociedade burguesa, essa rica rede de relações “afetivas” e “orgânicas” entre o senhor e seus servos foi rompida, o escravo libertou-se da tutela que pesava sobre ele e se colocou como sujeito autônomo, racional; ora, a lição fundamental de Marx é que, não obstante, o servo continuou assujeitado a um certo senhor, e que o lugar do senhor apenas se deslocou: o fetichismo do Senhor “pessoal” cedeu lugar ao fetichismo da mercadoria, e a vontade da pessoa do senhor foi substituída pelo poder anônimo do mercado, essa famosa “mão invisível” (A. Smith) que decide sobre o destino dos indivíduos pelas costas (ŽIŽEK, 1992, p. 93).

Portanto, de acordo com Žižek (1996b) as relações de produção, enquanto relações sociais cruciais, deixam de ser “imediatamente transparentes”, conforme eram na forma de relações interpessoais de dominação e servidão, entre senhor e servos, por exemplo, e se disfarçam “sob a forma de relações sociais entre coisas, entre os produtos do trabalho” (MARX *apud* ŽIŽEK, 1996b, p. 310).

Segundo Marx (2013/1867, p. 146), na Idade Média europeia, onde o feudalismo era a forma social predominante, “a dependência pessoal caracterizava tanto as relações sociais da produção material quanto as esferas da vida erguidas sobre elas”. Mas ele aponta que é exatamente pelo fato de que a base da sociedade constitui-se de relações pessoais de dependência “que os trabalhos e seus produtos não precisam assumir uma forma fantasmática distinta de sua realidade” (MARX, 2013/1867, p. 152). Ambos compõem a “engrenagem social como serviços e prestações *in natura*” (MARX, 2013/1867, p.152). Nesse contexto, diferentemente do contexto da produção de mercadorias, a “forma imediatamente social do trabalho” identifica-se com sua “forma natural” (MARX, 2013/1867, p. 152), particular, concreta.

A corveia [uma espécie pagamento, ao senhor feudal, pela obtenção de parte ou uso da terra, através de serviços prestados] é medida pelo tempo tanto quanto o é o trabalho que produz mercadorias, mas cada servo sabe que o que ele despense a serviço do seu senhor é uma quantidade determinada de sua força pessoal de trabalho. O dízimo a ser pago ao padre é mais claro do que a benção do padre. Julguem-se como se queiram as máscaras atrás das quais os homens aqui se confrontam, o fato é que as relações sociais das pessoas em seus trabalhos aparecem

como suas próprias relações pessoais e não se encontram travestidas em relações sociais entre coisas, entre produtos do trabalho (MARX, 2013/1867, p. 152, comentário da autora entre colchetes).

Portanto, para compreendermos a transição histórica entre o capitalismo e o feudalismo, acreditamos ser necessário partir da chamada “acumulação primitiva” ou “originária”, conforme o uso que Marx (2013/1867) dá a este termo no livro I de *O Capital*, ou seja, desta como sendo um processo que marca o período definido por ele como a pré-história do capitalismo e, mais precisamente, o processo que diz respeito às condições históricas, sociais e econômicas para o surgimento e estabelecimento deste sistema produtivo.

Como período histórico, a delimitação da origem do capitalismo sempre foi controversa. Diferentes autores fixam-na em épocas históricas mais remotas ou mais recentes e, por sua vez, aquelas que fazem referência a uma leitura do pensamento de Marx, enfatizam um ou outro dos muitos traços distintivos como sendo o mais característico desse modo de produção para análise marxiana.

Como já assinalado, para Marx, o capitalismo é tomado, sobretudo, como um modo de produção particular que implica relações sociais e de propriedade específicas e que tem na Revolução Industrial inglesa ocorrida no século XVIII, a marca de sua origem (MARX, 2013/1867). Já a extensão de tempo que vai do final da Idade Média – século XV, quando o feudalismo começa a entrar em crise – até o século XVII – quando o feudalismo já se encontra em decomposição, “enquanto nenhum novo sistema socioeconômico havia ainda tomado seu lugar, apesar de elementos da sociedade capitalista já estarem tomando forma” (FEDERICI, 2017, p.116) – é nomeada, conceituada, como uma “transição para o capitalismo” por historiadores britânicos de meados do século XX como, por exemplo, Maurice Dobb (FEDERICI, 2017). Por outro lado, o conceito de transição, segundo Federici (2017, p. 116), permite-nos pensar em “um processo prolongado de mudanças em sociedades nas quais a acumulação capitalista coexistia com formações políticas que não eram ainda predominantemente capitalistas”, ainda que a autora aponte limitações nessa conceituação, que dizem respeito, sobretudo, à atribuição de um caráter gradual, linear, ao desenvolvimento histórico do período, quando, na verdade, este foi bastante descontínuo e fortemente marcado por violência – “uma época que foi testemunha de transformações apocalípticas que os historiadores só podem descrever nos termos mais duros: a Era de Ferro (Kamen), a Era do Saque (Hoskins) e a Era do Chicote (Stone)” (FEDERICI, 2017, p. 116).

Sendo assim, Federici (2017, p. 118) considera o uso do termo “transição” apenas no sentido temporal, reservando o conceito de “acumulação primitiva” ou “originária” de Marx

para tratar dos processos sociais e do desenvolvimento das relações capitalistas. Ela, no entanto, apresenta ressalvas acerca do modo como este concebia esse conceito – sobretudo, acerca da ausência de menção, ao tratar da gênese histórica deste sistema produtivo, das “profundas transformações que o capitalismo introduziu na reprodução da força de trabalho e na posição social das mulheres”.

A passagem de *O capital*, Livro I, a seguir, resume a descrição de Marx (2013/1867) acerca dos processos que se encontram na “pré-história” do capitalismo, n’*A assim chamada acumulação primitiva*, conforme o título do capítulo onde se encontra.

O roubo dos bens da Igreja, a alienação fraudulenta dos domínios estatais, o furto da propriedade comunal, a transformação usurpatória, realizada com inescrupuloso terrorismo, da propriedade feudal e clânica em propriedade privada moderna, foram outros tantos métodos idílicos da acumulação primitiva. Tais métodos conquistaram o campo para a agricultura capitalista, incorporaram o solo ao capital e criaram para a indústria urbana a oferta necessária de um proletariado inteiramente livre (MARX, 2013/1867, p. 804).

Com isso,

[...] a população rural, depois de ter sua terra violentamente expropriada, sendo dela expulsa e entregue à vagabundagem, viu-se obrigada a se submeter, por meio de leis grotescas e terroristas, e por força de açoites, ferro em brasa e torturas, a uma disciplina necessária ao sistema de trabalho assalariado (MARX, 2013/1867, p. 808).

É sabido que o termo ‘acumulação primitiva’ foi, na realidade, cunhado por Adam Smith, a quem o próprio Marx faz referência no início do capítulo mencionado (MARX, 2011/1867). No entanto, segundo Michel Perelman (1985 *apud* FEDERICI, 2017), Marx teria rechaçado este termo devido ao caráter “ahistórico” e “mitificado” de uma suposta acumulação ‘anterior’ que o uso do termo por Smith lhe conferiu, expressando, assim, sua distância em relação à perspectiva deste autor através do título do capítulo, “fazendo a expressão ‘assim chamada’ preceder, pejorativamente, o termo ‘acumulação primitiva’” (PERELMAN, 1958, p. 25-26, *apud* FEDERICI, 2017, p. 117, nota 48).

Partindo da constatação de que “a acumulação do capital pressupõe o mais-valor, a produção capitalista, e esta, por sua vez, a existência de massas relativamente grandes de capital e de força de trabalho nas mãos de produtores de mercadorias” (MARX, 2013/1867, p. 785), Marx (2013/1867) supõe, como chave para o entendimento desse movimento cíclico, uma acumulação inicial, primitiva, “prévia à acumulação capitalista, uma acumulação que não é resultado do modo de produção capitalista, mas seu ponto de partida” (MARX, 2013/1867, p. 785).

Ao falar sobre acumulação primitiva seu interesse está em explicar é de onde provém a riqueza inicial para a compra de meios de produção e de força de trabalho para dar início ao ciclo da produção capitalista, em que mãos ela se concentra e como se deu esse processo. Marx faz, inclusive, uma analogia entre como o pecado original está para teologia e como a acumulação primitiva está para a economia política: “de fato, a legenda do pecado original teológico nos conta como o homem foi condenado a comer o pão com o suor de seu rosto; mas é a história do pecado original econômico que nos revela como pode haver gente que não tem nenhuma necessidade disso” (MARX, 2013/1867, p. 785).

Marx (2013/1867) centra sua análise na “transformação das relações de propriedade, que se manifestam na luta de classes”, para determinar “as condições estruturais para o aparecimento do capitalismo” (HOLTON, 1988, p. 606). A expropriação da propriedade dos próprios produtores, da propriedade comunal, da propriedade feudal etc., em grandes extensões de terras em poder de poucas pessoas – transformando, por exemplo, uma significativa parte das terras de lavoura em terras de pastagens para ovelhas, para o fornecimento de matéria-prima a um mercado de lã em crescimento, na época – diz respeito aos chamados *cercamentos* dos campos, ocorridos em território inglês, a partir do século XVI, que marcam o início da “era capitalista”, sua “pré-história” (MARX, 2013/1867, p. 831). Como alguns dos efeitos imediatos desse violento processo, tem-se a formação de um grande contingente de camponeses arremessados a uma condição miserável, despojados de seus meios de produção e de subsistência, impelidos para as zonas metropolitanas, compondo uma grande oferta de mão-de-obra, ou força de trabalho, para as manufaturas e indústrias nascentes, e a capitalização do campo e sua subordinação aos centros urbanos (MARX, 2013/1867).

A partir disso, a maneira como se organiza o processo produtivo capitalista estabelecido mina toda possibilidade de resistência por parte da classe trabalhadora. É constantemente gerada uma superpopulação relativa que mantém a lei da oferta e da demanda de trabalho, baixando e mantendo os salários conforme as necessidades de valorização do capital. Para selar o domínio do capitalista sobre o trabalhador, tem-se uma muda e efetiva coerção exercida pelas relações econômicas. Esta, em parte, substitui os meios brutais de violência extra econômica, porém esta ainda permanece sendo empregada de modo mais excepcional, auxiliar. Diante disto, afirma Marx (2013/1867, p. 809), “para o curso usual das coisas, é possível confiar o trabalhador às ‘leis naturais da produção’, isto é, à dependência em que ele mesmo se encontra em relação ao capital, dependência que tem origem nas próprias condições de produção e que por elas é garantida e perpetuada”.

Na “gênese histórica da produção capitalista”, destaca-se o papel do Estado, no uso de sua força pela burguesia emergente para “regular” os salários, ou melhor, “para comprimi-lo dentro dos limites favoráveis à produção de mais valor, a fim de prolongar a jornada de trabalho e manter o próprio trabalhador num grau normal de dependência. Esse é um momento essencial da assim chamada acumulação primitiva” (MARX, 2013/1867, p. 809).

No entanto, a atuação do Estado a favor do movimento de valorização do valor não se limita a esse momento inicial, assim como os meios violentos, na forma de exploração e genocídio de populações pelo mundo, e da objetificação do corpo feminino, enquanto, além de força de trabalho, reprodutor biológico desta, conforme apontado por Federici (2017). Há um recurso a estes meios – regulados pelo Estado ou a margem deste, em suas deficiências – sempre que se fazem necessários para a continuidade do movimento de valorização do capital, a superação de barreiras, internas e externas que limitam seu crescimento.

É assim que se pode entender por que Althusser (2013/1969, p. 54) afirma que é no capítulo supracitado que Marx traz a sua segunda grande descoberta. Tendo sido a primeira a do mais-valor, a segunda diz respeito à explicitação acerca dos “meios incríveis pelos quais a ‘acumulação primitiva’ se realizou”, os quais envolvem, “a mais brutal violência, o roubo e os massacres que abriram para o capitalismo sua via régia na história humana”. Althusser (2013/1969, p. 54-55) afirma ainda haver, nesta parte da obra,

[...] riquezas prodigiosas que não foram ainda exploradas, em especial a tese (que devemos desenvolver) de que o capitalismo nunca deixou de empregar, e continua a empregar em pleno século XX, nas “margens” de sua existência metropolitana, isto é, nos países coloniais e ex-coloniais, os meios da mais brutal violência.

Por sua vez, no que diz respeito à ideologia, há algo que se dá nesse processo de constituição da classe proletária – a partir da expulsão dos camponeses das terras onde habitavam e, conseqüentemente, da expropriação de seus meios de trabalho e de sobrevivência – que será tomado, aqui, como sendo de suma importância para o engendramento desta na sociedade capitalista, e para sua ligação com a noção de fantasia inconsciente apontada por Žižek (1991;1992;199b). Para isso, destaca-se este trecho de Marx (2013/1867, p. 808):

Não basta que condições de trabalho apareçam num polo como capital e no outro como pessoas que não têm nada para vender, a não ser sua força de trabalho. Tampouco basta obrigá-las a se venderem voluntariamente. No evoluir da produção capitalista desenvolve-se uma classe de trabalhadores que, por educação, tradição e hábito, reconhece as exigências desse modo de produção como leis naturais e evidentes por si mesmas.

Isto nos lembra que a dimensão fundamental da ideologia, conforme destacada por Žižek (1996b), diz respeito à própria realidade que deve já ser concebida como ideológica e não o que seria uma representação ilusória ou uma “falsa consciência” acerca dessa realidade:

[...] “ideológica” é uma realidade social cuja a própria existência implica o não-conhecimento de sua própria 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” (ŽIŽEK, 1996b, p. 306).

Com isso,

[...] chegamos finalmente à dimensão do sintoma, pois uma de suas definições possíveis seria, igualmente, “uma formação cuja a 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” (ŽIŽEK, 1996b, p. 306).

No entanto, para Žižek (1991; 1996b), essa compreensão da própria realidade como já sendo ideológica seria o que a perspectiva marxista deixaria escapar. Segundo o autor, esta perspectiva se limita a apreender a ideologia sob a definição de uma “falsa consciência”, como “consciência ingênua”, em lugar de uma (mais) correta e congruente com o funcionamento material concreto da sociedade e do lugar que cada um ocupa na divisão de classes.

Quanto a esta leitura da ideologia no marxismo que Žižek faz, perguntamo-nos até que ponto ela pode ser de fato atribuída a Marx. Ao marxismo – enquanto constituído de várias correntes de pensamento e de métodos e práticas distintos entre si, e mesmo, não raro, distintos das formulações de Marx, se tomadas em conjunto – consideramos possível a atribuição de uma compreensão limitada da ideologia, mas será que podemos derivá-la dos escritos do próprio Marx? Em outras palavras, será que já no próprio Marx não encontramos o entendimento da ideologia enquanto constituinte da própria realidade social? Diríamos que sim, com base, por exemplo, no último trecho de Marx citado, onde podemos ler a constituição da realidade do próprio proletariado concomitante à constituição de sua função na sociedade capitalista, no contexto da qual este conjunto de indivíduos que se forma como classe em torno desta função “por educação, tradição e hábito, reconhece as exigências desse modo de produção como leis naturais e evidentes por si mesmas” (MARX, 2013/1867, p. 808).

Quando Marx (2013/1867) afirma que no processo de constituição da classe trabalhadora – a qual se formou a partir da violenta expropriação de muitos camponeses de

seus meios de sobrevivência e de trabalho, bem como de sua direta relação com os produtos de trabalho – tem-se, também – constituída sobre a perda de todo um universo simbólico implicada nessa expropriação – a constituição da realidade dessa própria classe. Essa constituição se dá partir de sua função essencial, como suporte da mercadoria força de trabalho, na produção material da sociedade burguesa, mas, no entanto, essa realidade tem sua consistência fundada no desconhecimento por parte dessa classe de seu lugar na produção. É, aqui, nesse desconhecimento do que está em jogo em uma formação, portanto, que encontramos a estrutura do sintoma.

Assim, ao afirmar que Marx foi o inventor da noção de sintoma, Lacan aponta a existência de um desequilíbrio “patológico” na forma de uma fissura, de uma assimetria que – ao mesmo tempo em que desmente a efetividade da proclamada universalidade dos direitos e deveres burgueses, e dos valores de igualdade e de liberdade, predominantes ideologicamente na sociedade moderna – é elemento constituinte dessa universalidade desde sempre fadada ao fracasso, a uma realização sempre insuficiente (ŽIŽEK, 1996b). Essa aparente universalidade se constitui pela universalização dos valores de uma classe, a classe que detém capital, produtivo ou financeiro, sobre todo o conjunto da sociedade, moldando esta a favor do movimento de expansão do capital, o qual beneficiará quem já o detém, promovendo sua acumulação e concentração. Isto é propriamente o que Marx (2007/1845-1846) irá definir como ideologia em *A ideologia alemã*, definição que será mais longamente explorada no tópico 2.1 do capítulo seguinte.

No contexto da presente discussão acerca da invenção do sintoma, este se define, especificamente, como “um elemento particular que subverte seu próprio fundamento universal, uma espécie que subverte seu gênero” (ŽIŽEK, 1996b, p. 306). Assim sendo, segundo Žižek (1996b, p. 306), “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”. Essa perspectiva desmonta a ideia de que a essa universalidade e esses princípios de igualdade e de liberdade, tão constituintes da modernidade, ainda não se realizaram completamente. Ou, que esta, a modernidade, ainda é um projeto em vias de realização, *em progresso*.

No que a exceção, aqui, é parte *inalienavelmente* constituinte da regra, tem-se, de acordo com Žižek (1996b) uma certa “lógica da exceção”, ou, diríamos, uma lógica da “excessão”, expressando, por meio desse neologismo, que é sentido como excesso, como passível de ser aparado, é produto e é constitutivo da própria estrutura do discurso, e é onde se

localiza sua verdade – verdade esta que retorna sob a forma *maldita* do sintoma. No caso, o caráter fetichista constituinte e inseparável da forma-mercadoria⁷.

Se o capital se apresenta como “força civilizadora”, no entanto, seu avanço faz avançar também a barbárie, atuando “sempre em dois sentidos opostos [...] como uma força “civilizadora” e ao mesmo tempo como força destruidora”, sendo a destruição “funcional para o capital” (GRESPLAN, 2015, p. 157-158). Essa contradição do capital – que juntamente com outras compõem o aspecto essencialmente contraditório do capitalismo – é apontada por Marx desde o *Manifesto Comunista*, de 1848, e Walter Benjamin (2005/1940, p. 70), por influência de sua leitura marxista, bem o expressa na sétima de suas *Teses sobre o conceito de história*, de 1940, ao afirmar não haver “documento de cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento de barbárie”. Seria isso, portanto, uma demonstração do envolvimento dos meios violentos e brutais, próprios do processo de acumulação primitiva ou original – enquanto uma operação essencial para o capital, não só em sua origem, mas em sua própria dinâmica de existência, que implica a necessidade de sua expansão, a qual se vale, não raro, de meios violentos e destrutivos, como, por exemplo, a guerra – tal como Althusser aponta acima.

Outro exemplo – que demonstra também o que foi dito acima sobre a “lógica da exceção” constituinte da ideologia, na qual todo universal é desmentido por um elemento particular que é, também, a condição de existência dessa universalidade sempre imperfeita – seriam os chamados “mercados paralelos”, em seu importante papel na reprodução do capital. À época de Marx, estes tinham uma participação muito pequena na dinâmica do capital, tendo possuído – a exemplo da Guerra do Ópio, protagonizada pela Índia e pela China, tendo a Inglaterra como patrocinadora, comentada por ele em artigos seus escritos para jornais – uma importância mais na esfera política que econômica. Em contrapartida, atualmente, esse tipo de mercado é, segundo Gresplan (2015, p. 157), “vital para a reprodução do capital em escala planetária”. A razão disto está em que “esses mercados paralelos de drogas, armas etc. se constituem em espaços que o capital encontra para se salvar da crise atual, onde a taxa de lucro é muito alta e pode influenciar a taxa média, que anda cada vez mais baixa”⁸ (GRESPLAN, 2015, p. 158).

7 Importante salientar que o conceito de fetiche da mercadoria não se confunde com o conceito de fetiche em Freud, pois “no marxismo, o fetiche oculta a rede positiva de relações sociais [conflitantes em sua essência], ao passo que em Freud, o fetiche oculta a falta (“castração”) em torno da qual se articula a rede simbólica” (ŽIŽEK, 1996b, p. 327, com comentário da autora entre colchetes).

8 Sendo a taxa de lucro de qualquer setor produtivo dependente da produtividade do trabalho, esta taxa tende a cair na medida em que novas tecnologias são incorporadas à produção, diminuindo a participação relativa da força de trabalho nesta, de modo que a taxa média de lucro da economia como um todo acabar por sofrer queda.

Sob a mesma ótica – a da alta funcionalidade econômica de processos aparentemente disfuncionais para o sistema – é possível compreender outra grande questão social da atualidade, a emigração de pessoas de várias partes do mundo em direção, sobretudo, à Europa. Esta se põe dividida entre barrar a entrada dos emigrantes em seus países e deixá-los entrar. Nisto, “uma parte deles permanecerá na clandestinidade e aceitará trabalhar por salários mais baixos, reduzindo os custos e elevando a taxa de lucro das empresas na Europa. *O capital é contraditório, ele fecha e abre, ele exclui e inclui ao mesmo tempo*” (GRESPLAN, 2015, p. 158, com grifo da autora). É a partir desta perspectiva que trataremos do papel do Estado no capitalismo, passando pela análise da religião em sua natureza ilusória em Freud e seu papel de agenciadora e/ou de paradigma da inversão em jogo na ideologia, para Marx.

2 IDEOLOGIA E ILUSÃO: ENTRE MARX E FREUD

A economia transforma o mundo, mas o transforma apenas em mundo da economia

No momento em que a sociedade descobre que depende da economia, a economia, de fato depende da sociedade. Esse poder subterrâneo, que cresceu até parecer soberano, também perdeu sua força. No lugar em que havia o isso econômico, deve haver o eu. O sujeito só pode emergir da sociedade, isto é, da luta que existe nela mesma. Sua existência possível depende dos resultados da luta de classes que se revela como o produto e o produtor da fundação econômica da história.

Guy Debord

2.1 Ideologia em Marx e Engels

A questão acerca do que seria propriamente o conhecimento, isto é, sobre como obter um conhecimento verdadeiro sobre algo, não é nova na história do pensamento ocidental. Segundo Konder (2002, p.15), o próprio “Platão já advertia seus contemporâneos de que podiam estar enxergando sombras e pensar que estavam vendo seres reais”. Mais de vinte séculos depois a questão continua a ser levantada de maneira insistente, variando entre indagações como: “o que me autoriza a afirmar que efetivamente conheço alguma coisa?”, ou “quem que garante que o que eu sei (ou acho que sei) corresponde à realidade?” (KONDER, 2002, p. 15).

Diante disso, Konder (2002) afirma que a percepção sensível direta se mostra insuficiente, limitada, para a obtenção de um conhecimento seguro, sendo necessária a construção de interpretações abstratas, “baseadas em informações que não podem ser imediatamente cotejadas com a experiência *vivida* pelo observador. Sendo assim, “o sujeito se abstrai da multiplicidade das sensações, da percepção imediata, e se fixa em determinados elementos que vão sendo desdobrados e postos em conexão uns com os outros” (KONDER, 2002, p. 15).

No entanto, outros problemas surgem, pois, enquanto os erros cometidos pelo método empírico seriam simples e limitados, os erros cometidos com base em elaborações teóricas

seriam de natureza mais sutil e complexa, podendo ainda causar danos em uma proporção bem maior.

O desenvolvimento das ciências depende da teoria, da abstração. Ao mesmo tempo, ele não proporciona ao conhecimento nenhuma garantia de que não haverá descaminhos. E – o que é pior – qualquer falha na construção saudavelmente ambiciosa do conhecimento científico poderá, em princípio, causar transtornos superiores aos que costumam ser acarretados pelas deficiências da limitada percepção empírica (KONDER, 2002, p. 17).

É por este fato que a teoria do conhecimento, um campo temático da filosofia, teria se ocupado, desde sempre, do que no século XIX passou a ser denominado de ideologia.

A origem da ciência, segundo Harari (2017), seria marcada pela descoberta da ignorância. Com o declínio da visão de mundo religiosa que predominou durante a Idade Média, a qual fornecia explicações dogmáticas e baseadas nas limitações da visão cosmológica aristotélica, combinadas com uma série de acontecimentos históricos, como o conhecimento da existência de outros continentes e civilizações a partir das chamadas Grandes Navegações, revelou a insuficiência destas explicações e a infinita ignorância que esta velaria. Desde então, quanto mais a ciência avança e o conhecimento se amplia, aumentam também tanto os problemas de organização interna deste quanto a percepção da vastidão da ignorância que o ladeia. É assim que, “quanto mais o sujeito conhece, mais ele se dá conta do quanto desconhece. E foi essa constatação que levou Nicolau de Cusa, no início do Renascimento, a sustentar a ideia da douda ignorância, isto é, a tese de que o verdadeiro sábio é o que se sabe ignorante” (KONDER, 2002, p. 18).

Lacan demonstra apreço por esta expressão de Cusa identificando-a à posição do analista. Em seu texto *Variantes do tratamento padrão*, de 1955, ao colocar a ignorância, ao lado do amor e do ódio, como sendo uma das vias de realização do ser – não a realização, mas apenas as vias – esclarece que “a análise só pode encontrar sua medida nas vias de uma douda ignorância”, e que a ignorância do lado do analista dever ser concebida sob a forma de uma “*douda ignorância*, que não quer dizer sábia, mas formal, e que pode ser, para o sujeito, formadora” (LACAN, 1998, p. 364).

Um pensador renascentista que teria tratado da ideologia sem, contudo, nomeá-la foi o francês Michel de Montaigne. Em seus *Ensaio*s, denuncia o que seria a “estreiteza ideológica de sua própria cultura, a cultura europeia”, com base em suas observações da chegada dos europeus ao continente americano bem como do “brutal desrespeito com que os conquistadores lidavam com as culturas de outros povos” (KONDER, 2002, p. 20). Em suas

palavras: “Nós os chamamos de bárbaros ou povos do Novo Mundo, porém nos os superamos em todos os tipos de barbárie” (MONTAIGNE *apud* KONDER, 2002, p. 20).

Denis Diderot, pensador iluminista, retomou essa crítica de Montaigne ao que seria a presunção do eurocentrismo. Seu tratamento dado à questão, apontava que “a pretensão de universalidade da cultura dos conquistadores e o comportamento predatório dos europeus no processo de expansão colonial estavam ligados à espinhosa questão da propriedade privada” (KONDER, 2002, p. 20). Isso o faz inferir que os povos ditos *selvagens* viveriam uma vida mais pacífica que a dos *civilizados* por possuírem a posse comum da terra, enquanto as guerras todas se dariam em virtude da disputa pela propriedade da terra. No entanto, em se tratando de um filósofo do período histórico do iluminismo, a exploração da questão da complicada relação entre, de um lado, a busca pela universalidade do conhecimento e, de outro, os interesses e desejos individuais, particulares não estaria ao seu alcance, segundo Konder (2002), devido, por exemplo a fé que detinham na resolução de todas as questões pela via do que seria a correta elaboração teórica destas, a despeito da história, da ação, da vida.

Havia, na perspectiva dos teóricos das *Luzes*, um robusto otimismo. E não é casual que a palavra *otimismo* tenha surgido na primeira metade do século XVIII. Embora alguns dos *campeões* da causa *ilustrada* tenham sido perseguidos e encarcerados pela repressão, eles tinham confiança no futuro e tendiam a crer que o poder de persuasão da argumentação racional e a difusão de conhecimentos científicos produziriam efeitos devastadores sobre as bases mais resistentes dos males humanos: a ignorância, o preconceito e a superstição (KONDER, 2002, p. 21).

Ainda segundo Konder (2002), com os acontecimentos do início do século XIX – mudanças sociais e políticas inesperadas, desdobramentos da Revolução Francesa, o período napoleônico e suas guerras etc. – essa confiança sofre abalos. Diante das tensões incertezas próprias ao período, as explicações racionalistas teriam perdido força, ficando mais difícil a sustentação dos princípios iluministas tal como haviam se constituído no século anterior.

O termo ideologia, então, foi cunhado pela corrente sensualista do pensamento francês, tendo, como destacado expoente, Destutt de Tracy, autor do livro *Elementos de ideologia*, publicado em 1804. O autor retoma as ideias dos mais conhecidos iluministas, especialmente Condillac. Para esse Destutt de Tracy, “a ideologia seria o estudo da origem e da formação das ideias, constituindo-se numa ciência propedêutica [preliminar, preparatória] das demais” (GORENDER, 2001, p. 21, com comentário da autora entre colchetes), concebendo-a, portanto, como uma nova disciplina filosófica, de acordo com Konder (2002), que incorporaria em si os mais significativos resultados de todas as outras⁹.

⁹ Segundo a concepção de Destutt de Tracy, agiríamos de acordo com nossos conhecimentos que são organizados a partir das ideias, e estas, por sua vez, adviriam das sensações. Sua proposta era, então,

Marx e Engels (2007/1846), por sua vez, utilizar-se-ão do termo, mas lhe conferirão um sentido bem distinto deste. Para eles, a ideologia “constitui questão-chave na reviravolta representada pela primeira formulação do materialismo histórico” (GORENDER, 2001, p. 21). O contexto dessa formulação era bem específico e, como nos explica Gorender,

[...] a questão das ideias se colocava no quadro do sistema de Hegel. Aí, a Ideia é o sujeito, cujo predicado consistia nas suas objetivações (a natureza e as formas históricas da realidade social). Em *A Essência do Cristianismo*, Feuerbach inverteu a relação, ao fazer do homem natural o sujeito. As ideias religiosas, a começar pela de Deus, seriam objetivações dos predicados do sujeito humano. Por conseguinte objetivações de sua essência (GORENDER, 2001, p. 21).

Marx e Engels (2007/1845-1846) foram além do âmbito religioso, no qual Feuerbach se deteve, e partiram para “o terreno da história universal” (GORENDER, 2001, p. 21). Redimensionaram, então, a inversão materialista do sistema hegeliano feita por Feuerbach. Para eles, todas as ideias vigentes na sociedade burguesa – não só as religiosas, como também, as ideias que compunham a filosofia, o direito, a arte, a política, a moralidade – não se desenvolviam autonomamente, “como entidades substantivas, condensadas no ápice pela Ideia Absoluta” (GORENDER, 2001, p. 21), mas seriam tributárias, em seu desenvolvimento, do substrato material da sociedade, do nível de divisão do trabalho em que se encontra e do caráter da produção material que a estrutura. Ou, como afirmam Marx e Engels, em *A ideologia alemã*,

[...] as ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força *material* dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força *espiritual* dominante. A classe que tem à sua disposição os meios da produção material dispõe também dos meios da produção espiritual, de modo que a ela estão submetidos aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos daqueles aos quais faltam os meios da produção espiritual. As ideias dominantes não são nada mais do que a expressão ideal [no plano das ideias, do pensamento] das relações materiais dominantes, são *as relações materiais dominantes apreendidas como ideias*; portanto, *são a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante, são as ideias de sua dominação*. Os indivíduos que compõem a classe dominante possuem, entre outras coisas, também consciência e, por isso, pensam; na medida em que dominam como classe e determinam todo o âmbito de uma época histórica, é evidente que eles o fazem em toda a sua extensão, portanto, entre outras coisas, que eles dominam também como pensadores, como produtores de ideias, que regulam a produção e a distribuição das ideias de seu tempo; por conseguinte, que suas ideias são as ideias dominantes da época. Por exemplo, numa época e num país em que o poder monárquico, a aristocracia e a burguesia lutam entre si pela dominação, onde portanto a dominação está dividida, aparece como ideia dominante a doutrina da separação dos poderes, enunciada então como uma “lei eterna” (MARX; ENGELS, 2007/1845-1846, p. 47, com grifos da autora e acréscimo entre colchetes).

compreender o processo de formação das ideias através das sensações, o que seria feito por meio da decomposição das ideias até o alcance dos elementos sensoriais que lhe dariam esteio. Para saber mais sobre esta concepção do termo ideologia, bem como dos destinos deste antes de sua particular apropriação por Marx e Engels, ver capítulo 1 do livro *A questão da ideologia*, de Leandro Konder (São Paulo: Companhia das Letras, 2002).

Pode-se dizer que o conceito de ideologia de Marx e de Engels constituiu-se sob influência direta de duas vertentes críticas do pensamento filosófico, segundo Bhaskar (1988) afirma na definição do verbete ‘ideologia’ contida no *Dicionário do pensamento marxista*. São elas: “a crítica da religião desenvolvida pelo materialismo francês e por Feuerbach” e “a crítica da epistemologia tradicional e a revalorização da atividade do sujeito realizada pela filosofia alemã da consciência e particularmente por Hegel” (BHASKAR, 1988, p. 293). Porém, essas críticas não foram capazes de relacionar “as distorções religiosas ou metafísicas com condições sociais específicas”, enquanto a crítica empreendida por Marx e Engels ultrapassa-as e procura explicitar a “existência de um elo necessário entre as formas ‘invertidas’ de consciência e a existência material dos homens” (BHASKAR, 1988, p. 293). Com isso, seu conceito de ideologia expressa esse elo, “referindo-se a uma distorção do pensamento que nasce das contradições sociais e as oculta” (BHASKAR, 1988, p. 293). Em virtude disso, esse conceito já nasce com uma “clara conotação negativa e crítica” (BHASKAR, 1988, p. 293).

No entanto, Bhaskar (1988) chama atenção para a necessidade de se considerar o conceito de ideologia conforme o contexto de cada fase do desenvolvimento do pensamento de Marx. A primeira fase, de acordo com o autor, vai dos primeiros escritos de Marx até 1844, e é marcada, sobretudo, pelo debate filosófico, tendo Hegel e Feuerbach como principais referências. O conceito de ideologia ainda não está presente em suas obras deste período, todavia, os elementos materiais que o constituirão já se encontram em sua “crítica da religião e da concepção hegeliana do Estado, definidas como ‘inversões’ que obscurecem o verdadeiro caráter das coisas” (BHASKAR, 1988, p. 293). Essas inversões hegelianas dizem respeito à “conversão do subjetivo em objetivo, e vice-versa” (BHASKAR, 1988, p. 293); no entanto, não resultando de uma percepção ilusória da realidade. A inversão, que é constituinte da ideologia, tem seu lugar na própria realidade, sendo, então, “mais do que uma alienação filosófica ou simples ilusão – ela expressa as contradições e sofrimentos do mundo real” (BHASKAR, 1988, p. 293). Trataremos da relação entre ideologia e ilusão mais adiante, no tópico 2.3.

É desse período a afirmação de Marx (2010/1844, p. 30), presente em sua *Contribuição à crítica da filosofia do Direito de Hegel. Introdução*, de 1844, que o Estado e a sociedade produzem a religião enquanto “uma consciência de mundo equivocada, por constituírem um mundo equivocado”; e que “a exigência de rejeitar as ilusões a respeito de

uma situação equivale à exigência de rejeitar uma situação que carece [necessita] de ilusões” (MARX, 2010/1844, p. 30, com acréscimo da autora entre parêntese).

A segunda fase, por sua vez, inicia-se com o rompimento do pensamento de Feuerbach, em 1845, e perdura até 1857. É um período marcado pela construção do materialismo histórico – do qual é apresentado um esboço em *A ideologia alemã*, escrita entre 1845 e 1846 – por Marx e Engels, e no qual “as premissas gerais de sua abordagem da sociedade e da história são desenvolvidas e a tendência feuerbachiana da primeira fase é definitivamente abandonada” (BHASKAR, 1988, p. 293). É nesse momento que o conceito de ideologia é apresentado pela primeira vez. A noção de inversão permanece e é ampliada para abarcar a crítica à religião e a crítica à filosofia de Hegel, que os chamados *jovens hegelianos* vinham desenvolvendo na época (BHASKAR, 1988).

Marx vai compreender a crítica dos jovens hegelianos à Hegel como ainda enredada nas premissas deste, visto que eles acreditavam que o essencial era “libertar os homens das ideias errôneas” (BHASKAR, 1988, p. 294). Ou seja, permaneciam acreditando que a saída estava em mudar as ideias e não a realidade que as constitui como sua expressão ideativa.

Assim, a inversão que Marx passa a chamar de ideologia subsume tanto os velhos hegelianos como os jovens hegelianos e consiste em partir da consciência em vez de partir da realidade material. Marx afirma, pelo contrário, que os verdadeiros problemas da humanidade não são ideias errôneas, mas as contradições sociais reais e que aquelas são consequência destas. Com efeito, enquanto os homens, por força de seu limitado modo material de atividade, são incapazes de resolver essas contradições na prática, tendem a projetá-las nas formas ideológicas de consciência, isto é, em soluções puramente espirituais ou discursivas que ocultam efetivamente, ou disfarçam, a existência e o caráter dessas contradições (BHASKAR, 1988, p. 294).

As distorções ideológicas, portanto, ocultam as contradições, contribuindo para a reprodução destas, o que favorece os interesses da classe dominante. Estas distorções, estas ilusões, só podem desaparecer quando as contradições do próprio funcionamento da sociedade capitalistas, estruturada em determinadas relações de produção, forem superadas, e não apenas pela crítica intelectual (BHASKAR, 1988).

A ideologia seria, então, a síntese dessas ideias, compondo, assim, um “compêndio das ilusões através das quais os homens pensavam sua própria realidade de maneira enviesada, deformada, fantasmagórica”, sendo “a primeira e máxima ilusão, própria de toda ideologia”, a que lhe atribui “a criação da história dos homens” (GORENDER, 2001, p. 21-22). Na perspectiva ideológica, o desenvolvimento da história se daria como “realização da Ideia Absoluta, da Consciência Crítica, dos conceitos de Liberdade e Justiça e assim por diante”. No entanto, essas ideias não possuem existência própria, sendo, na verdade, subordinadas ao

curso histórico do desenvolvimento material da sociedade, do qual são consequência. Com isso, também se faz importante precisar que se trata de uma

[...] consciência falsa que não resulta de manipulação calculista, de propagandismo deliberado, mas da necessidade de pensar a realidade sob o enfoque de determinada classe social, no quadro das condições de sua posição e funções, suas relações com as demais classes etc. Manipulação e propagandismo têm sua matriz na ideologia, como *traduções* a níveis culturais inferiores e para o enfrentamento de injunções imediatistas (GORENDER, 2001, p. 22).

Por último, a terceira fase do pensamento de Marx apontada por Bhaskar (1988) começa com a escrita dos *Grundrisse*, em 1858, e caracteriza-se pelos estudos de Marx acerca da sociedade burguesa avançada, em suas relações sociais de produção, a partir da economia política, fazendo uso de seu método, o materialismo histórico, o que desembocará em *O Capital*, em 1867. A partir de então, Marx não se utiliza mais do termo ideologia. No entanto, a noção de inversão, que se apresenta duplamente na consciência e na realidade, que compunha o cerne da noção de ideologia, tem presença constante em suas análises e é reelaborada.

Marx já havia chegado à conclusão de que, se algumas ideias deformavam ou “invertiam” a realidade, era porque a própria realidade estava de cabeça para baixo. Mas essa relação aparecia de maneira direta, não mediada. A análise específica das relações sociais capitalistas leva-o à conclusão mais avançada de que a conexão entre “consciência invertida” e “realidade invertida” é mediada por um nível de aparências que é constitutivo da própria realidade. Essa esfera de “formas fenomenais” é constituída pelo funcionamento do mercado e da concorrência nas sociedades capitalistas, e é uma manifestação invertida da esfera da produção, o nível subjacente das “relações reais” (BHASKAR, 1988, p. 294).

O fetichismo da mercadoria e o capital, bem como outras categorias da economia burguesa, são, segundo Gorender (2001), elaborações profundas deste conceito de ideologia. Balibar (1993 *apud* ŽIŽEK, 1996a), no entanto, apontou como enigmático o fato de que Marx não tenha feito mais nenhuma referência à noção de ideologia em seus escritos posteriores a 1850.

Já Bhaskar (1988) – baseando-se na noção de inversão, mais propriamente de uma dupla inversão, no âmbito da realidade material e no da consciência – chama a atenção para a existência de uma continuidade entre o desenvolvimento do conceito de ideologia, conforme pensado em *A ideologia alemã*, e os desenvolvimentos posteriores de Marx, a partir de sua crítica à economia política clássica, em suas palavras:

[...] a partir da crítica inicial da religião, até o desmascaramento das aparências econômicas mistificadas e dos princípios aparentemente libertários e igualitários do capitalismo, há uma notável coerência na compreensão da ideologia por Marx. A ideia de uma dupla inversão, na consciência e na realidade, é conservada em todos os momentos, embora no fim se torne mais complexa (BHASKAR, 1988, p. 295).

Além disso, aponta a especificidade do conceito de ideologia – em seu caráter crítico e negativo – no que ele “só se aplica às distorções relacionadas com o ocultamento de uma realidade contraditória e invertida” (BHASKAR, 1988, p. 295). Assim sendo, “a definição, tão frequente, de ideologia como falsa consciência não é adequada na medida em que não se especifica o tipo de distorção criticada, abrindo dessa forma caminho a uma confusão de ideologia com todos os tipos de erros” (BHASKAR, 1988, p. 295).

Para Marx e para Engels, sua teoria não seria uma ideologia, mas “uma reconstrução científica da realidade social e, ao mesmo tempo, expressão dos interesses de classe do proletariado” (GORENDER, 2001, p. 23). Nisto estava implicada a ideia de que “o proletariado era a única classe capaz de se libertar da ilusão ideológica em geral e alcançar a visão objetiva correta da história humana e da sociedade existente” (GORENDER, 2001, p. 23).

Marx se utiliza do termo “alienação” – empregado por Hegel, e que tem um significado jurídico que se refere “à venda ou doação etc. de um bem” – de maneira própria, para designar “uma perda radical da propriedade” e “da possibilidade de o trabalhador se apropriar do produto de seu trabalho, reconhecer-se nele e se realizar por ele” (GRESPLAN, 2015, p. 159). Isso tem a ver com o fato, já mencionado anteriormente, de que, no contexto do capitalismo, “a produção do mundo se dá sob condições alheias ao produtor, apropriadas pelo proprietário dos meios de produção” (GRESPLAN, 2015, p. 159).

A ideologia – conforme a conceituação desta elaborada por Marx na década de 1840 – guarda estreita relação com essa alienação que se encontra na base da sociedade burguesa, podendo ser definida como a “transposição” da condição alienada do trabalhador na sociedade burguesa para o âmbito das ideias. Assim, por ideologia, designa-se, nas palavras de Gresplan (2015, p. 160, com grifos da autora)

[...] a formação de um corpo de ideias que tem a função de legitimar um estado de coisas adverso para a maioria das pessoas. O próprio sistema o forma, para construir justificativas que legitimem a alienação. Trata-se de *mecanismos inconscientes*, que ninguém controla, e que mascaram a desigualdade profunda e o caráter contraditório do capital.

Essa alienação básica, que é o substrato da ideologia, por sua vez, estende-se progressivamente a todos os âmbitos da vida social além da esfera produtiva, chegando mesmo às dimensões mais privadas e particulares das relações entre os indivíduos, e mesmo destes consigo mesmo.

2.2 Homologia entre os métodos interpretativos de Freud e de Marx: sonhos e forma-mercadoria

O método de análise da forma-mercadoria de Marx e o método freudiano de interpretação dos sonhos são, segundo Žižek (1991), homólogos entre si. Tanto Marx quanto Freud se colocaram em posição advertida quanto ao “fascínio propriamente fetichista do conteúdo oculto por trás da forma” (Žižek, 1991, p. 131); ambos considerando, assim, que “o ‘segredo’ a ser desvendado pela investigação não é o conteúdo dissimulado pela forma (forma do sonho, forma da mercadoria), mas, muito pelo contrário, é *essa própria forma*” (ŽIŽEK, 1991, p. 131).

A apreensão teórica da forma do sonho consiste, não numa explicação de seu “núcleo oculto”, de seu pensamento latente, mas na resposta à pergunta: por que o pensamento latente do sonho assumiu uma dada forma, por que se transpôs para a forma do sonho? É a mesma coisa com a mercadoria: o verdadeiro problema não é penetrar no “núcleo oculto” da mercadoria, na determinação de seu valor pela quantidade de trabalho despendido para sua produção, mas em explicar porque o trabalho assumiu a forma do valor de uma mercadoria, porque só pode afirmar seu caráter social sob a forma-mercadoria de seu produto (ŽIŽEK, 1991, p. 131).

O método interpretativo dos sonhos de Freud – que se estende, em sua aplicação, às formações do inconsciente de modo geral, como o sintoma histérico – não diz respeito à busca do “conteúdo oculto” por trás do conteúdo manifesto, que seriam os pensamentos latentes, pois é nisto que residiria, de acordo com Žižek (1991;1996b, p. 132), “o mal-entendido fundamental”, já que

[...] se buscarmos o “segredo do sonho” em seu conteúdo latente ocultado pelo texto manifesto, ficaremos desapontados: só esbarraremos num pensamento essencialmente “normal” cuja natureza, na maciça maioria das vezes, é não sexual, e que, ainda por cima, nada tem de inconsciente (ŽIŽEK, 1991, p. 131).

Para explicitar isso, Žižek (1991) traz o sonho da injeção de Irma, de Freud, que este analisa em sua clássica obra sobre os sonhos. O pensamento latente que sofreu a ação do trabalho do sonho foi o desejo de livra-se de sua responsabilidade no tratamento de Irma. Tratava-se de um desejo que era consciente para Freud e que não continha nenhum elemento de natureza sexual.

O pensamento latente, portanto, no sonho é passível de formulação na linguagem “cotidiana”, está inscrito no processo secundário do sistema consciente/pré-consciente, e, mesmo podendo ser sentido como desprazeroso para a consciência do sujeito, isto não seria suficiente para ocasionar sua atração para o inconsciente, e seu recalque. O que promove seu recalque é o advento de um “‘curto-circuito’ entre ele e um outro desejo já recalcado, desde sempre inconsciente, *um desejo que em si não tem nada a ver com o ‘pensamento latente do*

sonho” (ŽIŽEK, 1991, p. 131). Por seu conteúdo poder perfeitamente não ser de natureza sexual, o pensamento latente não deve ser confundido com o desejo em jogo no sonho. Esse desejo sexual inconsciente, derivado da infância, não é “de modo algum redutível a uma ‘sequência normal de pensamentos’, é desde o início constitutivamente recalcado” (ŽIŽEK, 1991, p. 133), por ação do recalque originário. É, portanto, impossível de ser inscrito na linguagem falada da comunicação cotidiana, e tem seu lugar unicamente entre os mecanismos do processo primário (FREUD, 2006/1900; ŽIŽEK, 1991, 1996b).

O “curto-circuito” que engendraria o recalque, mencionado por Žižek acima, dar-se-ia por ação de uma vinculação estabelecida entre o pensamento “normal” em questão e o desejo sexual infantil inconsciente. Essa ligação é condição para que este pensamento receba o tratamento do trabalho do sonho – que responde por mecanismos do processo primário – e passe a compor o sonho na condição de pensamento latente a este (FREUD, 2006/1900; ŽIŽEK, 1991, 1996b).

Nessa operação, o desejo inconsciente implicado no sonho, ou que implicaria neste, localiza-se entre o conteúdo manifesto (o texto do sonho) e o conteúdo latente (o pensamento onírico latente). Aí estando, este desejo não é o conteúdo que estaria mais escondido, que estaria nas “profundezas” do sonho, mas se encontraria, topologicamente falando, mais na superfície do que o pensamento latente, consistindo em sua totalidade, “nos mecanismos significantes, nos processos a que é submetido o pensamento latente, e seu único lugar é a *forma* do sonho” (ŽIŽEK, 1991, p. 133). Nas palavras de Freud, em a *Interpretação dos sonhos*, “no fundo os sonhos nada mais são do que uma forma particular de pensamento, possibilitada pelas condições do estado de sono. É o trabalho do sonho que cria essa forma e só ele é a essência do sonho” (*apud* ŽIŽEK, 1991, p. 133).

Há, então, duas distinções a serem feitas para a compreensão da especificidade do método freudiano, e que são indicadas por Freud na *Interpretação dos sonhos*. A primeira refere-se à distinção entre o conteúdo manifesto do sonho, que é seu texto, e os pensamentos oníricos latentes. Esta distinção justifica a necessidade de interpretação dos sonhos, apontando que estes trazem uma mensagem inconsciente (recalcada) a ser desvendada, rompendo, assim, com “a aparência primária de que o sonho não passa de uma confusão simples e insensata, de um desarranjo condicionado por processos fisiológicos que nada têm a ver com alguma significação” (ŽIŽEK, 1991, p. 133).

A segunda distinção se dá entre os pensamentos oníricos e o trabalho do sonho. A *forma* assumida pelos sonhos pressupõe a elaboração onírica, o trabalho do sonho, que cria essa forma. Assim, a essência do sonho é, segundo Freud, na verdade, o próprio trabalho do

sonho e não os pensamentos que sofrem sua ação e se põem como latentes ao sonho (ŽIŽEK, 1991;1996b).

É precisamente essa ênfase na própria forma – em detrimento da perspectiva fetichista, que supõe a essência no conteúdo oculto por trás da forma – bem como esses dois momentos que trazem distinções progressivas que podemos encontrar na análise de Marx do “segredo da forma-mercadoria”, em *O capital*, conforme foi tratada no capítulo anterior. Trata-se, primeiramente, de “desfazer a aparência de que o valor de uma mercadoria é resultado de um acaso, de um jogo acidental, como por exemplo, o da procura e da oferta” (ŽIŽEK, 1991, p. 134). Isso, como visto, foi feito pelos economistas clássicos ao desenvolverem a teoria do valor-trabalho, segundo a qual somente o trabalho seria a verdadeira fonte de riqueza, bem como a quantidade trabalho, medido em tempo, é o que conferiria efetivamente valor às mercadorias, sendo isso o “conteúdo oculto” por trás da forma-mercadoria. Mas ora, embora esse desvelamento mostre que a quantificação do valor de uma mercadoria não se dá pelo acaso em jogo na esfera da circulação, ele não dissolve essa forma. Esta continua a aparentar ter o valor, não como determinado pelas relações sociais de produção, mas como uma propriedade da mercadoria, da mesma forma que suas propriedades físicas, de modo que o verdadeiro segredo da forma mercadoria se encontra na própria forma. Assim,

[...] a despeito da explicação perfeitamente exata do “segredo da grandeza do valor”, a mercadoria preserva, para a economia política clássica, o caráter de uma coisa enigmática, misteriosa – e o mesmo se dá com o sonho: o sonho continua a ser um fenômeno enigmático, mesmo que tenhamos explicado seu sentido oculto, seu pensamento latente; o que permanece inexplicado é, muito simplesmente, a própria forma do sonho, o processo pelo qual o “sentido oculto” se disfarçou nessa forma (ŽIŽEK, 1991, p. 134).

A questão formulada por Marx, ao dar um passo a mais, ou a menos, com relação aos clássicos, detendo-se *na própria* forma – a qual pressupõe um processo homólogo ao trabalho do sonho, segundo Žižek (1991; 1996b) –, é a de por que o trabalho, enquanto conteúdo oculto, assume tal forma; por que o trabalho se faria representar no valor; e porque o trabalho medido em tempo de duração se expressaria na grandeza de valor dos produtos (ŽIŽEK, 1991; MARX, 2013/1867). Não há nada de *necessário* na particular relação do trabalho ao valor da mercadoria, inerente à forma-mercadoria, senão a forma contingente, do trabalho abstrato e o violento processo histórico que lhe deu origem, a acumulação primitiva.

Para compreender isso é preciso conceber o valor como, antes de qualquer coisa, uma relação social própria à sociedade burguesa, na qual a produção é, por princípio, voltada para o mercado. No entanto, o que a especifica, em seu modo de produção próprio, é a existência de uma mercadoria que, ao contrário de qualquer outra, produz valor ao ser consumida, a

força de trabalho. Isto se dá independentemente de esta mercadoria ser paga pelo seu valor pleno (o salário), sendo o excedente de valor que esta produz (a mais-valia) apropriado pelo capitalista, engendrando, assim, a acumulação capitalista.

Conforme dito no capítulo anterior, a descoberta do sintoma por Marx, na concepção de Lacan, segundo Žižek (1992; 1996b) tem a ver com a identificação de uma assimetria, de uma fissura, de uma contradição que engendra a aparente coerência do funcionamento da sociedade moderna burguesa, em seus valores fundamentais, mas que só pode fazê-lo ao ser escamoteado. E é a escamoteação legitimada da contradição o papel da ideologia por excelência.

O método interpretativo de Marx, em homologia ao de Freud, constitui-se, segundo Žižek (1991;1992;1996b) de uma “leitura sintomal”, que busca, no interior de uma universalidade ideológica, o elemento que constitui ao mesmo tempo que a nega, e por isso tem de ser escamoteado, sob pena da realidade engendrada por essa universalidade se desfazer. A ideologia tomada como uma universalidade que desconhece a particularidade que a determina é identificada por Žižek (1991;1992) ao sintoma freudiano, no que este pode ser definido como uma formação que tem sua consistência fundada em um não-conhecimento de sua lógica, de seu sentido, por parte do sujeito. Para tanto, sua dissolução se dá na medida do sucesso de sua interpretação (ŽIŽEK, 1996b).

Dois exemplos disto abordados por Žižek (1991;1992) relacionam-se estreitamente com os conceitos de fetichismo da mercadoria e acumulação primitiva, expostos no capítulo anterior. São eles: a noção de “liberdade” própria da modernidade burguesa, e a de troca justa, uma troca entre equivalentes, de soma zero.

Ora, a liberdade proclamada como um valor universal, funda-se na escravização de muitos, pois tem seu protótipo na “livre” venda da força de trabalho, que se revela propriamente como escravidão. Após perder a posse dos meios produtivos, o controle do processo produtivo e do produto de seu trabalho – restando apenas suas capacidades físicas e intelectuais para serem postas à venda no mercado para prover sua sobrevivência – o trabalhador “livre” é, na verdade, um escravo. A força de trabalho é comprada a partir de sua quantificação que resulta na forma do trabalho abstrato, o qual, por sua vez, vai compor o valor de uma mercadoria e dotar-lhe da aparência mística que se passa por uma propriedade sua, mistificação própria ao fetichismo da mercadoria.

Articulado a isto está o ideal da troca equivalente, justa; uma farsa na medida em que a troca característica da produção mercantil capitalista, a troca entre força de trabalho e salário, não é justa, pois a força de trabalho não é trocada em equivalência por sua produção, já que a

última está relacionada com o trabalho em sua determinação concreta, enquanto o salário está relacionado com o trabalho em sua determinação abstrata. Assim, a força de trabalho é uma mercadoria que, em seu consumo – ou seja, na realização de seu valor de uso – produz valor. Desse valor, somente uma parte retorna ao trabalhador na forma de salário, sendo essa diferença origem da riqueza na sociedade capitalista, na qual sua apropriação pela classe proprietária dos meios de produção gera a acumulação. Esta os economistas políticos clássicos não conseguiram explicar por limitações metodológicas, como já discutido anteriormente.

É, assim, a apreensão dessa dupla determinação do trabalho em jogo no capitalismo o salto adiante dado por Marx com relação aos economistas políticos clássicos. Pois, se estes estavam certos ao considerarem que o valor é produzido pelo trabalho medido em tempo de trabalho, não se deram conta, entretanto, da particularidade histórica do trabalho no capitalismo, no qual o trabalho se apresenta sob dois aspectos distintos e contraditórios entre si.

Portanto, a crítica ideológica, como concebida por Marx, diria respeito a mostrar como uma universalidade ideológica está, na verdade, fundada num elemento histórico particular, que a nega, e que é na escamoteação desse elemento negativo que a ideologia moderna burguesa constitui o que será apreendido como realidade na sociedade capitalista.

2.3 Estado: braço (d)ireito armado do capital e suporte da ilusão ideológica

Ignorância é ignorância; dela não deriva nenhum direito de acreditar em algo

*Sigmund Freud*¹⁰

A crítica da religião é o pressuposto de toda crítica

*Karl Marx*¹¹

A questão da subjetividade – que surge na modernidade filosófica com Descartes e se desenvolve ao longo da filosofia moderna por meio, por exemplo, das noções de consciência e de eu – ganha outro estatuto com as descobertas de Freud acerca do inconsciente, a partir de seu exercício clínico. Estas, segundo Souza (2014, p. 12, com acréscimo da autora entre

¹⁰ Frase extraída de *O futuro de uma ilusão*, p. 61.

¹¹ Frase extraída de *Crítica da filosofia do direito de Hegel. Introdução*, p. 29.

colchetes), abalaram, em alguma medida, os campos epistemológico e filosófico, “na medida em que põe[m] em questão a existência de uma verdade universal, que se aplicaria a todos os sujeitos, de maneira indistinta”, já que, para Freud, “a verdade é a verdade do sujeito do inconsciente, e que ela se revela nas trilhas do tratamento psicanalítico, sendo, portanto de caráter particular”.

A realidade, segundo Freud, não é um dado externo ao sujeito, ao qual este se dirige para apreendê-lo como tal por meio, por exemplo, da observação rigorosa, e mediado pela faculdade da razão; mas é constitutivamente psíquica e mediada pelo desejo inconsciente, o qual tem estrutura de linguagem. “Em outros termos, para a psicanálise a realidade é algo que se constrói na relação com o Outro”¹² (SOUZA, 2014, p. 12-13). O inconsciente, por seu turno, segundo Lacan (2009, p. 51), não é, para Freud,

[...] um lugar especial anatômico, se não, como concebê-lo tal como nos é apresentado? – imenso desdobramento, espectro especial situado entre percepção e consciência, como se diz entre couro e carne. Vocês sabem que esses dois elementos formarão mais tarde, quando se tratar de estabelecer a segunda tópica, o sistema percepção consciência. *Wahrnehmung-Bewusstsein*, mas não deve esquecer o intervalo que os separa, no qual está o lugar do Outro, onde o sujeito se constitui.

Isto é demonstrado por Freud em seu texto escrito após a formulação de sua segunda tópica, mencionada por Lacan, *A negação*, de 1925, onde afirma que a função intelectual do juízo encontra seu lastro nas moções pulsionais primárias e que a constituição da realidade para o sujeito, através da instalação da prova de realidade, é condicionada pela perda de objetos de satisfação real. Diante disso, a prova de realidade tem por função atestar, frente à representação psíquica do objeto de satisfação reproduzida pela percepção, se este (ainda) se encontra presente mundo externo, se (ainda) existe (FREUD, 2014).

Deste texto tão rico, teórica e clinicamente, extrairemos, para a discussão a ser desenvolvida neste tópico acerca da ilusão, mais propriamente o que Freud (2014) afirma acerca da anterioridade do “juízo de atribuição” frente “juízo de existência”, bem como o fato

12 Outro é um conceito de Lacan que pode ser definido, dentre outras coisas, como sendo a ordem simbólica que se particulariza no sujeito enquanto cadeia significante, onde este aparece representado por um significante para outro, num movimento de deslizamento ao longo da cadeia. Em outros termos, o Outro pode ser apreendido, segundo Kauffmann (1996, p. 385), “como um espaço aberto de significantes que o sujeito encontra desde seu ingresso no mundo; trata-se de uma realidade discursiva [...]”; o conjunto dos termos que constituem esse espaço remete sempre a outros e eles participam da dimensão simbólica margeada pelo do imaginário”. O Outro é concebido por Lacan como um lugar, lugar “onde se constitui o eu que fala”, conforme suas palavras em *A coisa freudiana*. (LACAN *apud* KAUFFMANN, 1996, p. 385), bem como “o próprio movimento do desejo procede da articulação do sujeito com o Outro e do Outro com o sujeito, razão por que o lugar do Outro se encontra como lugar do único possível da verdade” (KAUFFMANN, 1996, p. 387). Nesse sentido, a linguagem, por sua vez, “vai ser efeito do lugar do Outro e todo usuário da linguagem vai se deslocar imediatamente na metáfora”, o que Lacan expressa em termos de inexistência da relação sexual e da inexistência ou da impossibilidade da metalinguagem, pois “o S, o significante do Outro, nos impõe a renúncia a toda metalinguagem” (LACAN, 1962 *apud* KAUFFMANN, 1996, p. 387).

de este se encontrar submetido àquele, e de que os dois comportam negações. Segundo Freud (2014) “juízo de existência”, que tem por função afirmar ou negar a existência de algo na percepção, é posterior e está submetido ao “juízo de atribuição”, o qual decide, com base no princípio do prazer, a qualidade de algo, se bom ou ruim, útil ou nocivo, por exemplo. Num estágio primitivo da constituição subjetiva, o que é tido como bom é introjetado pelo eu e passa a compor a vida psíquica do sujeito, mesmo sendo um objeto do mundo externo; ao passo que, o que seria sentido como ruim, mesmo que faça parte do próprio sujeito, é rejeitado. Essa seria, então, a primeira forma de negação, que não é da ordem da *Verneinung*¹³, mas de uma *Ausstoßung*, de uma expulsão. Com isso,

[...] aceitar e prevalência de tal separação originária implica admitir não haver inicialmente oposições epistêmicas entre objetivo e subjetivo, pois elas seriam produzidas a partir de considerações ligadas à maximização do prazer e ao afastamento do desprazer, ou seja, à lógica própria ao que Freud chama de “princípio do prazer” (SAFATLE, 2014, p. 31).

Essa separação originária é constitutiva para o eu – em sua condição inicial de *eu-prazer* –, constituindo também o exterior como tudo aquilo que foi expulso do eu, e do qual o Eu nada quer saber. É assim que se constrói a realidade, segundo Freud, “após a recusa do que será expulso do Eu e de seu sistema de saber. A ‘realidade’ só aparece depois que expulso algo sobre o qual nada quero saber” (SAFATLE, 2014, p. 32). É nesse âmbito que pode ser compreendida a formulação de Freud (2014) de que o encontro com o objeto é sempre da natureza de um reencontro, ou que a percepção diz respeito a um reencontro com o objeto, guiado pelas marcas de satisfação impressas no sujeito. Assim, o julgamento de existência decide se algo existe ou não na realidade, sendo movido nisso pela aspiração de reviver experiências de satisfação.

Freud insistira em vários momentos que as percepções são guiadas pela tentativa de adequar representações constituídas a partir de traços mnésicos vindos de experiências primeiras de satisfação a objetos que se demonstraram capazes de passar por uma “prova de realidade”. Tal prova de realidade não pode ser compreendida, no entanto, como uma descrição positiva de estados de coisas dotados de acessibilidade epistêmica e autonomia metafísica. A realidade [*Wirklichkeit*] à qual Freud alude quando fala do “princípio de realidade” e da “prova de realidade” não tem relações com um princípio realista de descrições de estados de coisas (SAFATLE, 2014, p. 32).

13 A *Verneinung*, termo que intitula o texto de Freud acima citado, diz respeito a uma espécie de negação que traz a marca do recalque, onde o desejo é enunciado pelo sujeito precedido do símbolo linguístico da negação ou por alguma forma de estruturar a fala do modo a que o sujeito tome contato com seu desejo apenas de modo intelectual, apartando-se disso o afeto.

O que Freud também demonstra com isso é que “a percepção não é um processo puramente passivo” e que o sujeito do conhecimento e sujeito do inconsciente se confundem. Assim sendo,

[...] conhecimento e interesse são atividades que se sobrepõem, o que o leva a procurar compreender como as funções do julgamento podem ser estruturadas a partir das dinâmicas pulsionais. E, se há uma similaridade entre o pulsional e as estruturas do julgamento, é porque o psicológico constitui o lógico (SAFATLE, 2014, p. 29).

Seguindo a direção traçada acima, segundo a qual a realidade psíquica, única acessível ao sujeito, seria regida pelo desejo, sendo este mesmo, segundo Lacan (1966, p. 19), “a essência da realidade” – Freud, em sua obra *O futuro de uma ilusão*, de 1927, investigou a natureza psicológica das ideias religiosas – principalmente as de matriz judaico-cristã – e seu lugar na civilização moderna ocidental europeia, em especial. Seu texto tem forte inspiração feuerbachiana, ao subverter a inversão em jogo no âmbito religioso. Inversão esta presente no fato de que as aspirações humanas e suas características mais virtuosas são atribuídas a deuses e entidades metafísicas, aos quais, por sua vez, os indivíduos se alienariam, desconhecendo a origem humana destas enquanto projeção motivada por desejos e pela busca humana de amparo frente aos perigos representados pela natureza, às vicissitudes da vida, às insuficiências da disposição da sociedade para atender às necessidades de todos, como também pelo apelo moral para a regulação das relações dos indivíduos entre si.

Para Freud (2018/1927, p. 59), as ideias religiosas são ilusões. E o que é próprio às ilusões é sua relação com o desejo, pois elas derivam de desejos, assim como as ideias delirantes. Estas e as ilusões constituem igualmente formas de crença. No entanto, à diferença da ideia delirante – a qual tem como característica essencial a contradição com a realidade – a ilusão “não precisa ser necessariamente falsa, quer dizer, ser irrealizável ou estar em contradição com a realidade”. As ideias religiosas seriam, dessa forma, realizações dos desejos mais antigos, mais fortes e mais prementes da humanidade, e o segredo de sua força estaria na força desses desejos (FREUD, 2018/1927, p. 58).

A condição de desamparo em que a criança se encontra suscita, de acordo Freud (2018/1927), a necessidade de proteção por meio do amor, que seria satisfeita pelas figuras parentais ou por quem quer que exerça a função parental. Seria, então, segundo ele, “a percepção da continuidade desse desamparo ao longo de toda a vida [...] a causa de o homem se aferrar à existência de um outro pai – só que agora mais poderoso” (FREUD, 2018/1927, p. 59), sendo isso o que constitui a essência da captura dos homens pelas doutrinas religiosas, em seu caráter de ilusão. No capítulo seguinte nos dedicaremos mais às teorizações

psicanalíticas acerca da questão do desamparo. Nesse momento, nos limitamos a tratar de seu papel na constituição das ideias religiosas, para Freud em seu ensaio de 1927.

É assim que, além da função de proteção, imputa-se a Deus o poder de compensação das falhas e danos da cultura. Cria-se, então, um patrimônio de ideias, nascido da necessidade de tornar suportável o desamparo que persiste na fase adulta, construído com o material de lembranças relativas ao desamparo da própria infância e da infância do gênero humano.

Freud (1927) também diferencia ilusão de erro, pois aquela não seria necessariamente um erro. Para ilustrar essa diferença, ele afirma que, por exemplo,

[...] a opinião de Aristóteles de que os insetos se desenvolvem a partir de restos, sustentada ainda hoje pelo povo ignorante, era um erro, e, do mesmo modo, a opinião de uma geração anterior de médicos de que a *tabes dorsalis* [comprometimento da coordenação motora provocado pela alteração degenerativa da medula espinhal, causado geralmente pela sífilis] era consequência de excessos sexuais. Seria abusivo chamar esses erros de ilusões. Em contrapartida, foi uma ilusão de Colombo achar que tinha descoberto um novo caminho marítimo para as Índias. A parcela de desejo nesse erro é bem evidente. Pode-se chamar de ilusão a afirmação feita por certos nacionalistas de que os indo-germânicos são a única raça humana capaz de cultura, ou a crença, que apenas a psicanálise destruiu, de que a criança é um ser sem sexualidade (FREUD, 1927, p. 59).

Podemos, então, chamar uma crença de ilusão “quando se destaca em sua motivação o cumprimento de desejo, ao mesmo tempo em que não levamos em conta seu vínculo com a realidade” (FREUD, 2018/1927, p. 60). As ilusões têm também a característica de serem indemonstráveis – e, portanto, irrefutáveis – não podendo, com isso, ninguém ser obrigado a considerá-las como verdadeiras e acreditar nelas. Mesmo porque

[...] algumas são tão inverossímeis, se encontram de tal modo em contradição com tudo o que descobrimos arduamente sobre a realidade do mundo, que podem ser comparadas – considerando precisamente as diferenças psicológicas – às ideias delirantes (FREUD, 2018/1927, p. 60).

Em sua natureza psicológica, as ideias religiosas são para Freud (2018/1927) ilusões. Diante desse reconhecimento, ele prontamente formula a questão

[...] de saber se outros bens culturais, que respeitamos e que permitimos que controlem nossa vida, não teriam natureza semelhante. *Os pressupostos que regulam nossas instituições estatais não teriam de ser chamados igualmente de ilusões?* As relações entre os sexos em nossa cultura não seriam turvadas por uma ilusão erótica ou por uma série delas? Uma vez despertada nossa desconfiança, também não recuaremos diante da nossa questão de saber se possui melhores fundamentos a nossa concepção de que podemos descobrir algo da realidade exterior por meio do emprego da observação e do pensamento no trabalho científico. Nada deve nos impedir de aprovar que a observação se volte sobre nosso próprio ser e que o pensamento seja aplicado em sua própria crítica. Abre-se aqui uma série de investigações, cujo resultado teria de ser decisivo para a construção de uma “visão de mundo”. Também pressentimos que semelhante esforço não será em vão e que

justificará nossa suspeita ao menos parcialmente (FREUD, 2018/1927, p. 63, com grifos da autora).

Todavia, Freud, nessa obra, limita-se à investigação das ilusões de cunho religioso. Ainda assim – diante da formulação de que a realidade para o sujeito é regida pelo desejo, sendo assim, essencialmente, realidade psíquica – podemos formular a questão acerca da relação entre a realidade psíquica e a ilusão, já que as duas orientam-se pelo desejo. Para respondê-la, precisamos abordar o conceito de “fantasia inconsciente fundamental” (JORGE, 2005).

A fantasia inconsciente – da qual derivam as fantasias conscientes, que são os devaneios, as fantasias que estão implicadas nos sintomas, bem como as que compõem os sonhos – é o suporte do desejo e constitui também a realidade para o sujeito. Pois a realidade psíquica é configurada a partir dessa fantasia, a qual diz respeito ao modo pelo qual cada sujeito faz face ao furo real que se encontra no núcleo do inconsciente, que toma a forma do enigma do desejo do Outro, e que pode ser expresso, também, em outras palavras, sob os termos da não existência da relação sexual, conforme enuncia Lacan (JORGE, 2005). A fantasia em seu caráter fundamental, conforme afirma Lacan na lição de 16 de novembro de 1966 de seu *Seminário, livro 14, A lógica da fantasia* (2008/1966-1967, p. 19)

[...] não é nada mais que montagem do simbólico e do imaginário – que o desejo, no centro desse aparelho, desse quadro que chamamos realidade, é também, para falar propriamente, o que ocorre, como eu o articulei desde sempre, o que importa distinguir da realidade humana e que é para falar propriamente o *real*, que não é nunca senão entrevisto; entrevisto quando a máscara, que é a aquela da fantasia vacila.

A função da fantasia, que tem por fórmula $\$ \langle \rangle a$ – é a de funcionar como um anteparo que oculta a “inconsistência da ordem simbólica quando esta é penetrada pelo gozo” (ŽIŽEK, 1992, p. 120), produzindo uma falta no campo do Outro. A fantasia opera, também, como o que Lacan denomina de “significação absoluta”, constituindo “o contexto pelo qual percebemos o mundo como consistente e dotado de sentido, o espaço *a priori* em cujo interior tem lugar os efeitos particulares da significação” (ŽIŽEK, 1992, p. 120). Em outras palavras,

[...] a função da fantasia consiste em tampar a abertura no Outro, esconder sua inconsistência, como faz, por exemplo, a presença fascinante de um roteiro sexual que serve de anteparo para mascarar a impossibilidade da relação sexual. A fantasia esconde o fato de que o Outro, a ordem simbólica, se estrutura em torno de uma impossibilidade traumática em torno de algo que não pode ser simbolizado, isto é, o real do gozo: através da fantasia, o gozo é domesticado (ŽIŽEK, 1992, p. 121).

O desejo, portanto, conforme dito acima, é a “essência da realidade” (LACAN, 2008/1966-1967, p. 19) e a fantasia é o que se interpõe entre o real e o sujeito, constituindo-a

para este. A fantasia é, então, para usar os termos de Žižek (1996b) o “esteio da realidade”. Assim sendo, Lacan formula a tese de que, “na oposição entre o sonho e a realidade, a fantasia fica do lado da realidade”, sendo ela “o suporte que dá coerência ao que chamamos ‘realidade’” (ŽIŽEK, 1996b, p. 322), enquanto o sonho porta algo do real do desejo no sujeito, que desperta precisamente no momento em que este se anuncia, conforme se vê no sonho relatado em *A interpretação dos sonhos*, do “filho queimando” (LACAN, 2008/1964; ŽIŽEK, 1996b). Segundo Žižek (1996b),

[...] 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 coisa com que depara no sonho, a realidade de seu desejo, o Real lacaniano – em nosso caso, a realidade da censura do filho ao pai, “Não vês que estou queimando?”, que implica a culpa fundamental do pai – é mais aterrorizante do que a própria chamada realidade externa, e é por isso que ele acorda: para escapar ao Real de seu desejo, que se anuncia no sonho apavorante. Ele foge para a chamada realidade para poder continuar a dormir, para manter sua cegueira, para escapar de despertar para o Real de seu desejo (ŽIŽEK, 1996b, p. 323).

Assim, conclui Žižek (1996b) disso, reformulando um antigo adágio *hippie* da década de 60, que “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” (ŽIŽEK, 1996b, p. 323).

No âmbito da ideologia, passar-se-ia, segundo Žižek (199; 1992; 1996b), o mesmo. A ilusão em jogo na ideologia não é da natureza de um sonho construído para escapar à realidade insuportável, mas, propriamente, uma construção fantasística que serve de esteio à própria realidade social. Ou seja, “uma ‘ilusão’ que estrutura nossas relações sociais reais e efetivas e que, com isso, mascara um insuportável núcleo real impossível” (ŽIŽEK, 1996b, p. 323). O núcleo real impossível, no caso da sociedade estruturada economicamente pelo capitalismo, é o antagonismo inerente à divisão da sociedade em classes – a qual é consequência da divisão do trabalho, – expresso pela luta de classes.

Sendo assim, a função da ideologia, para Žižek (1996b, p. 323), não é a de nos fornecer “uma via de escape de nossa realidade”, mas de nos fornecer “a própria realidade social como uma fuga de algum núcleo real traumático”, assim como o faz a fantasia ao estruturar a realidade psíquica do sujeito.

No contexto deste tópico, propusemo-nos investigar – a partir da perspectiva acima vislumbrada por Freud, e com base na crítica materialista que Marx realizou em sua juventude ao idealismo hegeliano com base em Feuerbach – o lugar da ilusão na sustentação do aparato jurídico institucional da sociedade burguesa. Este aparato compõe o que Marx, em seu

conhecido prefácio à *Para a crítica da economia política*, de 1859, denominou de ‘superestrutura ideológica’, e que tem no Estado moderno sua expressão máxima.

Essa superestrutura ideológica – da qual fazem parte as esferas políticas, culturais e religiosas da sociedade – no entanto, de modo algum se encontra dissociada da base material da sociedade, estando numa relação de causalidade recíproca em que, com efeito, o caráter produção material a determina em *última instância*, conforme assinalou Engels (EAGLETON, 2012).

Assim, após percorrermos certas noções do pensamento de Marx em seu momento mais acabado, presente em *O Capital*, conforme o fizemos no capítulo 1, voltaremos nossa atenção a um texto seu de juventude, escrito cerca de um ano antes de *A ideologia alemã*, em 1844, que é *Contribuição para a crítica da filosofia do direito de Hegel. Introdução*. Nesta obra encontramos a noção de ilusão empregada em sentido muito próximo – senão no mesmo sentido – em que Freud o emprega no texto supracitado sobre a religião.

Na filosofia alemã de sua época, Hegel apresentava-se como o principal nome e seu legado também teve influência sobre o debate político da época, sobretudo no que diz respeito à sua obra *Princípios da Filosofia do Direito* (1821). Esta obra teria feito dele, segundo Mascaro (2015, p. 15) “o primeiro grande filósofo político” do período em que a burguesia passa a ocupar o poder do Estado, enquanto Kant, por sua vez, teria sido o último filósofo da burguesia enquanto esta ainda se encontrava à margem do Estado. Até Kant, a filosofia – por sua raiz eminentemente burguesa – opunha-se ao Estado absolutista, tendo mesmo horror a este – dado que se encontrava à margem de seu poder e frente à justificativa religiosa do poder do rei.

Como se sabe, os grandes filósofos do século XVIII fundavam a razão no indivíduo, nas possibilidades de conhecimento a partir da faculdade da razão. Já após o processo de tomada do poder dos Estados pela burguesia, que teve início na Revolução Francesa, a filosofia, mais uma vez coincidindo com o pensamento burguês, passou a defender o Estado como o lugar da razão, como Hegel o fez em sua obra jurídica supracitada, *Princípios da filosofia do direito*. Tem origem, assim, o Direito em sua acepção positivista, também chamado de *juspositivismo*. A “desculpa filosófica”, nos termos de Mascaro (2015, p. 15), para essa mudança de concepção acerca da racionalidade era a de que “a razão individual seria transplantada para o Estado, que se tornaria racional”.

A tese central de Hegel nesta obra é a ideia de que o Estado é uma instância essencial, necessária e autônoma, a “suprema realidade social do homem” (CHAGAS, s/d, p. 4), que une a família e a sociedade civil, e na qual ganha lugar “uma clara apologia ao Estado moderno,

apresentado como o momento final e triunfante da racionalidade” (FREDERICO, 2010, p. 10). Para ele, as esferas da família e da sociedade civil, que compõem a dimensão da individualidade e da particularidade são momentos ideais do Estado, deste como sendo universalidade, constituindo seu aspecto finito e empírico, sendo por meio dessas esferas que o Estado sai de sua idealidade e para se tornar uma “universalidade concreta”, ou seja, um “espírito real, infinito” (CHAGAS, s/d, p. 4).

Por isso, os indivíduos alcançam, por um lado, uma realidade finita e particular, por intermédio da família e da sociedade civil, e, por outro, uma realidade finita e universal, mediante o Estado. Assim sendo, os interesses particular e universal do indivíduo se conservam e persistem no âmbito dos interesses e fins do Estado, de tal modo que a esfera estatal não é algo de alheio ao indivíduo, pois é nela que o indivíduo se torna plenamente livre (CHAGAS, s/d, p. 4).

Marx, em sua juventude, escreveu a *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, obra que foi publicada de modo incompleto devido à sua primeira parte ter se perdido, e na qual ele analisa a mencionada obra de Hegel. Pouco tempo depois de tê-la escrito, Marx faz uma introdução a esta obra, de leitura mais acessível e que se constitui quase que como um texto independente, que ficou conhecida como *Crítica à filosofia do direito de Hegel. Introdução*.

O que Marx realiza nesse texto é uma crítica da relação estabelecida por Hegel entre Estado e sociedade civil. Em contraposição ao que Hegel defende acerca do Estado em sua acepção moderna – como sendo uma instância autônoma frente à sociedade civil e necessária para sua manutenção e desenvolvimento –, Marx, afirma que, ao contrário, é o Estado que é mantido pela sociedade burguesa. No entanto, pelo processo de alienação constitutivo desta sociedade, é percebido, mistificadamente, como instância separada, independente e superior a ela. Nas palavras de Marx e Engels, em *A sagrada família*:

[...] somente a superstição política ainda pode ser capaz de imaginar que nos dias de hoje a vida burguesa deve ser mantida em coesão pelo Estado, quando na realidade o que ocorre é o contrário, ou seja, é o Estado quem se acha mantido em coesão pela vida burguesa (MARX; ENGELS, 2003, p. 152).

Extraí-se disso a noção de inversão, explorada no tópico 2.1, acima, e em jogo na constituição do conceito de ideologia de Marx e Engels e do fetichismo próprio à forma-mercadoria; como também, o que abordaremos a seguir a respeito da íntima relação do Estado com o capitalismo e a propriedade privada. Adiantamos aqui a conclusão de que essa relação põe em cheque qualquer perspectiva liberal que afirme que o capitalismo pode prescindir do Estado para sua regulação e continuidade. Esta somente se dá por sua expansão via crescimento econômico, que traz em seu bojo o aumento da exploração, que passa a ser mais ou menos legitimado juridicamente – vejamos a reforma trabalhista aprovada recentemente no

Brasil, como também em outra versão própria na França, por exemplo. O próprio capitalismo demanda um aparato político-jurídico como o Estado, sobretudo para assegurar a propriedade privada, tão basilar para a sociedade burguesa. Dito isso, voltemos à crítica que Marx faz à religião, em sua proximidade com a que realiza Freud, e como a estende a esse aparato.

Assim, Marx (2010, p. 30), na contramão da inversão ideológica, na qual se insere também a religião, afirma que

[...] *é o homem que faz a religião*, não é a religião que faz o homem. E, com efeito, a religião constitui consciência de si e autopercepção para o homem que ainda não se assumiu ou já tornou a se perder. Mas o homem não é um ser abstrato, acorrido fora do mundo. O homem é, de fato, *o mundo do homem*, o Estado, a sociedade. Esse Estado, essa sociedade produzem a religião, *uma consciência de mundo equivocada*, por constituírem um *mundo equivocado*.

A religião, segundo Marx (2010, p. 30), emerge como uma “teoria geral do mundo” que traria “justificativa e consolo”, sendo dessa forma, também, que Freud (2006/1933, p. 30-31) a concebe, como uma *Weltanschauung*. Em outras palavras, “a religião é o suspiro da criatura atormentada, a alma de um mundo sem coração, da mesma forma que é o espírito das situações desprovidas de espírito. É o *ópio* do povo”. Diante disso, postula que

[...] a superação da religião na sua qualidade de felicidade ilusória do povo é a exigência de sua felicidade verdadeira. A exigência de rejeitar as ilusões a respeito de uma situação equivale à exigência de rejeitar uma situação que carece de ilusões. Portanto, a crítica da religião é, na sua origem, a *crítica do vale de lágrimas* cuja *auréola* é a religião (FREUD, 2006/1933, p. 31).

O cerne de sua crítica materialista à religião enquanto protótipo da inversão ideológica que engendra a autoalienação humana se encontra, então, expresso em sua afirmação de que “a luta contra a religião é, portanto, por vias indiretas a luta contra aquele mundo cuja fragrância intelectual é a religião” (MARX, 2010, p. 30). A crítica à religião – baseada nas ideias de Feuerbach – constitui, portanto, para ele, o paradigma de sua crítica a todas as formas de inversões que se apresentam sob a forma de ilusões, das quais a mistificação do Estado e do aparato jurídico como instâncias autônomas frente ao restante da sociedade são exemplos. Assim, “a crítica do céu transforma-se assim em crítica da terra, a *crítica da religião* em *crítica do direito*, a *crítica da teologia* em *crítica da política*.” (MARX, 2010, p. 31-32).

Freud, por sua vez, também demonstra uma compreensão lúcida acerca do Estado em sua relação com a sociedade civil. É em meio a reflexões sobre a guerra que Freud se vê levado a emitir uma posição acerca daquele, em pelo menos dois momentos de sua obra: em 1915, em *Considerações sobre a guerra e a morte*, e em sua correspondência pública com

Einstein, em 1932, publicada sob o título *Por que a guerra?*. Lembremos aqui suas palavras em 1915, em plena Primeira Guerra Mundial, acerca da unilateralidade do Estado – se assim pudermos formular:

Os povos são mais ou menos representados pelos Estados que formam; esses Estados, pelos governos que os conduzem. *O cidadão individual por verificar com horror, nessa guerra, o que eventualmente já lhe ocorria em tempos de paz:* que o Estado proíbe ao indivíduo a prática da injustiça, não porque deseje acabar com ela, mas sim monopolizá-la, como fez com o sal e o tabaco. O Estado beligerante se permite qualquer injustiça, qualquer violência que traria desonra ao indivíduo. Ele se serve, contra o inimigo, não apenas da astúcia autorizada, mas também da mentira consciente e do engano intencional, e isso numa medida que parece ultrapassar o costumeiro em guerras anteriores. O Estado requer extremos de obediência e sacrifício de seus cidadãos, privando-os ao mesmo tempo de sua maioridade por um excesso de sigilo e uma censura da comunicação e da expressão, que deixa o ânimo daqueles assim oprimidos intelectualmente indefeso ante qualquer situação desfavorável e todo rumor sinistro. Ele se desliga dos tratados e garantias mediante os quais se compromete com os outros Estados, admitindo desavergonhadamente sua cobiça e seu afã de poder, que o indivíduo deve então aprovar por patriotismo. (FREUD, 2010/1915, p. 161-162, com grifos da autora).

Diante disso, não se torna forçoso enxergar no Estado uma metáfora do pai, onde a autoridade política viria a exprimir a relação com este. É, no entanto, segundo Assoun (2012, p. 170), a ambivalência implicada no fato de o Estado se apresentar como “instância ‘funcionalmente’ útil e virtualmente arbitrária” que faz dele um substituto totêmico, e, enquanto tal, tendente ao abuso.

É, de acordo com Assoun (2012, p. 170), “em profundo contraste com as teorias que associam o Estado à realização coletiva do Espírito ou de um Bem coletivo” – com destaque aqui para a concepção hegeliana – que Freud insiste na “necessária desconfiança em relação à instância estatal”, por sua tendência espontânea de “abusar de suas prerrogativas em detrimento da justiça devida aos indivíduos”. Assim, Freud teria denunciado, no Estado, a “ilusão de moralidade”, bem como “a pretensão de encarná-la” (ASSOUN, 2012, p. 170).

Entretanto, se Freud tece críticas ao Estado, nem por isso sua posição pode ser apreendida como a de uma oposição a existência deste. Em 1933, em sua carta aberta a Einstein, renova sua aposta no desenvolvimento cultura como modo de fazer frente à violência e à guerra, concebendo, também, como opostos, o Direito e a violência (FREUD, 2006/1933[1932]; ASSOUN, 2012). É à luz do “drama metapsicológico Eros/Tânatos” (ASSOUN, 2012, p. 172) que Freud fará seu diagnóstico da cultura, o qual, por sua vez, liga-se estreitamente à sua concepção acerca da política, do Estado e do Direito.

Aqui, sua influência contratualista hobbesiana e se faz sentir mais uma vez, pois Freud concebe como possibilidade de superação da guerra o estabelecimento de um poder central, dotado de autonomia frente aos conflitos de interesses particulares entre as nações. Ou seja,

outro e mais amplo contrato social, onde as partes abdicam de seu poder de violência, depositando-o na instância que encarnará esse poder. A perspectiva contratualista de Hobbes compreende a ausência de um poder central, ou o suposto momento histórico anterior ao estabelecimento do Estado, como caracterizado pelo que chamou de a guerra de “todos contra todos”, onde cada indivíduo estaria defendendo seus interesses próprios. Seria este, para Hobbes, o homem em “estado de natureza”. Não nos alonguemos nisto, senão para apontar que é a partir do modelo da crítica que Marx endereçou a Rousseau, e aos contratualistas de modo geral, como também, aos economistas clássicos – enquanto o que ele chamou *robinsionadas*, demonstrada em outros momentos deste trabalho, como no tópico 1.1 –, que podemos entender esta perspectiva, em sua tentativa de tornar a forma Estado – a despeito de sua origem histórica moderna – em uma instância imprescindível, necessária para a sobrevivência humana em coletividade. O que poderia ser resumido como ou Estado ou barbárie, vertendo a “máxima civilização ou barbárie”. Seriam mesmo opostas entre si? Sigamos.

Em sua época, Freud viu surgir a chamada Liga das Nações, em tese constituída para desempenhar essa função e da qual apontou algumas insuficiências, como a pouca autonomia que este detinha. Após a Segunda Guerra, tivemos a criação da Organização das Nações Unidas (ONU), a qual tem uma atuação importante, no entanto, bastante limitada no que diz respeito à contenção dos conflitos bélicos e, mais ainda, no combate aos diversos tipos de violência inerentemente implicadas no próprio funcionamento do sistema econômico fundado hegemonia da mercadoria, própria ao capitalismo, como, por exemplo, o aumento atual da desigualdade de renda. Para compreender a dominância do econômico sobre a dimensão política, e a correspondente dependência desta àquele, voltemos a Marx.

No momento da elaboração da *Crítica à filosofia do direito de Hegel. Introdução*, Marx ainda não tinha tomado contato com a economia política. Portanto, limita-se ao antagonismo entre Estado e sociedade civil. No mesmo ano, 1844, ele iniciara seus estudos de economia política inglesa, e, a partir daí, escreve o que ficaram conhecidos como seus *Manuscritos econômico-filosóficos*, nos quais “retoma a centralidade ontológica do trabalho, posta de forma idealista em Hegel, e aplica a teoria da alienação de Feuerbach para estudar o trabalho no mundo burguês” (FREDERICO, 2010, p. 26). No ano seguinte, escreve juntamente com Engels, *A ideologia alemã*, conforme já mencionado.

Em 1848, no *Manifesto do Partido Comunista*, Marx já passa a conceber o Estado como o “comitê executivo da burguesia”, buscando “mostrar como os poderosos setores da sociedade civil conseguem capturar o poder estatal para usá-lo como extensão de seus

interesses particulares (que são sempre apresentados como se fosse o interesse universal, de toda a nação)” (FREDERICO, 2010, p. 19). É, portanto, essa apresentação de interesses próprios da porção economicamente poderosa da sociedade como sendo a expressão (racional) dos interesses de toda a sociedade o que constitui o cerne da ideologia para Marx, como pode ser lido no trecho d’*A ideologia alemã* citado no tópico 2.1 deste capítulo. Vimos, então, que o Estado está a serviço da classe dominante, que é dominante por deter poder econômico. Agora vejamos como o poder econômico e o poder político concentraram-se em uma parcela da sociedade, e como isso está vinculado à constituição histórica e lógica do Estado.

Durante milênios, a humanidade viveu em coletividades onde não existia Estado sob nenhuma de suas formas conhecidas até hoje, como também não existiam classes. Nessas sociedades primitivas, as funções administrativas eram desempenhadas pelo conjunto dos membros. De acordo com Mandel (1978, p. 21), “cada um usava suas armas e participava nas assembleias que tomavam decisões respeitantes à vida coletiva e às relações da comunidade com o mundo exterior. Os conflitos internos eram igualmente resolvidos pelos membros da coletividade”.

O nascimento do Estado só se dá quando determinadas funções que eram primitivamente executadas pelo conjunto dos membros da coletividade tornam-se prerrogativa de um grupo à parte, dissociado do restante da sociedade e de seus interesses, composto por:

[...] um exército distinto da massa dos cidadãos armados; juízes distintos da massa dos cidadãos, julgando seus semelhantes; chefes hereditários, reis, nobres, em vez de representantes ou dirigentes de tal atividade, designados temporariamente e sempre revogáveis; “produtores de ideologia” (padres, clérigos, professores, filósofos, escribas, mandarins) separados do resto da coletividade (MANDEL, 1978, p. 21).

É, segundo Mandel (1978, p. 21), o aparecimento de um “sobre-produto social permanente”, ou seja, de um excedente produtivo, que permite a liberação de uma parcela da sociedade do jugo do trabalho produtivo para a própria subsistência e de sua família. Essa parcela da sociedade, por sua vez, cria “as condições materiais da sua especialização nas funções de acumulação e de administração” (MANDEL, 1978, p. 21), e, assim, tem início o processo de divisão social do trabalho. Isso tudo ocasiona “uma transformação social e política que permite excluir os restantes membros da coletividade do exercício das funções políticas que eram comuns a todos” (MANDEL, 1978, p. 21-22). A concentração das funções sob o domínio de uma parte apenas da sociedade, em separado do restante desta, por si só já aponta, para o autor, a existência de pessoas interessadas na manutenção dessa exclusão.

Portanto, “o aparecimento das classes dominantes efetua-se através da apropriação do sobre-produto social por uma fração da sociedade” (MANDEL, 1978, p. 22), que, para o assegurar sua posição privilegiada na divisão social do trabalho, por meio da cobrança de tributos da classe produtora, por exemplo, fazendo uso monopolizado da violência, da “força das armas” (MANDEL, 1978, p. 22).

Na Antiguidade greco-romana, era estritamente proibido aos escravos possuir armas. O mesmo se passava com os servos da Idade Média. Os primeiros escravos, os primeiros camponeses, são muitas vezes, aliás, prisioneiros de guerra ou camponeses de regiões conquistadas; portanto, as vítimas de um processo em que uns são desarmados para que outros possuam o monopólio das armas (MANDEL, 1978, p. 22).

Nesse ponto tem lugar, conforme nos lembra Mandel (1978, p. 22), a fórmula segundo a qual Engels define o Estado como “um grupo de homens armados”. Ainda que o Estado não possa ser reduzido unicamente à função de armar a classe dominante em cada sociedade e manter desarmada e sob controle a classe produtiva,

[...] *em última análise*, a sua função é a de exercer a sujeição de uma parte da sociedade a outra. Nada, ao longo da história permite justificar a tese liberal-burguesa segundo a qual o Estado teria nascido de um “contrato”, de uma “convenção” livremente aceite por todos os membros de uma coletividade. Pelo contrário, tudo confirma que é o produto de uma opressão, da violência exercida por alguns contra outros (MANDEL, 1978, p. 22, com grifos da autora).

O aparecimento do Estado ao permitir que as classes dominantes conservem a apropriação que fazem do excedente produtivo, permite, com isso, que o aparato militar, burocrático e ideológico do Estado cresça – bem como lhe confere unidade e hegemonia sobre o restante da sociedade – à medida que cresce o excedente. Entretanto, “se o Estado é, *em última análise*, um grupo de homens armados, e se o poder duma classe dominante é fundado *em última instância* no constrangimento violento, não pode no entanto limitar-se exclusivamente a este constrangimento”; pois “uma sociedade de classe que subsiste unicamente pela violência armada encontrar-se-ia em estado de guerra civil permanente” (MANDEL, 1978, p. 23). O que age de modo a consolidar a dominação de uma classe sobre outra é, portanto, a função de integração ideológica também desempenhada pelo Estado, além da função de repressão violenta, ou ameaça desta. Essa função de integração ideológica, caberia, segundo Mandel (1978, p. 23), aos “produtores de ideologia”.

O aparato jurídico do Estado tem papel fundamental nessa consolidação repressiva e ideológica do poder de uma classe, ao assegurar a “sanção da ordem existente”, como também para protegê-la “da arbitrariedade e do mero acaso” (MARX *apud* SHAW, 1988, p. 414). Retomando o que foi discutido acima, e parafraseando Marx, “a religião”, enquanto protótipo

da inversão ideológica seria “o ópio do povo” e o Estado seria o encarregado de garantir sua *justa* distribuição.

Essa própria função [de assegurar a ordem existente e protegê-la] já confere à esfera jurídica uma autonomia relativa, visto que as relações de produção existentes são representadas e legitimadas de uma forma abstrata e codificada, que, por sua vez, estimula a ilusão ideológica de que o direito é totalmente autônomo em relação à estrutura econômica (SHAW, 1988, p. 414, com acréscimo da autora entre colchetes).

A natureza das ilusões, para Marx, é a da inversão ideológica descrita anteriormente, a qual comporá também o fenômeno do fetichismo da mercadoria. Como vimos, a investigação da forma-mercadoria, que se encontra melhor desenvolvida em *O Capital*, fornece, segundo Žižek (1991, p. 135), “a matriz que permite gerar as outras formas da ‘inversão fetichista’”. Assim, seguindo a premissa de Marx de que a forma-mercadoria é a forma elementar do capital, “é como se a forma-mercadoria nos apresentasse em estado puro o mecanismo que nos fornece a chave dos fenômenos que não têm, à primeira vista, nada a ver com o campo da economia política (o direito, a religião etc.)” (ŽIŽEK, 1991, p. 135).

Há de se notar que já na *Contribuição à crítica da filosofia do Direito. Introdução*, Marx, descola-se um pouco da crítica a Hegel e ao Estado enquanto encarnação da racionalidade e avança em seu pensamento, dando início à sua reflexão sobre a natureza da sociedade capitalista, percebendo que o problema não está no Estado, mas no capitalismo (MASCARO, 2015). No entanto, ele tem claro – como se pode atestar em seus escritos posteriores – que o problema passa inevitavelmente pelo Estado na medida em que este, por natureza, põe-se, em última instância a serviço da lógica capitalista, mesmo em suas formas mais, aparentemente, democráticas, como é o caso da democracia liberal e seu modelo representativo que se encontra em crise em parte significativa do mundo na atualidade (CASTELLS, 2018). Sendo assim,

a questão não é o partido, o Estado, o governo, os poderes legislativos, executivos ou judiciários, a democracia ou a eleição. Essas divisões que estão na órbita do Estado, para nós, guardam problemas e não alcançam o fundamental. Ficar refém de seus termos não ajuda a explicar a sociedade de um modo melhor. A chave para a compreensão é entender que o mundo é capitalista e está fraturado em classes sociais (MASCARO, 2015, p. 17).

Enquanto o “formalismo jurídico individualista” postula uma igualdade entre todos perante a lei ou ao Estado, mascarando as divisões inerentes à sociedade capitalista, Marx concebe a posição e as possibilidades dos indivíduos nesta sociedade como, em última instância, referidos à sua classe social.

O autor russo Evgiéni B. Pachukanis (1891-1937), considerado o mais eminente teórico marxista do direito, em sua obra *Teoria geral do direito e marxismo*, de 1924, alerta quanto ao equívoco de uma determinada leitura em tomar as formas ideológicas, seja o Estado, o direito, ou as categorias da economia política, apenas como “acontecimentos psicológicos de natureza puramente subjetiva, ignorando a materialidade, a objetividade, das relações sociais que as sustentam e das quais são reflexo” (PACHUKANIS, 2017/1924, p. 87). Categorias da economia política como mercadoria, valor, valor de troca etc., são, sem dúvida, segundo Pachukanis (2017/1924, p. 87), formulações ideológicas, resultantes de inversões e mistificações, tendo seu caráter ideológico comprovado pelo “fato de que basta passar a outra estrutura econômica para que [...] percam todo o sentido”. No entanto,

[...] isso não significa de modo nenhum que as categorias da economia política tenham exclusivamente um significado psicológico, que elas indiquem apenas a experiência vivida, as representações e outros processos subjetivos. Sabemos muito bem que, por exemplo, a categoria de mercadoria, não obstante seu evidente idealismo, reflete uma relação social objetiva (PACHUKANIS, 2017/1924, p. 88).

Com isso, o autor aponta que

[...] um ou outro estágio de desenvolvimento dessa relação, sua maior ou menor universalidade, é um fato material essencial, e deve ser tomado como tal, não apenas enquanto processo ideológico e psicológico. Dessa maneira, os conceitos gerais da economia política são não apenas elementos da ideologia, mas um gênero de abstrações a partir do qual podemos cientificamente, ou seja, teoricamente, reconstruir a realidade econômica objetiva. Usando as palavras de Marx: “Trata-se de formas de pensamento socialmente válidas e, portanto, dotadas de objetividade para as relações de produção desse modo social de produção historicamente determinado, a produção de mercadorias” (PACHUKANIS, 2017/1924, p. 88).

A isso podemos também relacionar a crítica de Marx ao idealismo ainda presente nos *jovens hegelianos* – conforme explorada anteriormente –, que consideravam que as transformações sociais poderiam ser feitas somente a partir de mudanças no âmbito do pensamento, das ideias. Contudo, sendo as ideias, como afirma Marx, expressões, na consciência, na esfera do pensamento, do que se passa no âmbito material da vida social, constituindo a expressão ideativa invertida de um mundo invertido, onde a inversão propriamente localiza-se na própria realidade material, a verdadeira transformação, para ele, somente pode se dar na transformação desta. Isto afirma a justeza das categorias da economia política

Lembremos que o capital, assim como seu correlato, o valor, é uma relação social; bem como pressupõe, necessariamente, as formas jurídicas, de modo a assegurar, no mínimo, a propriedade privada. Como bem demonstra Pachukanis na obra supracitada, o direito tem sua existência fundada na sociabilidade, apresentando-se conforme Mascaró (2017), como

sintoma desta, o que o faz diferente de quaisquer acepções do direito historicamente anteriores. Em outras palavras,

[...] a produção capitalista é estruturada a partir da forma mercadoria. Da mercadoria, então, deriva a forma de subjetividade jurídica. A equivalência de tudo com tudo só é possível com a equivalência de todos com todos [o que se realiza de fato na compra e venda da força de trabalho, igualada, em suas diferenças concretas, por meio da abstração, tornando-a, assim, fluidamente substituível, e passível de flexibilização crescente das relações de trabalho, com prejuízo também crescentes para o trabalhador. Lembremos novamente da recente reforma trabalhista implantada no Brasil, com a qual a legislação se modifica de modo a respaldar as necessidades de crescimento e acumulação do capital, que, não raro, dão-se gerando mais exploração], o que apenas o capitalismo enseja. Por isso a forma jurídica é especificamente capitalista. A existência do direito é sintoma de uma sociabilidade voltada para a acumulação, lastreada em exploração do trabalho assalariado e atravessada por contradições de classe (MASCARO, 2017, s/n, com comentários da autora entre colchetes).

Desse modo, o que se dá por meio da inversão ideológica é a universalização, fundada numa naturalização, das formas jurídicas pelos juristas burgueses e filósofos do direito. A naturalização da relação jurídica faz com que esta relação historicamente determinada seja alçada a condição de “relação por excelência”, ou “relação das vontades das pessoas em geral”. É à maneira das “robinsonadas do século XVIII” denunciadas por Marx em *Para a crítica da economia política* – como já dito no tópico 1.1, e lembrado neste mais acima – que tomam o indivíduo isolado como ponto de partida e não como resultado de um processo histórico e social, que podemos entender o que Pachukanis descreve aqui como sendo o modo de compreensão da filosofia do direito. Segundo este autor, utilizando-se também das palavras de Marx em *O Capital*, a reflexão desta

[...] parte “dos resultados acabados do processo de desenvolvimento”, das “formas naturais da vida social”, sem levar em conta suas origens históricas. Enquanto, na realidade, as premissas naturais do ato de troca, por meio do desenvolvimento da economia mercantil, tornam-se as premissas naturais, as formas naturais de qualquer relação humana e imprimem nelas sua marca, na mente dos filósofos, ao contrário, os atos sociais representam apenas casos particulares de uma forma geral, a qual adquiriu para eles caráter de eternidade (PACHUKANIS, 2017/1924, p. 95-96).

Há, também, no entanto, uma concepção universalista do Estado, segundo a qual este é entendido como um instrumento, ou uma técnica neutra, por assim dizer, passível de utilização para múltiplos fins, como, por exemplo, o de promover a justiça, o bem comum, a paz, etc. Já a compreensão formalista “pretende apreender todos os papéis fundamentais do Estado como se o jurídico pudesse ser a expressão verdadeira, justa e plena dos fatos da existência desta forma” (FARIAS, 2000, p. 24), a forma-Estado – a qual se aferra ao conceito de Estado de direito, o qual vela mais ainda a relação intrínseca entre o Estado e o capital, conforme exposta acima. Assim, afirma que “tudo é regulado por intermédio do direito, e que

o próprio direito funda o Estado” (FARIAS, 2000, p. 24). Ambas as concepções ignoram “as determinações especificamente capitalistas deste Estado” (FARIAS, 2000, p. 24).

Diante disso e do que foi tratado até aqui, faz-se importante ressaltar que “a unidade entre Estado e capital é um resultado ao qual se chega uma vez apreendidas as relações específicas e suas articulações mútuas; não se trata de um princípio escolástico, de um dado *a priori*” (FARIAS, 2000, p. 26). Ou seja, a partir da compreensão dos processos históricos, socioeconômicos, implicados no surgimento do Estado moderno, chega-se a essa unidade de modo evidente e demonstrável, e não como apenas uma interpretação possível. Os dois articulam numa relação de causalidade recíproca, numa “relação orgânica entre Estado e capital” (FARIAS, 2000, p. 26). “Nesta recíproca interação, supõe-se, evidentemente, a primazia ontológica da natureza do Estado sobre o seu papel (isto é, de sua forma sobre sua função)” (FARIAS, 2000, p. 27). Isto é, antes de se analisar a função do Estado no funcionamento do capitalismo, faz-se importante conhecer as condições histórico sociais de sua gênese, das quais se podem depreender parte importante das suas condições de existência e permanência.

O Estado, em sua função, como já dito acima, media as contradições inerentes à relação entre trabalho e capital, no que tange à produção e reprodução deste. Essa mediação se dá de modo a mascarar as contradições – a polaridade irreduzível entre os que detêm meios de produção e os que vendem sua força de trabalho. Polaridade esta que baseia a divisão do trabalho que, por sua vez, torna necessária a luta de classe, sobre a qual se funda o Estado moderno. A luta de classes seria sua essência social, que teria como eixo a divisão capitalista do trabalho, como sendo sua essência material (FARIAS, 2000).

O “Estado representativo moderno” (FARIAS, 2000), isso se faz importante ter em mente, é historicamente determinado, constituído e reafirmado no tempo e no espaço; não sendo, portanto, uma instância natural e necessária e, sim, uma abstração que tem por fundamento condições históricas, econômicas e sociais combinadas em cada apresentação local e ao longo de sua evolução.

A categoria Estado corresponde a um ser social rico em determinações que se estruturam material e socialmente tanto no nível fenomênico quanto no essencial. Esta categoria se exprime sob a aparência de governo, ou de regime político. Neste nível, os aparelhos de Estado apresentam-se como um eixo material, em torno do qual gira um aspecto social, a saber, a legitimação de Estado, ou da democracia burguesa formal. O governo não deve ser confundido com o Estado propriamente dito, que é a sua substância oculta. Essa essência da forma-Estado resulta da luta entre classes sociais, tendo por eixo a divisão capitalista do trabalho, constituindo um todo contraditório (FARIAS, 2000, p. 30).

Em outras palavras, depreende-se “a substância do Estado como luta entre classes sociais, que gira em torno do eixo material da divisão do trabalho, num movimento

contraditório” (FARIAS, 2000, p. 30). E acerca da distinção entre Estado e governo, sobre a forma da derivação deste daquele, e do que Farias (2000) chamou de “fetichismo do Estado”, tem-se que,

como gestor dos objetos sociais mediadores das contradições do capitalismo, o governo é o resultado de um longo processo que o constitui, ao mesmo tempo, nos aparelhos e na legitimação de Estado. Uma vez que este processo toma um aspecto acabado, faz esquecer que resulta, na sua essência, da evolução da divisão capitalista do trabalho e da luta de classes correspondente. Trata-se de um esquecimento em proveito de uma conformidade com a falsa aparência do Estado, caso em que tem por tarefa representar o interesse geral, sob a forma tanto da reificação (coisificação) como da personificação. [...] pensar o Estado com a marca de seu fetichismo [...] é ignorar a essência do Estado em proveito de suas mentiras e falsas aparências produzidas e garantidas pelo próprio Estado (FARIAS, 2000, p. 31).

O governo deriva do Estado e, assim, é limitado por ele. Ou seja, o governo é impossibilitado, por princípio, de ir na contramão da lógica estatal, pode apenas fazer certas concessões de direitos e promover benefícios que só aparentemente entram em contradição com esta lógica, no mais, reforçam-na.

Sabemos que a categoria indivíduo – ao qual o Estado e o Direito estão referidos – não se confunde com o sujeito da psicanálise, o sujeito do inconsciente. Como, então, poderíamos pensar a relação deste com o Estado e a lógica que lhe é inerente?

Elia (2015, p. 74) apresenta o sujeito e, assim também, o inconsciente como sendo “assemântico, transindividual e público”. Assemântico porque privado de significação, transindividual por não ser abarcado pela extensão limitada da categoria indivíduo, e público no sentido de não se permitir ser contido por nenhum valor ou qualidade semântica, empírica, ou seja, por não ser passível de nenhuma apropriação privada. E defende que a relação entre este e o Estado é “uma relação de disjunção”, irreduzível por natureza.

Categorias disjuntas podem se articular, à condição de manter, entre elas, o espaço de uma interseção vazia, que não pode ser ocupada justamente por nenhum elemento de cada uma das categorias. Nada do que é da ordem do Estado e nada do que é da ordem do sujeito encontra-se na interseção vazia que os disjunta, permitindo alguma articulação entre eles. Na álgebra lacaniana, esse espaço vazio de qualquer significante que é o objeto a. [...] O Estado gerencia, governa e, quando não é apenas um instrumento do capitalismo, assegura o que é público “para todos”. Mas sua lógica não comporta nem suporta os efeitos do inconsciente, do sujeito (ELIA, 2015, p. 74 e 75).

A prática psicanalítica, portanto, no que promove a escuta do sujeito em sua particularidade, situa-se numa posição impossível de ser apreendida pela lógica estatal, no que esta busca torná-lo seriado, parte de uma série de “iguais”, representado fixamente por um significante, o qual é fornecido pelo mercado ou por um pretenso cientificismo aliado a este.

Abordamos nesse item o que pode ser formulado sob os termos de uma “falsa eternização/universalização”, que é o que, na perspectiva marxista, seria o método ideológico por excelência. Expressando em termos marxianos de *essência* e *aparência*, trata-se de um

estado que, em *essência*, é condicionado por uma conjuntura histórica concreta, particular, contingente, mas que *aparece* como um traço eterno, universal e necessário da condição humana. Ou seja, “o interesse de uma classe particular disfarça-se como um interesse humano universal”, sendo, portanto, a tarefa da crítica da ideologia a denúncia dessa falsa universalidade, identificando “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” (ŽIŽEK, 1996b, p. 327).

3 ATUALIDADE DA CRÍTICA DA IDEOLOGIA A PARTIR DE SLAVOJ ŽIŽEK

3.1 O que há de estrutural no mal-estar

Em certos aspectos *O mal-estar na civilização*, escrito em 1929, pode ser lido como uma continuidade do que Freud formula em seu ensaio sobre a religião de 1927, como a questão da origem psíquica das ideias religiosas e sua relação com o sentimento de desamparo infantil ainda prevalente na vida adulta.

Seguindo em sua perspectiva materialista própria, Freud (2018/1929) analisa as representações vinculadas ao que seu amigo Romain Rolland se refere – numa correspondência em que este comenta o supracitado ensaio de 1927 – como sendo um “sentimento de ‘eternidade’, um sentimento como o de algo sem limites, sem barreiras, ‘oceânico’, por assim dizer” (FREUD, 2018/1930, p. 107), o qual Freud não teria considerado em sua análise da religião. Para Rolland, segundo Freud (2018/1929, p. 108), esse sentimento seria a fonte genuína da religiosidade, a “fonte da energia religiosa que as diferentes Igrejas e sistemas religiosos captam, conduzem por determinados canais e com certeza também consomem”, como também, “apenas com base nesse sentimento oceânico alguém poderia chamar-se de religioso, mesmo recusando toda fé e toda religião”.

Freud (2018/1929, p. 117), no entanto, apreenderá esse sentimento como sendo derivado “de uma fase inicial do sentimento do eu”, quando este ainda não se percebia diferenciado do mundo externo, mas formando um todo com ele. Esse sentimento seria, então, um resquício, na vida adulta, do que teria sido experimentado numa fase muito primitiva da vida do sujeito, bem como uma aspiração à “restauração do narcisismo ilimitado” (FREUD, 2018/1929, p. 117). Isso se deve ao fato de que, via de regra, na vida psíquica nada se perderia, “tudo permanece conservado de alguma forma e pode ser trazido à luz sob condições apropriadas” (FREUD, 2018/1929, p. 113). No entanto, este sentimento oceânico não poderia,

para Freud (2018/1929), ser a fonte da “energia religiosa”, pois, na condição de sentimento, este somente poderia ser expressão de uma (forte) necessidade e não fonte de uma. Assim, em consonância com o que já havia formulado em 1927 acerca da condição de desamparo e dependência do outro em que a criança pequena se encontra, Freud (2018/1929, p. 117) afirma que

[...] quanto às necessidades religiosas, parece-me imperioso derivá-las do desamparo infantil e do anseio da presença paterna que ele desperta, tanto mais que esse sentimento não se prolonga simplesmente a partir da vida infantil, mas é conservado de modo duradouro pelo medo das forças superiores do destino. Eu não saberia indicar uma necessidade infantil que tivesse força semelhante à necessidade de proteção paterna.

E, com isso, conjectura que o sentimento oceânico possa ter estabelecido relações com a religião posteriormente, de modo que, novamente em suas palavras, “essa unidade com o universo que é o conteúdo ideativo que lhe corresponde, soa-nos como uma primeira tentativa de consolo religioso, como um outro meio de negar o perigo que o Eu reconhece provir ameaçadoramente do mundo exterior” (FREUD, 2018/1929, p. 118).

Poderíamos, então, afirmar que as ideias religiosas seriam uma resposta ao que, da condição de desamparo infantil, ainda seria prevalente no adulto, como, também, poderiam mostrar-se uma mediação para o sentimento oceânico – enquanto uma aspiração à restituição do narcisismo primitivo ilimitado – de modo a fazer frente ao desamparo, agenciando este sentimento. Neste ponto, podemos mencionar o papel social e político da religião na modernidade enquanto domadora de massas – ou, nos termos de Marx, “ópio do povo” – fornecendo representações e sentidos mistificados para questões humanas e sociais – ou seja, respectivamente, para questões estruturais humanas, o desamparo, por exemplo, e para problemas resultantes de processos históricos como a pobreza e a desigualdade social –, contrapondo-se a um tratamento “científico” destas questões (FREUD, 2018/1927).

Podemos destacar, em se tratando de um estudo sobre a ideologia, o papel social ideológico da religião. Sendo esta entendida como corpo de ideias, mas, sobretudo, como protótipo de uma atitude, de uma forma ideológica de leitura do mundo, que resultaria do desconhecimento da alienação ao Outro substancializado, totalizado, dotado de consistência, segundo Lacan (2008b), pela fantasia neurótica, ou ao modo de produção capitalista que fomenta a lógica do fetichismo da mercadoria – à maneira do que descreve Feuerbach e Marx, no âmbito da vida social, e Freud, no que diz respeito à estrutura psíquica – instâncias da vida material, tornando-as formas autônomas frentes aos sujeitos e subordinando-os. No tópico 2.3 do capítulo anterior, tratamos mais especificamente, da aparente e sintomática autonomia do

Estado e do Direito frente à existência material da sociedade e exploramos o que poderiam ser as bases psíquicas da inversão ideológica – que produz a aparência autônoma dessas formas – com base na análise de Freud acerca da “natureza psicológica das ideias religiosas”, bem como da extensão que Marx faz da crítica da religião para a esfera do Estado e do Direito até atingir sua força matriz, o sistema capitalista de produção. Neste item, discorreremos acerca do desamparo a partir de Freud e Lacan e em sua relação com o mal-estar.

Para suas investigações, Freud, em *O futuro de uma ilusão* (1927), recusa-se a separar cultura [*Kultur*] e civilização [*Zivilisation*], ambos dizem respeito, para ele, a,

[...] por um lado, todo saber e toda a capacidade adquiridos pelo homem com o fim de dominar as forças da natureza e obter seus bens para a satisfação das necessidades humanas e, por outro, todas as instituições necessárias para regular as relações dos homens entre si, e, em especial, a divisão dos bens acessíveis (FREUD, 2018/1927, p. 28).

Nobert Elias, em sua obra *O processo civilizador: uma história dos costumes Volume 1*, de 1939, realiza o que denominou de “sociogênese dos conceitos de *Kultur* e *Zivilisation* no emprego alemão” dos termos. Enquanto para os ingleses e franceses o termo civilização traduz seu orgulho pelo que entendem ser a importância de suas nações para o progresso do Ocidente e da humanidade em geral, para os alemães esse termo recobriria “apenas a aparência externa dos seres humanos, sendo, por isso, um valor de segunda classe” (MANZO DE BARROS, 1999, s/n). Já o orgulho que os alemães sentem de suas realizações seria expresso pelo termo cultura, em contraste com a tendência expansionista e colonizadora, bem como com a alusão aos desenvolvimentos no âmbito da técnica, com consequências práticas e objetivas, que se expressariam sob o termo civilização (ELIAS, 1993; MANZO DE BARROS, 1999).

Em suma, na distinção entre os termos feita por Elias (1993), o termo civilização guarda relações com o que se pretenderia universal, com conquistas humanas objetivas, no âmbito prático, promovidas pelo desenvolvimento técnico “a serem divididas com a espécie de um modo geral, destituindo de valor características singulares” (MANZO DE BARROS, 1999, s/n), ou seja, desprezando as singularidades dos povos, das etnias, por exemplo. Já o termo cultura antepõe a dimensão da singularidade de cada povo, nação, etnia etc. à sua pertença ao gênero ou à espécie humana. Enquanto o termo civilização trataria das dimensões prática, objetiva e técnica, o termo cultura trata da dimensão conceitual, abstrata e subjetiva (ELIAS, 1993; MANZO DE BARROS, 1999).

Apesar de desprezar a distinção entre os termos supracitados, ambos estão dados em alemão e, segundo Seligmann-Silva (2018, p. 95), Freud “muito sabiamente elegeu *Kultur*

para seu ensaio que depois se tornaria muito conhecido: *Das Unbehagen in der Kultur*”, no qual o termo *Unbehagen* diria respeito a “uma fragilidade, a uma falta de abrigo, a estar desprotegido”. Este termo guardaria alguma íntima relação com o termo *Unheimlich* que porta o sentido de estranho, sinistro, não-familiar, e que intitula outro importante ensaio de Freud, de 1919. O próprio Freud apontou que um dos sentidos de *unheimlich* seria precisamente o de *unbehaglich*, o que causa mal-estar (SELIGMANN-SILVA, 2018). Assim,

[...] se de certo modo podemos dizer que a psicanálise procedeu à revelação do *Unheimlich* da psique do indivíduo, ou seja, revelou “tudo aquilo que deveria ter permanecido em *segredo* e oculto veio à luz” (na definição do filósofo idealista Schelling, aprovada por Freud), no caso deste ensaio de 1930 [1929] Freud procura mostrar o oculto, o segredo por detrás de toda cultura e da nossa humanidade, ou seja, seu mal-estar e suas origens mais profundas (SELIGMANN-SILVA, 2018, p. 96).

A crítica da civilização na modernidade remontaria à Rousseau e sua reverência ao que concebe como sendo o “bom selvagem”. Freud, por sua vez, “recusa a tese da felicidade superior dos ‘selvagens’ e localiza o mal-estar muito antes da construção das cidades” (SELIGMANN, 2018, p. 95). Essa posição de Freud faz um importante contraponto à perspectiva dos autores com quem ele estabelece uma interlocução no seu texto *Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna* (1908). W. Erb, Ludwig Biswanger, e Richard Von Krafft-Ebing apontam que o aumento da incidência do que chamavam de doenças nervosas em sua época, a passagem do século XIX para o século XX, estaria estreitamente relacionado à – nas palavras de W. Erb, por exemplo – “evolução da civilização moderna”, ao modo de vida na sociedade moderna ocidental em sua crescente urbanização, onde “tudo é pressa e agitação” (W. ERB *apud* FREUD, 2006/1908, p. 171).

Freud (2006/1908, p. 172) considera a tese de que quanto mais civilizada uma sociedade mais adoecimento neurótico se verifica. Assim, ele admite certa precisão nas análises destes autores, assim como em outras semelhantes, porém destaca sua insuficiência na explicação das “peculiaridades dos distúrbios nervosos”, e o fato de “ignorarem justamente o fator etiológico mais importante”, a saber, a sexualidade. Diante disso, o que ele se propõe a fazer neste texto é “inserir num contexto mais amplo o tema do aumento das doenças nervosas” em sua época, apontando que “nossa civilização repousa, falando de modo geral, sobre a supressão dos instintos [leia-se, numa correta tradução, das pulsões]” (FREUD, 2006/1908, p. 173).

Poderíamos admitir a ideia de que a não diferenciação entre os termos, por Freud, talvez aponte para o fato de que não diga respeito a toda e qualquer cultura ou civilização humana, e sim, mais propriamente, ao modelo de civilização burguês, constituído, sobretudo,

no Ocidente europeu moderno, com o surgimento e consolidação do sistema capitalista de produção, acompanhada de crescente urbanização. Quanto a esta questão, o que afirma Joel Birman, em seu artigo *O Mal-Estar na Modernidade e a Psicanálise: a Psicanálise à Prova do Social*, pode nos servir de balizamento. Para o autor,

[...] os discursos forjados por Freud para enunciar a questão da subjetividade no campo da civilização, no sentido universalista desta última, foram na verdade comentários tecidos sobre a condição do sujeito na modernidade. É preciso considerar essa especificidade na leitura freudiana sobre a civilização para dar a esta leitura toda a espessura de sua relatividade histórica e retirá-la, em contrapartida, do estatuto ingênuo de totalizações inconsistentes e abstratas. Portanto, é preciso explicitar que as interpretações freudianas sobre os impasses do sujeito no mundo da civilização constituem, de fato e de direito, comentários críticos sobre a inscrição do sujeito na modernidade (BIRMAN, 2005, p. 204).

Sobre as relações entre sujeito e modernidade, Birman (2005), em sua leitura comparativa entre dois importantes ensaios freudianos que tratam da questão do conflito no sujeito entre o registro da pulsão e o registro da civilização – um de 1908 e outro de 1930[1929] – expõe as distintas respostas dadas por Freud à esta questão em dois momentos diferentes sua obra: um expresso em *Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna*, de 1908, e outro expresso em *O mal-estar na civilização*, de 1930[1929]. No primeiro, Freud mostraria acreditar na possibilidade de uma harmonia entre o que é da ordem do sujeito, em sua constituição pulsional, e o que é da ordem do social; no segundo, por outro lado, incisivamente colocaria em questão essa harmonia, enunciando a impossibilidade de superação do mal-estar, por ocasião da irredutibilidade da posição originária, estrutural, de desamparo, que faz deste incurável. Em outras palavras, a problemática do desamparo do sujeito no campo social teria sido, segundo Birman (2005), a marca decisiva da leitura feita por Freud da inserção do sujeito na modernidade.

Desse modo, observa Birman (2005, p. 204), “pelo enunciado da condição de desamparo da subjetividade no novo espaço social” como sendo incurável, “foi a *desarmonia* nos *laços sociais* então sublinhada por Freud”. Disso resultaria, então, que o discurso freudiano, após essa mutação radical, teria assumido o que Birman (2005, p. 204) nomeou de um *estilo trágico* de leitura da modernidade”.

Diante dessa dimensão de tragicidade, à qual Freud teria alçado a relação dos sujeitos com a cultura, Birman (2005, p. 204) sustenta a tese de que “a psicanálise foi colocada à prova do social”, quando, pelos desenvolvimentos teórico-clínicos da psicanálise, Freud deslocou seu discurso inicial sobre a modernidade, constituído em torno da primeira década do século XX, para sua versão mais acabada ao final da década de 20 e na década de 30.

Seriam, assim, “duas interpretações totalmente opostas sobre a inserção do sujeito na modernidade” (BIRMAN, 2005, p. 208).

Esse movimento, por sua vez, teria exigido a restituição da psicanálise sobre outras bases, sobre novos fundamentos, indicando a cunhagem de um outro conceito de sublimação radicalmente oposto ao primeiro, teorizado por Freud no ensaio de 1908 supracitado (BIRMAN, 2005). Ademais, Birman (2005, p. 205) ainda observa que “quase nunca a tradição psicanalítica se manteve fiel ao deslocamento teórico operado no discurso freudiano”, o que resultaria de/em uma confusão perpetrada por essa tradição entre as duas posições distintas na obra de Freud de modo a produzir um esquecimento – ou um recalque – da tese de que a psicanálise foi posta à prova do social. A consequência disso teria sido a de que “a fulgurância crítica do gesto teórico do último Freud foi colocada em suspensão e no limite conduzida ao silêncio. Isso quer dizer que nem sempre a tradição psicanalítica se mostrou condizente e à altura com a leitura crítica de Freud sobre a modernidade” (BIRMAN, 2005, p. 205). Isso atestaria, segundo o autor,

[...] o *conformismo* crítico assumido pela tradição psicanalítica pós-freudiana. Ao silenciar a radicalidade da crítica freudiana sobre a modernidade, a psicanálise assumiu um tom ao mesmo tempo *triumfalista* e *cientificista*, incompatível com os argumentos radicais sobre o *mal-estar* na modernidade. A psicanálise não saiu indene, contudo, desse esquecimento e silêncio. Essa solução de compromisso lhe custou caro, pois algo da argúcia psicanalítica se perdeu, evidentemente. Com efeito, a psicanálise como discurso teórico perdeu suas dimensões *ética* e *política*, ficando restrita a uma mera perspectiva terapêutica na qual a harmonia do sujeito no campo social seria sua finalidade maior. Vale dizer, a psicanálise incorporou, assim, em seu corpo teórico, uma perspectiva *normativa* pela qual a *medicalização* do *social* pôde se realizar sem resistências, na medida em que foi silenciado o potencial crítico da tese sobre o mal-estar na modernidade (BIRMAN, 2005, p. 205).

Para Birman (2005), assim como Max Weber e Martin Heidegger produziram interpretações próprias no tocante à problemática da modernidade, Freud também o fez; porém, sua leitura do mal-estar na modernidade, apresenta-se como “o contraponto psicanalítico” às daqueles. Enquanto Weber pensou a condição moderna a partir do pressuposto de um “desencantamento do mundo”, Heidegger parte da “morte de Deus” relacionada a um “desendeusamento” do mundo. Já o discurso de Freud no final de sua obra “indica como a racionalização do mundo pela ciência e o correlato esvaziamento dos deuses que encantavam o mundo produzem no sujeito um desamparo originário e inevitável” (BIRMAN, 2005, p. 220).

O contexto histórico, social, científico e filosófico moderno constituiu-se no continente europeu a partir do século XV, no âmbito do qual se desenvolveu a sociedade burguesa moderna e seu modelo próprio de civilização e organização social institucional.

Estes são correlatos de seu modo de produção material, o qual foi estendido progressivamente, e opressivamente, muitas vezes, a outras partes do mundo. Se, quando Freud fala de cultura ou civilização, estes termos dizem respeito a este modelo de civilização em particular, sua concepção de *mal-estar*, de 1929, estaria, fundamentalmente, referida, de acordo com Birman (2005), não à condição humana em geral, não à sua suposta condição existencial, mas à condição particular do sujeito moderno. Assim sendo, a partir da concepção da modernidade como um período histórico em que se constituíram de forma interligada a ciência moderna, o capitalismo, o Estado, em sua forma moderna (HARARI, 2017), e a razão enquanto faculdade suprema do ser humano, o mal-estar seria, a condição subjetiva do homem nesse contexto.

O que podemos depreender da análise de Birman (2005), é que os impasses que a modernidade coloca para o sujeito – os quais são sentidos como sentimento de desamparo e mal-estar – dão a ver a dimensão estrutural do sujeito em sua dependência significativa e constitutiva ao Outro. Esta dimensão, enquanto estrutural não seria, portanto, passível de historicização.

Diante disso, podemos entender, assim, os apontamentos de Birman (2015) acerca do conceito freudiano de mal-estar – enquanto condição subjetiva irremediável própria aos sujeitos inseridos no contexto moderno, como um exemplo de crítica a uma falsa eternização ou universalização ideológica – conforme a descrição de Žižek (1996b) apresentada no capítulo anterior – no âmbito da psicanálise. Essa falsa universalização diria respeito a uma possível leitura do conceito de mal-estar como própria à condição humana em geral, em sua associação a outros seres humanos. Sendo esta concepção, segundo Birman, marcada pela ignorância acerca da crítica de Freud em seu texto de 1929, supracitado, com relação à modernidade, debelando qualquer perspectiva de adaptação do sujeito a esta. Perspectiva que, após a morte de Freud, ganhou corpo através das teorizações dos pós-freudianos.

Para melhor entendimento da questão aqui levantada, analisemos a relação feita por Grespan (2015) entre a alienação no sentido marxista, ligada a condição dos indivíduos no capitalismo, e o mal-estar *na* cultura freudiano. Segundo o professor de História da USP,

[...] essa “alienação” de base se espraia, então, por todas as demais relações sociais, correspondendo, de certa maneira, ao que Freud chamou mais tarde de “mal-estar da cultura”, que gera um sentimento de impotência, expressão também muito usada por Marx. Uma pessoa alienada não tem mais poder para mudar suas condições de vida – ao menos não individualmente (GRESPLAN, 2015, p. 159 e 160).

No entanto, pode ser um tanto precipitada essa identificação da alienação ao mal-estar, pois este guarda relações com dimensões estruturais do sujeito em sua necessária associação

com outros sujeitos. Na origem do mal-estar experimentado por um sujeito em sua inserção social, encontra-se o desamparo. Este diz respeito, conforme mencionamos acima, à condição de dependência na qual se encontra o bebê ao nascer, por ocasião de sua condição de prematuridade biológica, que o incapacita de resolver suas necessidades vitais por si mesmo.

O fator biológico é o longo período de tempo durante o qual o jovem da espécie humana está em condições de desamparo e dependência. Sua existência intrauterina parece ser curta em comparação com a da maior parte dos animais, sendo lançado ao mundo num estado menos acabado (FREUD, 2006/1926, p. 151).

Faz-se, então, imprescindível para a sobrevivência do bebê que alguém realize o que Freud (2006/1895) denominou de uma “ação psíquica”, no esteio da qual se dá sua primeira experiência de satisfação e a possibilidade de sua abertura ao campo do Outro, abertura que inaugura o psiquismo.

Como resultado, a influência do mundo externo real sobre ele é intensificada e uma diferenciação inicial entre o eu e o id é promovida. Além disso, os perigos do mundo externo têm maior importância para ele, de modo que o valor do objeto que pode somente protegê-lo contra eles e tomar o lugar da sua antiga vida intrauterina é enormemente aumentado. O fator biológico, então, estabelece as primeiras situações de perigo e cria a necessidade de ser amado que acompanhará a criança durante o resto de sua vida (FREUD, 2006/1926, p. 151).

Segundo Cavalcanti e Poli (2015), já no âmbito do desejo, os traços dessa primeira experiência de satisfação serão investidos, tornando a expectativa do reencontro suportável. Aqui, tem-se o estabelecimento da demanda de amor já como uma necessidade não biológica. Assim, “o processo de desejo se instaura no encontro com o Outro e onde havia o desamparo e a impotência surge o desejo” (CAVALCANTI; POLI, 2015, p. 60).

Essa noção de desamparo originário, concebida por Freud em seu *Projeto para uma psicologia científica*, passou a designar, ao longo de sua obra, o paradigma da condição do sujeito na cultura, sendo esta fonte de mal-estar (FREUD, 2006/1895; 2018/1929). Estar em associação com outros seres humanos permite a diminuição do desamparo, possibilitando a sobrevivência frente aos perigos representados pela natureza e pela debilidade do corpo, por exemplo, mas o precipita no desamparo psíquico, em jogo na relação com a alteridade própria ao Outro, na ausência do amparo deste (CAVALCANTI; POLI, 2015).

O desamparo assinala a dependência vital do filhote de humano de um Outro, devido à sua constituição biológica, sendo a intervenção específica de outro que habite o campo da linguagem e, portanto, que esteja inserido numa cultura, de caráter fundante para a constituição psíquica. Ao mesmo tempo, essa dependência primordial conserva-se no psiquismo na forma da demanda de amor e de reconhecimento por parte do Outro, do que a

alienação, no sentido lacaniano é feita, e que traz em seu bojo o mal-estar. Assim sendo, o desamparo, como condição estrutural e estruturante do sujeito, e o mal-estar consequente a este, dizem respeito, em última instância a uma condição paradoxal e inalienável do sujeito no laço social.

O desamparo, portanto, tem ancoragem no real, no sentido lacaniano do termo, dizendo respeito à condição humana enquanto constituída na e pela linguagem, marcada por uma impossibilidade radical de o sujeito se representar de todo em um significante, pela não existência de um saber instintivo que o oriente no mundo, bem como pela radical indeterminação do objeto da pulsão. É para dar conta dessas ausências fundamentais, que se expressam na forma de uma interpelação ao Outro em seu desejo, que se constitui a fantasia em seu caráter constitutivo da realidade psíquica para o sujeito, fazendo anteparo ao real.

Portanto, o desamparo, enquanto pano de fundo do mal-estar, não pode, portanto, ser de todo reduzido a contingências de ordem histórica. Essa redução, por sua vez, também possuiria um caráter ideológico, inscrevendo-se no segundo método ideológico denunciado por Žižek (1991; 1996b), a partir de uma leitura lacaniana, e denominado de *historicização ultra-rápida*. Este seria diametralmente oposto ao método da “falsa” universalização e mais “astuto” ainda do que este, no que produz uma cegueira quanto ao que, sendo da ordem do real, “retorna sempre como o mesmo” (ŽIŽEK, 1996b), não passível de uma leitura historicizante precipitada. Assim,

[...] se a universalização ultra-rápida produz uma imagem quase universal, cuja a 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 (ŽIŽEK, 1996b, p. 327).

Para exemplificar este método ideológico, Žižek (1996b, p. 327) cita o exemplo de diferentes tentativas de apreender o emprego dos campos de concentração – que são “o avesso ‘perverso’ da civilização do século XX” – pelo regime nazista alemão e pela URSS – na forma dos Gulags¹⁴ – enquanto forma de extermínio de pessoas, como um fenômeno circunscrito às ordens sociais concretas correspondentes (nazismo, fascismo, stalinismo etc.). Para o autor, elas nada mais são

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 sintomas sociais. (Não devemos esquecer que os campos de concentração foram uma invenção da Inglaterra “liberal”, que data da Guerra dos

14 Abreviação de *Glavnoe Upravlenie Legarei* (“Administração Central dos Campos”), utilizado desde os tempos do Império russo para prisão de presos políticos e também comuns.

Bôeres; que também foram usados nos EUA para isolar a população japonesa, e assim por diante (ŽIŽEK, 1996b, p. 327).

No Brasil, foram usados, por exemplo, no Ceará, em 1915 e 1932, no contexto de severas secas que obrigaram muitos camponeses, na condição de flagelados, a emigrar em direção à capital, Fortaleza, ou para outras cidades do estado. Esses campos foram construídos por iniciativa do governo estadual da época, para conter o contingente de pessoas em seu acesso às zonas urbanas. Alojaram milhares de pessoas, amontoando-as muito além da capacidade, dando-lhes algum alimento e mantendo-as sob vigília militar, inclusive ao realizarem trabalhos nas frentes de obras, só podendo sair para trabalhar com autorização policial. Só mais recentemente esses fatos históricos receberam atenção, permanecendo por muito tempo, a exemplo do primeiro campo de concentração construído na região, em 1915, praticamente só disponível em registro acessível no romance *O Quinze*, de Raquel de Queiroz. As condições nesses campos eram desumanas, resultando em muitas mortes¹⁵.

Alguns campos resultaram em favelas e comunidades pobres e desassistidas da periferia de Fortaleza, como é o caso do Arraial Moura Brasil, que derivou do Campo do Urubu. O Arraial localizava-se numa região à beira-mar. Quando esta passou a ser alvo de especulação, a comunidade foi removida e deslocada para uma região limítrofe da cidade, a 17 km. No local de seu surgimento, hoje se localiza o hotel considerado o mais luxuoso da cidade¹⁶ – mais um exemplo, portanto, de como os mecanismos em jogo da acumulação primitiva ainda são empregados no processo de expansão do capital, abordado no capítulo anterior. O mesmo se dá com a dinâmica das remoções na cidade do Rio de Janeiro, onde temos o exemplo recente da Vila Autódromo, onde várias famílias foram desalojadas com o início das obras de construção do Parque Olímpico, em 2014, sede das Olimpíadas de 2016¹⁷.

Também vale mencionar como outro exemplo do uso desses campos no Brasil para o propósito da exclusão dos considerados indesejados – ou como podemos pensar com Žižek (2010), como sendo os que encarnariam a alteridade radical de seu gozo próprio, o “estranho gozo do próximo” – é o que foi revelado por Daniela Arbex em seu livro *Holocausto Brasileiro* acerca da realidade dos manicômios nos recônditos do país, tendo como exemplo principal o Hospital Colônia, na cidade de Barbacena, em Minas Gerais.

Observamos, também, que, não por acaso, todos os exemplos citados se deram no contexto institucional do Estado, em diferentes e locais épocas – e perpetrado por este.

15 Ver <https://istoe.com.br/os-campos-de-concentracao-da-seca-uma-historia-esquecida-no-brasil/>

16 Ver <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-47300152>

17 Ver https://brasil.elpais.com/brasil/2015/06/20/politica/1434753946_363539.html

Lembramos, aqui, o que foi discutido acerca do caráter estrutural classista do Estado e da violência implicada em seus liames e legitimada juridicamente.

3.2 Sobre a atualidade do conceito de ideologia a partir de Slavoj Žižek

A mercadoria é uma ilusão efetivamente real, e o espetáculo é sua manifestação geral.

Guy Debord

A configuração atual do capitalismo, que tem início aproximadamente na década de 70, constitui-se, sobretudo, com o recrudescimento do liberalismo na Europa e nos EUA – tendo por principais nomes Margareth Thatcher, na Alemanha, e Ronald Reagan, nos EUA – sobre a alcunha de neoliberalismo. Este corresponderia ao que Ernest Mandel (*apud* JAMESON, 1996) compreende como a terceira fase do capitalismo, o capitalismo tardio; tendo sido precedido pelo “capitalismo nacionalista” (vigente no século XIX e tratado por Marx) e o “capitalismo imperialista” (do início do século XX e teorizado por Lênin).

Outros nomes para o capitalismo tardio são: pós-modernidade (na acepção de Fredric Jameson), sociedade de consumo, capitalismo globalizado etc. (JAMESON, 1996). Dentre suas características, temos: a dominância crescente do capital financeiro sobre o capital produtivo, as conexões globais, a tecnologia da informação, a descolonização etc. (JAMESON, 1996; ANDERSON, 1999). Com o declínio do chamado regime socialista no mundo, que culminou com a queda da URSS, simbolizada pela derrubada do Muro de Berlim, em 1989, o capitalismo ganhou hegemonia global sobre qualquer outro sistema alternativo a ele. A partir de então, nos termos de Žižek (1996a, p. 7)

[...] parece mais fácil imaginar o “fim do mundo” do que uma mudança muito mais modesta no modo de produção, como se o capitalismo liberal fosse o “real” que de algum modo sobreviverá, mesmo na eventualidade de uma catástrofe global...

Até a década de 70, a relação entre a atividade produtiva e exploratória do homem com a natureza e os recursos desta era entendida como uma constante, ao passo que a problemática maior concentrava-se em “imaginar diferentes formas de organização social da produção e do comércio (o fascismo ou o comunismo como alternativas ao capitalismo liberal)” (ŽIŽEK, 1996a, p. 7). Atualmente,

[...] como assinalou Fredric Jameson, com muita perspicácia, ninguém mais considera seriamente as possíveis alternativas ao capitalismo, enquanto a imaginação popular é assombrada pelas visões do futuro “colapso da natureza”, da eliminação de toda a vida sobre a Terra (ŽIŽEK, 1996a, p. 7).

Diríamos que é, precisamente, da conclusão de que parece, hoje, na atual fase do capitalismo, mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo, enquanto sintetizadora de sua análise, que Žižek parte para sustentar a possibilidade de “se afirmar categoricamente a existência da ideologia *qua* matriz geradora que regula a relação entre o visível e o invisível, o imaginável e o inimaginável, bem como as mudanças nessa relação” (ŽIŽEK, 1996a, p. 7).

Ou seja, as ideologias particulares e, aparentemente, distintas entre si, enquanto formando o que se apresenta, o que é visível, estariam referidas a uma mesma matriz ideológica da qual emanariam e a qual define os limites e qualidades do que pode ser pensado, representado, concebível. A noção de “espetáculo”, cunhada por Guy Debord (1997, p. 30) para pensar a configuração assumida pelo capitalismo a partir de meados do século XX, ilustra bem essa forma atual de conceituação da ideologia: “o espetáculo é o momento em que a mercadoria ocupou totalmente a vida social. Não apenas a relação com a mercadoria é visível, mas não se consegue ver nada além dela: o mundo que se vê é o seu mundo”. Em outras de suas palavras, “a economia transforma o mundo, mas o transforma apenas em mundo da economia”.

Debord (1997, p. 137) concebe o conceito de espetáculo como sendo a ideologia por excelência, por expor e manifestar em sua plenitude “a essência de todo sistema ideológico: o empobrecimento, a sujeição e a negação da vida real”. A ideologia materializada na forma do espetáculo, resultante do “êxito concreto da produção econômica autonomizada”, “praticamente confunde com a realidade social uma ideologia que conseguiu recortar todo o real de acordo com seu modelo” (DEBORD, 1997, p. 137).

Nesse recorte, a economia política tem um papel fundamental ao constituir-se como “ciência dominante e como ciência da dominação” no momento em que, “com a revolução industrial, a divisão fabril do trabalho e a produção em massa para o mercado mundial, a mercadoria aparece como uma força que vem *ocupar* a vida social” (DEBORD, 1997, p. 30).

Nos primórdios da acumulação capitalista, a economia política enxerga o trabalhador apenas como um operário, que com seu salário, “deve receber o mínimo indispensável para conservar sua força de trabalho”; jamais o considera “em seus lazes, em sua humanidade” (DEBORD, 1997, p. 31). No momento em que se atinge certo nível de produtividade de mercadorias, a necessidade de ampliação do mercado consumidor faz com que os operários sejam alçados à condição de consumidores, processo que dá origem à sociedade de consumo atual.

Subitamente lavado do absoluto desprezo com que é tratado em todas as formas de organização e controle da produção, ele continua a existir fora dessa produção, aparentemente tratado como adulto, com uma amabilidade forçada, sob o disfarce de consumidor. Então, o *humanismo da mercadoria* se encarrega dos “lazer e da humanidade” do trabalhador, simplesmente porque agora a economia política pode e deve dominar essas esferas *como economia política*. Assim “a negação total do homem”, assumiu a totalidade da existência humana (DEBORD, 1997, p. 31 e 32).

Žižek (1996a), indo na contramão do que seria uma pressa atual em se renunciar à noção de ideologia, e demonstrando a atualidade deste conceito, analisa as condições atuais para a crítica da ideologia.

“Ideologia” pode designar qualquer coisa, desde uma pequena atitude contemplativa que desconhece sua dependência em relação à realidade social, até um conjunto de crenças voltado para a ação; desde o meio essencial em que os indivíduos vivenciam suas relações com uma estrutura social até as ideias falsas que legitimam um poder dominante. Ela parece surgir exatamente quando tentamos evitá-la e deixa de aparecer onde claramente se esperaria que existisse. Quando um processo é denunciado como “ideológico por excelência”, pode-se ter certeza de que seu inverso não é menos ideológico (ŽIŽEK, 1996a, p. 9).

Žižek (1996a) apresenta, então, dois processos correlatos, um tão ideológico quanto o outro, porém o primeiro se faz mais comumente, ou mais explicitamente, reconhecido como tal. Uma fórmula diz respeito à “perenização de alguma situação historicamente limitada, o ato de discernir numa contingência uma Necessidade superior” (ŽIŽEK, 1996a, p. 9). Como exemplo, tem-se: “desde a fundamentação da dominação masculina na ‘natureza das coisas’ até a interpretação da AIDS como um castigo pela vida pecaminosa do homem moderno” (ŽIŽEK, 1996a p. 9 e 10). Como também, “num plano mais íntimo, quando encontramos nosso ‘verdadeiro amor’, é como se ele fosse aquilo porque estivemos esperando a vida inteira, como se misteriosamente toda a nossa vida prévia tivesse levado a esse encontro” (ŽIŽEK, 1996a p. 10). “Assim”, explica ele, “a contingência do real, carente de sentido, é ‘internalizada’, simbolizada, provida de Sentido”.

É possível entender a crítica de Marx aos economistas clássicos, Smith e Ricardo, – feita na introdução de seu texto *Para uma crítica da economia política*, e exposta no tópico 1.1 do primeiro capítulo do presente estudo – acerca do ponto de vista ahistórico do qual partiam, tomando “o indivíduo do século XVIII” (MARX, 1978/1857, p. 103) – este que é um “produto da decomposição das formas feudais de sociedade” (MARX, 1978/1857, p. 103) e das “novas forças de produção que se desenvolvem a partir do século XVI” (MARX, 1978/1857, p. 103), portanto, um dado contingente – como um paradigma presente desde sempre ao longo da história humana, como um dado natural, necessário (MARX, 1978/1857, p. 103). Assim, esse primeiro processo descrito por Žižek (1996a) respeito à falsa

universalização/eternização a qual a crítica marxista da ideologia vem denunciar, conforme descrevemos no capítulo anterior.

No ato de denúncia do caráter ideológico desse primeiro processo, Žižek (1996a) aponta para o processo inverso, de caráter tão ideológico quanto o primeiro, o qual, no entanto, não se dá a ver tão facilmente. Ele o faz colocando seguinte questão:

[...] mas, não será a ideologia também o processo inverso de não reparar na necessidade, de apreendê-la erroneamente como uma contingência insignificante (desde o tratamento psicanalítico, no qual uma das principais formas de resistência do analisando é sua insistência em que seu sintomático ato falho verbal foi um mero lapso, sem nenhuma significação, até o campo da economia, no qual o procedimento ideológico por excelência consiste em reduzir a crise a uma ocorrência externa e, em última instância, contingente, deixando assim de levar em conta a lógica inerente do sistema que a gerou)? (ŽIŽEK, 1996a, p. 10).

Isto ilustra também sua observação – que assume um valor de advertência para a crítica da ideologia – acerca da “ocorrência reiterada” da “inversão da não-ideologia em ideologia”, que significa que “o próprio gesto de sair da ideologia puxa-nos de volta para ela” (ŽIŽEK, 1996a, p. 15). É vimos no tópico anterior, sob a forma do que Žižek (1996b) definiu por historicização ultra-rápida.

Outra forma de expressar a lógica implícita nesses dois processos correlatos, encontramos, no capítulo III de *A sociedade do espetáculo*, de Guy Debord (1997/1967), intitulado “Unidade e divisão na aparência”:

[...] o espetáculo, como a sociedade moderna, está ao mesmo tempo unido e dividido. Como a sociedade, ele constrói sua unidade no esfacelamento. Mas a contradição, quando emerge no espetáculo, é, por sua vez, desmentida por uma inversão de seu sentido; de modo que a divisão é mostrada unitária, ao passo que a unidade é mostrada dividida (DEBORD, 1997/1967, p. 37).

Como exemplo desta aparente divisão do que, em essência, está constituído de modo indissociável, temos a relação entre o Estado moderno, com seu aparato jurídico-policial e o capitalismo – conforme abordado no capítulo 2, tópico 2.3.

Žižek (1996a), então, diferencia o conceito de ideologia de que está tratando do que seria o entendimento mais corrente desta como “falsa consciência”, como uma falsa representação da realidade, ou ilusão, pois, para supor isso, primeiramente, é necessário supor uma realidade factual da qual essa representação falsa ou ilusória diria respeito. Precisamente o que não há se pensarmos com Lacan (1971; ŽIŽEK, 1996a, 1992) e seu conceito de discurso como sendo sempre semblante. Pois não há metalinguagem, o que equivale dizer “não existe semblante de discurso, não existe metalinguagem para julgá-lo, não existe Outro do Outro, não existe verdade sobre a verdade” (LACAN, 1971/2009, p. 14).

É na medida em que não há semblante de discurso. Tudo que é discurso só pode dar-se como semblante, e nele não se edifica nada que não esteja na base do que é chamado significante. Sob a luz em que hoje o produzo para vocês, o significante é idêntico ao status como tal do semblante (LACAN, 1971/2009, p. 15).

Em aproximação a esta perspectiva de Lacan, Žižek (1996a, p. 16), em contraposição à perspectiva iluminista – segundo a qual de que a ideologia representaria a uma visão distorcida, uma ideia falsa acerca da realidade, “provocada por vários interesses “patológicos” (medo da morte e das forças naturais, interesses de poder etc.)” – aponta “a própria ideia de um acesso à realidade que não seja distorcido por nenhum dispositivo discursivo ou conjunção com o poder” (ŽIŽEK, 1996a, p. 16) como sendo ideológica. Sendo assim, “o ‘nível zero’ da ideologia consiste em (des)apreender uma formação discursiva como um fato extra discursivo” (ŽIŽEK, 1996a, p. 16). Voltando às palavras de Žižek (1996a, p. 12):

[...] o conceito de ideologia deve ser desvinculado da problemática “representativista”: o conceito de ideologia nada tem a ver com a “ilusão”, com uma representação equivocada e distorcida de seu conteúdo social. Dito em termos sucintos, um ponto de vista político pode ser perfeitamente correto (“verdadeiro”) quanto ao seu conteúdo objetivo, mas completamente ideológico; e, inversamente, a ideia que uma visão política fornece de seu conteúdo social pode revelar-se totalmente equivocada, mas não ter absolutamente nada de “ideológica”.

Žižek (1991, p. 195) propõe o que para ele seria “uma teoria lacaniana do campo ideológico”, a qual tem como “lição fundamental” a “distância entre o real e os modos de sua simbolização”, que se traduz em termos do caráter essencialmente contingente da simbolização. Isso não se confunde, por exemplo, com a chamada “arbitrariedade do signo”, pois esta, conforme Lacan ressalta em seu vigésimo seminário e de acordo com as palavras de Žižek (1991, p. 195),

[...] decorre do discurso do Senhor: colocamo-nos numa posição externa, excluída da linguagem, de onde podemos *comparar*, de um lado os signos, e de outro, seu referente real ou ideal, e constatar em seguida o caráter arbitrário do signo em relação ao conteúdo que ele designa.

Esse caráter essencialmente contingente da simbolização diz respeito justamente ao contrário dessa arbitrariedade do signo, pois, ao falarmos, nos enredamos no círculo vicioso da cadeia significante, onde um significante remete sempre a outros, num movimento que tende ao infinito, pois, posto que “‘não há Outro do Outro’, não há garantia última para sustentar o jogo significante” (ŽIŽEK, 1991, p. 195). Sendo assim, “o significante é ‘arbitrário’ justamente por *não podermos* sair dele, transpor a barra que o separa do real, assumir uma posição externa a ele, e não graças a algum apoio externo que torne possível sua ‘relativização’” (ŽIŽEK, 1991, p. 195).

A distância entre o real e os modos de sua simbolização – que, conforme dito acima, aponta para a contingência da simbolização – também não pode ser compreendida como sendo a “distância entre uma determinação simbólica e a riqueza concreta da ‘realidade’ *designada por essa determinação*”, nem como um excedente da “realidade” em relação a esta determinação simbólica, “pois a riqueza da ‘realidade’ sempre ultrapassa a rede abstrata das determinações simbólicas” (ŽIŽEK, 1991, p. 195, com grifos da autora).

Com isso, Žižek (1991, p. 196) designa o “basteamento” como o “mecanismo fundamental da simbolização”, e formula que “o ‘ponto de basta’ *inverte a falta* do traço simbólico relativo à riqueza *da ‘realidade’ num signo de sua supremacia sobre a ‘realidade’*”. Isso se dá em virtude do ponto de basta funciona, segundo Menicucci e Santiago (2012, p. 213) como um nó, como “algo que deteria o deslizamento incessante do significado sobre o significante, possibilitando um efeito de sentido”. Diz respeito, portanto, a “uma operação que, além de possibilitar a criação de sentido, permite que este, em toda sua fugacidade, seja retido, mesmo que por um breve instante” (MENICUCCI; SANTIAGO, 2012, p. 213).

A distância entre o real e o simbólico consistiria, portanto, em que a operação de “basteamento” – que estrutura e totaliza o universo simbólico, e que diz respeito à “maneira como o real é simbolizado” – não se inscreve nunca no real, não é prescrita por e nem decorre dele, ou seja, “*não há nenhuma necessidade que nos permita deduzir do real o modo de sua simbolização*” (ŽIŽEK, 1991, p. 196-197, com grifo da autora). A separação,

[...] o corte não se dá entre “as palavras” e “as coisas”, mas, entre, de um lado, as próprias “coisas”, na medida em que estão incluídas no campo de significação, e, de outro, o real extra-simbólico: a maneira como a “coisa” é simbolizada é radicalmente contingente e externa à “natureza” da própria coisa (ŽIŽEK, 1991, p. 197).

Nesse ponto, Žižek (1991) analisa a representação que a tradição marxista teria da situação revolucionária, a qual seria marcada, segundo esta tradição, pelo momento em que os fatos ou as próprias circunstâncias se poriam a falar *por si mesmas*, restando à classe trabalhadora ver claramente a verdade de sua posição social e realizar a tarefa revolucionária que estaria inscrita em sua própria condição efetiva. É, então que Žižek (1991, p. 197) questiona

[...] se a ilusão ideológica suprema não consiste justamente nessa anulação da distância entre o ser e o sentido “ilusório”, “ideológico”, nessa coincidência do real com um sentido articulado pelas próprias “condições efetivas”, e não por um sujeito vazio e quimérico.

Žižek (1991; 1996b) traz o exemplo da condição dos judeus frente ao discurso ideológico nazista para ilustrar essa disjunção necessária entre real e simbólico e o papel da operação de bastamento na estruturação e totalização do universo simbólico. A imagem depreciativa dos judeus construída pela ideologia nazista funcionou como ponto de basta, dando consistência interna a esta ideologia. Explica Žižek (1991, p. 45):

[...] que faz Hitler em *Mein Kampf* para explicar aos alemães os infortúnios de sua época, a crise econômica, a “decadência” da moral etc.? Constrói, por trás da multiplicidade desses infortúnios, um tema infinitamente mais aterrorizante, uma causa única do mal, o “complô judaico”, que “explica tudo”, de modo que todas as infelicidades terrestres, desde a crise econômica até a crise familiar, tornam-se manifestações do “complô judaico”: o judeu é o “ponto de basta” de Hitler.

Com sua análise lacaniana, Žižek (1991; 1996b) produz a refutação da tese de que – diante do discurso depreciativo, caluniador e farsante do nazismo acerca dos judeus – a confrontação desse discurso por meio do apelo à experiência cotidiana seria capaz, por si só, de mostrar aos alemães não-judeus que os judeus não eram, de fato, o que aquele discurso proferia.

Na base dessa tese, encontra-se a premissa – considerando-se que haveria um “nível pré-ideológico da experiência cotidiana”, que seria da ordem do real – de que a existência “o discurso ideológico sempre esbarra em seus limites no campo da experiência cotidiana – que ele incapaz de reduzir, abranger, absorver e aniquilar esse nível” (ŽIŽEK, 1996b, p. 326), pelo menos não sem produzir um resto. Seria este nível o solo da premissa de que as circunstâncias falariam por si – mencionado acima –, que delas, se bem percebido, emanariam sua própria significação última.

No entanto, Žižek (1991) observa que o projeto antissemita já levaria isso em conta de antemão, não chegando a ser obstáculo para seus objetivos. Essa discordância entre a imagem difundida pelo nazismo acerca dos judeus e a vivência cotidiana das relações entre alemães não-judeus e judeus já foi dotada, antecipadamente, de sentido pela ideologia nazista, em detrimento dos judeus, como dizendo respeito a uma aparência enganadora destes, favorecendo ainda mais aquela ideologia.

Seria, então, diante disso, tarefa da “crítica da ideologia” apontar que essa premissa de que as circunstâncias ou os fatos falam por si é, na verdade, resultado de “operações simbólicas inteiramente ‘factícias’ e contingentes” (ŽIŽEK, 1991, p. 197). E com isso, o autor aponta que é mais propriamente nas situações de crise, nas quais há uma decomposição do edifício simbólico que conferia uma coerência ideológica à sociedade, que se torna evidente esse caráter aberto e contingente próprio ao processo de simbolização. “Nesse

momento, depende de uma operação simbólica essencialmente contingente qual tipo de discurso conseguirá ‘bastear’ o campo social e assumir o papel hegemônico” (ŽIŽEK, 1991, p. 197).

Assim, mantendo a percepção da distância entre o real e as formas de sua simbolização, Žižek (1991), conclui que o ponto em que a ideologia nos captura é justamente o momento em que já não a sentimos como oposta à realidade, mas como sendo a própria realidade, como a “linguagem da vida efetiva”, para usar os termos de Marx em *A ideologia alemã*, citados por Žižek (1991). Em contrapartida, se a experiência efetiva, ou a realidade conforme é sentida, oferece resistência à ideologia, confrontando-a em sua eficácia, isso indica que a ideologia não conseguiu “produzir seus efeitos” (ŽIŽEK, 1991, p. 196).

O que promove a captura ideológica, conclui Žižek (1991; 1996b), é o investimento do desejo inconsciente nos elementos do discurso ideológico. Nesse ponto, podemos lembrar do que Freud afirma acerca da percepção como não sendo uma operação passiva do sujeito frente ao mundo externo, mas regida pelo desejo – conforme tratamos no item 2.3 – que é, conforme Lacan afirmou, a essência da realidade.

Que seja o investimento do desejo inconsciente nos elementos do discurso ideológico o móbil da captura ideológica equivale a dizer que a ideologia passa a constituir o tecido da fantasia do sujeito, no que esta compõe a própria realidade para este. É aqui que, por sua vez, tem lugar a homologia traçada por Žižek (1996b) entre a fantasia inconsciente fundamental e a ideologia: da mesma forma que a primeira tem estrutura de linguagem – sendo a condição para a geração de sentidos, na forma de desejos, por exemplo –, e que organiza a realidade psíquica do sujeito, a ideologia organiza a realidade social, e fornece as condições prévias para a criação de sentidos no âmbito social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por pós-modernidade, Jameson denominou o terceiro estágio do capitalismo – o qual se deu após a reestruturação produtiva ocorrida no período pós-guerra, culminando na década de 70 – e é também chamado de neoliberalismo, capitalismo globalizado, sociedade de consumo etc. Sua consolidação se dá, sobretudo, em torno das causas e consequências da dissolução da URSS, pois é quando o capitalismo se universaliza, globaliza-se – mesmo que, é claro, não chegando a todos os lugares do planeta da mesma forma (JAMESON, 1985), ainda que submetendo todos os espaços à lógica da mercadoria.

É a partir desse momento que, frente à aparente derrota de qualquer outro modelo socioeconômico alternativo ao capitalismo, este passa – mesmo diante dos problemas ambientais – a figurar como o único possível e naturaliza-se, juntamente com todo o aparato (estatal, jurídico, ideológico, temporal etc.) implicado. Ou seja, aqui se realiza a lógica própria ao que descrevemos acima sobre a apreensão de algo contingente como sendo da ordem do necessário.

Na fase atual do capitalismo, temos, dentre outras coisas, o aparente predomínio progressivo do capital financeiro sobre o capital produtivo. No entanto, faz-se importante ressaltar que, sendo aquele uma derivação deste último, não pode por isso ser tomado como um acessório ou um “parasita” passível de extração, pois o capitalismo não retrocede, somente avança, fazendo assim progredir a própria exploração que mantém o sistema operante. O que se tem, portanto, é justamente o momento em que, segundo Roggero (2016), “a financeirização indica a potencial valorização para o capital de qualquer atividade humana”, obedecendo ao sentido da acumulação – o que podemos ler nas palavras de Debord, citadas acima: “a economia transforma o mundo, mas apenas em mundo da economia”.

Diante de momentos de crise, narrativas se proliferam na tentativa de dar conta, de “bastear”, de oferecer um sentido último que ofereça consistência à realidade social de modo a velar a estrutura fraturada da sociedade, engendrada pela divisão de classes e pela consequente luta de classes. Com isso em mente, não podemos deixar de pensar no que se configurou no Brasil no último ano em torno da figura de Jair Bolsonaro e seu correlato “antipetismo”. Este poderia ser descrito como um rechaço, por uma parcela da população, ao Partido dos Trabalhadores, PT, que passou a ser visto por esta como baluarte da corrupção na política brasileira. Já o que ficou conhecido como “bolsonarismo” – um fenômeno recente, que ganhou corpo nas eleições presidenciais de 2018, e, portanto, ainda pouco passível de

uma análise mais consistente – constituiu-se exatamente sobre o solo do antipetismo, e na dependência deste, ainda que parecendo ir além, tendo características próprias. Ambos vivificaram sob o cenário da chamada operação Lava-Jato, tornada pública em 2014, que culminou com a prisão do ex-presidente Luís Inácio Lula da Silva, em 2018, e do processo de *impeachment* da ex-presidente Dilma Rousseff, em 2016 – ambos do PT (ANDERSON, 2019).

Segundo Anderson (2019), o enfoque midiático seletivo dedicado aos escândalos de corrupção – no qual os personagens do PT apareciam como os protagonistas, ofuscando o envolvimento de políticos membros de muitos outros partidos, grandes e pequenos – juntamente com o momento de recessão econômica que o país se encontra, aproximadamente, desde 2013 – quando a crise econômica mundial desencadeada em 2008 nos EUA se fez sentir no Brasil – formaram o solo crítico para a ascensão de Bolsonaro. Seu discurso, apoiado no antipetismo, fornece explicações simplificadas “coerentes”, por mais carentes de realidade que fossem, que apontavam qual seria a fonte dos problemas, o PT e a esquerda de modo geral, apresentando-se a partir daí como detendo a solução, a despeito da complexidade dos problemas – inclusive os de ordem econômica internacional. Com isso, foi capaz de unificar indivíduos de classes sociais antagônicas, frente a um inimigo comum, o qual supostamente encarnaria, além de todos os problemas econômicos, sociais e políticos, tudo que era percebido como imoral por esses indivíduos, dissimulando os interesses e a atuação do sistema econômico, seu papel determinante na política e na esfera Estatal como um todo.

[...] com o ativo bloqueio judicial de Lula mediante sua prisão e o impedimento de sua candidatura, Bolsonaro, por condução da burguesia nacional e internacional e por segmentos populares instigados ao conservadorismo, é eleito à presidência da República. O golpe estabelece um relativo ajuste: até então nas mãos de setores de direita neoliberal, já tradicionalmente assentados na política (MDB, PSDB, DEM), nos meios de comunicação de massa e na economia financeira, agora alarga suas margens de forma a conduzir o imediato da política por meio de lideranças de perfil populista reacionário ou semifascista e partidos artificiais, como o PSL, e interfere nos meios de comunicação de massa através das redes sociais. O núcleo econômico – este sim o único inexorável e comandante central do golpe – segue nas mãos financistas (MASCARO, 2019, p. 25-26).

Assim, segundo Mascaro (2019, p. 25), “a atual crise brasileira é, em essência, tanto reflexo de uma crise do capital mundial quanto uma crise política em sua forma de desaguadouro”, havendo ainda, “uma crise institucional, que tem no direito seu carro-chefe, promovendo câmbios sociais estruturais mediante graves injunções”. É, então, que o autor situa o contexto atual brasileiro como sendo “determinado pela crise na forma-valor e pela crise na forma política, além de sobredeterminado pela crise na forma jurídica” (MASCARO, 2019, p. 25). Ou seja, tanto o núcleo do golpe, quanto da crise que forma seu pano de fundo,

de acordo com Mascaro (2015, p. 26), é econômico. O golpe é, portanto, “uma investida da luta de classes capitalista contra as classes trabalhadoras”, tendo como marcos imediatos a “majoração da exploração do trabalho” – ampliada pela reforma trabalhista levada a cabo no governo de Michel Temer –, a “financeirização da previdência social” e a “privatização”.

Se politicamente o golpe se expandiu e se adaptou às circunstâncias, iniciando-se pela direita brasileira tradicional para fincar-se na extrema direita, as frações do capital, mesmo que originalmente tivessem outras preferências, comandam o movimento do golpe sem disjunções quando este deságua em Bolsonaro. As margens de seu jogo não apresentam reserva moral prévia contra extremismos reacionários. Se um dia advier uma experiência fascista, não virá contra, mas exatamente no bojo e pela direção do capital (MASCARO, 2019, p. 26).

Diante disso, ressalta-se, aqui, a partir de Sader (2019/2004), a importância das análises econômicas, históricas e políticas de cunho marxista para a renovação do pensamento marxista no Brasil – a qual constituiu o horizonte deste trabalho. Segundo este autor, o contexto político e ideológico a partir da década de 70 forneceu condições para que o chamado marxismo ocidental passasse a ser a tendência predominante do marxismo brasileiro. Essa corrente, que se formou em contraposição ao marxismo soviético, limita-se, em seu enfoque, nas questões estéticas, na teoria literária, nos estudos culturais etc., em detrimento da análise econômica, política e histórica. Acrescido a isso, tem-se ainda a cisão entre teoria e prática na esquerda *institucional* brasileira, onde a primeira ficou restrita à universidade e guiada pelo marxismo ocidental, e a segunda seguiu desprezando a elaboração teórica. Isso abriu espaço, de acordo com Sader (2019/2004) para o que a influência do liberalismo sobre o que teria sido a “nova esquerda” há algumas décadas, a qual tinha como expoente o PT.

O presente estudo abordou a teoria da mais-valia de Marx, no que esta se expressa na forma-mercadoria e seu caráter fetichista por excelência, para pensar a ideologia como dizendo respeito à inversão em jogo na própria realidade da produção mercantil – ou seja, uma ilusão que constitui a própria realidade social – que toma a forma de um corpo de ideias ou de instituições autônomas e mistificadas, duplicando o caráter ilusório da inversão. Feito isso, analisamos o Estado moderno em sua origem histórica e em sua natureza classista, juntamente com o aparato jurídico que o implica. Aqui, expôs-se o cerne da crítica ideológica de Marx como crítica ao método da falsa universalização/eternização de formas históricas e contingentes.

Esse método, no entanto, nos levou, a partir de Žižek (1996b), a outro diametralmente oposto, o de uma “historicização ultra-rápida”. Ambos expressam a tendência sempre em jogo nas tentativas de evasão do âmbito ideológico, revelando a complexidade própria da ideologia e dando notícias da atualidade desse conceito. Passa-se, então, das ideologias particulares,

para a dedução de sua matriz geradora, a forma mercadoria, no nível de complexidade atualmente alcançado por esta, o nível espetacular, descrito por Debord. Disso, Žižek (1996b) infere que a ideologia teria a estrutura da fantasia fundamental inconsciente, no que esta constitui o núcleo de onde emanam todas as fantasias do sujeito e o qual estrutura a realidade deste, a realidade psíquica, assim como a ideologia estrutura, constitui, a realidade social.

A temática deste estudo surgiu a partir do vislumbre de uma possível articulação entre o que diz respeito à alienação do trabalhador no processo produtivo orientado para a troca mercantil, que caracteriza o modo de produção capitalista, conforme descrito por Marx, e a alienação que se encontra na base da estrutura subjetiva, que diz respeito, segundo Lacan, à dependência significativa do sujeito em relação ao Outro, pois enquanto a primeira forma de alienação está implicada na constituição da ideologia, a alienação no sentido psicanalítico é a condição para a constituição da realidade psíquica do sujeito, enquanto realidade organizada pela fantasia ($\$ \langle a \rangle$).

A ideologia compõe-se da inversão em jogo na constituição da própria realidade social, sendo, portanto, a percepção distorcida desta (apenas) consequência da distorção objetiva, por assim dizer. Tal distorção é efeito da própria dinâmica da produção mercantil, com toda a sociabilidade própria e as instituições que esta implica e necessita para garantir o processo crescente de autovalorização do valor, necessário à expansão e continuidade do capitalismo. Dito de outro modo, o cerne da alienação sobre a qual a ideologia vigora encontra-se na mais-valia, a qual responde pela acumulação resultante desse modo de produção, pois diz respeito a uma porção de trabalho não remunerado ao trabalhador, ficando fora do contrato estabelecido na venda da força de trabalho, paga com o salário.

A mais-valia, portanto, é o móbil da produção capitalista. No entanto, só o é na condição de permanecer velada, fora da conta e das teorizações da economia política clássica, bem como das correntes econômicas posteriores a Marx, como as da teoria marginalista. Assim, a dupla determinação do trabalho, apreendida por Marx, é a chave para a compreensão da especificidade da apropriação do excedente produtivo, da mais-valia, no capitalismo.

Já no âmbito subjetivo, a hiância própria do inconsciente corresponde à inconsistência do Outro (ZUPANCIC, 2008), da ordem simbólica, à qual falta um significante último que represente o sujeito, que suture sua divisão. No entanto, é somente alienando-se a essa ordem simbólica, a partir das figuras que encarnam primordialmente o Outro para o sujeito, pela mediação da demanda – ficando este na condição de objeto para o Outro –, que este pode se constituir falante. Desta operação, resulta um resto que dá notícias de uma perda de gozo, não passível de simbolização, que Lacan nomeará de objeto a , em sua condição de mais-de-gozar (LACAN, 2008B). O objeto a engendra, então, o desejo do sujeito, assumindo formas de representação simbólicas e imaginárias na fantasia deste.

Foi, no entanto, sob o plano de fundo do romance *Um, nenhum e cem mil*, do escritor e dramaturgo italiano Luigi Pirandello, publicado em 1924, que a proposta deste estudo foi formulada. Neste romance, o personagem principal, Vitangelo Moscarda, como outros personagens de Pirandello, debate-se contra suas formas socialmente assumidas e tenta escapar à determinação social, biológica ou de uma herança, simbólica ou material, recebida antes de qualquer possibilidade de escolha. Pirandello retrata “a consciência de um desajuste entre a vida subjetiva da personagem e a forma social, a persona que a *represa* de todos os lados” (BOSI, 2001, p. 8). A partir deste estranhamento, desta alienação descrita por Pirandello, dos personagens quanto a si mesmos, indo de seus corpos a suas identidades sociais, e do quanto isso implica muito mais fragmentação do que unidade, do que a unidade de um eu centrado, supõe-se que os personagens de Pirandello têm muito em comum com o sujeito descrito por Freud, o sujeito dividido, imerso em conflito entre instâncias psíquicas, e entre estas e o mundo externo. Um sujeito que confrontava as pretensões de autonomia subjetiva da razão, da consciência de si e da consciência do mundo externo, e do eu, as quais floresceram no Renascimento e foram a essência do Iluminismo e de vários processos históricos ao longo da Modernidade.

Além do mais, há, nesta obra de Pirandello, como em outras de suas obras, um significativo teor de crítica social que aponta para a construção crítica de Marx, permitindo, portanto, uma articulação entre a alienação constituinte da estrutura social, à qual a ideologia vem recobrir, e a alienação constituinte da estrutura subjetiva, que vai constituir a fantasia, que responde pela posição do sujeito frente ao Outro. Encontramos apoio para o desenvolvimento desta articulação entre a psicanálise e o campo da ciências sociais na afirmação de Freud, feita no início de sua obra *Psicologia das massas e análise do eu*, de 1921, segundo a qual,

[...] na vida psíquica do indivíduo, o outro entra em consideração de maneira bem regular como modelo, objeto, ajudante e adversário, e por isso, desde o princípio, a psicologia individual também é ao mesmo tempo psicologia social (FREUD, 2013/1921, p. 33).

Muito ainda ficou por ser explorado no que diz respeito às formas ideológicas próprias ao capitalismo tardio, bem como suas consequências a nível psíquico, e, mais ainda, sobre o contexto político, econômico e social brasileiro. Fica aberto, então, um vasto campo de pesquisa para a realização de trabalho futuros.

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, P. (1999). *As origens da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar.
- ANDERSON, P. (2019) *O Brasil de Bolsonaro*. Disponível em: <http://dx.org/1025091/S01013300201900010012>
- ASSOUN, P-L. (2012) *Freud e as ciências sociais: psicanálise e teoria da cultura*. São Paulo: Edições Loyola.
- ALTHUSSER, L. (2011) Advertência aos leitores do Livro I D'O Capital. In: *O Capital. Livro I*. (Texto publicado originalmente em 1969)
- BHASKAR, R. (1988) Ideologia. In: BOTTOMORE, T. *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- BIRMAN, J. (2005) *O Mal-Estar na Modernidade e a Psicanálise: a Psicanálise à Prova do Social*
- CASTELLS, M. (2018) *Ruptura: a crise da democracia liberal*. Rio de Janeiro: Zahar.
- CAVALCANTI, C. A. T.; POLI, M. C. (2015) O laço social e o mal-estar face ao desamparo. In: *Revista internacional interdisciplinar INTERthesis*, v. 12 nº 02 jul/dez 2015. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5007/1807-1384.2015v12n2p55>
- CHAGAS, E. (s/d) *O método dialético de Marx: investigação e exposição crítica do objeto*. Disponível em: https://www.ifch.unicamp.br/formulario_cemarx/selecao/2012/trabalhos/6520_Chagas_Eduardo.pdf
- DEBORD, G. (1997) *A sociedade do espetáculo. Comentários sobre a sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto. (Texto publicado originalmente em 1967).
- EAGLETON, T. (2012) *Marx estava certo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- ELIA, L. (2015) Política da Psicanálise e política do Estado: uma exclusão possivelmente fecunda. In: BARROS, R. M. M.; DARRIBA, V. A. (orgs.) *Psicanálise e saúde: entre o Estado e o sujeito*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- ELIAS, N (1993) *O Processo Civilizador Volume 1: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Zahar.
- FARIAS, F. B. (2000) *O Estado capitalista contemporâneo: para uma crítica das visões regulacionistas*. São Paulo: Cortez.
- FEDERICI, S. (2017) *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Editora Elefante.
- FREDERICO, C. (2010) Nas trilhas da emancipação. In: MARX, K. *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel. Introdução*. São Paulo: Expressão Popular.

FREUD, S. (2006) Edição Standard Brasileira de obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago.

_____. Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna. (Texto publicado originalmente em 1908)

_____. Inibição sintoma e ansiedade. (Texto publicado originalmente em 1926)

FREUD, S. (2014) *A negação*. São Paulo: Cosac Naify. (Artigo originalmente publicado em 1925).

FREUD, S. (2010) Considerações sobre guerra e morte. In FREUD, S. *Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. São Paulo: Companhia das Letras. (Texto originalmente escrito em 1915).

_____. (2013) *Psicologia das massas e análise do eu*. Porto Alegre: LP&M. (Texto publicado originalmente em 1921)

_____. (2018) O futuro de uma ilusão. In: *O futuro de uma ilusão & O mal estar na civilização*. Porto Alegre: LP&M. (Ensaio publicado originalmente em 1927)

GAY, Peter. (1989). *Freud: uma vida para o nosso tempo*. São Paulo: Companhia das Letras.

GORENDER, J. (2001) Introdução: o nascimento do materialismo histórico. In: *A ideologia alemã*. São Paulo: Marins Fontes, p. 7-40.

GRESPLAN, J. (2015) Crítica da economia política, por Karl Marx. In: NETTO, J. P. (org.). *Curso livre Marx-Engels: a criação destruidora*. São Paulo: Boitempo Editorial.

HARARI, Y. N. (2017) *Sapiens: uma breve história da humanidade*. Porto Alegre: LP&M.

HOLTON, R. J. (1988) Transição do feudalismo para o capitalismo. In: BOTTOMORE, T. *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

JAMESON, F. (2006) *A virada cultural: reflexões sobre o pós-moderno*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira.

JAMESON, F. (1985) Pós-modernidade e sociedade de consumo. In: *Novos estudos*, nº 12.

JAMESON, F. (1996) *Pós-modernismo: lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática.

JORGE, M. A. C. (2005) *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan: as vases conceituais vol. 1*. Rio de Janeiro: Zahar.

KAUFFMANN, P. (1996) *Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

LACAN, J. (2008a) *A lógica do fantasma*. Centro de Estudos Freudiano do Recife (Seminário ministrado entre 1966-1997)

LACAN, J. (1998) Variantes do tratamento padrão. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.

LACAN, J. (1999) *O seminário. Livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Zahar. (Seminário ministrado entre 1957-1958)

LACAN, J. (2008a) *O seminário. Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar. (Seminário ministrado em 1964)

LACAN, J. (2008b) *O seminário. Livro 16: de um Outro a outro*. Rio de Janeiro: Zahar. (Seminário ministrado entre 1968-1969)

_____. (2009) *O seminário. Livro 18: de um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro: Zahar. (Seminário ministrado em 1971)

MANDEL, E. (1978) *Introdução ao marxismo*. Porto Alegre: Editora Movimento.

MANSO DE BARROS, R. M. (1999) *A promessa analítica e o mal-estar na cultura*. Tese (doutorado) Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia.

MARCONDES, D. (2010) *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Zahar Editor.

MARX, K.; ENGELS. (2007) *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo Editorial. (Obra originalmente escrita em 1845-46)

_____. (2003) *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo Editorial. (Obra originalmente publicada em 1844)

MARX, K. (2010a) *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel. Introdução*. São Paulo: Expressão Popular. (Texto publicado originalmente em 1844)

_____. (2010b) *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo Editorial.

_____. (1978) Para a crítica da economia política. In: *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, p. 107-139 (Texto publicado originalmente em 1857)

_____. (2011) *O Capital. Livro I*. São Paulo: Boitempo Editorial. (Obra originalmente publicada em 1867)

MASCARO, A. L. A crítica do Estado e do direito: a forma política e a forma jurídica. In: NETTO, J. P. (org.). *Curso livre Marx-Engels: a criação destruidora*. São Paulo: Boitempo Editorial.

MATTEI, L. (2003) *Teoria do valor-trabalho: do ideário clássico aos postulados marxistas*. In: Ensaio FEE, Porto Alegre, v.24, n.1, p. 271-294. Disponível em: <https://revistas.fee.tcche.br/index.php/ensaios/article/view/610>

MENICUCCI, J. G.; SANTIAGO, J. (2013) A metáfora enquanto ponto de basta: uma articulação possível entre a noção de metáfora e a teoria dos nós. In: *Mental* – ano X nº 19 Barbacena-SP – jul./dez. – p. 203-220. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttex&pid=S1679-44272012000200003

MÉZÁROS, I. (2016) *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo Editorial.

- MUHON, S. (1988) *Capital*. In: BOTTOMORE, T. *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- NETTO, J. P. (2011) *Introdução ao estudo do método de Marx*. São Paulo: Expressão popular.
- PACHUKANIS, E. B. (2017) *Teoria geral do direito e marxismo*. São Paulo: Boitempo editorial. (Obra publicada originalmente em 1924).
- PIROLI, É. (2016) Althusser e a sobredeterminação na obra de Marx. In: *Revista Opinião Filosófica*, Porto Alegre, v. 07, nº 1. Disponível em: <http://periodico.abavaresco.com.br/index.php/opiniaofilosofica/article/download/633/578/>
- ROGGERO, G. (2016) “A financeirização é a própria crise permanente que se tona forma de governo”. Entrevista especial com Gigi Roggero. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/559681-uma-moral-vendavel-e-compravel-entrevista-especial-com-gigi-roggero>
- SADER, E. (2019) Apresentação: O marxismo ocidental no Brasil. In: ANDERSON, P. (2019) *Considerações sobre o marxismo ocidental; Nas trilhas do materialismo histórico*. São Paulo: Boitempo. (Apresentação escrita para a primeira edição do livro publicada em 2004)
- SAFATLE, V. (2014) Sobre um modo peculiar de falar de si. In: *A negação*. São Paulo: Cosac Naify.
- SELIGMANN-SILVA, M. (2018) Prefácio: A cultura ou a sublime guerra entre o amor e a morte. In: *O futuro de uma ilusão & O mal estar na civilização*. Porto Alegre: LP&M.
- SHAW, W. H. (1988) Materialismo histórico. In: BOTTOMORE, T. *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- SOUZA, J. D. S. (2014) As vicissitudes do Eu na obra de Freud e de Lacan. Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia.
- ŽIŽEK, S. (1991) *O mais sublime dos histéricos: Hegel com Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____. (1992) *Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____. (1996a) Introdução: O espectro da ideologia. In: *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- _____. (1996b) Como Marx inventou o sintoma? In: *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- _____. (2010) *Como ler Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar.
- ZUPANCIC, A. (2008) Sexualidade e Ontologia. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/171041154/art02-n09-Zupancic>