

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE ESTUDOS DA LINGUAGEM
DEPARTAMENTO DE LINGÜÍSTICA

LUIGI BARICHELLO

DE UM DISCURSO QUE NÃO FOSSE IDEOLOGIA:
contribuições para uma teoria lacaniana da ideologia

Tese apresentada ao *Programa de Pós-Graduação em Lingüística* do *Instituto de Estudos da Linguagem*, como requisito para obtenção do grau de **Doutor em Lingüística**.

Orientação: Prof^a Dr^a Nina Virgínia de Araújo Leite

CAMPINAS, 2012

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR
TERESINHA DE JESUS JACINTHO – CRB8/6879 - BIBLIOTECA DO INSTITUTO DE
ESTUDOS DA LINGUAGEM - UNICAMP

B239d Barichello, Luigi, 1979-
De um discurso que não fosse ideologia :
contribuições para uma teoria lacaniana da ideologia /
Luigi Barichello. -- Campinas, SP : [s.n.], 2012.

Orientador : Nina Virgínia de Araújo Leite.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de
Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem.

1. Zizek, Slavoj, 1949-. 2. Discurso. 3. Ideologia. 4.
Fantasia. 5. Inconsciente. 6. Psicanálise lacaniana. I. Leite,
Nina Virgínia de Araújo, 1950-. II. Universidade Estadual de
Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em inglês: On a discourse that might not be ideology: notes for a lacanian theory of ideology.

Palavras-chave em inglês:

Slavoj Žižek
Discourse
Ideology
Fantasy
Unconscious
Lacanian psychoanalysis

Área de concentração: Linguística

Titulação: Doutor em Linguística.

Banca examinadora:

Nina Virgínia de Araújo Leite [Orientador]
Flavia Trocoli Xavier da Silva
Maria Viviane do Amaral Veras
José Guillermo Milán Ramos
Edmundo Narraci Gasparini

Data da defesa: 29-02-2012.

Programa de Pós-Graduação: Linguística.

BANCA EXAMINADORA:

Nina Virgínia de Araújo Leite



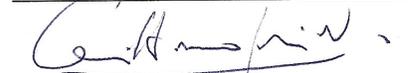
Flávia Trocoli Xavier da Silva



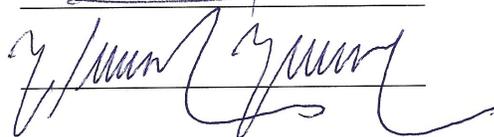
Maria Viviane do Amaral Veras



José Guillermo Milán Ramos



Edmundo Narraci Gasparini



Maria Rita Salzano Moraes

Cristóvão Giovani Burgarelli

Vandersi Sant'Ana Castro

IEL/UNICAMP
2012

**Para meu pai, que há bem pouco
tempo partiu;
*in memoriam.***

AGRADECIMENTOS

A presença, escuta e auxílio de algumas pessoas, de formas diversas e especiais, foram fundamentais para esses anos de doutoramento, e quero aqui expressar minha gratidão, admiração e respeito. São elas: Darcio, Mariza e Andressa Barichello, Nina Leite, Maria Rita Moraes, Daniel Feliciano (e sua família), Mauro Mendes Dias, Alceu Rabelo, Guillermo Milan-Ramos, Claudia Lemos, Flavia Trocoli, Paulo Sergio Souza Junior, Viviane Veras, Fabio Durão, Marcos Siscar, Flavio Trovão (e sua família), Chico Paiva (e sua família), Alberto Luis Schneider, Luciano Kingeski, Fernando Império, Áureo Gomes Monteiro Junior, Bruno Cervenka, Aline dos Reis, Alzimar Ramalho; além de todos os outros familiares e amigos que pacientemente entenderam a demanda de trabalho e as conseqüentes ausências em determinados encontros ou momentos.

E, ainda, meus cordiais cumprimentos e sinceros agradecimentos aos colegas do grupo *Semasoma-Outrarte* (desde 2005) e aos colegas do “Grupo Žižek” (2009).

Vou agora te contar como entrei no inexpressivo que sempre foi a minha busca cega e secreta. De como entrei naquilo que existe entre o número um e o número dois, de como vi a linha de mistério e fogo, e que é linha sub-reptícia. Entre duas notas de música existe uma nota, entre dois fatos existe um fato, entre dois grãos de areia, por mais juntos que estejam, existe um intervalo de espaço, existe um sentir que é entre o sentir – nos interstícios da matéria primordial está a linha de mistério e fogo que é a respiração do mundo, e a respiração contínua do mundo é aquilo que ouvimos e chamamos de silêncio.

– Clarice Lispector,
em *A paixão segundo GH*, p. 97.

Continua-se a lutar contra as ideologias como ideologias. Elas estão aí para isso.

Jacques Lacan,
Seminário 16, p. 234.

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo observar a relação entre discurso e ideologia a partir da possibilidade de leitura e desnaturalização do axioma que assevera que “todo discurso é ideológico”. A existência de tal axioma reafirma a coextensão da ideologia a todas as esferas do cotidiano, até mesmo à possibilidade de negação do referido axioma (a qual, em si, já seria portanto igualmente ideológica). Tal consideração e escopo podem vir a suscitar a crença de que já que lidamos apenas com ficções simbólicas e nunca com a “realidade ela mesma”, poderíamos abrir mão, assim, da própria crítica da ideologia. Essa afirmação totalizante é então interpelada nesse trabalho como forma de se atualizar a pertinência e alcance da leitura e crítica da ideologia, propondo-se uma análise atravessada pela psicanálise de orientação lacaniana, tendo por objetivo sublinhar a importância e validade daquilo que “falha” na articulação significante. E, ousamos dizer, na própria interpelação ideológica. Ao registro da ideologia, então, é aproximada a noção de *fantasia* oriunda da teoria psicanalítica, cuja possibilidade de vínculo fora proposta pelo filósofo esloveno Slavoj Žižek. Por vislumbrar o [des]encontro do efeito e produto da cadeia significante – respectivamente o *sujeito* e o *objeto* – o matema da fantasia se mostra frutífero em uma leitura da ideologia que tencione fazer comparecer à teorização não apenas o jogo significante, mas aquilo que nele é convocado e produzido. A inclusão do sujeito e do objeto abre então uma via profícua para a entrada da teoria dos discursos forjada por Jacques Lacan, uma vez que, em sua estruturação, estão postos, justamente, a articulação da cadeia significante, o sujeito e o objeto. A tomada do discurso convoca, por sua vez, a pertinência do *gozo*, o qual origina e também é visado pela movimentação discursiva, e cuja impossibilidade de acesso ao falante não é sem conseqüências, trazendo à cena a relação entre *saber* e *verdade*. E é na consideração de tais registros, pois, que residiria a pertinência de uma leitura da ideologia calcada não apenas na articulação da cadeia significante, mas naquilo que nela falha. Desse modo, entrevemos um passo a mais na crítica da ideologia, resgatando a possibilidade de “furo” no ideológico. E articulando, assim, uma possível contribuição para uma teoria lacaniana da ideologia.

PALAVRAS-CHAVE: DISCURSO – IDEOLOGIA – FANTASIA INCONSCIENTE – TEORIA LACANIANA DOS DISCURSOS – SLAVOJ ŽIŽEK.

ABSTRACT

This thesis aims to observe the relationship between discourse and ideology from the possibility of reading and questioning the axiom which holds that "all discourse is ideological". The existence of such axiom reaffirms the extension of ideology to all spheres of everyday life, even to the possibility of denying that axiom (which, in itself, would be equally ideological therefore). Such consideration and scope are likely to raise the belief that since we deal only with symbolic fictions and never with "reality itself," we could then give up of the critique of ideology itself. This totalizing claim is then challenged in this thesis as a way to update the relevance and scope of reading and critique of ideology, proposing an analysis considering the orientation of lacanian psychoanalysis in order to defend the importance and validity of what "fails" in the signifier articulation. And, dare we say, in the ideological interpellation itself. To ideology, then, is approximated the notion of *fantasy* originated in psychoanalytic theory, whose bond was proposed by Slovenian philosopher Slavoj Žižek. Glimpsing the [mis]match between the effect and product of the signifying chain - respectively the *subject* and *object* - the mathema of fantasy presents itself as a useful way on a reading of the ideology that intends to consider not only the significant chain, but also what is mustered and produced in it. The inclusion of the subject and the object then opens a fruitful path to the entrance of the discourse theory forged by Jacques Lacan, considering that in its structure are set precisely the articulation of the signifying chain, the subject and the object. The consideration of discourse, in turn, calls the relevance of *enjoyment*, which originates and is also addressed by the discursive movement, and whose inability to access for the speaker is not without consequences, bringing to scene, according to lacanian theory, the relationship between *knowledge* and *truth*. Therefore, it is in the consideration of such concepts that would lie the relevance of a reading of ideology grounded not only in the articulation of the signifying chain, but also in what fails in it. This way, we aim to provide a step further on the critique of ideology, recalling the importance of the "gaps" and the possibility of "punctures" in the ideological. Articulating thus a possible contribution to a lacanian theory of ideology.

KEY WORDS: *DISCOURSE – IDEOLOGY – UNCONSCIOUS FANTASY – LACANIAN THEORY OF IDEOLOGY – SLAVOJ ŽIŽEK*

SUMÁRIO

● CONSIDERAÇÕES INICIAIS	17
● CAPÍTULO 1: SOBRE A IDEOLOGIA	25
1.1. <i>Ideologia na ideologia</i>	28
1.2. <i>Eu quero uma pra [vi]ver?</i>	31
1.3. <i>Um “ter sido” ideológico e um “tecido” ideológico</i>	34
1.4. <i>Kafka por Žižek: para ler a ideologia</i>	37
1.5. <i>Louis Althusser: da crítica...</i>	42
1.5.1. <i>... à autocrítica</i>	58
1.6. <i>Michel Pêcheux: do fogo que incinera...</i>	73
1.6.1. <i>... ao fogo que arde</i>	86
● CAPÍTULO 2: DA FANTASIA	95
2.1. <i>Da Causa e do Reconhecimento</i>	98
2.2. <i>Realidade, Ideologia, Fantasia</i>	100
2.3. <i>Ler a ideologia hoje</i>	105
2.3.1. <i>Doutrina</i>	106
2.3.1.1. <i>A Razão Cínica</i>	107

2.3.1.2. <i>Do Real</i> -----	117
2.3.2. <i>Crença</i> -----	126
2.3.3. <i>Ritual</i> -----	129
2.4. <i>A ficção simbólica e o espectro fantasmático</i> -----	131
2.5. <i>O resto e o jouissance [joui-sens] ideológico</i> -----	137
● CAPÍTULO 3: DO DISCURSO: DE MIL PALAVRAS A “SEM” PALAVRAS -----	145
3.1. <i>As estruturas [ainda] estão na rua!</i> -----	147
3.2. <i>Gozo, mais-valia, [não-]mais-gozar</i> -----	159
3.3. <i>A teoria lacaniana dos discursos</i> -----	167
3.3.1. <i>Um laço hegemônico?</i> -----	190
3.3.2. <i>Da [in]finitude e do [im]possível</i> -----	194
3.3.3. <i>O “curto-perverso” do Discurso do Capitalista</i> -----	201
3.4. <i>“Todo discurso é ideológico”?</i> -----	207
● CONSIDERAÇÕES FINAIS -----	215
● REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS -----	221

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Nos *Escritos* ou nas publicações dos *Seminários*, não é muito freqüente encontramos lucubrações ou menções diretas de Jacques Lacan a respeito do termo “ideologia”. Citada muito regionalmente pelo psicanalista francês em certos pontos de sua obra, suas entradas seguem, em certa medida, o incômodo e provocador estilo lacaniano: fugindo de ser deliberadamente definida ou posta de saída como um “conceito” e, certamente, não deixando de convocar reflexão e suscitar deslocamentos quando referenciada. E, arriscamos dizer, pois, que essa mesma [quase-]ausência e complexidade da temática fizeram questão na consideração das indagações e objetivos que aqui pretendemos abordar.

Na Lição de 4 de Maio de 1972, do já então Seminário 19 (“... ou pior”¹), proferida na praça do *Panthéon*, encontramos uma afirmação de Lacan que chama atenção. Diz o psicanalista:

*“O que eu gostaria então de dizer mais livremente é que, fazendo alusão, nesse escrito, ao discurso analítico, sobre o qual eu me encontro em posição de abrir caminho, é evidentemente na medida em que o considero como constituindo, pelo menos potencialmente, essa espécie de estrutura que designo com o termo **discurso**, isto é, aquilo pelo qual, pelo efeito puro e simples da linguagem, se precipita um laço social. Isto foi percebido sem necessidade da psicanálise. É exatamente o que chamamos, em linguagem corrente, **ideologia**”².*

¹ Estamos apontando que a referida aula se encontra já no *Seminário 19* tendo em vista a nota de abertura, redigida por Jacques Alain-Miller, do livro “Estou falando com as paredes: conversas na Capela de Saint-Anne”. Nela está posto que as três primeiras “conversas” (aulas) de Lacan tenham sido proferidas no Hospital Saint-Anne, mas as demais já comporiam, pois, o Seminário 19, o qual fora conduzido no *Panthéon*. As três primeiras seriam as aulas de 4/11/71, de 2/12/71 e 6/01/72, e na citação referimo-nos à aula de 4/05/72. Explica Miller em sua nota: “De fato, se as três primeiras dessas ‘conversas’, como as chamou Lacan, corresponderam mais o menos à sua ideia inicial, as quatro seguintes, em contrapartida, gravitaram em torno das questões abordadas no grande Seminário que ele conduzia na praça do *Panthéon*, nos espaços da Faculdade de Direito, sob o título de ‘... ou pior’. Respeitei essa cesura, inserindo as quatro em seu lugar cronológico, o Livro 19 do Seminário, onde fariam falta”. LACAN, Jacques (2011). **Estou falando com as paredes: conversas na Capela de Sainte-Anne**. Rio de Janeiro: Zahar. (p. 7).

² LACAN, Jacques. (1971-72 [2010]). **O saber do psicanalista** [*Le savoir du psychanalyste*]. Tradução do Centro de Estudos Freudianos do Recife. (p. 96) – No original em francês: “*Ce que je voudrais alors plus librement dire, c’est que faisant allusion dans cet écrit à ce par quoi je me trouve en position, ce discours analytique, de le frayer, c’est bien évidemment en tant que je le considère comme constituant, au moins en puissance, cette sorte de structure que je désigne du terme de discours, c’est-à-dire ce par quoi, par l’effet pur et simple du langage, se précipite un lien social. On s’est aperçu de ça sans avoir besoin pour autant de la psychanalyse. C’est même ce qu’on appelle couramment idéologie*”.

Tal proposição importa-nos por duas razões específicas. Primeiro, obviamente, pela nítida menção que faz à ideologia. Mas, ao mesmo tempo, especialmente, convoca-nos por relacionar o registro da *ideologia* ao do *discurso*, aproximação essa que aqui interessa verificar. Notemos, em um primeiro olhar, que Lacan toma o discurso enquanto estrutura, na qual, por efeito da linguagem, se precipita aquilo que virá a ser tomado então como um laço social. E que isso, em linguagem corrente, seria chamado de *ideologia*. É importante recordarmos que Lacan recém se dedicara, nos anos anteriores, à estruturação de sua teoria dos discursos, a qual parecia já se constituir desde o Seminário 16. Lacan então atravessa os Seminários 17 e 18 articulando e circunscrevendo o lugar do discurso na teorização psicanalítica e, na mesma via, demarcando o lugar da psicanálise no que se refere ao discurso. Mas será que é apenas de uma aproximação ou homologia entre discurso e ideologia de que trata Lacan com essa proposição? Não seria um tanto apressado e insuficiente tomarmos essa menção de Lacan apenas como uma aproximação? Para além da linguagem corrente, o que então a psicanálise poderia nos reservar em relação à ideologia?

O campo delimitado por tais questionamentos, e aquilo que vislumbramos ser possível depreender da provocativa afirmação de Lacan a respeito da ideologia, fazem lembrar, pois, da conhecida máxima – ecoada tanto na “linguagem corrente” como em alguns estudos acadêmicos – que assevera que “*todo discurso é ideológico*”. E é com vistas a uma desnaturalização dessa afirmação – inspirando-se, a princípio, na referida contribuição de Lacan presente no Seminário 19, a qual aponta para uma [im]possível relação entre discurso e ideologia – que queremos propor a estruturação deste trabalho de tese. Temos aí, junto a Lacan, um primeiro ponto de ancoragem: entre o discurso e a ideologia não se trata pura e simplesmente de uma equivalência. E não é possível concluir tão rapidamente.

A respeito do axioma mencionado, inicialmente então problematizamos: dar por concluída a discussão sobre a relação entre discurso e ideologia apregoando uma totalização tal como a proposta pelo axioma não poderia levar a um apagamento importante de certas diferenças entre esses dois registros? Será que

pelo ato de leitura e análise desse axioma podemos nos aprofundar um pouco mais naquilo mesmo que ele nos afirma, ao invés de dar por encerrada a relação dessa maneira, risco que corremos ao estender a ideologia a tudo e todos? A totalização disposta no axioma já não estaria muito próxima, talvez, a um sentido dito “definitivo” da ideologia, o que corroboraria, justamente, com o fatídico postulado de que hoje estaríamos vivendo, portanto, em uma era “pós-ideológica”?

Na escrita do posfácio da edição brasileira de “Bem-vindo ao deserto do Real”, obra do filósofo esloveno Slavoj Žižek, Vladimir Safatle aponta aquilo mesmo que observara na leitura empreendida pelo esloveno a respeito da ideologia. E com ela nos identificamos ao propormos aqui uma tomada da aproximação entre esse registro e o discurso. Afirma: *“longe de compartilhar a crença contemporânea no advento de um horizonte pós-ideológico no qual, por toda posição ser ideológica, nenhuma crítica é possível, Žižek engajou-se desde a primeira hora em uma reatualização da crítica da ideologia que pressupõe a mutação do próprio sentido de ‘crítica’”*³.

Tal proposição nos é cara por possibilitar o vislumbre de um caminho profícuo na leitura do ideológico, o qual poderia ser combalido caso a totalização aventada pelo axioma fosse apenas repetida ou referendada. “Se todo discurso é ideológico, a ideologia, portanto, está em tudo, e então de que adianta questioná-la?”, concordariam aqueles que apregoam o fim da ideologia. Mas haveria aí a chance do furo, do equívoco, da falha? Tais reflexões nos motivam a levantar, então, questionamentos de outra ordem. Que perspectiva de leitura do ideológico estaria presente no axioma que propõe que todo discurso é ideológico? Poderíamos dizer, portanto, que se todo discurso é ideológico, toda ideologia é um discurso? E, ainda, se Lacan nos afirma que não há no campo do Outro (no campo simbólico) a possibilidade de uma consistência completa do discurso⁴, como relacionarmos a isso então a pertinência ou aproximação possível entre discurso e ideologia? É certo que não é nossa intenção apresentar respostas

³ ŽIŽEK, Slavoj (2003). **Bem-vindo ao deserto do Real!** São Paulo: Boitempo Editorial. (posfácio de Vladimir Safatle, p. 187).

⁴ LACAN, Jacques (1968-1969 [2008]). **O seminário, livro 16: de um Outro ao outro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (p. 24).

definitivas e decisivas a essas indagações, as quais são, em si, os primeiros passos que se descortinam em nossa intenção de leitura e crítica da ideologia. Ademais, é na esteira de tais questionamentos, e a partir da consideração de Lacan que trouxemos ao princípio deste trabalho, que encontramos a pergunta que nos orienta em grande medida: como, ou o quê, então podemos falar de ideologia a partir do que fora enunciado por Lacan a respeito do discurso?

De modo a tentar fazer frente ao vasto e complexo campo que se abre com tal indagação, optamos por iniciar este trabalho trazendo, no capítulo 1, uma breve historicização sobre a ideologia. Para isso, buscamos apresentar não apenas um panorama histórico-cronológico, mas oferecer uma via complementar e distinta de aproximação. Propomos então um recorte e delimitação de algumas obras de Louis Althusser e de Michel Pêcheux, teóricos que se dedicaram ao trato com a ideologia, com vistas a observar não apenas o modo como Althusser e Pêcheux se referiram a ela, mas como o próprio gesto de aproximação à ideologia se ressignificou a certo ponto de seus percursos. No caso de Althusser, trazemos à cena o momento de *autocrítica* levado adiante pelo autor ao princípio da década de 70, enquanto que, com Pêcheux, tentamos observar aquilo que o pensador francês se referira como um exercício de *retificação*, na mesma década. É ponto comum a ambos os gestos a tentativa de se haver com uma *falha*, com aquilo que [não] se apresentava em suas teorias, com o que, portanto, “caíra” de seus respectivos percursos. No caso de Pêcheux, especificamente, há a consideração da ideologia mas também do discurso, dado que o autor fizera deste o objeto de sua teorização. Althusser, por sua vez, não tinha o discurso como objeto, mas é sabido que sua contribuição no campo da ideologia foi (e é), certamente, fundamental no trato com a questão.

E é a partir da consideração daquilo que falhara, tendo em vista a própria teorização mas também a aproximação à ideologia, que então trazemos para dentro deste trabalho algumas das investidas e reflexões de Slavoj Žižek, tarefa para a qual nos dedicamos ao longo do Capítulo 2. Amado e odiado em círculos teóricos influentes e igualmente possuidor de uma perspicácia e estilo próprios, o filósofo esloveno contribui sobremaneira ao longo do caminho que ora

percorremos. A partir do percurso aberto por Althusser e Pêcheux, fazemos comparecer o trabalho de Žižek no intuito de darmos seqüência à observação da ideologia, aproximando-a, para isso, da noção psicanalítica da *fantasia*, e do matema que a representa: $\$ \diamond a$. É na esteira da leitura da interpelação ideológica proposta por Althusser que encontramos um ponto de viragem fundamental para uma reflexão sobre a ideologia, e Žižek é um teórico assaz provocador para essa leitura e para a crítica da ideologia. Há um passo fundamental na teorização zizekiana, e que diz respeito ao modo de se abordar uma crítica contemporânea da ideologia que esteja atravessada por uma teorização de ordem psicanalítica. É nossa intenção apresentar neste trabalho parte do que o filósofo reserva na tomada da ideologia em sua fiel identificação à psicanálise lacaniana. As considerações do filósofo nos importam por oferecerem um caminho para a leitura da ideologia ao mesmo tempo em que não deixam de fazer frente, conforme queremos pontuar, ao axioma que nos diz que todo discurso é ideológico. E as investidas de Žižek se farão visíveis não apenas ao longo do segundo capítulo, mas também em diferentes momentos deste trabalho.

No terceiro (e último) capítulo, voltamos nossa atenção para a teoria lacaniana dos discursos, ponto esse que se enlaça, conforme defendemos, à proposição zizekiana de leitura da ideologia pela fantasia. É neste ponto que reside grande parte de nosso gesto na tentativa de contribuição para uma teoria lacaniana da ideologia. Tomando, pois, uma possibilidade de inclusão da relação entre sujeito ($\$$) e objeto (a), propomos a apresentação e desdobramento daquilo que Lacan desenvolvera substancialmente ao longo de seu décimo-sétimo seminário. Nele, o psicanalista francês expõe claramente o discurso enquanto estrutura fundamental, tendo o *gozo* papel determinante e constitutivo nessa estruturação. O trato com o gozo convoca a consideração daquilo que Lacan forjou como sendo o “mais-gozar” (ou mais-de-gozar), nitidamente identificado à mais-valia marxista, extraíndo daí conseqüências fundamentais para sua abordagem do discurso. A relação significante, por sua vez, comparece em nossa teorização como forma de tentarmos perceber o lugar ou o movimento ideológico aproximado ao discurso. Todavia, não se trata apenas de uma observação da

constituição da cadeia significante, mas também da ênfase naquilo que nela se articula enquanto efeito e produto: respectivamente o sujeito (\$) e o objeto (a). E como essa mesma produção de um objeto refratário à cadeia acaba por submeter a própria teorização a respeito do discurso e da ideologia à consideração de seus efeitos. Junto à tomada da teoria dos discursos, são convocados também os registros do *saber* e da *verdade*, os quais igualmente aparecem quando se lida com o questionamento do ideológico, e não sem conseqüências. Haveria um saber no/do ideológico? Em caso afirmativo (ou até mesmo negativo), haveria algum modo de se fazer frente à ideologia em um registro distinto de saber?

Notemos, portanto, que quando anteriormente questionamos o que então poderia ser dito sobre a ideologia após o que fora proferido pelo discurso lacaniano, tal proposição deixa deslizar uma dupla compreensão da expressão “discurso lacaniano”. Referimo-nos tanto ao que Lacan propusera em sua tomada da psicanálise – lida aqui igualmente enquanto um discurso específico (da qual, obviamente, consideraremos aspectos-chave que nos permitam tratar de nossos objetivos) –, como também àquilo que a própria teoria lacaniana dos discursos gerou de deslocamentos no campo do discurso. Campo esse que, para nós, revela-se promissor e inspirador quando se tem como interesse a leitura da relação entre o discursivo e o ideológico. E também a própria leitura e crítica contemporânea da ideologia. Supomos que, dados nossos objetivos, esse exercício e percurso propostos mostram-se como necessários, mas nunca suficientes. E isso tanto para a própria condição de existência deste trabalho, como também para a própria teorização sobre a ideologia e para a teoria psicanalítica.

Neste momento de introdução e aproximação às indagações e objetivos que aqui nos orientam e estimulam, encontramos ainda, em Žižek, outra questão que vem à tona quando se trata da aproximação da psicanálise às teorias originalmente marxistas, tais como as teorias da ideologia. Esse questionamento, neste ponto de nossa introdução, fará eco em diferentes momentos de nosso trabalho, e retornaremos a ele oportunamente. Indaga, então, o filósofo:

“Pode a psicanálise, efetivamente, desempenhar esse papel-chave de fornecer o esteio que falta à teoria marxista da ideologia (ou, mais exatamente, de responder pela própria falha da teoria marxista, que se torna visível a propósito dos impasses da teoria da ideologia?”⁵

Em uma de suas mais recentes publicações, Žižek alerta para a “coincidência” do lançamento de dois livros que partilham, em grande medida, de seus títulos e objetivos: um deles chamado *O livro negro do comunismo*, sendo seguido pela divulgação do *Livre Noir de la psychanalyse*. Para o provocador filósofo, longe de ser um problema, o fato aponta para aquilo que considera como uma profunda *solidariedade* entre o marxismo e a psicanálise, as quais corajosamente, segundo ele, ainda praticam e questionam a noção de *verdade*. E *“não correndo atrás da verdade ‘objetiva’, mas agarrando-se à verdade a respeito da posição da qual se fala”*⁶. Para Žižek, hoje, a psicanálise e o marxismo são

*“teorias de luta, não só teorias sobre a luta, mas teorias que estão, elas mesmas, engajadas numa luta: sua história não consiste num acúmulo de conhecimentos neutros, pois é marcada por cismas, heresias, expulsões. É por isso que, em ambas, a relação entre teoria e prática é propriamente dialética; é de uma tensão irreduzível: a teoria não é somente o fundamento conceitual da prática, ela explica ao mesmo tempo por que a prática, em última análise, está condenada ao fracasso – ou, como disse Freud de modo conciso, a psicanálise só seria totalmente possível numa sociedade que não precisasse mais dela. Em seu aspecto mais radical, a teoria é a teoria de uma prática fracassada”*⁷.

Lacan já havia anunciado essa “solidariedade”, por exemplo, ao aproximar seu mais-gozar da mais-valia marxista, e essa relação nos será aqui, como dito, igualmente fundamental.

Se Althusser já propunha que *“a idéia do possível fim da ideologia é, por excelência, uma ideia ideológica”*⁸, não é difícil perceber que isso poderia nos conduzir, a princípio, à consideração de que até mesmo a negação da ideologia já seja, em si, ideológica. O que, certamente, corroboraria para a extensão e alcance do ideológico a tudo. Todavia, tal consideração não pode, e não deve, nos furtar

⁵ ŽIŽEK, Slavoj. *O espectro da ideologia*. Em: ŽIŽEK, Slavoj (1996). **Um mapa da ideologia**. São Paulo: Boitempo. (p. 33.).

⁶ ŽIŽEK, Slavoj (2011). **Em defesa das causas perdidas**. São Paulo: Boitempo. (p. 21)

⁷ *idem*, p. 23

⁸ ALTHUSSER, Louis, **For Marx**, London: Verso, 2006. [citado por Žižek em ŽIŽEK, Slavoj (1989 [2008]). **The sublime object of ideology**. New York: Verso].

de problematizar as relações que se [des]organizam para a constituição do jogo ideológico. E, menos ainda, nos fazer supor que, se tudo é ideológico, nada mais possa ser questionado ou “fazer furo” na relação entre discurso e ideologia. Ou, fundamentalmente, na própria ideologia.

CAPÍTULO 1

SOBRE A IDEOLOGIA

*O real não está na saída nem na chegada:
ele se dispõe para a gente é no meio da
travessia.*

– Riobaldo – *Grande Sertão: Veredas*;
Guimarães Rosa

*Será que o um é anterior à
descontinuidade? Penso que não.*

– Jacques Lacan, *Seminário 11*.

*"É à doutrina dos ideólogos – a essa metafísica difusa que artificialmente busca encontrar as causas primárias e sobre esse alicerce erigir a legislação dos povos, em vez de adaptar as leis ao conhecimento do coração humano e das lições da história – que se deve atribuir todos os infortúnios que se abateram sobre nossa amada França"*⁹.

Foi com essa veemente afirmação que Napoleão Bonaparte, ao final do século XVIII, dirigiu-se aos chamados *ideólogos* – os então considerados “pais da ideologia” – de modo a justificar (e, quem sabe, neutralizar) boa parte de seu fracasso em suas últimas investidas bélicas e políticas, dada a situação caótica na qual a França então se encontrava desde a queda da Bastilha. A partir da afirmação de Napoleão, é quase que imediata uma indagação a respeito do por quê (ou como) algo então “difuso” ou “metafísico” tenha sido tão determinantemente visado e acusado.

Para a reflexão que aqui queremos propor, presumimos que a opção de leitura da ideologia, se orientada a partir da teoria psicanalítica, não permita que desconsideremos algumas dificuldades e também as [im]possibilidades de seu percurso, haja vista que poucos conceitos apresentam um histórico tão conturbado como o de *ideologia*, e isso tanto em seu caráter dito epistemológico como também político e social. Nestes, não é raro observar sua referência em diferentes situações e contextos (“isso é pura ideologia”, “uma ideologia de vida”, “é o fim de uma ideologia”, “é muito ideológico”...), sendo que cada uma dessas afirmações encerra um determinado olhar em relação à ideologia, ainda que possam não estar tão isentas de suas próprias causas ou [d]efeitos. O referido posicionamento de Napoleão ilustra de saída, por exemplo, o contexto radical e até certo ponto curioso no qual teve origem a *ideologie* e, ao longo deste primeiro capítulo, queremos não apenas abordá-la por um caminho de historicização, mas também fazer incidir uma possibilidade de desdobramento. Ou seja, queremos não apenas elencar questões cronológicas e regionais como eixos para leitura e teorização, mas sim tomar os próprios e distintos gestos de leitura e crítica da ideologia como pontos para que tentemos observar, em ato, nossa relação para com ela.

⁹ Citado por EAGLETON, Terry (1997). **Ideologia**. São Paulo: Boitempo. (p. 69)

1.1. Ideologia na ideologia

Cunhada por volta do ano de 1790 pelo filósofo iluminista e político francês Antoine Louis Claude Destutt, o conde De Tracy (conhecido, então, por Destutt De Tracy), a palavra *ideologie* originalmente buscava dar conta das ideias e sensações humanas de modo positivo e quase que universal. Em sua obra intitulada *Eléments d'ideologie*, De Tracy postulava que o conhecimento teria sua materialização nas *ideias*, razão pela qual concluíra que seria necessário entender suas origens e desenvolvimento, sendo tomadas, então, enquanto estados puros de consciência. Sua filiação a um ideal materialista fazia De Tracy crer, por exemplo, que as idéias estariam ligadas de modo fisiológico ao corpo do próprio homem, sendo que sua então chamada "*ideo-logia*" seria, assim, uma "ciência [genética] das ideias", a ciência das ciências¹⁰.

Partindo de tal premissa, aproxima-se do colega filósofo e fisiologista Pierre-Jean-George Cabanis, autor de *Relações entre o físico e o moral no homem*. Igualmente filiado ao materialismo¹¹, e ainda à fisiologia, Cabanis afirmava, por exemplo, que o pensamento seria o resultado de uma secreção do cérebro, assim como a bile é a secreção do fígado. Sua posição, tal qual a de De Tracy, revestia-se de um forte viés materialista, e atravessado por um desejo de verdade que, lido hoje, acabaria igualmente revelando-se de cunho ideológico, ao buscar encerrar-se justamente ao redor de uma tentativa de totalização. Para Marilena Chauí, Cabanis visava

*"construir ciências morais dotadas de tantas certezas quanto as naturais, capazes de trazer a felicidade coletiva e de acabar com os dogmas, desde que a moralidade não [estivesse] separada da fisiologia do corpo humano"*¹².

¹⁰ Para Terry Eagleton, "A trajetória de Antoine Destutt De Tracy é uma história fascinante, que estranhamente não ganhou notoriedade. Aristocrata de nascimento, desertou de sua própria classe para tornar-se um dos mais combativos representantes da burguesia revolucionária francesa". EAGLETON, Terry (1997). **Ideologia**. São Paulo: Boitempo (p. 67).

¹¹ Ao fazermos uso dos termos "materialismo" ou "materialista", neste ponto especificamente, não estamos nos referindo ainda ao materialismo histórico de Marx, mas, sim, à doutrina filosófica, clássica do século XVIII, que considera a atividade espiritual humana enquanto efeito ou epifenômeno da materialidade do organismo, cérebro ou sistema nervoso.

¹² CHAUI, Marilena (1980). **O que é ideologia**. São Paulo: Brasiliense. (p. 23 – grifo nosso)

Entretanto, em uma ironia do destino, foi o próprio Napoleão, com seu gesto e repulsa, que acabou por dar relevo à ideologia, justamente ao responsabilizá-la por seus sucessivos fracassos e ao rotular seus opositores com a pecha de “ideólogos”. Ao tentar aniquilá-la, criticando-a, “seu tiro saiu pela culatra”: acabou por alçá-la, justamente, a uma posição então fortemente política e histórica no debate no interior das ciências humanas e no seio social. Terry Eagleton conta que

“quando Napoleão começou a renegar o idealismo revolucionário, os ideólogos rapidamente tornaram-se sua bête noir, e o próprio conceito de ideologia ingressou no campo da luta ideológica”¹³.

Ainda que, ao início, os ideólogos estivessem ao lado de Napoleão (apoiando, por exemplo, o golpe de Dezoito Brumário), logo se decepcionaram com Bonaparte. Por sua parte, Napoleão opta por dar plenos poderes aos inimigos dos ideólogos quando da fundação da nova Universidade Francesa, e, segundo conta Chauí, os seguidores de De Tracy passam, então, para o partido da oposição.

Não se pode deixar de notar que o posicionamento de Napoleão tampouco deixou de compartilhar da mesma tentativa de De Tracy e de Cabanis: a de encerrar uma explicação dita “definitiva” para determinado fato; no caso, sua derrota, o que igualmente apontava para o viés ideológico do próprio movimento em favor – ou contrário – da ideologia. Com Eagleton, novamente:

“A noção de ideologia nasceu portanto em condições inteiramente ideológicas: a ideologia pertencia a uma política racional, contrária à barbárie irracionalista do Terror. (...) Uma vez que toda ciência repousa em idéias, a ideologia desalojaria a teologia como soberana de todas elas, garantindo-lhes unidade”¹⁴.

Curiosamente, porém – muito antes de De Tracy e Napoleão –, o termo *eidos* (o qual, em latim, dera origem à *idea*) já havia sido alvo de certa elaboração e questionamento, na filosofia, e por parte de Platão. Na conhecida alegoria da Caverna, Platão destaca a presença da luz do dia, da luz exterior e, especialmente, da luz da fogueira, a qual iluminava o interior da caverna, sendo

¹³ EAGLETON, Terry (1997). **Ideologia**. São Paulo: Boitempo. (p. 68)

¹⁴ *idem, ibidem* (grifo nosso).

apenas pelo jogo de sombras projetadas em suas paredes que os homens conseguiriam, assim, “enxergar” a realidade à sua volta. Não é difícil notar que é a visão e o olhar que acabam por ganhar certa relevância no mito, desde seu princípio. Segundo a leitura do teórico e psicanalista francês Jacques Allain-Miller, essa história sobre o que se pode ver – e onde o fogo que arde por detrás e por cima é, de certa forma, uma possibilidade para uma mirada (um olhar) pelo jogo de contemplação de sombras – permite reduzir o então chamado ‘real’ a não mais que uma sombra, reflexos daquilo que se passa por detrás dos homens, e que para Platão eram, justamente, as idéias. “*Para ele [Platão], eidos – que em latim gerou ideia – é o que verdadeiramente é, e aquilo do qual temos apenas o reflexo; é o que veríamos diretamente e não como sombra projetada pelo fogo.* Miller recorda ainda da relevante observação de que foi Martin Heidegger quem localizou neste eidos “*nossa evidência, na qual o ver segue presente*”, mas, que, “*devido a uma série de deslocamentos relativamente confusos, o eidos platônico transformou-se em nossa essência; se pudéssemos vê-lo de frente, sob a luz do sol, seria o que é*”¹⁵. Todavia, Miller igualmente aponta que, se retomarmos o mito da Caverna com uma chave que Jacques Lacan fornece para a filosofia (dentre tantas, ousamos dizer), isso de se ver o que “é” somente ocorreria quando o prisioneiro, acostumado a não ver mais que a sombra, estivesse exposto ao sol, e lhe fosse permitido observar as coisas em sua *evidência*; ato esse do qual se seguiriam, paradoxalmente, a cegueira e o sofrimento.

Encontramos em Eagleton uma passagem que parece remeter, de algum modo, ao que ora trazemos sobre a questão do olhar e do ver, ainda que fazendo eco novamente ao conturbado embaraço político envolvendo Napoleão e De Tracy:

*“Poderíamos arriscar o paradoxo de que a ideologia nasceu como uma crítica totalmente ideológica da ideologia. Ao iluminar o obscurantismo da velha ordem, **lançou sobre a sociedade uma luz ofuscante, que cegou homens e mulheres para as fontes sombrias dessa claridade**”¹⁶.*

¹⁵ MILLER, Jacques Allain (2001). *De la naturaleza de los semblantes*. Buenos Aires: Paidós. (p. 117).

¹⁶ EAGLETON, Terry (1997). *Ideologia*. São Paulo: Boitempo. (p. 66 – grifo nosso)

Questionamos então: aos ideólogos, pela propositura de De Tracy, não caberia pois a tentativa e o desejo de se tentar enxergar não pelo reflexo dos objetos nas paredes, mas sim “sem o fogo”, mirando diretamente, portanto, esse *eidos*? (E não teria sido essa, quem sabe, a razão da “cegueira” atribuída aos ideólogos de então?).

Com Eagleton, uma vez mais, temos que

“O cerne da crítica de Napoleão aos ideólogos é que há algo irracional no racionalismo excessivo. A seu ver, esses pensadores tanto se empenharam em sua investigação das leis da razão que ficaram isolados dentro de seus próprios sistemas fechados, tão divorciados da realidade prática quanto um psicótico. Desse modo, o termo ideologia gradualmente deixou de denotar um cético materialismo científico para significar uma esfera de idéias abstratas e desconexas, e é esse o significado da palavra que será então adotado por Marx e Engels”¹⁷.

Como temos afirmado, não é difícil perceber que tanto a posição de Napoleão como também a dos ideólogos ousou buscar uma atribuição ou ancoragem à ideologia que, em seu cerne, se assemelharia, talvez, à verdade. Ainda, a própria aproximação a um pensamento e a uma tradição materialista acaba por deixar revelar de início a tentativa prematura de, de certa forma, se “comprovar” a ideologia. E veremos no decorrer das próximas linhas que esse materialismo, mesmo ao longo do tempo e com a determinante entrada de Marx, não necessariamente acabou sendo abandonado, mas acabou por ser ressignificado e ganhar contornos outros.

1.2. Eu quero uma pra [vi]-ver?

Ao longo da história, a noção de ideologia tem permanecido viva e operante nas teorizações de diferentes autores e também, como dito, no senso comum. Isso acabou por expandi-la e alçá-la muito além do propósito “científico” original de De Tracy, transformando-a de uma almejada área do estudo das idéias em um complexo conceito e um significante alvo de críticas e de adesões fortuitas, mas

¹⁷ *idem*, p. 71.

também de certa repulsa, e em contextos diversos. É interessante notar também a transformação ocorrida no próprio significado de “ideologia”. Com o passar dos anos e com seu uso fortemente atrelado às esferas política, científica e social, deixou de apontar para um estudo ou observação das idéias para referir-se, via de regra, às próprias crenças e idéias (ou ao conjunto delas) – vide, por exemplo, os usos cotidianos citados há pouco (“isso é uma ideologia de vida”, “é o fim de uma ideologia”, “discordo de sua ideologia”...).

Até hoje, ainda circulam ao redor da ideologia as mais diferentes proposições, inclusive aquelas que, curiosamente, propõem e advogam por seu perecimento e *fim*. Essas mesmas asseveram que vivemos hoje, (“finalmente!”), em uma “sociedade pós-ideológica” – ainda que aqueles que veementemente o afirmam parecem não querer perceber que estão, de certo modo, igualmente sujeitos à força ideológica. A esse respeito, são conhecidos, por exemplo, os trabalhos como o de Daniel Bell, nos idos anos 50 – *The end of ideology: on the exhaustion of the political ideas in the fifties* – ou de Francis Fukuyama – *The end of history and the last man* – nos anos 90. (Coincidência ou não, ambos foram lançados nos EUA a reboque de eventos como a Guerra Fria e, mais recentemente, a queda do Muro de Berlim). No campo da política e até mesmo no da educação, atualmente, é comum a alegação de que é necessário “deixar de lado a ideologia e partir-se para a ação”, tentativa essa, notemos, que tampouco foge da busca por certa totalização, ainda que pelo viés da exclusão ou de um “não querer saber”¹⁸. Mas são freqüentes nesse contexto também, paradoxalmente, as tentativas de se atribuir à ideologia – preferencialmente a oposta a que se está defendendo – a responsabilização por eventuais tragédias ou impossibilidades, sendo convenientemente “ressuscitada” e tomada então como justificativa e argumento para acusação.

Retomando então a alegoria da Caverna uma vez mais, questionamos: não seria essa mesma tentativa – a de se arriscar decretar o fim da ideologia e o nascimento de uma era pós-ideológica, mirando diretamente a dita “realidade” – semelhante àquela visada pelos que tentaram enxergar diretamente os objetos

¹⁸ Poderíamos acrescentar ainda a *religião* como âmbito no qual, a todo instante, se evidencia a tentativa de sutura por meio de uma totalização (muito próxima, inclusive, da ideia de “verdade”).

sem o “calor do fogo”? Para muitos desses trabalhos e afirmações determinantes, parece ser mais importante (ou relevante) discutir, conforme postulam, a “própria realidade”, tal como ela é (ou se apresenta); entretanto, é justamente aí que pode estar uma considerável abertura para uma problematização oportuna. E isso no que diz respeito tanto ao fato de que o próprio litoral entre *realidade* e *ideologia* não parece facilmente demarcável, como ao fato de que ideologia não é sinônimo de “mentira” ou “falsa consciência”.

A problematização aqui em questão, portanto, remete à possibilidade de se inserir uma outra lente para orientar a leitura dessa relação ideologia-realidade. Referimo-nos aqui ao registro do *Real*, o qual pode, ancorado na teoria psicanalítica, promover um certo deslocamento e instigar reflexões e predicados de outra ordem. Longe, portanto, de tentar apresentar uma definição ou um fechamento do campo ideológico e de sua conceituação, pautamo-nos pela observação de como o trato com a ideologia impõe, igualmente, que ela própria – e/ou sua relação para com ela – seja considerada no exercício de teorização. Todavia, não se trata de afirmar, para isso, que tudo seja ideológico – tal qual o axioma que afirma que “todo discurso é ideológico” – ou, em outra via, propor que seja possível estar completamente isento dos efeitos ideológicos – afirmação essa muito próxima da alegação do fim da ideologia. Alegar que tudo é ideológico, sem fazer disso questão, igualmente contemplaria uma indesejada totalização, comparável à precipitada e inconsistente afirmação de que devemos abandonar a ideologia pelo fato de não podermos delimitar minimamente seus litorais com a realidade. Trata-se, portanto, de tentar praticar o exercício de crítica da ideologia considerando-se, por um lado, que generalizar seu campo de atuação a todas as esferas da vida não responderia por seu alcance e tampouco ofereceria a possibilidade de explorá-la. Por outro lado, não podemos tomá-la como um conceito esvaziado ou desgastado, ou aceitando que estejamos vivendo em uma era pós-ideológica. De modo a propor portanto um mínimo estancamento nessa *polarização* – a qual supomos ser constitutiva imaginariamente do próprio gesto de consideração da ideologia – acreditamos que se faça necessário tomá-la justamente para que o próprio retorno a ela permaneça em movimento – e isso,

logicamente, não é sem exigências e conseqüências¹⁹. Em outras palavras, inserir e considerar o registro do *Real* impõe uma leitura que necessariamente deverá considerar uma polarização elementar primeira, posto que a intenção a que nos dispomos é antes uma tentativa de observar as vicissitudes presentes na relação entre ideologia e discurso do que a esperança de se poder negar ou afirmar determinantemente que todo discurso seja, em si mesmo, ideológico. Elaborada ao longo da história e, como dito, não sem contradições, reformulações e conflitos, a noção de ideologia não contempla e não permite uma definição exata, e alegamos (e reforçamos) que esse *impossível* que se impõe ao defini-la deva ser igualmente tomado como parte de sua condição de existência e motor para a teorização.

1.3. Um “ter sido” ideológico e um “tecido” ideológico

Poder-se-ia dizer que é essa falta de um vínculo entre a ideologia e o inconsciente que hoje ‘atormenta’ a investigação psicanalítica, sob formas diversas e amiúde contraditórias. Não há como antecipar aqui o que resultará disso. Basta dizer que a reinscrição idealista da obra de Lacan terá que ser submetida a uma prestação de contas, e que isso será tarefa, acima de tudo, aos que hoje trabalham dentro da psicanálise.

– Elisabeth Roudinesco, (1973)²⁰

Para que seja possível prosseguir nessa direção, cremos ser imperativo tomar a ideologia tendo em vista certos trabalhos que a ela já foram dedicados por determinados teóricos, observando, entretanto, não apenas aquilo que fora dito,

¹⁹ O trabalho de Eagleton igualmente aponta para a existência e os efeitos de uma polarização, a qual se mostra recorrente e até mesmo contraditória, e também no próprio cerne da afirmação de que vivemos em uma era pós-ideológica: “*Uma característica interessante dessa ideologia do ‘fim da ideologia’ é sua tendência a considerar a ideologia de duas maneiras bastante contraditórias, ou seja, como se ela fosse ao mesmo tempo cegamente irracional e excessivamente racionalista. Por um lado, as ideologias são apaixonadas, retóricas, impelidas por alguma obscura fé pseudo-religiosa que o sóbrio mundo tecnocrático do capitalismo moderno ‘felizmente superou’; por outro, são áridos sistemas conceituais que buscam reconstruir a sociedade de cima para baixo, de acordo com algum projeto inexorável*”. EAGLETON, Terry (1997). **Ideologia**. São Paulo: Boitempo. (p. 18)

²⁰ Em *Un discours, un réel – Théorie de l’inconscient et politique de la psychanalyse* (Tours, 1973), citada em ZIZEK, Slavoj [org] (1996). **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto. (p. 152).

mas dedicando certa atenção às próprias lentes então empregadas. Devemos levar em conta também a impossibilidade de criação ou constituição de um “observatório neutro” que permita falar da ideologia a não ser sob [sobre] seu espectro, seu índice.

Terry Eagleton, por sua vez, opta por tratá-la como um *texto*, tecido com uma trama inteira de diferentes fios conceituais, e sua opção parece apropriada a princípio, tendo em vista a complexidade do objeto em questão e o impossível que a ele se impõe. Acerca de sua escolha, afirma que

“a palavra ideologia é, por assim dizer, um texto, tecido com uma trama inteira de diferentes fios conceituais; é traçado por divergentes históricas, e mais importante, provavelmente, do que forçar essas linhagens a reunir-se em alguma Grande Teoria Global, é determinar o que há de valioso em cada uma delas e o que pode ser descartado”²¹.

Entretanto, ainda que não discordemos de Eagleton em sua abordagem neste ponto, queremos, a partir de então, complementá-la, sob outro prisma. Portanto, além de focarmos em um histórico cronológico-factual da ideologia – observando, para isso, as características “valiosas” ou “descartáveis” nas diferentes e mais variadas teorizações a seu respeito – julgamos ser possível propor uma leitura focada e pautada por eixos que permitam abrir caminho para a tomada do ideológico no próprio gesto de teorização, em ato. Trata-se de se tentar estabelecer critérios para a aproximação a determinados textos a respeito da ideologia e de seu movimento, critérios esses que, em si, experimentem considerar e reinserir constantemente aquilo mesmo para o que apontam – implicando, pois, que as teses enunciadas arrisquem incluir a própria enunciação.

Com vistas a delimitar nosso campo de leitura e prosseguir nessa direção, tomaremos então alguns ensaios de *Louis Althusser* e de *Michel Pêcheux* como objetos para uma leitura de suas respectivas aproximações à ideologia (e, conseqüentemente, de nossa própria ao fazê-lo). E tendo como critérios (ou eixos) na leitura desses autores, a princípio, a observação da [des]articulação proposta e a [des]consideração de uma possível diferenciação entre uma visão *essencialista* da ideologia em oposição a uma visada dita *dialética*. É certo que tais eixos

²¹ EAGLETON, Terry (1997). *Ideologia*. São Paulo: Boitempo. (p. 15).

desembocarão em outros, delimitáveis apenas no escopo próprio do momento de teorização. Para isso, partimos da leitura e análise de alguns textos desses autores dedicados ao trato com a ideologia. Além disso, queremos nos debruçar sobre a observação dos exercícios de autocrítica por eles levados adiante, em 1972 e 1978 respectivamente, os quais atualizam, ratificam mas, por vezes, *retificam* suas considerações anteriormente propostas (ao longo da década de 60). É certo que isso levará a falar de Karl Marx (como há pouco o mencionamos, ainda que sem qualquer aprofundamento). Mas, dada a extensão e alcance de sua obra e os objetivos a que aqui nos propomos, a ele nos referiremos oportunamente pelas lentes e comentários dos autores citados; além, obviamente, pela via das proposições de Jacques Lacan e Slavoj Žižek, nossos referenciais centrais.

Há ainda um cuidado teórico fundamental, e que é trazido pelo exercício de observação da ideologia levado adiante por Žižek no texto de abertura de sua coletânea *Um mapa da ideologia*. Para o autor esloveno, são muitas e distintas as possibilidades de abordagem da ideologia, sendo a *histórica* a mais comum (e que aqui podemos chamar de “factual-descritiva”, por avaliar a adequação ou a veracidade das diferentes noções de ideologia ao longo do tempo). Mas há também aquela que nomeia de “histórico-dialética”, considerando, conforme suas palavras, “*a maneira como um pensamento se inscreve em seu objeto; ou, como diria Derrida, a maneira como a própria moldura é parte do conteúdo emoldurado*”²². Entretanto, para Žižek – e aí se revela que cuidado teórico seria esse por ele apontado – no caso de optarmos pela segunda abordagem, há que se estar atendo para o risco de sermos atraídos para aquilo que considera “*a armadilha de um relativismo historicista*”, o qual suspenderia o valor cognitivo inerente ao termo ideologia e o transformaria, segundo ele, “*numa mera expressão das condições sociais*”. E é por essa razão, portanto, que aqui optamos por trabalhar com Pêcheux e Althusser a partir de determinados eixos. E o fazemos como modo de balizar nossa observação sobre suas respectivas [re]leituras, sem que isso recaia freqüentemente na afirmação da ideologia como “expressão das

²² ŽIŽEK, Slavoj. *O espectro da ideologia*. Em ŽIŽEK, Slavoj (2006). **Um mapa da ideologia**. São Paulo: Boitempo. (p. 14).

condições sociais”; ou seja, nem naturalizando-a nem aventando que devamos abrir mão da própria noção de ideologia.

A escolha por esses autores – longe de encerrar um campo bibliográfico ou apontá-los como os únicos envolvidos na possibilidade de se tratar da ideologia – respeita certa filiação teórica vinculada à lingüística e à psicanálise de orientação lacaniana, e visa balizar e orientar a estruturação da tarefa que propomos: apresentar uma contribuição à teoria da ideologia, de base fortemente psicanalítica, ancorada no propósito de incluir a teoria, mas, também, de nela incluir-se.

Há pouco mencionamos a visão dita “essencialista” da ideologia, em oposição a uma visão então “dialética”, e, já caminhando rumo à leitura de Althusser e Pêcheux, talvez seja interessante começarmos propondo brevemente um modo de lidarmos com essas duas classificações.

1.4. Kafka por Žižek: para ler a ideologia

Conforme a leitura do filósofo Slavoj Žižek, o filme “O Processo” teria permitido a Orson Welles uma façanha “anti-obscurantista” exemplar ao reinterpretar o lugar e a função da conhecida parábola sobre a “porta da lei”, no romance *Der Prozess*, de Franz Kafka. Diferentemente da versão original (a do livro, de 1920), no longa-metragem é o advogado de Josef K, e não o sacerdote, quem acaba por retomar e recontar a parábola da tal porta dentro da catedral. Na cena – na qual o advogado projeta imagens da parábola na parede da igreja, recontando-a – K repentinamente interrompe e, por si próprio, repete (assertiva e ironicamente) aquilo que o guardião da porta afirmara ao homem que esperava incansavelmente ser aceito pela lei em frente à porta: “*Eu já ouvi. Todos nós já ouvimos isso! Ele morre de velho de tanto esperar. E, no final, o guarda diz que a porta era só pra ele!*”. Josef K, em seu último momento, afirma então que a verdadeira conspiração do Poder consistiria na tentativa mesma de convencer os homens de que eles são vítimas de invioláveis forças irracionais, e de que tudo, portanto, seria loucura: “*Essa é a conspiração: convencer todos de que todos são*

loucos: sem forma, sem sentido, absurdos. Esse é o jogo sujo". Para Žižek, K, com essa atitude, *"representa uma ameaça ao poder no momento mesmo em que desmascara a ficção sobre a qual o vínculo social da estrutura de poder está fundado"*²³, e, por essa mesma razão, acaba sendo morto na seqüência.

Na visão do filósofo esloveno sobre a releitura de Wells, o cineasta estadunidense teria conseguido realizar uma adaptação que diferiria de outras abordagens existentes a respeito da obra de Kafka, dentre elas aquela que considera ser a "religiosa-obscurantista", ou ainda a "iluminista-humanista". Para a primeira, Josef K seria definitivamente culpado, um niilista questionador da autoridade que não entende a natureza (e, possivelmente, a necessidade) da burocracia e da Lei (a qual estaria pautada em uma existência meramente tautológica: "a Lei é a Lei"). E o que o tornaria culpado seria justamente sua alegação e voto de inocência, *"sua crença orgulhosa em uma argumentação racional-ingênua"*, nas palavras de Žižek. Subjacente a essa leitura, a mensagem seria que K estaria cego em relação ao mistério do Poder e da verdadeira natureza da burocracia, dada sua confiança inequívoca na razão pública. *"Segundo aquilo que o sacerdote aponta para K na catedral, o Tribunal [estaria], no fundo, indiferente a ele"*, dele nada querendo, sendo sua visão em relação ao tribunal e à conspiração uma perspectiva distorcida e sem sentido, puramente subjetiva (ou, até mesmo, paranóica).

Já na visão "iluminista-humanista", o próprio Kafka, segundo Žižek, seria tomado como um autor profundamente ambíguo, posto que, ainda que tenha conseguido apontar o suporte fantasmático da engrenagem burocrática por meio de alguns de seus escritos (dentre eles, *O Processo*), não tenha conseguido ele próprio resistir à sua atração. Sob a lente dessa visão residiria, segundo o filósofo, a "inquietação" de alguns de seus leitores: *"ao final, não teria ele próprio [Kafka] participado da engrenagem infernal que descrevia, reforçando, assim, a influência e o poder dessa engrenagem, ao invés de quebrar seu feitiço?"*²⁴.

²³ ŽIŽEK, Slavoj (2005). **Interrogating the Real**. New York: Continuum. (p. 229). [nossa tradução de: "he presents a threat to power the moment he unmasks, 'sees through', the fiction upon which the social link of the existing power structure is founded"].

²⁴ *idem*, p. 230 [nossa tradução de "in the end, did he not participate in the infernal machinery he was describing, thereby strengthening its hold instead of breaking its spell?"].

Isso posto, tudo levaria a crer que Wells, em sua direção da versão fílmica, estaria alinhado à segunda leitura, a iluminista-humanista. Todavia, Žižek nos desloca para a consideração de uma terceira via, a qual teria levado Wells a *colocar a própria ideia de conspiração em questão*, ao propor o final alternativo à versão escrita de Kafka. Diz o filósofo:

“Segundo aquilo que K questiona na versão welliana antes de sua explosão final, a verdadeira conspiração do Poder encontra-se na própria noção de conspiração, na crença em uma força misteriosa que ‘mexe as cordinhas’ – como em uma marionete – e que efetivamente detém o controle sobre o ‘show’, de modo que, pode detrás do Poder público visível, existiria, portanto, uma louca, invisível e obscena estrutura outra de Poder”²⁵.

Conforme sua leitura propõe, essa “outra lei”, essa “força misteriosa” e conspiratória exerceria o papel de “Outro do Outro” (o qual Lacan ensina que não existe), mas que serviria como garantia de uma suposta consistência desse grande Outro (a ordem que regula a vida em sociedade), de modo que esse Outro, portanto, seria justificado e contemplaria uma suposta totalidade. A teoria da conspiração nesse caso proveria, pois, *“a garantia de que o campo do grande Outro não é uma mera e inconsistente bricolage”²⁶*, e de que se trata, pois, de um campo possível de totalização, no qual não há impedimento e para o qual não existe a possibilidade de questionamento. Discursivamente falando, ocorre-nos dizer que esse gesto de se tentar “resolver” a falha no Outro visaria atribuir ou propor, justamente, a existência de um possível “universo do discurso”, do qual Lacan igualmente afirma sua inexistência a certa altura do Seminário de número 16²⁷, ou também ao estabelecer categoricamente, já no Seminário 18 que “*não*

²⁵ *idem ibidem* [nossa tradução de “...as K puts it in the Welles version of his final outburst, the true conspiracy of Power resides in the very notion of conspiracy, in the notion of some mysterious Agency that ‘pulls the strings’ and effectively runs the show, that is to say, in the notion that, behind the visible, public Power, there is another obscene, invisible, ‘crazy’ power structure”].

²⁶ *idem, ibidem* [nossa tradução de “a guarantee that the field of the big Other is not an inconsistent bricolage”].

²⁷ “*Não vemos por que o fato de se poder enunciar, de se haver enunciado que não existe um ponto de fechamento do discurso, tenha como consequência que o discurso seja impossível, ou mesmo simplesmente desvalorizado. É precisamente a partir daí que desse discurso vocês têm a incumbência, em especial a de bom conduzi-lo, levando em conta o que quer dizer o enunciado de que não existe universo do discurso*”. LACAN, Jacques ([1968-1969] 2008). *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (p. 15).

*existe semblante de discurso, não existe metalinguagem para julgá-lo, não existe Outro do Outro, não existe verdade sobre a verdade*²⁸. E dado que é a ideologia o ponto central de questionamento nesse trabalho, juntamente ao discurso, podemos, desde já, questionar, lançando assim outra indagação que surgirá em nosso percurso: não seria, pois, essa tentativa de se “suturar” o furo que denota a incompletude do Outro (leiamos: do universo simbólico) um dos indicativos e uma pista para nos aproximarmos daquilo que aqui chamamos de “ideologia”?

Por hora, duas são as considerações que queremos pinçar da leitura de Wells por Žižek, as quais interessam para aquilo que vínhamos alinhavando até então. A primeira diz respeito ao gesto de K frente ao tribunal, o qual acaba por “furar” e intervir na própria fantasia, na ficção simbólica que sustentava o tribunal enquanto detentor Outro do Poder (gesto esse que, recordemos, incorreu em seu violento assassinato). A segunda consideração retoma a própria [in]existência da tal “garantia” de completude no grande Outro, a qual supostamente poderia entrar em pauta, justamente, quando de uma abordagem da ideologia; ou seja, alçando primeiramente a própria ideologia a um patamar inalcançável, pois garantido e sustentado de antemão, tal como o “Poder”, ou a “Lei”. Uma visão *essencialista* da ideologia levaria em conta, pois, a tentativa de se afirmar um campo seguro para a abordagem da ideologia. Tal campo se promoveria pela circunscrição da possibilidade de se afirmar o que é (ou não) ideológico, tentando até mesmo “quebrar seu feitiço” – tal como a visão iluminista-humanista apresentada por Žižek a respeito de uma leitura possível de K frente ao tribunal. Tal visão suporia, pois, um ponto para a percepção do mecanismo que regula a [des]organização social; ponto esse, por sinal, para o qual Žižek mirará um implacável e crucial questionamento, e que traz conseqüências no escopo deste trabalho: “*A pretensão de podermos aceder a esse lugar não será o exemplo mais patente de ideologia?*²⁹”. Assim sendo, propomos que talvez seja mais profícuo, então, observar não o ponto que regula a desorganização, mas, sim, *aquele que*

²⁸ LACAN, Jacques ([1971] 2009). **O seminário, livro 18: De um discurso que não fosse do semblante**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar (p. 14).

²⁹ ŽIŽEK, Slavoj. *O espectro da ideologia*. Em: ŽIŽEK, Slavoj (1996). **Um mapa da ideologia**. São Paulo: Boitempo. (p. 9).

desregula a suposta organização. Então, por ora, aventamos: não seria a consideração do objeto *a* e do Real laciano uma possibilidade para isso?

A visão dita “dialética” que mencionamos poderia, por sua vez, ser ilustrada não pela leitura “religiosa-obscurantista”, nem tampouco pela “iluminista-humanista”, mas por aquilo que Žižek considera ser a “terceira via” na leitura dos escritos de Kafka (caminho esse seguido por Wells, conforme entendemos). Relembremos que essa terceira via visaria, em si, não apenas considerar uma suposta “espontaneidade” da conspiração, estando legitimada por um arsenal garantidor contido no grande Outro – de modo que não pudesse ser questionada ou, ainda, que devesse ser aniquilada. Ao se propor o questionamento sobre a ideia de conspiração (desdobrando-a propositalmente para a proposta de que a ideia de conspiração seria a “verdadeira conspiração”), evidencia-se a diferença entre uma suposta *espontaneidade* (aproximada, talvez, a uma ideia de naturalização) e uma *imposição* de sua existência pela via de algo (ou alguém) que supostamente “manipulasse as cordinhas” (o tal “Outro do Outro”). Mas qual seria a relação de tais proposições com a tomada da ideologia aqui visada?

Na leitura de outro ensaio do filósofo esloveno, notemos que essa mesma tensão presente na ideia de conspiração (entre espontaneidade e imposição) chega a ser apontada por ele como igualmente presente no próprio cerne da noção de ideologia. Afirma:

“Essa tensão entre a ‘espontaneidade’ e a imposição organizada introduz uma espécie de distanciamento reflexivo no próprio cerne da noção de ideologia. A ideologia sempre é, por definição, ideologia da ideologia”³⁰.

O que interessa apontar ao trazermos brevemente esse paralelo à leitura zizekiana de Kafka diz respeito ao propósito de se tentar uma leitura da ideologia que não vise apresentar uma “nova” teoria a seu respeito, mas que proponha o deslocamento daquilo mesmo que falha para dentro de sua teorização – tal como o gesto realizado para com a “conspiração” por Josef K. Haveria, assim, um “resto” inerente e constitutivo ao próprio gesto de teorização, resto esse que também se fará presente no que aqui estamos tomando como o movimento

³⁰ *idem*, p. 25.

ideológico, e é a observação do gesto para com esse “resto”, por assim dizer, que pauta, em grande medida, a leitura que queremos propor de alguns textos de Pêcheux e Althusser. Esse gesto nos é caro pois igualmente interessa-nos abordar o campo da ideologia e do discurso tomando esse resto como constitutivo, não apenas encerrando um discurso esvaziado sobre esse dito “resto”, mas construindo-o pela colocação em ato da articulação sobre esse objeto.

Nossa leitura dos textos de Althusser e Pêcheux, conforme apresentaremos imediatamente a seguir, está pautada pela consideração daquilo que ilustramos como sendo a “terceira via” levada adiante por Wells (segundo a leitura de Žižek). Buscando assim, como já antevemos, uma leitura da polarização acerca da ideologia com vistas a mexer, justamente, na costura do tecido que afirma que todo discurso é ideológico. Notemos que essa mesma oposição entre espontaneidade e imposição (leiamos: “tudo é ideológico” em oposição à “a ideologia não existe”) também permite observar a polaridade presente na dita oposição “ideologia vs realidade pura”. Há, como temos afirmado, a necessidade da consideração de um registro outro para a tomada da ideologia, o do *Real*, fruto da tentativa de simbolização. E aquilo que apontamos como “resto”, “falha” é também índice desse Real que se apresenta e se impõe ao falante, igualmente no gesto de teorização.

1.5. Louis Althusser: da crítica...

O filósofo francês Louis Althusser figura no rol dos grandes comentadores da obra e da filosofia marxista, conhecido igualmente por ter se debruçado intensamente sobre a questão da ideologia. Contemporâneo a autores como Jacques Lacan, Michel Pêcheux, Michel Foucault, Jacques Derrida, dentre outros, escreveu diversos ensaios, quase todos gravitando ao redor de Marx, inicialmente sob influência da filosofia hegeliana e feuerbachiana, além do visível atravessamento da psicanálise lacaniana. Dentre esses ensaios, destaca-se a publicação de *Pour Marx*, seguido rapidamente de *Lire le Capital*, ambos de 1965, os quais, já em seus nomes, apontam para sua relação transferencial para com a

figura de Marx. E por “transferencial” entendamos aqui a tomada de Marx ora afirmando-o, ora questionando-o; e, ainda, por vezes buscando complementá-lo (tal como aventa em algumas passagens de seus textos, citadas adiante neste trabalho). Marx, segundo Althusser, teria proporcionado um novo “continente” de conhecimento à ciência, e seu retorno a Marx envolveu, em grande medida, a tentativa de tornar manifesta a capacidade e alcance epistemológico da teoria marxista³¹. Entretanto, esse enaltecimento à ciência, no mesmo gesto de exaltação a Marx, viria a ser duramente revisto por Althusser, conforme apontaremos oportunamente.

No prefácio de *Lire le capital*, Althusser dedica uma elaborada e rica passagem em seu texto para tratar dos modos de leitura empreendidos por Marx sobre escritos de Frank Smith e David Ricardo, os economicistas britânicos clássicos de seu tempo sobre os quais se debruçara na escrita de *O Capital*. Para Althusser, trata-se de uma visada dúplice, e que põe em ação dois princípios radicalmente diferentes de leitura. Em uma “primeira leitura”, por assim dizer, Marx teria lido o discurso de Smith através de seu próprio discurso (Smith por Marx). Isso teria resultado num resumo de concordâncias e discordâncias, um balanço entre aquilo que falhou e seus méritos. Para Althusser, trata-se de uma leitura “retrospectiva” de Marx, na qual “*o que Smith não pode ver e compreender surge apenas como carência radical*”³², não sendo questionadas, pois, as próprias razões de tais carências, tornando-se tão e somente, assim, um lance de presenças e ausências, cujas verificações tão e apenas as anulam. O que não é visto, portanto, é uma existência *conjunta* dos erros e acertos e o problema de sua *combinação*.

³¹ “Para ser mais preciso, devo dizer que Marx tornou acessível ao conhecimento científico um novo continente, aquele da História, assim como Thales tornou acessível o continente Matemática para o conhecimento científico e Galileu o fez para com a Física”. [nossa tradução de: “To be more precise, I should say that Marx ‘opened up’ for scientific knowledge a new ‘continent’, that of history -- just as Thales opened up the ‘continent’ of mathematics for scientific knowledge, and Galileo opened up the ‘continent’ of physical nature for scientific knowledge”] ALTHUSSER, Louis (1965 [1969]). **For Marx**. London: Penguin. (p. 14)

³² ALTHUSSER, Louis & BALIBAR, Etienne (1967 [1969]). **Para leer el capital**. Ciudad de México: Siglo XXI. (p. 23) [nossa tradução de “*lo que Smith no ha podido ver y comprender aparece solamente como una carencia radical*”].

“[Tal leitura] não vê esse problema precisamente porque esse problema é visível somente enquanto invisível, pois concerne a algo muito diferente em relação aos objetos dados que, para serem vistos, requerem uma mirada, um olhar atento: uma relação invisível necessária entre o campo do visível e o campo do invisível, uma relação que define o campo escuro [obscuro] do invisível como um efeito necessário da estrutura do campo visível”³³.

Althusser propõe que Smith, segundo a visão de Marx, não teria visto o que tinha diante de seus olhos, e, assim sendo, esse não-visto explicaria seus erros, ao passo que o visto legitimaria seus acertos. Para o filósofo francês, essa leitura acaba por considerar o objeto [de estudo] como “dado”, como “transparente”: “O que Smith não viu, por deficiências do ver, Marx vê: o que Smith não viu era, sem dúvida, visível, e por que era visível Smith podia não vê-lo e Marx pode vê-lo”³⁴.

Para tratar desses vistos e não-vistos, Althusser chegou a recolher do texto marxista evidências (trechos e expressões de sua escrita) que demonstrassem um gesto de Marx que depois viria a ser considerado pelo teórico francês como “não tão marxista”. Tratava-se então de complementar e tentar ver o que não fora visto por Smith e Ricardo em suas épocas: “a economia política clássica sem dúvida viu que... mas não viu que...”; “não chegou jamais a ver que...” (trechos de Marx cotados por Althusser).

A segunda leitura de Marx foi a que Althusser nomeou como “sintomática”, ou “sintomal”, designação essa claramente tomada da psicanálise. Em *Ler o capital* assim a define:

“uma leitura que nos atreveremos a chamar de ‘sintomática’, na medida que descobre o não descoberto no texto mesmo que lê, e que se refere, em um mesmo movimento, a outro texto, presente por uma ausência necessária no primeiro. (...) o que distingue essa nova leitura da anterior

³³ *idem*, p. 24. [nossa tradução de: “No ve este problema precisamente porque este problema es visible solo en cuanto que es invisible, porque este problema concierne a algo muy diferente a los objetos dados, los que para ser vistos solo requieren una mirada atenta: una relación invisible necesaria entre el campo de lo visible y el campo de lo invisible, una relación que define el campo obscuro de lo invisible como un efecto necesario de la estructura del campo visible”].

³⁴ *idem*, p. 24 [nossa tradução de “lo que Smith no vio, por deficiencias del ver, Marx lo ve: lo que Smith no vio era, sin duda, visible, y porque era visible, Smith pudo no verlo y Marx puede verlo”].

é que, na nova, o segundo texto se articula sobre os lapsos do primeiro³⁵.

O método apontado por Althusser implicava, pois, que os textos de Marx fossem tomados, inicialmente, confrontando-os entre si, para apenas depois serem referidos a algo exterior a eles. E Althusser deixa claro o fato de que sua própria leitura de Marx identificava-se, na ocasião, à leitura dita *sintomática*, como forma de permitir ao marxismo novas elaborações teóricas mas sem que isso significasse por em risco aquilo que Marx havia produzido:

“Não fizemos outra coisa que tratar de aplicar à leitura de Marx a ‘leitura sintomática’ por meio da qual Marx conseguiu ler o ilegível de Smith, medindo sua problemática visível a princípio pela problemática invisível contida no paradoxo de uma resposta que não corresponde a nenhuma pergunta colocada”³⁶.

Até então, Althusser parece não elucidar qual seria, pois, a diferença de seu modo de leitura (a *sintomática*) para o modo por ele descrito na chamada “primeira leitura”. Trata então de explicar que o que diferencia Marx de Smith (e, conseqüentemente sua relação para com Marx da relação de Marx com Smith), tem a ver com as perguntas e respostas formuladas. Para o filósofo, Smith produzira em seu texto respostas que não correspondiam a nenhuma das perguntas existentes anteriormente levantadas na área. No caso de Marx, trata-se de “*resposta sem pergunta*”, ou perguntas que, por meio das respostas dadas, viriam a ser encontradas em um lugar outro, em relação a um outro possível objeto, sob o invólucro de outra área, ou até mesmo em Engels. Nesse movimento, ganha evidência aquilo que Althusser considera e nomeia como “*problemáticas*”. E, aparentemente, as leituras sintomáticas então levadas adiante pelo filósofo pareciam ter, justamente, a intenção de perceber não algo de uma

³⁵ *idem*, p. 33. [nossa tradução de: “*Tal es la segunda lectura de Marx: una lectura que nos atreveremos a llamar ‘sintomática’, en la medida en que descubre lo no descubierto en el texto mismo que lee y lo refiere, en un mismo movimiento, a otro texto, presente por una ausencia necesaria en el primero. (...) Pero lo que distingue esta nueva lectura de la anterior es que en la nueva el segundo texto se articula sobre los lapsus del primero*” – destaques no original do autor, aqui sublinhados].

³⁶ *Idem, ibidem*. [nossa tradução de: “*No hemos hecho otra cosa que tratar de aplicar a la lectura de Marx na lectura ‘sintomática’ por medio de la cual Marx lograba leer lo ilegible de Smith, midiendo su problemática visible al comienzo por la problemática invisible contenida en la paradoja de una respuesta que no corresponde a ninguna pregunta planteada*” – destaques no original do autor, aqui sublinhados].

inconsistência em tais problemáticas, mas, sim, algo de uma certa *inconsciência*, a qual se relacionava com as indagações propostas e que poderiam encontrar resposta em áreas outras. A noção de “problemática”, juntamente com a de “corte”, tornam-se caras a Althusser a certa altura de seu empenho teórico sobre a obra de Marx, e especificamente no que diz respeito à relação entre filosofia, ciência e ideologia. Em *Pour Marx*, Althusser tenta esclarecer a razão da tomada desses dois conceitos e seus significados:

“É claro que a citação na qual o próprio Marx atesta e localiza sua ruptura, em 1945 (...), em ‘A ideologia alemã’, só pode ser tratada como uma declaração a ser examinada, desmentida ou confirmada, e não como uma prova da existência de tal corte ou uma definição de sua localização. (...) Creio ser possível para esse propósito tomar emprestado o conceito de problemática de Jacques Martin de modo a designar a unidade particular de uma formação teórica e, portanto, o local a ser atribuído a essa diferença específica; e o conceito de ‘corte epistemológico’ de Gaston Bachelard para designar a mudança na problemática teórica contemporânea com a fundação de uma disciplina científica”³⁷.

Nessa proposição de Althusser de *Pour Marx* ficam evidenciadas certas frentes por ele tomadas quando da escrita de seu ensaio, e, dentre elas, queremos evidenciar três: I) a diferenciação do que viriam a ser os “marxismos” (o dito “autêntico” e o “ideológico”), a qual o levou a submeter a ciência e a filosofia ao que então denominava de “Teoria” (com ‘T’ maiúsculo, como propunha), a “verdadeira” filosofia marxista, oposta às filosofias ditas “ideológicas”; II) o contraste entre *ciência* e *ideologia*; e, ainda, III) a própria aproximação, por ele realizada, da noção de “corte epistemológico” à ideia de “ruptura” de Marx.

Em *Pour Marx*, não são raras as menções de Althusser a um *cientificismo*, por ele percebido e defendido, nos escritos de Marx, ao qual chega a tratar como

³⁷ ALTHUSSER, Louis (1965 [1969]). **For Marx**. London: Penguin. (p. 32) [nossa tradução de: “Of course, the quotation in which Marx himself attests to and locates this break (...) in 1845 at the level of *The German Ideology*, can only be treated as a declaration to be examined, and falsified or confirmed, not as a proof of the existence of the break and a definition of its location. (...) I thought it possible to borrow for this purpose the concept of a ‘problematic’ from Jacques Martin to designate the particular unity of a theoretical formation and hence the location to be assigned to this specific difference, and the concept of an ‘epistemological break’ from Gaston Bachelard to designate the mutation in the theoretical problematic contemporary with the foundation of a scientific discipline”].

o “*pensamento científico de Marx*”³⁸. Um ponto de convergência e de maior ênfase, até onde pudemos observar, vislumbra abordar e valorizar a tentativa de ruptura de Marx com a ideologia burguesa. De modo a referir-se a essa ruptura, Althusser toma-a sob as lentes do então considerado “corte epistemológico”, pego de empréstimo de Bachelard, conforme citação algumas linhas acima. Althusser afirma claramente que “*há no trabalho de Marx um evidente corte epistemológico*”³⁹, de modo a sustentar o que acredita ser o *antagonismo entre a ciência e a ideologia*. Para o Althusser de *Pour Marx* (1965), o empréstimo da noção bachelardiana de *corte* acaba por ser fundamental na periodização da obra de Marx, levando-o ainda a identificar dois momentos que respondem e se organizam ao redor desse suposto antagonismo, embora se referindo o tempo todo, como dito, à ruptura de Marx à ideologia burguesa:

*“Esse ‘corte epistemológico’ divide o pensamento de Marx em dois extensos períodos essenciais: o período **ideológico** anterior e o período **científico** posterior ao corte em 1845”*⁴⁰.

Para Althusser, até então, parecia necessário circunscrever a obra de Marx (e a então chamada “filosofia marxista”, a grande “Teoria”) sob as lentes científicas, visando afastá-la justamente da ideologia, proposição essa que fica nítida em sua veemente afirmação:

*“Uma teoria que nos permita **ver claramente** em Marx, que nos permita **distinguir ciência de ideologia**, lidar com a diferença entre ambas dentro da sua relação histórica e lidar com a descontinuidade do corte epistemológico no interior da continuidade do processo histórico, uma teoria que possibilite distinguir uma palavra de um conceito, distinguir a existência ou não-existência de um conceito por detrás de uma palavra, discernir a existência de um conceito pela função de uma palavra no discurso teórico (...); essa teoria que por si só torna possível uma autêntica leitura dos escritos de Marx, uma leitura ao mesmo tempo*

³⁸ *idem ibidem* [nossa tradução de “*Marx’s scientific thought*”].

³⁹ *idem ibidem* [nossa tradução de “*There is an unequivocal ‘epistemological break’ in Marx’s work*”].

⁴⁰ *idem*, p. 34 [nossa tradução de “*This ‘epistemological break’ divides Marx’s thought into two long essential periods: the ‘ideological’ period before, and the ‘scientific’ period after the break in 1845*”] (grifo nosso).

*epistemológica e histórica, essa teoria é na realidade, simplesmente, a própria filosofia Marxista*⁴¹.

Nos textos até então citados, não é difícil perceber um tom crítico de Althusser no que se refere a determinados escritos de Marx, especialmente a crítica ao *economicismo* e ao *humanismo* que se davam a ver nas leituras do teórico alemão. Por meio do conceito de “corte epistemológico” o filósofo francês aparentemente aponta para o surgimento da problemática científica no interior do campo da ideologia, e vice-versa, dentro da própria constituição da teoria marxista. Assim, Althusser arrisca igualar a oposição entre “ciência vs. ideologia” à da “verdade vs. erro” – e é somente em textos subseqüentes que o autor virá a reconhecer o que considera a natureza excessivamente “teoricista” de seu gesto.

Já no ano de 1970, Althusser publica aquela que viria a ser sua obra mais conhecida, na qual Marx igualmente comparece como ponto de ancoragem e também questionamento: *Idéologie et appareils idéologiques d'état* – “Ideologia e aparelhos ideológicos de estado”. Nela, relaciona visivelmente as teorias marxista e psicanalítica, apresentando também uma forte ancoragem materialista, fato esse observável em sua apresentação dos aparelhos ideológicos de estado (AIE) como forma de *materialização* da ideologia e de suas práticas: “*uma ideologia existe sempre num aparelho e em sua prática ou práticas. Essa existência é material*”⁴², afirma. Nos textos anteriores (*Pour Marx* e *Lire le Capital*), Althusser de certa forma já se referira, como dito, ao inconsciente, mas se tratava agora de revisitar e aprofundar algumas nuances, tais como a relação entre ideologia e consciência (ou falsa-consciência) e a já insistente vinculação da ideologia aos interesses de se universalizar os impulsos da chamada “classe dominante”. Nota-se no texto um esforço do autor no que diz respeito ao desenvolvimento de uma teorização

⁴¹ Idem, p. 39 [nossa tradução de: “A theory which enables us to see clearly in Marx, to distinguish science from ideology, to deal with the difference between them within the historical relation between them and to deal with the discontinuity of the epistemological break within the continuity of a historical process, a theory which makes it possible to distinguish a word from a concept, to distinguish the existence or non-existence of a concept behind a word, to discern the existence of a concept by a word's function in the theoretical discourse (...) This theory which alone makes possible an authentic reading of Marx's writings, a reading which is both epistemological and historical, this theory is in fact simply Marxist philosophy itself”]. (os grifos na tradução são nossos).

⁴² ALTHUSSER, Louis (1970). *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado: notas para uma investigação*. Em: ŽIŽEK, Slavoj (2006). Um mapa da ideologia. São Paulo: Boitempo. (p. 129)

voltada a esses processos materiais de reprodução das condições de produção da ideologia. Por “material”, Althusser designa não uma “pedra de calçamento ou um fuzil” – conforme faz questão de esclarecer em certo ponto de seu texto – mas refere-se especificamente aos indivíduos e suas relações que, segundo ele, vivem numa ideologia, *com e a partir* dessas relações de produção e relações de classe. Para o filósofo, a ideologia surge como uma relação imaginária com as relações ditas reais, e é essa relação imaginária que “*tem, ela mesma, existência material*”⁴³. Os AIE, portanto, não seriam apenas o alvo, “*mas o lugar da luta de classes*”⁴⁴, sendo nas classes sociais que nasceriam, por sua vez, as ideologias. A noção de AIE aponta, pois, para uma existência material da ideologia nas práticas, rituais e instituições. Segundo a leitura de Žižek, Marx teria recusado considerar o fetichismo da mercadoria como uma ideologia e, para ele, a ideologia era sempre do Estado. Entretanto, “*em nítido contraste, Althusser concebeu a ideologia como uma relação imediatamente vivenciada com o universo – como tal, ela é eterna*”. Ao introduzir o conceito de AIE, Althusser teria, segundo Žižek, de certa forma retornado a Marx: “*a ideologia não brota da ‘vida em si’, mas só passa a existir na medida em que a sociedade é regulada pelo Estado*”. E complementa:

“*Mais precisamente, o paradoxo e o interesse teórico de Althusser residem na conjugação que fez das duas linhas: em seu próprio caráter de relação imediatamente vivenciada com o universo, a ideologia é sempre já regulada pela exterioridade do Estado e de seus Aparelhos Ideológicos*”⁴⁵.

Em seu ensaio, Althusser formaliza uma definição de ideologia que viria a fecundar diversos outros textos, inclusive os do contemporâneo Michel Pêcheux, postulando-a como uma *representação*: a representação da relação imaginária de indivíduos com suas reais condições de existência.

Essa existência material leva Althusser a desenvolver, no referido ensaio, certas noções que lhe permitissem abordá-la e que, ao mesmo tempo, viessem a oferecer um considerável referencial teórico. Dentre essas noções, destacam-se: a *interpelação*, a *submissão* e o *reconhecimento*, e a *garantia* (ou a *evidência* de

⁴³ *idem ibidem*.

⁴⁴ *idem*, p. 116.

⁴⁵ ŽIŽEK, Slavoj. **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto. (p. 24).

que tudo é assim mesmo, de que “é porque é”). Tais noções poderiam ser agrupadas conforme o que o filósofo nomeia de um “sistema quádruplo” da ideologia em geral. A ideologia, então, constituiria indivíduos concretos em sujeitos por meio da *Interpelação*, um chamado para o qual o indivíduo se *reconheceria* como o destinatário, e que o faria, ao mesmo tempo, crer ser a origem do sentido daquilo que enuncia enquanto “eu”. Segundo a teorização do filósofo,

“a ideologia ‘age’ ou ‘funciona’ de tal maneira que ela ‘recruta’ sujeitos dentre os indivíduos (ela os recruta a todos), ou que ‘transforma’ indivíduos em sujeitos (transforma-os a todos) por dessa operação muito precisa que denominei de interpelação, que pode ser imaginada nos moldes da mais corriqueira interpelação da Polícia (ou de outro): ‘ei, você aí!’”⁴⁶.

Althusser organiza-se ao redor da proposta de que a ideologia interpela os indivíduos em sujeitos, sendo o sujeito interpelado posto como um efeito elementar da ideologia, uma *evidência*⁴⁷, configurando assim o gesto de interpelação em si como o próprio movimento ideológico: *“a existência da ideologia e o chamamento ou interpelação dos indivíduos como sujeitos são uma e a mesma coisa”*⁴⁸, diz. De modo a sustentar e balizar essa interpelação ideológica, dá relevo ao que considera ser o *Sujeito Absoluto*, um Sujeito para o qual se dirige a sujeição. Para ilustrar e apontar essa orientação, lança mão da questão religiosa, uma espécie de *“Amor tornado Lei”*, conforme descreve⁴⁹. Para o filósofo, em sua leitura, só pode haver uma multidão de possíveis sujeitos religiosos, por exemplo, *“sob a condição absoluta de que haja um Outro Sujeito*

⁴⁶ ALTHUSSER, Louis (1970). *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado: notas para uma investigação*. Em: ŽIŽEK, Slavoj (2006). **Um mapa da ideologia**. São Paulo: Boitempo. (p. 133).

⁴⁷ Curiosamente, a respeito desse processo de Interpelação, Terry Eagleton (em seu ensaio *Ideologia*) desfere uma severa crítica a Althusser. Cita-o brevemente, resgatando uma afirmação do texto *Lênin e a Filosofia*, na qual Althusser afirma que seja *“chamado verbal ou assobio, o interpelado sempre reconhece que é realmente ele quem está sendo interpelado”*. E, com certa ironia, Eagleton aponta: *“O fato de que os amigos de Louis Althusser nunca se equivocaram quanto a esse ruidoso e alegre cumprimento na rua é apresentado como indício irrefutável de que o negócio da interpelação ideológica é invariavelmente um sucesso. Mas é mesmo? E se respondermos: ‘Desculpe, mas você me confundiu com outra pessoa?’”* (p. 131). Nesse ponto, podemos também questionar a própria crítica de Eagleton: ora, mas o próprio gesto de se responder ao chamado, ainda que apenas para dizer “desculpe, você me confundiu”, já não atestaria minimamente então o funcionamento daquilo que Althusser ora identificou como a *Interpelação*?

⁴⁸ ALTHUSSER, Louis (1970). **Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado: notas para uma investigação**. Em: ŽIŽEK, Slavoj (2006). Um mapa da ideologia. São Paulo: Boitempo. (p. 134)

⁴⁹ *idem*, p. 136.

Absoluto, Único, isto é, Deus”, e orienta: “convém designar esse novo e notável Sujeito grafando Sujeito com ‘S’ maiúsculo, para distinguí-lo dos sujeitos comuns, com ‘s’ minúsculo”⁵⁰.

Essa tomada de um Sujeito nuclear, do qual os sujeitos pressuporiam a existência, estaria na estrutura própria da ideologia, e seria responsável, justamente, pela *interpelação*⁵¹. Aparentemente, torna-se possível tomar o Sujeito althusseriano paralelamente ao Grande Outro lacaniano, à própria ordem simbólica. Ao abordarmos a teorização de Michel Pêcheux um pouco mais adiante, veremos que o autor francês deliberadamente faz essa aproximação, tomando como veículo o aforisma lacaniano “o inconsciente é o discurso do Outro”. Por sua vez, a esse respeito, Žižek, em seu texto *O Espectro da Ideologia*, propõe que determinados mecanismos dos aparelhos ideológicos do estado já pressuporiam, de saída, a presença maciça de um Estado, o qual captaria o indivíduo para o que ousaríamos chamar aqui de uma relação transferencial com o poder, “ou – nos termos de Althusser – com o grande Outro ideológico em quem se origina a interpelação”⁵². (Impossível não lembrarmos aqui de Josef K, que, na releitura e adaptação de Orson Wells para o cinema, ousou justamente questionar esse tal *je ne sais quoi* que outorgaria ao Estado uma certa garantia de seu Poder, pagando um alto preço por isso). Todavia, veremos que o filósofo esloveno apresenta uma inflexão complementar decisiva para essa perspectiva.

Para o Althusser do texto dos AIE, a ideologia teria, pois, uma estrutura especular, sendo essa duplicação garantidora de seu funcionamento: asseguraria, por um lado, o reconhecimento entre os indivíduos interpelados e o Sujeito entre os próprios sujeitos, bem como também o reconhecimento de cada um por si

⁵⁰ *idem ibidem*.

⁵¹ Acerca do exemplo da fé religiosa, Žižek a comenta apontando que, desde a leitura de Althusser, ela não seria apenas e primordialmente uma convicção interna, mas seria fruto do próprio mecanismo (e de seus rituais) dentro da Igreja: ex.: as orações, o batismo, a crisma, a confissão... Assim, poderíamos dizer que seria o próprio ritual externo que geraria retroativamente a sua própria base ideológica. Para Žižek, quando Althusser repete, seguindo Pascal, “aja como se acreditasse, reze, ajoelhe-se, e você acreditará, a fé chegará por si”, ele delinea “*um complexo mecanismo de reflexo de fundação ‘autopiética’ retroativa que excede em muito a afirmação reducionista da dependência da crença interna em relação ao comportamento externo*”. A lógica dessa argumentação, portanto, seria: “*ajoelhe-se e você acreditará que se ajoelhou por causa de sua fé*”. (ŽIŽEK, Slavoj [1996] “Um mapa da ideologia”. Rio de Janeiro: Contraponto. [p. 18]).

⁵² ŽIŽEK, Slavoj (2006). **Um mapa da ideologia**. São Paulo: Boitempo. (p. 19).

próprio. Essa especularidade é ilustrada por Althusser, como dito, pela existência de Deus, o qual Se duplica ('S' maiúsculo), tornando-se sujeito (oferecendo Seu filho, o sujeito – com 's' minúsculo). Em suas palavras:

“Deus precisa fazer-Se homem, o Sujeito precisa tornar-se sujeito, como que para mostrar, empiricamente, de um modo visível aos olhos e tangível às mãos (vide São Tomás) dos sujeitos, que, se eles são sujeitos, sujeitados ao Sujeito, isso é unicamente para que, no fim, no Dia do Juízo Final, eles reingressem no Seio do Senhor, como Cristo, ou seja, reingressem no Sujeito”⁵³.

Tal passagem do filósofo nos recorda da consideração que propusemos ainda ao princípio deste capítulo, acerca do movimento ideológico propor discursivamente, justamente, a resolução da falha no Outro. Perguntamos então: esse “reingresso” do sujeito no Sujeito (no grande Outro ideológico no qual se originaria a interpelação) não seria, pois, a própria tentativa de eliminação da barra e da falta no Outro, a possibilidade de enfim se enunciar, portanto, uma verdade sobre a verdade, ou a própria enunciação de uma metalinguagem^{54/55}?

No texto dos AIE, não é difícil percebermos que Althusser propõe aquilo que considera um “complemento” à teoria do estado de Marx, levando em conta a distinção primeira entre o “poder estatal” e o “aparelho de estado”, mas ampliando-a. Notemos a intenção de Althusser de se observar determinadas fendas e lacunas no texto original do autor, cuja resolução supostamente possibilitaria uma consistência. Para o filósofo francês, *“pode-se dizer que a distinção entre poder estatal e Aparelho de Estado faz parte da ‘teoria marxista’ do Estado, sendo explícita desde o ‘Dezoito Brumário’ e ‘As lutas de classe na França’, de Marx”*. Entretanto, seria preciso, segundo ele, *“um desenvolvimento teórico*

⁵³ ALTHUSSER, Louis (1970). **Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado: notas para uma investigação**. Em: ŽIŽEK, Slavoj (2006). Um mapa da ideologia. São Paulo: Boitempo. (p. 137)

⁵⁴ E não seria exatamente isso o que determinadas Igrejas “salvadoras” anunciam em seus programas diários de televisão noite adentro, ao proporem, justamente, a possibilidade de se dizer a verdade acerca do sofrimento, da existência, e em nome de um Outro que tudo sabe, tudo diz, tudo vê... e tudo resolve?

⁵⁵ Encontramos em Lacan uma passagem de “A ciência e a verdade” que, de certa forma, nos auxilia na leitura e extrapolação dessas passagens: *“Digamos que o religioso entrega a Deus a incumbência da causa, mas nisso corta seu próprio acesso à verdade. Por isso ele é levado a atribuir a Deus a causa de seu desejo, o que é propriamente o objeto de sacrifício. Sua demanda é submetida ao desejo suposto de um Deus que, por conseguinte, é preciso seduzir. O jogo do amor entra por aí. O religioso, desse modo, instala a verdade num status de culpa”*. (LACAN, Jacques. (1966 [1998]). **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. [p. 887])

*suplementar*⁵⁶. Por essa razão, “suplementando” Marx a respeito do poder estatal e do aparelho de estado, Althusser viria a afirmar em seguida que

*“é indispensável levar em conta não apenas a distinção entre poder estatal e Aparelho de Estado (AE), mas também uma outra realidade que está claramente ao lado do Aparelho (Repressivo) de Estado, mas não se confunde com ele. Designarei essa realidade por seu conceito: os Aparelhos Ideológicos do Estado. (...)”*⁵⁷.

Ao longo do texto sobre os AIE, são freqüentes, como temos pontuado, as menções de Althusser a Marx (e ao texto que, em sua juventude, lhe deu visibilidade: *A ideologia alemã*). Ao longo de seu trajeto, Althusser propôs igualmente uma espécie de temporalidade da obra de Marx, na qual identificava um “corte” entre o jovem Marx – mais ideológico e humanista, alimentado por Hegel – e um Marx da maturidade, mais científico. E essa aproximação entre o corte (ou “ruptura”) de Marx e a noção de corte de Bachelard virá a ser um dos pontos que retornarão na teorização althusseriana, sob a forma de retificação. Notemos, uma vez mais, uma certa “cisão” que irrompe nessa classificação temporal, e que parece apontar justamente para uma separação entre ciência e ideologia. (E, se tomada como possível, de qual desses dois “lados” estaria Althusser, então?). A respeito, por exemplo, de *A ideologia Alemã*, obra do ainda jovem Marx, assevera:

*“[em a Ideologia Alemã] a ideologia é concebida como pura ilusão, puro sonho, isto é, como o nada. Toda sua realidade lhe é externa. Assim, a ideologia é pensada como construto imaginário cujo status é exatamente idêntico ao status teórico do sonho entre os autores anteriores a Freud”*⁵⁸.

Tal afirmação é decorrente de um considerável gesto do filósofo francês em um momento marcante e determinante do texto sobre os AIE, o qual viria a trazer conseqüências para a teorização a respeito da ideologia e alimentar uma série de proposições posteriores. Referimo-nos aqui à diferenciação inicial proposta por Althusser entre “Ideologias” e “Ideologia em geral”, a qual não somente propõe

⁵⁶ ALTHUSSER, Louis (1970). **Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado: notas para uma investigação**. Em: ŽIŽEK, Slavoj (2006). Um mapa da ideologia. São Paulo: Boitempo. (p. 114)

⁵⁷ *idem ibidem*.

⁵⁸ *idem*, p. 124.

uma necessária distinção conceitual mas acaba por revelar-se também fortemente atravessada pelas considerações da teoria psicanalítica acerca do inconsciente e do trabalho do sonho. A seção de seu texto sobre os AIE designada *A ideologia não tem história* tem início justamente com essa possível distinção:

“Se estou apto a propor o projeto de uma teoria da ideologia em geral, e se essa teoria é realmente um dos elementos de que dependem as teorias das ideologias, isso acarreta uma proposição aparentemente paradoxal, que expressarei nos seguintes termos: a ideologia não tem história”⁵⁹.

É clara a intenção de Althusser, conforme entendemos, de apresentar uma *teoria da ideologia* da qual, sobremaneira, dependeriam as “ideologias” (pensemos aqui, a título de exemplos, na ideologia comunista, na ideologia capitalista, na ideologia anarquista, na “globalização”, na “sustentabilidade”...), estando estas assentadas naquela. A menção a Marx, seguida da menção a Freud, surge nesse texto de Althusser de modo a tentar apontar para uma lacuna na teoria proposta por Marx (a qual estaria, como dito, alinhavada aos moldes dos trabalhos sobre o sonho propostos anteriormente à descoberta freudiana). Em um breve exercício, se considerarmos aquilo que se atribuía ao onírico anteriormente a Freud, possivelmente encontraríamos palavras tais como “ilusão”, “acaso”, “coincidência”, “reorganização”, “premonição”, “vazio”, sem o devido investimento simbólico caro ao psicanalista vienense. E, não por acaso, no texto de Althusser, a alusão a essa necessária revisão da ideologia em *A ideologia Alemã* é por ele descrita apontando-se, justamente, o modo como o sonho era tomado anteriormente a Freud por alguns autores:

*“...para esses autores, o sonho era o resultado puramente imaginário, ou seja, nulo, de ‘resíduos diurnos’ dispostos num arranjo e numa ordem arbitrários, e às vezes até ‘invertidos’ – em outras palavras, em ‘desordem’. Para eles, o sonho era o imaginário vazio e nulo, arbitrariamente montado, uma vez de olhos fechados, a partir dos restos da única realidade plena e positiva, a realidade do dia. É exatamente esse o status da filosofia e da ideologia em *A ideologia alemã* (já que, nesse livro, a filosofia é a ideologia por excelência)”.*

⁵⁹ *idem*, p. 124 (itálicos originais do autor – aqui sublinhados).

Entendemos que a diferenciação proposta por Althusser ao cunhar uma “teoria da ideologia em geral” evidencia primeiramente, no próprio gesto, a “fenda” para a qual ele próprio se postulava como aspirante à tarefa de atualização ou complementação. Conforme a leitura de Althusser, Marx – ao afirmar que a ideologia não tem história – teria pressuposto que a ideologia teria sua história fora dela mesma, sendo a única história existente aquela dos indivíduos ditos “concretos”, e essa seria, segundo Althusser, uma tese puramente *negativa*. Em seu caso, opta por adotar exatamente o mesmo enunciado de Marx, embora o faça por um prisma radicalmente diferente da tese historicista de *A ideologia Alemã*. Afirma que as ideologias, sim, têm histórias próprias, mas que a ideologia *em geral* não tem história, e isso em um sentido absolutamente *positivo*, pelo fato de ser dotada de uma estrutura e funcionamento tais que a tornam uma realidade a-histórica, no sentido de sua estrutura e funcionamento serem imutáveis e indelévels ao longo do tempo. Marx chegou a oferecer uma teoria da ideologia, embora, segundo Althusser, ela não tenha sido marxista: “*De fato, ‘A ideologia alemã’ nos oferece, depois dos Manuscritos de 1844, uma teoria explícita da ideologia, mas... ela não é marxista*”⁶⁰. E sua suplementação seria necessária, segundo ele, justamente para a apresentação não de uma teoria de determinadas ideologias (tais como a dos economicistas, lida por Marx), mas para a própria teoria da ideologia em geral, constatação essa evidente na seguinte afirmação do filósofo presente no texto dos AIE: “*Quanto a ‘O Capital’, embora decerto contenha muitas sugestões de uma teoria das ideologias, ele não contém essa teoria [da ideologia] em si, que depende, em sua maior parte, de uma teoria da ideologia em geral*”⁶¹.

A respeito do atravessamento pela teoria psicanalítica, notemos que essa comparece para Althusser, na diferenciação proposta, sob a etiqueta de uma “referência teórica”. Sobre ela, dispõe:

“*Para fornecer uma **referência teórica** a esse ponto, eu poderia dizer que (...) nossa proposição de que a ideologia não tem história pode e deve (e de um modo que não tem absolutamente nada de arbitrário, mas, muito pelo contrário, é teoricamente necessário, pois há um vínculo*

⁶⁰ *idem*, p. 123.

⁶¹ *idem*, *ibidem*.

orgânico entre as duas proposições) ser diretamente relacionada com a proposição freudiana de que o inconsciente é eterno, isto é, não tem história. Se eterno não significa transcendente a toda a história (temporal), mas onipresente, trans-histórico, e portanto imutável em sua forma em toda a extensão da história, adotarei a expressão de Freud palavra por palavra e escreverei: a ideologia é eterna, exatamente como o inconsciente”⁶².

E arremata:

“E por isso creio ser lícito, ao menos por conjectura, propor uma teoria da ideologia em geral, no sentido como Freud expôs uma teoria do inconsciente em geral”⁶³.

Essa consideração da afirmação de Freud de que o inconsciente é eterno, com vistas a afirmar o caráter eterno da ideologia, surtirá consideráveis efeitos, por exemplo, na visada sobre a ideologia forjada posteriormente por Pêcheux, em 1975, pelo viés do *discurso*; registro esse praticamente ausente (ao menos nominalmente) do enfoque e da consideração althusseriana. E o discurso viria a ser o próprio objeto da leitura pecheuxtiana, o qual permitira também a consideração do que Pêcheux viria a tomar como *sujeito*.

Em Althusser, é importante que resgatemos a pertinência de sua leitura em relação à obra de Marx também no tocante à transposição da ideologia de um caráter de mera “distorção”, “coincidência” ou “acaso” – presente no então chamado “jovem Marx” – para um posto um tanto mais constitutivo, estruturado e organizador. Isso acaba por ser apontado em comparação à teoria dos sonhos organizada por Freud (lembramos que Freud, ao início, também estava preocupado em outorgar um balizamento científico à sua descoberta, o que viria a ser percebido apenas posteriormente por ele e depois mais criticamente por Lacan). Esse certo “cientificismo” parece-nos bastante presente também no posicionamento de Althusser, e também em suas proposições a respeito da coextensão da ideologia a todas as esferas cotidianas e a impossibilidade de dela

⁶² *idem*, p. 125 (itálicos originais do autor – aqui sublinhados; grifo nosso).

⁶³ *idem, ibidem* (itálicos originais do autor – aqui sublinhados). Acerca dessa consideração, Terry Eagleton propõe: “Embora seu conteúdo [o da ideologia] seja, naturalmente, variável, seus mecanismos estruturais permanecem constantes. Nesse sentido, é análoga ao inconsciente freudiano: todo mundo sonha diferente, mas as operações do ‘trabalho de sonho’ permanecem constantes de um lugar ou tempo para outro”. (Eagleton, 1997, p. 136).

escapar. Tal posicionamento sobre a prevalência e extensão da ideologia está presente em duas das teses apresentadas pelo autor no ensaio acerca dos AIE, e que contiguamente propõem: “*só há prática através de e sob uma ideologia*” e “*só há ideologia pelo sujeito e para o sujeito*”⁶⁴. Sobre essa transposição de Marx da qual falamos e do alcance do que Althusser parecia então propor, Eagleton afirma que

*“não há dúvida de que Althusser desfere um golpe mortal contra qualquer teoria puramente racionalista de ideologia – contra a noção de que ela consiste apenas em uma coletânea de representações que distorcem a realidade e de proposições empiricamente falsas. Ao contrário, a ideologia para ele refere-se principalmente a nossas relações afetivas e inconscientes com o mundo, aos modos pelos quais, de maneira pré-reflexiva, estamos vinculados à realidade social. Trata-se de como essa realidade nos ‘atinge’ sob a forma de uma experiência aparentemente espontânea, dos modos pelos quais os sujeitos humanos estão o tempo todo em jogo, investindo em suas relações com a vida social como parte crucial do que é ser eles mesmos”*⁶⁵.

Althusser propõe que a ideologia, portanto, consiste de um campo de fenômenos constitutivos e inelimináveis da representação da realidade pelo homem, e o faz a partir da consideração de que *A Ideologia alemã* apresentara, sim, uma teoria explícita da ideologia. Mas que, paradoxalmente, não fora, como apontamos, uma teoria marxista, mas sim *idealista*. A crítica ao idealismo de Marx está presente em diferentes passagens de Althusser, tanto em *Pour Marx* e *Lire le Capital* como também no ensaio sobre os AIE, e entendemos que essa crítica responde, em grande parte, ao ideal cientificista ainda visado por Althusser antes de sua então chamada “virada autocrítica”.

Por fim, uma vez mais uma observação de Žižek pode nos auxiliar, agora no que diz respeito à própria nomenclatura utilizada por Althusser em seu mais conhecido ensaio. Segundo Žižek, o uso do ‘e’, em Althusser, funcionaria como uma categoria teórica fundamental e não menos precisa:

“Quando um ‘e’ figura no título de um de seus ensaios, essa palavrinha assinalaria inequivocamente o confronto de alguma noção ideológica geral (ou, mais exatamente, de uma noção ambígua e neutra que oscila

⁶⁴ ALTHUSSER, Louis (1970). **Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado: notas para uma investigação**. Em: ŽIŽEK, Slavoj (2006). Um mapa da ideologia. São Paulo: Boitempo. (p. 131)

⁶⁵ EAGLETON, Terry (1997). **Ideologia**. São Paulo: Boitempo. (p. 30)

entre sua efetividade ideológica e sua potencialidade científica) com sua especificação, que nos diz como devemos concretizar essa noção para que ela comece a funcionar como não-ideológica, como um conceito teórico rigoroso”⁶⁶.

Assim sendo, o uso do ‘e’ dividiria uma unidade ambígua inicial, introduzindo essa mesma unidade na diferença entre a *ideologia* e a *ciência*. Ou seja, no caso específico do título “Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado”, os AIEs designariam, conforme o esloveno, “a rede concreta das condições materiais de existência de uma construção ideológica, isto é, aquilo que a própria ideologia tem que desconhecer em seu funcionamento ‘normal’”. O ‘e’, em certo sentido, seria tautológico, conjugando um mesmo conteúdo em suas duas modalidades: “primeiro em sua evidência ideológica, depois nas condições extra-ideológicas de sua existência”⁶⁷.

Essa passagem de Žižek interessa-nos sobremaneira para a seqüência de nossas considerações pelo fato de tocar naquilo que, para Althusser, viria a ser, a partir de 1972, um dos elos principais dos exercícios de autocrítica propostos por ele: a conjeturada diferença entre *ideologia* e *ciência*. De forma a dar prosseguimento ao que propusemos, passemos, então à observação de outros escritos do filósofo francês, tentando notar se é possível deprendermos o que esse exercício de autocrítica de Althusser modificou nele mesmo (ou não) em relação à leitura da ideologia.

1.5.1. ...À autocrítica

É incômoda a biologia que tudo já dá a si mesma por princípio, notadamente a realidade da adaptação: nem falemos da seleção, esta uma franca ideologia, a se bendizer por ser natural.

– Jacques Lacan, em *Lituraterre*

⁶⁶ ŽIŽEK, Slavoj. *O espectro da ideologia*. Em: _____ (1996) **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto. (p. 29).

⁶⁷ *idem, ibidem*.

No prefácio à tradução para o inglês de *Pour Marx*, escrito em Outubro de 1967 (dois anos, portanto, após a publicação do original em francês), Louis Althusser enseja e parece apontar, por mais de uma vez, para um exercício que viria a ser crucial em suas teorizações posteriores: o de colocar-se sob sua própria lente. No referido prefácio à edição de “For Marx”⁶⁸, não é raro encontrarmos expressões que revelam tal enfoque de caráter examinador e até mesmo retrospectivo, prenunciando, talvez, um importante movimento posterior em sua produção teórica, e que parecia já se mostrar de alguma forma desde aquele ano. O próprio termo “autocrítica” então começara a fazer parte da teorização de Althusser, e mostra-se visivelmente presente, por exemplo, nessa passagem do prefácio da tradução de 1967: “*Como uma autocrítica, gostaria de assinalar dois pontos particularmente importantes...*”⁶⁹. No texto, consta de suas afirmações também a [re]consideração de certos ditos seus e, especialmente, de alguns não-ditos ou mal-ditos, constatação essa que podemos colher de afirmações tais como “*Aprendi pela experiência que meu silêncio para com tais questões não foi sem conseqüências...*”⁷⁰ (sentença essa usada por duas vezes pelo autor), ou também ao afirmar “*Não mostrei o que isso era*”, ou “*Não assinalei a natureza dessa relação*”. Isso sem falar ainda da clara afirmação da necessidade de retorno e releitura de seus escritos, quando declara: “*Pretendo retornar a essas duas importantes questões em estudos futuros, as quais estão intimamente conectadas de um ponto-de-vista teórico e prático*”⁷¹.

Logo na abertura do texto *Eléments d'Autocritique* (“Elementos de Autocrítica”), datado do ano de 1974 – sete anos depois, notemos, das traduções de *Pour Marx* referidas há pouco, e nove anos após a primeira edição de *Lire le Capital* – o filósofo francês demarca com todas as letras a necessidade de dar seu próprio ponto de vista sobre seus ensaios, motivado pelo gesto crítico do filósofo

⁶⁸ ALTHUSSER, Louis (1965 [1969]). **For Marx**. London: Penguin.

⁶⁹ *idem*, p. 15 [nossa tradução de “*As a self-criticism, I should like to signal two particularly important points...*”].

⁷⁰ *idem ibidem* [nossa tradução de “*I have learnt from experience that my silence on these questions has not been without its consequences for certain ('theoreticist') 'readings' of my essays*”].

⁷¹ *idem ibidem*. [nossa tradução de “*I intend to return to these two important questions, which are intimately connected from a theoretical and practical point of view, in later studies*”].

inglês John Lewis, que, segundo Althusser, o fizera antes dele. O próprio título da obra demonstra isso claramente, ainda que em 1972 o autor francês tenha também dirigido um texto a John Lewis intitulado, justamente, de “Resposta a John Lewis”. Já imbuído desse desejo de observação de si na teoria (ou da teoria para consigo – o que viria a nomear como “o caráter tópico do pensamento”), chega a fazer uma alusão aos tais prefácios de traduções de sua obra (aos quais nos referimos linhas acima). A respeito deles, escreve:

“Nunca desautorizei meus ensaios: não tive oportunidade de fazê-lo. Mas em 1967, ou seja, dois anos depois de sua aparição, na edição italiana de ‘Ler o Capital’ (tal como em outras edições estrangeiras), reconheci que esses textos [‘Pour Marx’ e ‘Lire le Capital’] estavam afetados por uma tendência errônea. Indiquei a existência desse erro e lhe dei um nome: teoricismo. (...) Acrescento: mais que um erro, há que se falar em desvio. Desvio teorcionista”⁷².

De forma a nos aproximarmos um pouco mais das questões que atravessavam tais leituras e seguirmos em nosso fio, começemos por retomar a afirmação que trouxemos ao princípio desta parte, na qual Althusser aponta claramente para uma necessidade de *autocrítica* (“*Como uma autocrítica, gostaria de assinalar dois pontos particularmente importantes*”). Os dois pontos importantes aos quais o filósofo aqui se refere estão expostos ao longo de tal introdução, e dizem respeito, em linhas gerais, à relação entre a teoria e a prática marxistas, teoria essa atrelada ao conhecimento científico (para a qual Althusser cunhou o termo “continente história”, exaltando o potencial epistemológico do marxismo) e sua própria relação para com o marxismo. Até então, lembremos que Althusser era incisivo ao postular a necessária oposição entre a *ciência* e a *ideologia*, ou, em suas palavras, “[a oposição] que separa uma nova ciência em processo de auto-constituição das ideologias teóricas pré-científicas que ocupam

⁷² ALTHUSSER, Louis (1974 [1975]). **Elementos de Autocrítica**. Barcelona: Editora Laia. (p. 11 – grifo nosso) [nossa tradução de “Nunca desautorice mis ensayos: no hubo oportunidad de hacerlo. Pero, en 1967, o sea dos años después de su aparición, en la edición italiana de ‘Lire le Capital’ (tal como en otras ediciones extranjeras) reconocí que estos textos estaban afectados de una tendencia errónea. Indiqué la existencia de este error y le di un nombre: teoricismo. (...) Añado: más que de error, hay que hablar de desviación. Desviación teorcionista”].

o 'terreno' no qual ela está se estabelecendo"⁷³. Jacques Rancière, leitor e crítico de Althusser, chega a afirmar que a oposição entre ciência e ideologia se constituía a princípio como uma das duas teses básicas da teoria althusseriana da ideologia, juntamente com a afirmação de que esta atuaria como garantidora do "todo" social⁷⁴. Os esforços do Althusser de *Pour Marx* objetivavam alojar e instalar o marxismo no cerne da ciência, a qual deveria passar por uma severa e contínua "purificação", iluminada pela então chamada "Teoria" (o materialismo dialético). É inegável o desejo de Althusser de dar o devido valor à teoria de Marx, fato esse que o levou a cunhar o já referido termo "continente história" (a teoria do Marx pós *A ideologia alemã*) como forma de apontar a extensão e o sentido da teoria e também reforçar seu ímpeto por defendê-la "das ameaças reais da ideologia burguesa", conforme afirmara por mais de uma vez. Mas isso, até então, deveria ser possibilitado a partir de um olhar fortemente *epistemológico*, o qual divergiria fortemente da então chamada *ideologia*. Em *Pour Marx* (1965), Althusser teoriza:

*"Sabemos que a ciência 'pura' existe apenas com a condição de que continuamente se liberte da ideologia que a ocupa, a assombra ou a cerca. O preço inevitável dessa purificação e liberação é uma contínua batalha contra a própria ideologia, ou seja, contra o idealismo, uma batalha cujas razões e objetivos podem ser iluminados pela Teoria (materialismo dialético), e por ela guiados como por nenhum outro método no mundo"*⁷⁵.

Notemos que a crítica ao idealismo igualmente surge como um modo de referendar o levante do cientificismo, crítica essa oposta até mesmo a qualquer possibilidade de equívoco ou algo de indizível no cerne da teoria (o que, de certo modo, um mínimo idealismo filosófico poderia fazer incidir no escopo científico).

⁷³ ALTHUSSER, Louis (1965 [1969]). **For Marx**. London: Penguin. (p. 13) [nossa tradução de "{the opposition} that separates science from ideology, or more precisely, that separates a new science in process of self-constitution from the prescientific theoretical ideologies that occupy the 'terrain' in which it is establishing itself"].

⁷⁴ RANCIÈRE, Jacques (1973). **On the theory of ideology – the politics of Althusser**. Disponível em <http://www.radicalphilosophy.com/article/on-the-theory-of-ideology>. Acesso em 04 de novembro de 2011.

⁷⁵ ALTHUSSER, Louis (1965 [1969]). **For Marx**. London: Penguin. (p. 170). [nossa tradução de "we know that a 'pure' science only exists on condition that it continually frees itself from the ideology which occupies it, haunts it, or lies in wait for it. The inevitable price of this purification and liberation is a continuous struggle against ideology itself, that is, against idealism, a struggle whose reasons and aims can be clarified by Theory (dialectical materialism) and guided by it as by no other method in the world"].

No texto sobre os AIE (escrito, relembremos, cinco anos após *Pour Marx e Lire le Capital*) igualmente encontramos uma menção de Althusser a respeito da suposta oposição entre *ciência* e *ideologia* (ainda que agora tomadas de modo aparentemente menos antagônico, porém não menos conflituoso). Nesse caso específico, o contexto gira ao redor da questão do *reconhecimento ideológico* (o qual, conforme apontamos, referia-se no texto dos AIE aos mecanismos de interpelação). Althusser provoca uma cisão interessante na palavra “desconhecimento”, deslizando a escansão “conhecimento”, nela presente, e isso de modo a tentar demonstrar que enquanto “funcionamos” (sic) nos rituais práticos da vida cotidiana, temos apenas a consciência de nossa prática incessante de sermos reconhecidos pela interpelação (atender ao chamamento ou a um assovio, por exemplo, e isso ser natural). Isso nos daria, pois, apenas o *reconhecimento* desse reconhecimento, sua assunção. Entretanto, por meio dessa escansão, Althusser lança a dúvida acerca de um eventual *conhecimento* sobre esse reconhecimento, o qual, para ele, estaria alojado na possibilidade de se constituir um discurso científico sobre a ideologia. Discurso esse que com ela romperia para, portanto, permitir falar da ideologia de dentro da ideologia. E não apenas permitindo a assunção do reconhecimento, mas um conhecimento consciente a seu respeito. Para Althusser, parecia ser então a *ciência* a responsável por essa possibilidade. Permitamo-nos uma passagem um pouco extensa do autor, a seguir, na qual enfaticamente conduz tais proposições:

“Mas, reconhecer que somos sujeitos e que funcionamos nos rituais práticos da mais elementar vida cotidiana (o aperto de mão, o fato de eu o [a] chamar pelo nome, o fato de eu saber mesmo que não saiba qual é ele, que você ‘tem’ um nome...) só nos dá a ‘consciência’ de nossa prática incessante (eterna) do reconhecimento ideológico – a consciência dela, ou seja, seu reconhecimento –, mas não nos fornece, em nenhum sentido, o conhecimento (científico) do mecanismo desse reconhecimento. Ora, quando falamos em ideologia e de dentro da ideologia, é esse conhecimento que temos de atingir, se quisermos esboçar um discurso que tente romper com a ideologia, para que ele ouse ser o começo de um discurso científico (isto é, sem sujeito) sobre a ideologia”⁷⁶.

⁷⁶ ALTHUSSER, Louis (1970 [1996]). *Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado*. Em: ŽIŽEK, Slavoj. **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto. (p. 133 – itálicos originais do autor, aqui sublinhados).

E por que então teria sido acusado de ser extremamente “teoricista”, ainda que parecesse, o tempo todo, relacionar à prática tais teorias ou até mesmo forçar uma porta materialista em todas elas? Uma primeira resposta reside no próprio gesto de contrastar ideologia e ciência por via da imediata oposição entre *verdade* e *erro*. A outra, equivalente e ensejadora da primeira, diz respeito à leitura da ruptura de Marx com a ideologia burguesa pela via da noção bachelardiana do corte, a qual, segundo Althusser, fora uma associação reducionista e especulativa de sua parte. Em *Elementos de Autocrítica*, Althusser se justifica explicando que mesmo com seu ímpeto de provar que o marxismo era antagônico à ideologia burguesa ou mostrar sua novidade revolucionária, acabou por reduzi-lo às dimensões de um feito teórico limitado, ao restringi-lo apenas à ruptura epistemológica de Marx (a passagem de um “período” a outro).

*“Agindo assim, encontrei-me condenado a uma interpretação racionalista da ruptura opondo a verdade ao erro **sob as categorias da oposição especulativa da ciência e da ideologia**, dentro da qual o antagonismo do marxismo e da ideologia burguesa não seria mais do que um caso particular”⁷⁷.*

A oposição entre *ciência* e *ideologia* veio a ser para Althusser a “pedra maior em seu sapato” (ainda que não a única). Para o autor, assim, “*reduzia a ruptura do marxismo com a ideologia burguesa ao ‘corte’, e o antagonismo do marxismo à ideologia burguesa ao antagonismo da ciência à ideologia*”⁷⁸. E complementa assertivamente a esse respeito: “*todos os efeitos de meu teoricismo derivam dessa redução e dessa interpretação racionalista / especulativa*”⁷⁹. Para Althusser, seu erro teoricista inicial residiria primeiramente no fato de tratar a ruptura de Marx com a ideologia burguesa aos moldes de um corte epistemológico, opondo assim, portanto, a ciência de um lado (fatalmente

⁷⁷ ALTHUSSER, Louis (1974 [1975]). **Elementos de Autocrítica**. Barcelona: Editora Laia. (p. 12 – grifo nosso) [nossa tradução de “*Obrando así, me encontré abocado a una interpretación racionalista de la ‘ruptura’ oponiendo la verdad al error bajo las especies de la oposición especulativa de ‘la’ ciencia y de ‘la’ ideología, dentro de la cual el antagonismo del marxismo y de la ideología burguesa no sería sino un caso particular*”].

⁷⁸ *idem*, p. 34 [nossa tradução de “*...reducía la ruptura del marxismo con la ideología burguesa al ‘corte’, y el antagonismo del marxismo y la ideología burguesa ao antagonismo de la ciencia y la ideología*”].

⁷⁹ *idem*, *ibidem*. [nossa tradução de “*Todos los efectos de mi teoricismo derivan de esta reducción y de esta interpretación racionalista / especulativa*”].

aproximada da ideia de verdade) e a ideologia de outro (próxima à ideia de erro). Relembremos oportunamente da passagem de Althusser na qual afirmava a necessidade de uma Teoria (com 'T' maiúsculo) que permitisse ver claramente e que facultasse distinguir ciência de ideologia, a partir de uma leitura eminentemente epistemológica e histórica, configurando assim a própria filosofia marxista. “A filosofia aparecia, em última análise, formando parte da teoria tal como a ciência, e tomada pelo mesmo padrão, com maiúscula: Teoria”⁸⁰. E é em seu exercício de autocrítica, ao colocar-se sob sua lente, que Althusser nota que, desse modo, “supunha construir essa **noção equivocada de ideologia** sobre o cenário da oposição entre o erro e a verdade”⁸¹.

Ainda nos *Exercícios de Autocrítica*, Althusser decanta um pouco mais essa observação, e reafirma decisivamente seu equívoco a respeito desse ponto. E o faz agora tendo em vista a percepção de que seu teorismo acabou se dando a ver, eminentemente, pelo fato de ter adotado com tais posicionamentos, justamente e sem crítica, *o ponto de vista da própria ciência*, o que fica manifesto na seguinte passagem:

“Ao reduzir e concretar a ‘ruptura’ a esta única oposição [ciência vs ideologia], inclusive recorrente, inclusive ‘freqüente’, inclusive ‘sem fim’, **adotava sem crítica o ponto de vista da própria ‘ciência’**”⁸²;

É certamente válido arriscar então algumas leituras e extrapolações a respeito desses movimentos determinantes de Althusser. O que pareceu realmente fazer questão para o autor quanto a seu gesto anterior, conforme entendemos, foi sua tomada de partido de um modo que era, em si mesmo, *ideológico*, e que dizia respeito justamente à conseqüente associação entre *ideologia* e *erro*, mas, contiguamente, entre *ciência* e *verdade*. Para Althusser, a declaração de oposição entre a verdade e o erro seria “*objetivamente um dos*

⁸⁰ *idem*, p. 35 [nossa tradução de “la filosofía aparecia, a fin de cuentas, formando parte de la teoría tal como la ciencia, y cortada por el mismo patrón, con mayúscula: Teoría”].

⁸¹ *idem*, p. 29 [nossa tradução de “Suponía erigir esta noción equívoca de ideología sobre la escena racionalista de la oposición entre el error y la verdad”]. (grifo nosso).

⁸² *idem*, p. 32 [nossa tradução de “Al reducir y concretar la ‘ruptura’ a esta sola oposición, incluso recurrente, incluso ‘continuada’, incluso ‘sin fin’, entre la ciencia y la ideología, adoptaba sin crítica el punto de vista de la ‘ciencia’ en si misma...”]. (grifo nosso)

*sintomas do nascimento, do surgimento de uma ciência*⁸³. Entretanto, qual seria pois o preço pago pela própria ideologia nesse gesto de Althusser ao ser então contraposta à verdade, à verdade da ciência? E haveria, assim, o espaço para o questionamento, o “erro” ou a “equivoco” dentro do campo da ciência? Supomos que seja possível tomar o que é então nomeado como “erro” por Althusser em uma aproximação àquilo que falha, ao registro do equivoco, e assim podemos também arriscar questionar: que lugar, pois, restaria até então nas considerações de Althusser para aquilo que *falha*, ao outorgar à ciência o estatuto da verdade em oposição à ideologia? Ou, ainda, se ciência e verdade estavam então intimamente ligadas pela oposição à ideologia, como não minimizar assim a própria noção de ideologia, e deixá-la perecer a partir de então?

É lícito então observar que, desse modo, não restaria qualquer possibilidade de se pensar a própria ciência como atravessada ou constituída de alguma forma pela ideologia – totalização essa, em si, certamente ideológica. A elevação do discurso científico a uma posição tal que permitisse enunciar uma verdade sobre a ideologia (ou um conhecimento científico sobre o desconhecimento) lançaria o próprio materialismo histórico defendido por Althusser na contra-mão da possibilidade de questionamento do ideológico. Tratar-se-ia, portanto, de possivelmente salvar e exaltar a teoria – ou a “Teoria” (científica) de Marx – mesmo que para isso a própria ideologia fosse, portanto, combatida. Parece-nos que foi essa a razão do descontentamento de Althusser, ou seja, a justa percepção de que exaltar a ciência em detrimento da ideologia poderia fazer com que se “jogasse o bebê fora com a água do banho”.

Foi possivelmente nesse ponto de impossibilidade que, para a crítica da ideologia, a virada autocrítica de Althusser veio a ser fundamental, e por algumas razões. Se Althusser assenta seu movimento autocrítico justamente pela consideração e retorno àquilo que teria “falhado” em seus ensaios anteriores, não seria esse então um gesto justamente contrário ao já clássico gesto da então chamada “ciência” (o de tentar propor um enunciado abrindo mão da enunciação)?

⁸³ *idem*, p. 31 [nossa tradução de “*la declaración de oposición entre la verdad y el error que es objetivamente uno de los síntomas del nacimiento, del surgimiento de una ciencia*”].

Conforme entendemos, foi em seu movimento de autocrítica que Althusser se deparou justamente com essa impossibilidade de se afirmar a verdade científica sobre a ideologia – o que o faz rever seu posicionamento e trazer aquilo mesmo que “caiu” de sua teoria como organizador nuclear de sua revisão e reconsideração a partir de então. E isso não como um modo de falar sobre o erro, mas de inseri-lo no próprio gesto de teorização. E foi re-inserindo aquilo mesmo no que aparentemente teria se equivocado – evitando um mero “não querer saber” ou apenas a simples assunção de certos equívocos, mas fazendo deles questão – que Althusser mostrou-se, talvez, verdadeiramente marxista.

É importante que demarquemos que questionar as imediatas aproximações propostas até então (que aliavam a ciência à verdade e a ideologia ao erro ou ao equívoco) não necessariamente levou ao cruzamento imediato de tais registros, ou seja, fazendo incidir a possibilidade do erro no interior do campo da ciência e aproximando a verdade da ideologia. E nem tampouco à eliminação de tais registros. Assim sendo, queremos assinalar com isso que o “alvo” da crítica de Althusser foi a própria *oposição*, sendo que, a partir de então, poderia colocar novamente a ciência e também a ideologia na pauta de crítica e questionamento. Ademais, importa-nos especialmente não apenas o fato de se apontar o registro da incerteza para o próprio campo científico, estando esse sujeito também ao atravessamento pelo equivoco; ainda que disso o campo científico nada queira saber e esteja, inclusive, substancialmente fundado sobre essa [de]negação. Há aí igualmente a possibilidade da consideração de modos de ser da verdade também na equivocação, naquilo que falha, o que Freud já apontava nas formações do inconsciente, e que se dão a ver nos chistes, nos sintomas e nos atos-falhos, por exemplo.

Não seria à toa, assim, a menção ao sujeito feita por Althusser quando de sua exaltação à ciência (*“para que ele ouse ser o começo de um discurso científico [isto é, sem sujeito] sobre a ideologia”*), afirmação essa muito próxima da declaração de oposição entre verdade e erro, a qual, para Althusser, era, como vimos, *“um dos sintomas do nascimento, do surgimento de uma ciência”*. A exclusão do sujeito do campo científico, estando assentado sobre enunciados ao

preço da enunciação: essa nada mais é que a própria configuração da ciência, para a qual aquilo que falha ou falta (índice de um Real) é descartado. Essa, inclusive, é uma drástica distinção que se interpõe entre a ciência e a Psicanálise. Enquanto que para esta a causa está justamente naquilo que aponta para a falha, o equívoco e a falta, visando acolher aquilo que fora foracluído da ciência para que essa se outorgasse, a ciência, por sua vez, opera justamente pela imediata tentativa de cálculo e exclusão desse Real que se impõe e irrompe da própria simbolização. (E não seria à toa então que Lacan justamente alegaria que o sujeito com o qual se opera na psicanálise só pode ser o sujeito [excluído, recolhido] da ciência).

Na esteira de tais considerações, ocorre-nos ainda uma última leitura do gesto de Althusser. Essa leitura provém justamente de algumas lições de Jacques Lacan, especificamente do *Seminário 18* (“De um discurso que não fosse do semblante” – seminário esse crucial para a seqüência que vislumbramos para nossa tarefa, e ao qual retornaremos por mais de uma vez) e também da valiosa contribuição de Milan-Ramos em seu texto “A escrita da psicanálise não existe”⁸⁴. Há um eco oriundo da tentativa inicial de Althusser de erigir um discurso (científico) sobre a ideologia a partir mesmo da ideologia, e esse eco virá a retumbar ao encontrar resistência em um questionamento levantado por Lacan no referido Seminário: “*Será possível, do litoral, constituir um discurso tal que se caracterize por não ser emitido pelo semblante?*”. Esse anteparo ao eco da tentativa de Althusser diz respeito à *metalinguagem*, a qual parecia tentar alojar-se na exaltação à ciência como modo de enunciar-se como verdade tendo justamente entretanto, o sujeito como alto preço.

Queremos com isso apontar para o registro da “quebra”, daquilo que irrompe no discurso como efeito de sua produção, à qual igualmente estaria submetido, portanto, o próprio discurso científico, fato esse que parecia ter sido deixado de lado por Althusser até sua virada autocrítica. Na esteira da pergunta

⁸⁴ MILÁN-RAMOS, José Guillermo. *A escrita da Psicanálise não existe*. Em: MILÁN-RAMOS, José Guillermo & LEITE, Nina [org.] (2010). Terra-mar: litorais em psicanálise – escrita, cinema, política, educação. Campinas: Mercado de Letras.

sobre ser possível ou não a constituição de um discurso que não fosse semblante, Lacan insere justamente a quebra como efeito do discurso, ao dizer:

*“Essa é, evidentemente, a pergunta que só se propõe pela chamada literatura de vanguarda, a qual, por sua vez, é fato de litoral e portanto, não se sustenta no semblante, **mas nem por isso prova nada, a não ser para mostrar a quebra que somente um discurso pode produzir**”*⁸⁵.

Observemos que é a quebra que para Lacan constitui um primeiro sinal da possibilidade de um discurso que não fosse emitido do lugar do semblante. Mas isso não com vistas a enunciar que discurso seria esse, “*esse discurso derradeiro, [que] não seria o discurso do semblante*”⁸⁶, mas para dar relevo justamente à *própria quebra*, a qual dará lugar à questão não apenas do fracasso do saber, mas também de um *saber em fracasso*, e que faria furo na possibilidade da metalinguagem. A oposição em jogo, parece-nos, vem incidir justamente naquela proposta por Althusser entre “verdade vs erro”, e que Lacan desloca para “verdade vs saber” não como forma de enunciar esse saber enquanto verdade, mas para por em cheque até mesmo a [im]possibilidade de um saber que equivalesse à verdade⁸⁷. Entendemos que para o Althusser anterior ao gesto autocrítico, a questão que se evidenciava era a de constatar que o então “sucesso” da ciência – aproximada da verdade (em oposição à ideologia como erro) – se daria com a contígua exclusão daquilo que falhava, que fracassava – fracasso do saber – e que deveria ser “purificado” (sic), recordemos, para libertar a ciência da ideologia. Após sua virada autocrítica, Althusser parece muito mais próximo daquilo mesmo que aqui trazemos de Lacan em *Lituraterra* (também no seminário de número 18), ou seja, da quebra – então enunciada pelo psicanalista francês no contraste entre *escrita literária e escrita científica* – e entre saber e verdade. Em 1971, em *Lituraterra*, Lacan lança mão de uma proposital quebra entre “escritura” e “agrimensura”, de modo a questionar o suscitar a fenda no discurso científico e até

⁸⁵ Jacques (1971 [2009]). **O seminário, livro 18: De um discurso que não fosse do semblante**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (p. 116 – grifo nosso).

⁸⁶ *idem*, p. 155

⁸⁷ Lembremos aqui da afirmação de Lacan no mesmo seminário, por nós já referida: “*não existe semblante de discurso, não existe metalinguagem para julgá-lo, não existe Outro do Outro, não existe verdade sobre a verdade*”. *idem*, p. 14.

mesmo a não inscrição da psicanálise como registro na ciência. Falar do registro da ciência certamente resvala, como dito, na questão da metalinguagem, e não é de metáfora que aí se trata. E Lacan parece querer resguardar essa diferença entre o registro da psicanálise enquanto escritura e o registro da ciência trazendo a *agrimensura* e o *ravinamento* como quebra: “*para lituraterrar, eu mesmo, assinalo que aqui faço imagem no ravinamento, com certeza, mas nenhuma metáfora. A escrita é esse ravinamento*”⁸⁸. Notemos a ênfase na força do registro do escrito, mesmo que igualmente submetido ao equivoco, ao fracasso desse mesmo escrito para a enunciação de uma metalinguagem, e ainda que pelo deslocamento de algo:

*“Não existe metalinguagem, mas o escrito que se fabrica com a linguagem poderia, talvez, ser um material dotado de força para que nela se modificassem nossas formulações”*⁸⁹

Lacan recorda que tanto a escrita quando a agrimensura são artefatos que não habitam senão a linguagem e, assim sendo, “*convém não esquecer que nossa ciência só é operante por um escoamento de letrinhas e gráficos combinados*”⁹⁰. Conforme entendemos, a escrita não comparece portanto como uma forma de se poder enunciar o saber ou a verdade, mas para apontar, justamente, para o registro do equivoco, e que não apenas faz *furo* no saber, mas que também faz **borda**. O trato com o litoral, presente no questionamento de Lacan para arriscar falar de um discurso que não seria do semblante – e que não poderia prescindir de um resto aparentemente inapreensível – faz comparecer aí a dimensão da letra (*a letter – a litter*), a qual pode apontar justamente para esse furo, bordejando-o: “*Não é a letra propriamente o litoral? A borda do furo no saber que a psicanálise designa, justamente ao abordá-lo, não é isso que a letra desenha?*”⁹¹.

Nesse ponto, é digna de nota a leitura empreendida por Milan-Ramos acerca dos escritos de Lacan em *Lituraterra*. Para o autor, há em *Lituraterra* uma chamada “escrita-em-quebra”, a qual evidencia justamente o contraste entre os

⁸⁸ *idem*, p. 110.

⁸⁹ *idem*, p. 116

⁹⁰ *idem*, p. 115

⁹¹ *idem*, p. 109.

registros científico e literário de escrita, incidindo eminentemente sobre a quebra, a ruptura do semblante, disso que se coloca como essência sendo aparência. O que entra em evidência então é justamente a tomada de um resto não apenas pelo viés daquilo que sobra, que falha, mas daquilo que remete ao Real, ao indizível, e não sem efeitos. Segundo Milan-Ramos, se no Lacan de “O seminário sobre a carta roubada” predominava uma imagem da letra enquanto resto, em *Lituraterra* compareceria uma inflexão dessa tomada da letra que a deslocaria, justamente, de *letra-resto* para **letra-litoral**, “borda do furo”, como aludira Lacan na citação linhas acima. Diz o autor:

“Da letra-resto da operação significante à letra-litoral, borda de gozo expulso do campo do simbólico: o que muda na passagem de uma a outra? Em princípio, nada. Ou melhor: apenas o tiro, a perspectiva, o ponto de vista. A letra-resto e a letra-litoral são momentos diferentes de uma dialética da letra, na qual a primeira constitui a experiência subjetiva de um ‘fracasso do saber’ e a segunda um saber que se subjetiva enquanto ‘saber em fracasso’”⁹².

E é nesse ponto, sob tais lentes, que aventamos propor que Althusser parece ter se deslocado aparentemente de um registro da fuga do fracasso do saber – opondo verdade e erro – para, justamente, a tomada e consideração desse *saber em fracasso* (ou, poderíamos dizer também, talvez, de um saber *no* fracasso). Da falta para a borda, da exclusão do que falha para a sua consideração, do ímpeto de se complementar uma teoria a partir da leitura sintomal para teorizar a própria complementação, incluindo-se. É importante que percebamos aqui o comparecimento disso que se remete ao equívoco, ao erro, não apenas a partir de um lugar de resto, enquanto produto, que se dirigiria ao sujeito com vistas a se enunciar um saber-verdade sobre ele e que se resumiria assim a um discurso sobre esse objeto-equívoco, descartando-o. Tampouco se trata de se deslocar um saber universitário a serviço disso que falha, tentando se encontrar aí o suposto sujeito da teoria em posição de produto desse saber que afirma saber. Trata-se, pois, da tentativa de se deslocar isso que “falha”, isso que remete ao equívoco, a uma posição constitutiva do ato de teorização, enquanto

⁹² MILÁN-RAMOS, José Guillermo. *A escrita da Psicanálise não existe*. Em: MILÁN-RAMOS, José Guillermo & LEITE, Nina [org.] (2010). *Terra-mar: litorais em psicanálise – escrita, cinema, política, educação*. Campinas: Mercado de Letras.

semblante de algo, representação daquilo que não se diz mas que comparece pela via de seus efeitos. Ao tratarmos das estruturas discursivas de Lacan, propostas em sua teoria dos discursos, retornaremos a esse ponto especificamente, visto que essa relação do sujeito para com aquilo que falha, que cai – objeto *a* – comparece também nas estruturações discursivas propostas pelo psicanalista francês a partir de 1969. E a relação entre *saber* e *verdade*, conforme tentaremos expor ao longo do terceiro capítulo, será então fundamental.

A respeito do trabalho empreendido por Althusser no recorte de seu percurso que até aqui estabelecemos, encontramos em Paul Henry uma contribuição valiosa para a seqüência de nossa teorização. Tal contribuição é balizada, conforme percebemos, pela consideração de dois pontos fundamentais para a crítica da ideologia e o trato com o discurso, pontos esses que Henry amarra de modo a empreender sua leitura de Althusser e também de Pêcheux. E que aqui resgatam algo que enunciamos algumas linhas atrás: a consideração do *sujeito* e também da própria *linguagem*.

Segundo Henry, a leitura realizada por Althusser sobre os escritos de Marx (anterior à sua autocrítica) não teria se baseado apenas em um método (no caso, o “sintomático”, ou “sintomal”), mas também em determinados instrumentos ou categorias de ordem filosófica. O atravessamento pela filosofia, no caso a de Spinoza, teria levado Althusser a questionar inicialmente sua própria leitura de Hegel, fato esse que lhe impôs a reconsideração da concepção de sujeito como origem ou fonte (proposição essa central no idealismo hegeliano). Segundo ensina Henry, Spinoza teria sido o primeiro a propor uma ruptura com a questão da origem e a concepção de sujeito na qual ela se condensou, e é sabido que algo como “o sujeito enquanto origem” (*efeito Münchhausen*) igualmente estava na mira de Lacan, Michel Foucault ou Jacques Derrida. Todavia, nem tudo estava caminhando em um mesmo trilho e com os mesmos propósitos. Enquanto Lacan, Foucault ou Derrida referiam o sujeito à própria *impossibilidade* (relembremos oportunamente aqui do axioma lacaniano que intercala o sujeito apenas como sendo representado de um significante para outro, sempre intervalar, nunca pontual), Althusser localizava a impossibilidade, como vimos, referida à ideologia,

*“a impossibilidade de escapar da ideologia”*⁹³. Segundo Paul Henry, havia certamente uma tentativa comum aos quatro autores citados de se propor uma renovação, uma tentativa de firmar suas teorias e registros em meio ao conturbado cenário político-epistemológico que se apresentava (lembramos, por exemplo, do posicionamento de Lacan frente aos eventos de Maio de 68, com seu Seminário 17). E a âncora comum a essas “renovações” mirava justamente o sujeito, ainda que com divergências, como seguiremos apresentando. É neste ponto que estaria um certo déficit da teorização do Althusser anterior à sua autocrítica. Mas seria nesse espaço, entretanto, que a entrada de Michel Pêcheux viria a fazer diferença na teorização sobre a ideologia. Nas palavras de Henry,

*“Althusser não estava particularmente interessado pela linguagem, e é aí que chegamos ao âmago daquilo que tem de ver com Pêcheux: as relações entre a linguagem e a ideologia”*⁹⁴.

A única indicação a respeito da proximidade entre ideologia e linguagem estaria, pois, no paralelo entre a evidência da transparência da linguagem e o “efeito ideológico elementar”, aquele referido por Althusser em relação à interpelação, à qual atenderíamos e que nos lançaria no assentimento de que somos sempre-já sujeitos (*“a evidência de que você e eu somos sujeitos – e de que isso não é um problema – é um efeito ideológico, o efeito ideológico elementar”*). Mas, para Paul Henry, Althusser teria estabelecido esse paralelo sem, entretanto, definir uma ligação entre linguagem e ideologia. *“E foi para expressar essa ligação que Pêcheux introduziu aquilo que ele chama de discurso, tentando desenvolver uma teoria do discurso e um dispositivo operacional de análise do discurso”*⁹⁵. Encontramos esteio a essa tarefa de Pêcheux igualmente nas palavras de Žižek:

“Michel Pêcheux deu um toque estritamente lingüístico à teoria da interpelação de Althusser; seu trabalho centra-se nos mecanismos discursivos que geram a ‘evidência’ do Sentido. Ou seja, um dos estratégias fundamentais da ideologia é a referência a alguma evidência – ‘olhe, você pode ver por si mesmo como são as coisas!’ ou

⁹³ HENRY, Paul (1969 [1990]). *Os fundamentos teóricos da Análise Automática do Discurso de Michel Pêcheux*. Em: GADET, F. & HAK, T [org] (2010). **Por uma análise automática do discurso**. Campinas: Editora da Unicamp. (p. 34).

⁹⁴ *idem*, p. 36.

⁹⁵ *idem ibidem*.

*'deixe os fatos falarem por si' talvez constituam a arqui-afirmação da ideologia – considerando-se, justamente, que os fatos nunca 'falam por si', mas são sempre levados a falar por uma rede de mecanismos discursivos*⁹⁶.

Com vistas a dar prosseguimento à tarefa que temos proposto neste primeiro capítulo, e dadas as incursões na movimentação de Althusser no trato com a ideologia, passemos agora à leitura de alguns escritos de Michel Pêcheux, sob tal perspectiva, de modo a tentarmos perceber o que decorrerá a partir de então. E é mister lembrarmos também que é em 1969 que Lacan envereda por sua teoria dos discursos, fato esse que não será isento de conseqüências e efeitos no cenário então desenhado.

1.6. Michel Pêcheux: do fogo que incinera..

Não há ciência do homem porque o homem da ciência não existe, mas apenas seu sujeito.

– Jacques Lacan, em
A ciência e a verdade

O nome de Michel Pêcheux é historicamente associado à fundação da *Análise do Discurso* sob a forma como é hoje levada adiante no interior das ciências humanas. É sabido que foram vários os encaminhamentos tomados pelo teórico francês na composição de seu campo, sendo constituídos por idas e vindas, diálogos com o materialismo histórico, a teoria da ideologia e a Lingüística, além da visível tentativa de atravessamento pela psicanálise lacaniana. Para o propósito de leitura e observação da ideologia do qual nos imbuímos neste trabalho, chamam atenção especificamente, tal como fizemos com Althusser, os movimentos de Pêcheux em relação ao que enunciara, as razões e o momento de certas proposições, e igualmente seu retorno a elas em ocasiões oportunas, ora criticando-as, ora criticando-se, ora nelas incluindo nuances outras, ora incluindo-se.

⁹⁶ ŽIŽEK, Slavoj. O espectro da ideologia. Em: _____ (1996). **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto. (p. 17)

É importante relembramos o fato de que a década de 60 vislumbrava um enaltecimento ao valor científico de determinadas pesquisas (lembremos aqui da oposição “ciência vs. ideologia” proposta por Althusser na mesma época), e Pêcheux não deixou, a princípio, de ser influenciado por tal corrente. É visível no Pêcheux da segunda metade da década de 60 um incômodo por determinadas teorias, dentre elas, especialmente, a “Análise de Conteúdo” (ou “Análise de Texto”), o que o estimulou na elaboração de uma teoria do *discurso* em detrimento do conteúdo, como forma de propor aí um considerável deslocamento, uma “mudança de terreno” no interior da própria ciência linguística. Dado o então relevo científico presente na época, a teorização de Pêcheux no campo do discurso o leva, com o auxílio da informática, a imaginar uma “maquinaria” (sic) hábil para dar forma a uma então considerada “análise automática do discurso”, que viria a ser minuciosamente descrita em seus esquemas, algoritmos e dispositivos no texto conhecido como *L’analyse automatique du discours*, batizado então como *AAD-69* (ano de sua apresentação). É comum se dizer que o texto marca oficialmente o aparecimento de uma então conhecida “Análise do Discurso Francesa” (ainda que o esforço de Pêcheux se dava a ver já em textos anteriores, sob seu pseudônimo à época: Thomas Herbert), e sua publicação gera certa ansiedade pelo que propunha. Antes, porém, há um outro texto de Pêcheux – datado de 1967 e escrito sob pseudônimo – que merece atenção de nossa parte. O texto dedica-se, em grande medida, a uma teoria da ideologia, e apresenta-se fortemente identificado às proposições althusserianas então contemporâneas a ele. Referimo-nos aqui ao ensaio intitulado *Remarques pour une théorie générale des idéologies* (“Observações para uma Teoria Geral das Ideologias”⁹⁷).

Nele, Pêcheux [Herbert] declara assertivamente a *necessidade* de se forjar uma então chamada “teoria geral das ideologias”, e esse ímpeto assentava-se, em grande medida, em algo semelhante ao que observamos quando de nossa leitura de Althusser: no *científico*. O foco de Pêcheux [Herbert] nesse texto são as ciências sociais, o que fica evidente pelos elementos que destaca como sendo responsáveis pela necessidade de tal teorização sobre a ideologia: o surgimento

⁹⁷ HERBERT, THOMAS [PÊCHEUX, MICHEL] (1967 [1995]). **Observações para uma teoria geral das ideologias**. Em: *Revista Rua #1*. Campinas (pp. 63-89).

do que considera as ciências ditas “da natureza”, o aparecimento de condições de possibilidade para uma “ciência das formações sociais” e, especialmente, o recalque no âmbito das sociais no que se refere à cientificidade do materialismo histórico. A propósito desse último elemento, afirma:

“ [as ciências sociais] se colocam no lugar do processo que, por direito, teria podido se produzir e que elas, de fato, recalcam maciçamente. Pode-se dizer com efeito que a fase de ‘reprodução metódica’ do objeto da ciência das formações sociais não aconteceu no sentido estritamente científico do termo, e isso se deve ao imenso recalque da cientificidade do materialismo histórico que se exerceu sobre ele, sempre do ‘exterior’, e, muito freqüentemente, do ‘interior’⁹⁸ .

A partir de tal consideração, Pêcheux [Herbert] classifica as ciências sociais como uma *teoria ideológica da ideologia*, a qual funcionaria de modo a reproduzir as relações sociais, possibilitando assim uma “adaptação-readaptação” ao tecido vigente por meios técnico-políticos. O conjunto desses meios teóricos e práticos constituiria uma matéria prima que, para o autor, deveria ser teoricamente transformada, de modo que pudesse responder ao ideal científico vislumbrado em Marx por alguns autores (dentre ele, como vimos, o Althusser de *Pour Marx e Lire le Capital*). Essa transformação aventada por Pêcheux [Herbert] em 1967 diz respeito justamente à tentativa de se tomar distância daquilo que então seria ideológico, sendo que essa própria distância tomada – pela via de um trabalho por ele chamado de “mutação conceitual” – outorgaria a garantia de cientificidade e também a clareza sobre os “erros” precedentes. Nesse sentido, para o Pêcheux de 1967, toda ciência seria, inicialmente, “*ciência da ideologia da qual ela se destaca*”⁹⁹, e essa consideração viria a alimentar, justamente, as proposições levadas adiante pelo autor quando da escrita de *AAD-69*. Sobre este ponto, é iluminador tomar novamente o texto de Paul Henry, no qual o autor confirma que as publicações de Pêcheux estavam alimentadas por aquilo que vislumbrara como a “situação teórica das ciências sociais”, o que concederia ao ideal científico então a tarefa de oferecer a elas o esteio verdadeiramente científico que porventura lhes faltava. Notemos aí também uma tentativa de “suplementação”, de localização de

⁹⁸ *idem*, p. 67

⁹⁹ *idem*, p. 64

um certo “buraco” no materialismo histórico e a possibilidade de sua completude. Segundo a leitura de Henry, a publicação de *AAD-69*, por exemplo, (dois anos depois do texto sobre a teoria geral das ideologias) objetivava “fornecer às ciências sociais um instrumento científico de que elas tinham necessidade, um instrumento que seria a contrapartida de uma abertura teórica em seu campo”¹⁰⁰. Há uma outra observação no texto de Henry que julgamos pertinente recolher e pontuar, e que diz respeito especificamente à visão de ideologia de Pêcheux ao final da década de 60.

“Ele [Pêcheux] está convencido de que uma crítica unicamente filosófica das ciências sociais não pode ir muito longe, mesmo estando convicto de que as ciências sociais não são ciências e não são nada mais que ideologias. Para ele, a única crítica válida a tais ideologias é a ciência, ou as ciências, do terreno ou do domínio que elas ocupam. É isto precisamente o que ele quer dizer quando escreve que uma ciência é, antes de tudo, a ciência da ideologia (ou das ideologias) com as quais ela rompe”¹⁰¹.

Em *Observações para uma teoria geral das ideologias*, a ideologia é tomada por Pêcheux [Herbert] como um procedimento de “dupla-face”: a partir do processo de produção e das relações sociais – os quais envolvem respectivamente os modos nos quais são recombinaos certos conceitos técnicos operatórios a cada novo processo de trabalho –, e do papel da ideologia no reconhecimento pelos trabalhadores de seus lugares nessas relações sociais de produção (“fazer reconhecer aos agentes da produção seu lugar no interior dela”). A respeito dessa segunda “face”, é nítida a semelhança com Althusser no que se refere ao *reconhecimento*, ponto que igualmente ensejaria vantagem à ciência enquanto suposta possibilitadora de um possível *conhecimento sobre esse reconhecimento*, para além de um mero assentimento – algo que à ideologia não caberia (e não seria permitido) responder.

O desenvolvimento teórico de Pêcheux [Herbert] no referido texto o leva ainda a abordar o que chama então de “ideologia especulativa” em oposição à

¹⁰⁰ HENRY, Paul (1969 [1990]). *Os fundamentos teóricos da Análise Automática do Discurso de Michel Pêcheux*. Em: GADET, F. & HAK, T [org] (2010). **Por uma análise automática do discurso**. Campinas: Editora da Unicamp. (p. 12).

¹⁰¹ *idem*, p. 18 (grifo nosso).

“ideologia empírica”. E é interessante notar o atravessamento de tais conceituações pela linguística e, regionalmente, pela psicanálise de Lacan, tendo então o “discurso”, paulatinamente, lugar de destaque. Da Linguística, Pêcheux então “importa” (termo esse usado no texto) a *função semântica* – o que considera como a coincidência do significante com o significado – aproximando-a da chamada ideologia sob forma *empírica*, e também a *função sintática* – a conexão entre significantes – para tratar da ideologia sob sua forma *especulativa*. A ideologia empírica (pela função semântica) estaria então fascinada pelo problema do ajustamento do significante ao significado, ou que explicaria a tentativa do homem (enquanto “animal ecológico” [sic]) de organizar seu meio, etiquetando-o com as significações, visando a “ancoragem” de significações. Cientificamente, a consideração de tal forma de “ideologia” visaria a gênese da significação. Por sua parte, a ideologia especulativa, segundo o Pêcheux de 1967 [Herbert], designaria a conexão não do significante ao significado, mas a própria relação entre significantes, ainda que, segundo ele, desconhecendo-a. Pêcheux [Herbert] localiza aí uma certa dificuldade, que diz respeito justamente ao “efeito de sociedade” gerado por tal relação, contiguamente ao que nomeia de um “efeito de linguagem” (ou “efeito significante”). É interessante perceber aí, como há pouco apontamos na leitura de Henry, a tentativa de inclusão do campo da linguagem como igualmente impondo contornos à consideração da ideologia. Para Pêcheux [Herbert], atravessada pelo efeito de linguagem, a teoria ideológica especulativa da ideologia discerniria e consideraria o reconhecimento entre sujeitos entre si, mas não poderia, segundo ele, “designá-lo ou recobri-lo”: “*o homem torna-se aqui o animal social, isto é, o animal dotado de linguagem e que se controla a si mesmo graças à linguagem*”¹⁰². Ainda que tais considerações pareçam nos levar a turvas águas especulativas, cremos que a importância dessa passagem realizada por Pêcheux [Herbert] acaba tendo o mérito justamente de trazer o âmbito da linguagem para a consideração de seu atravessamento quando da tomada da ideologia, e isso é, certamente, terreno fértil para a entrada de importantes

¹⁰² HERBERT, THOMAS [PÊCHEUX, MICHEL] (1967 [1995]). **Observações para uma teoria geral das ideologias**. Em: *Revista Rua #1*. Campinas (p. 72)

reflexões sobre as quais a psicanálise de Lacan ora se debruçava; mas que logo viriam a pôr por terra algumas dessas investida de Pêcheux. Ainda que claramente identificado a um ideal *científico* (o que levaria Paul Henry a afirmar, inclusive, que os textos de Herbert estavam “*claramente na linha de Althusser antes de sua autocrítica*”¹⁰³), é mérito do texto em questão pelo menos levantar indagações a respeito da natureza dessas tais “significações codificadas” que são intercambiadas (as quais entendemos como uma tentativa prematura elementar de se mirar a relação para com o significado e a própria relação entre significantes) e que se colocam no jogo ideológico. Para Pêcheux [Herbert], importaria questionar justamente a diferença que se interpõe entre as relações ditas “naturais” (da linguagem) e as relações “sociais” (a comunicação imediata homem-homem). Haveria, para o autor, algo então recalcado naquilo que nomeia como “ideologia especulativa”, e então pondera:

*“O que é então esquecido, isto é, **recalcado** na ideologia especulativa tal como nós a apresentamos? Em que aspectos a relação entre ‘efeito de sociedade’ e ‘efeito significante’ não é vista ou é mal vista? **Ao que parece, isso reside na interpretação da relação do significante com o significante**”*¹⁰⁴.

Entretanto, queremos também pinçar um outro questionamento de Pêcheux que surge na esteira de tais ponderações, e que apontam, ainda que de modo ainda não tão aprofundado, para determinadas incursões que Lacan parecia tentar então desenvolver. O psicanalista francês chega a ser mencionado nesse mesmo texto de Pêcheux [Herbert] a propósito, justamente, da pergunta levantada há pouco; e prossegue:

*“(...) Certamente podemos enunciar que toda sociedade fala, isto é, conecta significantes entre si, e que toda linguagem tem uma função social identificável, **mas não podemos enunciar a causalidade que produz esses efeitos**”*¹⁰⁵.

¹⁰³ HENRY, Paul (1969 [1990]). *Os fundamentos teóricos da Análise Automática do Discurso de Michel Pêcheux*. Em: GADET, F. & HAK, T [org] (2010). **Por uma análise automática do discurso**. Campinas: Editora da Unicamp. (p. 34).

¹⁰⁴ HERBERT, THOMAS [PÊCHEUX, MICHEL] (1967 [1995]). **Observações para uma teoria geral das ideologias**. Em: *Revista Rua #1*. Campinas (p. 74 – grifo nosso).

¹⁰⁵ *idem, ibidem* (grifo nosso).

Aparentemente, a indagação feita por Pêcheux [Herbert] parece identificada ao questionamento sobre a *metalinguagem*, para a qual Lacan, como já apontamos, igualmente dedicou diferentes momentos de seu percurso para tratar de sua impossibilidade ou inexistência. A referência ao psicanalista francês vem na seqüência do questionamento realizado por Pêcheux, tomando de empréstimo o axioma “o significante representa o sujeito para outro significante” como modo de localizar esse “mecanismo de identificação diferencial” (sic) do sujeito como o próprio “efeito de sociedade”. Todavia, esse ponto supostamente ancorado na psicanálise apresentava sérios equívocos, e é Michel Plon (juntamente com Françoise Gadet, Jacqueline Leon e Denise Maldidier) quem problematizará essa prematura e forçosa aproximação de Pêcheux ao axioma lacaniano. E, uma vez mais, notemos que o foco da problemática concentra-se no que é então tomado como *sujeito*. Plon tomará a aproximação realizada radicalmente como um “*testemunho do desvio que então separa amplamente a concepção lacaniana de sujeito daquela utilizada por T. Herbert*”¹⁰⁶, e chega a citar nominalmente tanto o próprio Pêcheux [Herbert] quanto a sua aproximação entre o tal “efeito de sociedade” e o axioma lacaniano. A crítica de Plon vem incidir naquilo que, segundo ele, fora apresentado por Herbert como uma concepção de sujeito *preexistente* a uma operação de localização pelo significante, o qual lhe atribuiria então um suposto lugar, “*ele mesmo articulado com processos sociais designados pela expressão ‘efeito de sociedade’*”¹⁰⁷. E, em incisiva contrapartida, Plon assevera:

“O conceito de sujeito, sujeito do inconsciente, tal como Lacan o forja ao longo de sua obra, sofre uma série de transformações que, para não serem contraditórias, apuram o próprio conceito, distanciando-o, muito cedo e de maneira definitiva, de qualquer forma – ainda que metafórica – de localização e de substancialização para inscrevê-lo exclusivamente no registro da estrutura”¹⁰⁸.

¹⁰⁶ PLON, Michel. [et al.] *Apresentação da conjuntura em lingüística, em psicanálise e em informática aplicada ao estudo dos textos na França, em 1969*. Em: GADET, F. & HAK, T [org] (2010). **Por uma análise automática do discurso**. Campinas: Editora da Unicamp. (p. 54)

¹⁰⁷ *idem*, p. 54.

¹⁰⁸ *idem*, p. 53.

No texto de Herbert, a ideologia de tipo “empírica” e também “especulativa” são postas como “garantias” de que os mecanismos ideológicos instituiriam o sujeito humano no lugar que lhe é atribuído, e que isso seja vivido como uma condição natural. E é nítida também nesse ponto a identificação de Pêcheux [Herbert] a Althusser, levantando um questionamento bastante similar ao que fora colocado pelo filósofo francês em *Pour Marx* (1965) a respeito da possibilidade de se enunciar um conhecimento científico sobre o reconhecimento ideológico. Indaga Herbert:

*“Como é, a partir de então, possível pensar o efeito de conhecimento teórico pelo qual a ideologia pode-se tornar visível? **Como se pode ‘sair’ da ideologia e produzir a cientificidade no domínio recoberto?**”¹⁰⁹*

Das passagens apontadas em seu trabalho de 1967, é importante que depreendamos o caminho que então parecia se desenhar, e que viria ainda a ganhar outros elementos a partir da *AAD-69*. Apesar do campo movediço que se afigurava e da apropriação de conceitos da psicanálise de forma enviesada, é nítido o esforço de Pêcheux, até então, em mobilizar determinados aportes da teoria marxista (motivado por Althusser) e também da própria psicanálise. E isso com vistas a repensar as noções de língua e ideologia lançando-se para o trato com um objeto então não presente, como dissemos, na teorização althusseriana: o *discurso*. Uma vez mais, resgatamos o texto de Paul Henry, no qual encontramos eco para essa afirmação e ênfase no discurso:

“Do ponto de vista de Pêcheux, as ‘ciências sociais’ são essencialmente técnicas que têm uma ligação crucial com a prática política e com as ideologias desenvolvidas em contato com a prática política, cujo instrumento é o discurso”¹¹⁰.

Para a seqüência de nossa leitura, interessa o fato de que Pêcheux, já em 1967, tenha lançado as bases (embora um pouco nebulosas e atravessadas por perguntas que o próprio autor ainda parecia se impor a todo instante) para a busca de um elo que lhe permitisse operar justamente entre o inconsciente e a ideologia.

¹⁰⁹ *idem*, p. 86 (grifo nosso).

¹¹⁰ HENRY, Paul (1969 [1990]). *Os fundamentos teóricos da Análise Automática do Discurso de Michel Pêcheux*. Em: GADET, F. & HAK, T [org] (2010). **Por uma análise automática do discurso**. Campinas: Editora da Unicamp. (p. 24).

Neste mesmo texto de 1967 torna-se um pouco mais clara, entretanto, a consideração e adoção feita por Pêcheux [Herbert] da noção de ideologia de Althusser, a qual mediaria, assim, a relação do homem para com suas condições (materiais) de existência. E é a consideração da noção de inconsciente que permitirá articular justamente o simbólico com o político, possibilitando, na mesma via, a aproximação entre *discurso* e *ideologia*. Isso levará Pêcheux ao texto de 1969 e a importantes retomadas no ano de 1975; ainda que apenas em 1978, como tentaremos mostrar, venha a refletir sobre as causas mas também os efeitos do que propusera.

No caso de *AAD-69*, além da já referida ancoragem em um ideal e propósito científico, é interessante retomarmos brevemente a ênfase de Pêcheux na conceituação de *discurso* e sua necessária extrapolação para com aquilo que a linguística tomava até então como a noção de “língua”. Pêcheux abre o texto de 1969 apontando as relações de “vizinhança” entre a análise de texto (alvo de sua crítica) e a linguística, com vistas a valorizar e dar relevo àquilo que cunhava sob o termo “discurso”. Para isso, apóia-se na desconstrução e questionamento, mas também na retomada e reforço de certos registros da linguística saussuriana¹¹¹. A certa altura do texto, Pêcheux explica:

*“O móvel dessa empreitada é finalmente o de realizar as condições de uma prática de leitura, enquanto detecção sistemática dos sintomas representativos dos efeitos de sentido no interior da superfície discursiva”*¹¹².

É interessante observar que o termo “ideologia” praticamente não é referido por Pêcheux no texto de 1969, ainda que essa não estivesse em momento algum dissociada do discurso e a ênfase neste fosse, inclusive, um meio para a aproximação entre ideologia e linguagem, pela via da linguística. Há, contudo, uma nota de rodapé que certamente merece observação, e mostra um

¹¹¹ A respeito das vicissitudes da noção de língua e o atravessamento pela psicanálise ao longo do percurso de Michel Pêcheux, recomendamos a leitura do trabalho proposto por GASPARINI, Edmundo (2010): **Língua e linguagem na Análise do Discurso de Michel Pêcheux** / Tese de Doutorado. IEL/UNICAMP.

¹¹² PÊCHEUX, Michel (1969). *Análise Automática do Discurso (AAD-69)*. Em: GADET, F. & HAK, T [org] (2010). **Por uma análise automática do discurso**. Campinas: Editora da Unicamp. (p. 150 – destaque original do autor em itálico, aqui sublinhado).

cuidado, mas, ao mesmo tempo, uma intenção de Pêcheux a certa altura de suas investidas. Afirma:

“Sublinhamos ainda uma vez que a teoria do discurso não pode de forma alguma substituir uma teoria da ideologia, da mesma que forma não pode substituir uma teoria do inconsciente, mas ela pode intervir no campo dessas teorias”¹¹³.

Até aqui, podemos dizer, cronologicamente falando, que o período compreendido entre 1966 e 1974 viria a possibilitar a Pêcheux o esboço de sua teoria do discurso, ainda que dependente fortemente de um dispositivo automático de análise. Já no ano de 1975, a produção teórica de Pêcheux viria a contar com a escrita de outros importantes textos, sendo um deles em co-autoria com a lingüista Catherine Fuchs. (A aproximação com a linguística, notemos, era essencial para o autor francês, e a co-autoria com Catherine não deixava de responder, de certa forma, a essa intenção de aproximação e balizamento científico). Com ela, escreveu *A propósito da Análise Automática do Discurso: atualização e perspectivas*. No mesmo ano, é fundamental que citemos também a edição de *Les Verités de la Palice* (traduzido no Brasil em 1988 sob o título *Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*).

Nesses dois textos de 1975 interessa-nos, a princípio, a observação de dois pontos: a composição por Pêcheux do quadro epistemológico da Análise do Discurso (a qual nos concerne por trazer em si a consideração da ideologia e também da psicanálise) e o modo como, novamente, o termo “sujeito” é chamado à cena nessa organização.

Em *A propósito da Análise Automática do Discurso*, Pêcheux e Fuchs apontam claramente para uma necessária “reformulação” no quadro epistemológico da AAD-69, com vistas a retificar certos erros e contrastar certas dificuldades, e isso “à luz da reflexão sobre a relação entre a linguística e a teoria do discurso”¹¹⁴. O quadro teórico apresentado congrega três importantes e

¹¹³ *idem, ibidem*.

¹¹⁴ PECHEUX, Michel & FUCHS, Catherine (1975). *A propósito da análise automática do discurso: atualização e perspectivas*. Em: GADET, F. & HAK, T [org] (2010). **Por uma análise automática do discurso**. Campinas: Editora da Unicamp. (p. 159)

pertinentes áreas: o materialismo histórico (compreendida aí a teoria das ideologias), a linguística e a teoria do discurso, sendo, a psicanálise chamada em suplência de uma teoria da subjetividade, balizando a triangulação proposta.

Ainda em *A propósito...*, novamente a “Análise de Conteúdo” é posta como alvo de críticas, sendo sua eventual substituição no seio da linguística considerada uma “revolução”, que daria lugar, pois, ao dispositivo e teoria que a substituiria: no caso, a AAD de Pêcheux. À reboque de tais proposições, Pêcheux enuncia algo de fundamental importância para sua empreitada, e ressalta a indissociável, porém complexa, relação entre ideologia e discurso. Afirma categoricamente:

“(…) é impossível identificar ideologia e discurso (o que seria uma concepção idealista da ideologia como esfera das idéias e dos discursos), mas (...) se deve conceber o discursivo como um dos aspectos materiais do que chamamos de materialidade ideológica. Dito de outro modo, a espécie discursiva pertence, assim pensamos, ao gênero ideológico”¹¹⁵.

É interessante que observemos, por um instante, o modo pelo qual Pêcheux se refere ao discurso e à ideologia, tomando de empréstimo das ciências biológicas os termos “espécie” e “gênero”. Essas duas classificações, oriundas da taxonomia de Lineu, apresentam entre si uma ordenação hierárquica para a classificação de seres vivos, da mais geral para a mais específica. Curiosamente, na biologia, uma *espécie* aparece em relação de co-dependência a um *gênero* (a título de exemplo, na designação *homo sapiens*, “homo” indica o gênero e “sapiens” a espécie). Assim sendo, ao tomarmos a afirmação de Pêcheux de que “a espécie discursiva pertence ao gênero ideológico”, entendemos que haja para o autor uma relação na qual o discurso esteja submetido definitivamente à ideologia, sendo sua conceituação dela dependente. Questionamos assim, ainda que sem maior aprofundamento nesse instante, se essa afirmação de Pêcheux em 1975 (de caráter fortemente científico, notemos) não estaria propondo uma generalização de que todo o discurso seria definitivamente, portanto, ideológico.

Ainda em *A propósito*, há outro ponto que chama atenção, e que diz respeito agora tanto àquilo para o que o termo “sujeito” comparece no texto como

¹¹⁵ *idem*, p. 163 (itálicos originais do autor, aqui sublinhados).

também ao ideal científico que parecia insistir e resistir. Em relação aos objetivos do procedimento de análise automática do discurso, Pêcheux e Fuchs afirmam:

*“o procedimento AAD constitui o esboço de uma análise não-subjetiva dos efeitos de sentido que atravessa a ilusão do efeito-sujeito (produção/leitura) e que retorna ao processo discursivo por uma espécie de arqueologia regular”*¹¹⁶

Segundo entendemos, tal proposição demonstra uma vez mais o posicionamento em relação ao processo discursivo e a intenção de se constituir a princípio uma análise que conseguisse “furar” a ilusão do efeito-sujeito, ou seja, que desse conta de mecanicamente realizar uma análise discursiva objetiva sem deixar-se afetar pelos efeitos da própria leitura. A esse ponto, questionamos: se há pouco vimos que Pêcheux localizava o discurso como subsumido à ideologia (segundo a ideia de *espécie* e *gênero*), qual seria o lugar reservado então para a crítica da ideologia no dispositivo de 1969, ainda que saibamos de seu suposto atravessamento no próprio universo discursivo? E ainda: eliminar o “efeito-sujeito” não incorreria também numa tentativa de se enxergar “sem o calor do fogo”, mirando diretamente os objetos sem ser por sua “sombra na parede da caverna”? Ocultação da ideologia? Ou ideologia da ocultação? Por ora, podemos dizer que era de outro fogo do qual parecia então tratar Pêcheux, mas seria necessário um pouco mais de tempo, até meados de 1978, para que o calor da chama mostrasse um caminho, e no próprio caminho. Sigamos um pouco mais ainda na trilha de suas obras.

Em *Les vérités de la Palice* (“Semântica e Discurso”), texto do mesmo ano, Pêcheux igualmente retoma a importância de se esclarecer, segundo ele, os “fundamentos de uma teoria materialista do discurso”. Para isso, o autor francês retoma Althusser quando enuncia que a ideologia interpela os indivíduos em sujeitos, e tenta fazê-lo com vistas a uma “articulação conceptual elaborada entre ideologia e inconsciente”, ainda que afirme estar “*no estágio dos vislumbres teóricos penetrando a obscuridade*”, visando certas conexões, “*sem pretender, de modo algum, colocar verdadeiramente a questão mesma que governa a relação*

¹¹⁶ *idem*, p. 168.

*entre essas duas categorias*¹¹⁷. Para Pêcheux, haveria um caráter comum à ideologia e ao inconsciente em suas estruturas-funcionamentos, que seria, segundo ele, a de dissimular sua existência no interior de seu funcionamento, produzindo um “tecido de evidências subjetivas”. (Como vemos, é nítida a identificação de Pêcheux para com a proposição de Althusser na mesma época, quando então afirmara: “*a ideologia é eterna, como o inconsciente*”). Quanto às evidências, Pêcheux faz uma pequena ressalva sobre o termo “subjetivas”, esclarecendo que deva ser tomado não como aquilo que afeta o sujeito, mas que o *constitui*. Retomando Althusser, Pêcheux postula aquilo que considera “a categoria de sujeito” como uma *evidência*. E complementa afirmando que é justamente aí que estaria a necessidade de uma teoria materialista do discurso, dado que, em Althusser, essa mesma evidência do sujeito seria aproximada da evidência do sentido: “o efeito ideológico elementar”. Pêcheux afirma: “*todo nosso trabalho encontra aqui sua determinação pela qual a questão da constituição do sentido junta-se à da constituição do sujeito (...) na figura da interpelação*”¹¹⁸.

Em 1975, o que está em questão para Pêcheux, parece-nos, é o que chama então da “discrepância” entre o fato de o indivíduo ser interpelado em sujeito ao mesmo tempo em que é “sempre-já” sujeito. Pêcheux então se questiona:

“se é verdade que a ideologia ‘recruta’ sujeitos entre os indivíduos e que ela recruta a todos, é preciso, então, compreender de que modo os ‘voluntários’ são designados nesse recrutamento, isto é, de que modo todos os indivíduos recebem como evidente o sentido do que ouvem e dizem, lêem ou escrevem. (...) Compreender isso é o único meio de evitar repetir, sob a forma de uma análise teórica, o efeito ‘Münchhausen’, colocando o sujeito como origem do sujeito, isto é, no caso que estamos tratando, colocando o sujeito do discurso como origem do sujeito do discurso”¹¹⁹.

É importante que observemos a esse ponto que a teoria althusseriana comparece então para Pêcheux como caminho para, a partir dela, se tentar

¹¹⁷ PECHEUX, Michel (1975 [1988]). **Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**. Tradução de Eni Pulcinelli Orlandi et al. Campinas: Edunicamp. (p. 152). [título original: *Les vérités de la Palice*]

¹¹⁸ *idem*, p. 153

¹¹⁹ *idem*, p. 157.

perceber como se dava a então chamada *interpelação*, algo que, conforme o questionamento de Pêcheux, estava ausente da investigação de Althusser.

É inegável, como temos afirmado, a importância do pensamento de Pêcheux para a área do discurso e também para o pensamento sobre a pertinência e a impossibilidade que atravessam a crítica da ideologia. Em 1969, como apontamos, não conseguimos depreender facilmente o lugar ou o modo como comparece a crítica da ideologia (dado o caráter objetivo e científico da empreitada AAD-69). Já em 1975 ela parece novamente ganhar contornos mais específicos, sendo re-aproximada então da consideração do inconsciente, dadas também as primeiras investidas de Althusser nessa mesma via. É visível também o modo como Pêcheux retorna com frequência ao texto de Althusser (obviamente também pelo fato de serem contemporâneos e terem freqüentado os mesmos institutos), mas é certo que é mérito de Pêcheux ter lançado o olhar sobre a ideologia para muito próximo ao discurso, impondo questionamentos também ao próprio texto de Althusser.

Na leitura de Žižek a respeito de algumas investidas de Pêcheux, o filósofo esloveno chega a afirmar que foi Pêcheux quem forneceu “a *versão mais elaborada da teoria da interpelação*”¹²⁰. Mas, para que possamos ajustar um pouco mais nossa lente e tratar desse movimento, é fundamental que percebamos ainda o que as retificações de 1978 trouxeram para Pêcheux e para a leitura da ideologia a partir de então.

1.6.1. ...Ao fogo que arde

Gozado como a máquina de classificar de repente se enrola...

– Michel Pêcheux, em
Les Vérités de la Palice.

¹²⁰ ŽIŽEK, Slavoj [1989 (2008)]. **The sublime object of ideology**. New York: Verso. (p. XXV)

Quando do lançamento da edição inglesa de *Les Vérités de la Palice* (1975), no ano de 1982, nela fora incluído, a pedido do próprio Pêcheux, um artigo de sua autoria do ano de 1978: *Il n'y a de cause que de ce qui cloche*. Na versão brasileira de *Semântica e Discurso*, o artigo é igualmente anexado, sendo traduzido então como “Só há causa daquilo que falha, ou o inverno político francês: início de uma retificação”. Sobre esse texto, é Pêcheux que o aponta como sendo o portador de uma necessária retificação de algumas de suas teorizações anteriores, observação essa presente na nota prévia de abertura de *Semântica e Discurso*. Afirma: “*esse texto* [“Só há causa...”] *inicia a necessária retificação de certos aspectos das teses desenvolvidas nas partes III e IV* [de *Les Vérités de la Palice*]¹²¹” Não podemos negar que tal gesto de se notar a maneira como um pensamento se inscreve em seu objeto igualmente iluminou, como vimos, o posicionamento autocrítico de Althusser. E no caso de Pêcheux, haveria diferenças? Quais?

O propósito de retificação de Pêcheux se autoriza no texto a partir da afirmação de Lacan de que “só há causa daquilo que falha” (presente no Seminário 11, lição de 22 de janeiro de 1964¹²²). Na ocasião, Lacan tratava da noção de inconsciente freudiano, diferenciando-a oportunamente de alguns movimentos que tentavam nele alojar algo de uma localização, totalização ou certeza. Tal lição de Lacan é curiosamente atravessada de ponta a ponta por significantes como “tropeço”, “ruptura”, “fenda”, “traço”, e não é sem qualquer razão o fato de nela haver, inclusive, a constante menção ao *sujeito*. E, propositalmente, são a essas mesmas palavras as quais, no mais das vezes, é referido. Duas citações de Lacan nessa mesma lição podem dar o passo daquilo que aqui queremos trazer em relação ao movimento de retificação de Pêcheux: inicialmente, ao enunciar “*Trata-se sempre é do sujeito enquanto que*

¹²¹ PECHEUX, Michel (1975 [1988]). **Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**. Tradução de Eni Pulcinelli Orlandi *et al.* Campinas: Edunicamp. (p. 33).

¹²² LACAN, Jacques (1964 [1998]). **O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (p. 27)

*indeterminado*¹²³” e, pouco adiante, ao dizer que “*O inconsciente se manifesta sempre como o que vacila num corte do sujeito*”¹²⁴.

Se retomarmos brevemente as incursões que levaram Michel Pêcheux ao exercício de *AAD-69* e também às primeiras atualizações de 1975, encontraremos aquilo que anteriormente enunciamos acerca da busca pela legitimidade da área que então buscava desenhar, a Análise de Discurso, com o concomitante “aval” científico. Depararemos também, como fizemos questão de pontuar, com a visível tentativa de atravessamento pela teoria psicanalítica no que diz respeito aos conceitos e registros, em busca de [an]coragem teórica e epistemológica. Mas é aí mesmo que podemos encontrar talvez, a partir de 1978, aquilo que a psicanálise verdadeiramente teria dado a contribuir na teorização de Pêcheux. Referimo-nos não exatamente aos tais conceitos e registros (e há vários deles na teorização anterior de Pêcheux: real, imaginário, sujeito, significante, inconsciente...), mas àquilo mesmo que falhava (e falhou) em sua apreensão e tentativa de balizamento de sua teoria pela “participação especial” da psicanálise. Mas... e a ideologia?

“Alguma coisa não ia bem”, afirma Pêcheux no texto, referindo-se à conjugação de Marxismo, Psicanálise e Linguística, união essa tomada então como caminho para se tratar do discurso, considerando aí a ideologia, aproximando-o do inconsciente pela condição da linguagem. A própria abertura de “Só há causa” demonstra que, ao se ousar mexer na Tríplice Aliança, fundamentalmente se tratava destarte também de “*intervir no marxismo sobre a questão da ideologia*”¹²⁵, embora isso fosse apenas o princípio das retificações que estavam por vir, e que certamente não deixariam a ideologia de fora. Havia uma tensão em jogo.

Mas se algo não ia bem, era sinal também que alguma coisa ia bem demais. Nas palavras de Pêcheux, trata-se, assim, da “insistência na autocrítica”, tomando partido “pelo fogo de um trabalho crítico” como forma de discernir o que

¹²³ *idem*, p. 31.

¹²⁴ *idem*, p. 32.

¹²⁵ PECHÉUX, Michel (1978). *Só há causa daquilo que falha ou o inverno político francês*. Em: _____ (1975 [1988]). **Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**. Tradução de Eni Pulcinelli Orlandi et al. Campinas: Edunicamp. (p. 293).

falha, mas “*não por pretender se amparar definitivamente no verdadeiro*”¹²⁶, conforme convenientemente pontua. Essa sem dúvida é uma afirmação de Pêcheux que aponta para um deslocamento de algo, deslocamento esse que viria a incidir no próprio exercício do pensamento. E não se tratava, pois, de apenas assumir um “erro” e partir então em busca do acerto, do correto, da verdade (lembramos da oposição “verdade vs. ideologia” do Althusser anterior à sua autocrítica). Nem tampouco de se imaginar então – como freqüentemente hoje também escutamos quando se faz incidir aquilo que falha – que já que o “erro” ou o “equivoco” estão postos e aceitos, “nada mais portanto existe”, ou “então vale tudo e qualquer coisa!”¹²⁷. O que se anunciava era a tentativa de se enxergar no próprio erro e equivoco a expressão de algum traço de verdade. Traço, ruptura, fenda... E, arriscamos dizer, de se questionar a própria relação entre os registros do *saber* e da *verdade*.

A certa altura de seu texto de 78, Pêcheux afirma ser o pensamento fundamentalmente inconsciente, incluído aí o pensamento teórico. Se “isso pensa”, como resgata oportunamente o próprio Pêcheux, “*o materialismo histórico de nosso tempo não pode, sob risco grave, permanecer cego a esse respeito*”. Para tentar incluir essa reflexão de algum modo naquilo a que seu exercício de retificação o conduzia, Pêcheux resgata Althusser, uma vez mais, em relação à interpelação:

*“A forma-sujeito do discurso, na qual coexistem, indissociavelmente, interpretação, identificação e produção de sentido, realiza o non-sens da produção do sujeito como causa de si sob a forma da evidência primeira”*¹²⁸.

¹²⁶ *idem*, p. 294.

¹²⁷ A respeito dessa polarização radical, ocorre-nos recordar da recente polêmica envolvendo a veiculação de um material didático para o trabalho com a Língua Portuguesa em escolas públicas no Brasil. Em seu contexto, a referida coleção ousou tratar da forma “não-padrão” (ou “não-normativa”) da língua, tomando-a como igualmente aceita e possível, igualmente como língua que é, com o objetivo de se questionar assim o chamado “preconceito linguístico”. As mobilizações radicais e reacionárias prontamente se ergueram proferindo então afirmações tais como “agora então tudo pode”, ou “agora falar ‘errado’ (sic) também é certo”, “isso é a morte da língua”, dentre outras absurdas bravatas. Tais bravatas ilustram aqui a posição da qual Pêcheux, em sua época, justamente afastava-se em seu gesto de retificação em relação àquilo que “falhava”, como forma de fazer furo, inclusive, na própria consideração do que então podemos tomar pelo significante “falha”.

¹²⁸ PECHEUX, Michel (1978). *Só há causa daquilo que falha ou o inverno político francês*. Em: _____ (1975 [1988]). **Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**. Tradução de Eni Pulcinelli Orlandi et al. Campinas: Edunicamp. (p. 295).

Entretanto, tratava-se agora de dar relevo à interpelação não pela via daquilo que a conduzia a um funcionamento ideal, mas aquilo que nela se apresentava como esse próprio *non-sens*. “Estranho ruído”, “absurdo”, “inverso”... são esses os significantes que, no texto, seguem a ousadia do foco no suposto *non-sens*. Mas como trazer isso mesmo que falha para dentro da própria teorização, como falar desse *non-sens* – signatário de um Real que se apresenta à própria tentativa – sem apenas recair em um discurso esvaziado ou calculado sobre ele? Neste ponto, é iluminadora a leitura empreendida por Nina Leite acerca do movimento de retificação levado adiante a partir de 1978 por Pêcheux. Diz a autora: “*trata-se, então, de partir das práticas que lidam com a materialidade do Real; e é de sua prática teórica com a materialidade do discurso que Pêcheux se autoriza para tratar da materialidade do Real*”¹²⁹.

E o que veremos então é Michel Pêcheux retornar a seu *Les Vérités de la Palice* e relembrar aquilo que fora mais que “equivoco”: fora *sintoma*. Refere-se então ao gesto de recheiar seu texto com a maior quantidade possível de chistes, o que, segundo afirma o próprio Pêcheux, acabou por irritar mais de um leitor. Para Leite, “*o gesto de retificação só poderia então se autorizar do apontamento do que aí falhava; o que ainda não podia se inscrever na teoria fazia sintoma na escrita*”¹³⁰. E seu sintoma na escrita pode ser enunciado pela própria percepção de si na teoria, ponto que já se dava a ver minimamente ao propor que o próprio pensamento teórico seria inconsciente. Passar pelo trabalho de inserir chistes propositais em um texto fora, segundo Pêcheux, “*o único modo para expressar, pela guinada do non-sens no chiste, o que o momento de uma descoberta tem fundamentalmente a ver com o desequilíbrio de uma certeza*”. E ao perceber que seu *Witz*, seu chiste, não apenas escrevia algo, mais também *inscrevia*, afirma: “*o Witz representa um dos pontos visíveis em que o pensamento teórico encontra o inconsciente: o Witz apreende algo desse encontro, dando a aparência de*

¹²⁹ LEITE, Nina (2005). *Só há causa daquilo que falha*. Em: Revista Estudos da Língua(gem), nº 1, pp. 77-82. (p. 79)

¹³⁰ *idem, ibidem*.

*domesticar seus efeitos*¹³¹. E por uma vez mais, Pêcheux retoma Althusser, lembrando que nele a referência à série sonho-lapso-ato-falho era sistematicamente evitada, permanecendo, pois, numa indecisão. Lembra também de seu anteriormente nomeado “efeito Münchhausen”, tomado do barão que fantasiosa e divertidamente teria erguido a si próprio (e a seu cavalo!) puxando-se pelos próprios cabelos, o que poderia então ser tomado na mesma direção de um *Witz*. Mas, para Pêcheux, “*Althusser prolonga a indecisão, teorizando-a*”¹³². (E ainda que Pêcheux e Althusser tenham se arriscado na ousadia da autocrítica, quem sabe estaria posta aí então uma diferença em seu gesto para com o do colega contemporâneo).

E se Pêcheux aponta também que aparentemente algo “ia bem demais”, era então o sujeito da linguagem que parecia gozar, literalmente, de tal posição. Lembremos oportunamente, por exemplo, do texto *Observações para uma teoria geral das ideologias*. Nele, uma “teoria ideológica especulativa da ideologia” discerniria e consideraria, por exemplo, o reconhecimento dos sujeitos entre si, as possíveis operações de reconhecimento ou desconhecimento constitutivas do que Herbert [Pêcheux] então concebia. Ou, ainda, retornemos brevemente à *AAD-69*, texto no qual não encontramos muitas “pistas” nem a respeito da ideologia, tampouco em relação ao sujeito (configurando um típico caso, talvez, no qual a ausência de pistas seja, em si mesma, uma pista), ainda que a psicanálise lá estivesse referida como esteio teórico. Lembremos também do texto de 1975, no qual uma análise minuciosa levaria à percepção dos “efeitos de sentido”: atravessando então a ilusão do “efeito-sujeito” – tomando assim o próprio jogo significativo como meio de, talvez, poder apontar (à reboque de Lacan), que o sujeito é o que um significante representa para outro significante – localizando aí (“finalmente!”), o modo como a interpelação toma o indivíduo em sujeito. E é exatamente nesse ponto que Pêcheux, ao colocar-se sob sua lente, se verá iludido pela coincidência daquilo que não se equivale: o sujeito e o Eu. Uma falha que apontará para a própria falha, para a fenda, e que cai diante do autor: “*Levar*

¹³¹ PECHEUX, Michel (1978). *Só há causa daquilo que falha ou o inverno político francês*. Em: _____ (1975 [1988]). *Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Tradução de Eni Pulcinelli Orlandi et al. Campinas: Edunicamp. (p. 303).

¹³² *idem, ibidem*.

*demasiadamente a sério a ilusão de um ego-sujeito-pleno em que nada falha: eis precisamente algo que falha em Les Vérités de la Palice*¹³³.

É curioso então perceber que, em 1975, a psicanálise surgia, nas palavras do próprio Pêcheux, em posição de “teoria da subjetividade”, mas que, em 1978, tenha deixado de ser a orientadora de uma tal triangulação para se tornar, inclusive, um de seus vértices, juntamente com o Marxismo e a Linguística. “Tríplice Aliança”: eis o modo como Pêcheux conceituaria o encontro das três “áreas” sobre as quais teria, então, erigido seu dispositivo “objetivo” e sua teorização. Mas o texto de 1978 não viria então a convocar a “Tríplice Aliança” para coroá-la, mas para fazer aí intervir a dimensão daquilo que teria justamente falhado. E Pêcheux, em sua retificação, tenta assim não apenas incluir a teoria, mas nela incluir-se. E a tomada da afirmação de Lacan presente no seminário 11, como modo de autorização e caminho para essa retificação, certamente não foi, portanto, em vão. Nisso que falha, isso fala (*ça parle*)!

Se anteriormente afirmamos que um dos méritos da teorização de Pêcheux fora, inicialmente, ousar aproximar ideologia e linguagem, ideologia e inconsciente, sua teorização – e, especialmente, seu gesto de retificação –, mais do que apenas levar adiante uma teorização, realizou em ato essa aproximação. Ao enfim evidenciar que a interpelação é igualmente um ritual para o qual a falha comparece, seu mérito também se deu por perceber que na própria falha parece residir um meio de se pensar a consideração da ideologia: “*Aprender até seu limite máximo a interpelação ideológica como ritual supõe reconhecer que não há ritual sem falhas, enfraquecimento e brechas...*”¹³⁴.

Se só há causa para o que falha, e se aqui nos propomos uma contribuição para uma teoria lacaniana da ideologia, a causa que está em jogo certamente deve levar em conta, portanto, isso que então excede a cadeia simbólica do jogo significativo. Retomemos aqui então o gesto de leitura de Leite acerca do percurso de Pêcheux, que relembra:

“Com isto, se afirma que o sujeito tanto é determinado pela ordem simbólica, pelo significante, quanto pela sua relação a um objeto de gozo,

¹³³ *idem*, p. 300.

¹³⁴ *idem*, p. 301

*objeto libidinal. Esta relação entre um sujeito e um objeto causa de desejo é o que se conjuga na fantasia*¹³⁵.

Lembremos nesse ponto de Josef K, personagem de Kafka de quem falamos ainda ao principio deste primeiro capítulo, e sua relação para com o Tribunal, para com a engrenagem absurda e burocrática que o interpelava. Žižek propõe que esse sujeito kafkiano, representado por Josef K, seria interpelado então por uma entidade burocrática misteriosa (o Tribunal, a Lei...), embora essa interpelação parecesse guardar, em si, algo de estranho: seria uma interpelação sem identificação, subjetivação, não oferecendo então uma Causa a se identificar. Assim, segundo o autor esloveno, o sujeito kafkiano seria o sujeito justamente na busca desesperada de um traço com que se identificar, não entendendo então o sentido do chamamento do Outro. E é aí que temos, ao mesmo tempo, o alerta de se evitar tomar o sujeito de forma plena (lembramos da importância do gesto de retificação de Pêcheux), e um modo de conseguir, minimamente, trazer à cena a relação para com o *objeto causa de desejo: objeto a*. Algo falha no chamamento do Outro ideológico. E aí reside para Žižek a dimensão desconsiderada na explicação de Althusser acerca da interpelação; e, neste trabalho, portanto, o ponto de virada que se descortina para a leitura e crítica da ideologia:

*“(...) antes de ser captado na identificação, no reconhecimento/desconhecimento simbólico, o sujeito (\$) é captado pelo Outro através de um paradoxal objeto causa do desejo em meio a isso, (a), mediante o segredo supostamente oculto no Outro: \$∅a – a fórmula lacaniana da fantasia*¹³⁶.

E é portanto na observação dessa relação entre o sujeito e aquilo que falha, que cai do jogo simbólico – e onde está a causa – \$∅a, o ponto no qual orientamos e vislumbramos a seqüência de nosso trabalho e contribuição.

¹³⁵ LEITE, Nina (2005). *Só há causa daquilo que falha*. Em: Revista Estudos da Língua(gem), nº 1, pp. 77-82. (p. 81)

¹²⁸ ŽIŽEK, Slavoj. *Como Marx inventou o sintoma?*. Em: _____ (1996) **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto. (p. 322).

CAPÍTULO 2

DA FANTASIA

A psicanálise também delinea a economia simbólica de como – de tempos em tempos, pelo menos – somos capazes de romper o círculo vicioso que gera o fechamento totalitário.

– Slavoj Žižek, em *O Espectro da Ideologia*.

Onde está o fundo? Será a ausência? Não. A ruptura, a fenda, o traço da abertura faz surgir a ausência – como o grito não se perfila sobre fundo de silêncio, mas, ao contrário, o faz surgir como silêncio.

– Jacques Lacan, *Seminário 11*.

Até este ponto, por meio da consideração de alguns escritos de Louis Althusser e Michel Pêcheux, trouxemos um breve histórico e análise a respeito da leitura da ideologia. Procuramos, no percurso, nos orientar por uma retomada dos gestos desses dois autores para com aquilo que particularmente os afetara no processo de discussão da própria ideologia. Tais considerações se refletem agora na tentativa de se propor uma observação que esteja balizada justamente pelo que deles expusemos no que diz respeito ao “furo”, a isso que “falha”; ponto com o qual pretendemos nos aprofundar em nosso próprio movimento de leitura. Para isso, queremos agregar ao que fora então apresentado a pertinente inflexão desenvolvida por Slavoj Žižek no que concerne à ideologia e alguns de seus desdobramentos.

Para prosseguirmos, é necessário resgatarmos alguns dos elementos com os quais encerramos nosso primeiro capítulo. E importa, justamente, a elaboração a respeito daquilo que dos escritos de Althusser havia “caído” após certa maturação em sua teoria. E que fora recolhido de modo semelhante por Pêcheux em seu exercício de retificação. Ou seja, a partir de sua retificação, e à luz daquilo que percebera tanto em seus escritos como na autocrítica de Althusser, Pêcheux pôde então problematizar a própria ideia de interpelação, por meio do que nela se apresentava como “falha”. Tomemos uma citação de Pêcheux em “Só há causa...” (1978), a qual pode apontar para essa perspectiva:

“... o non-sens do inconsciente, em que a interpelação encontra onde se agarrar, nunca é inteiramente recoberto nem obstruído pela evidência do sujeito-centro-sentido que é seu produto, porque o tempo da produção e o do produto não são sucessivos como para o mito platônico, mas estão inscritos na simultaneidade de um batimento, de uma ‘pulsação’ pela qual o non-sens inconsciente não para de voltar no sujeito e no sentido que nele pretende instalar”¹³⁷.

Retomemos agora brevemente o registro de como se dava a interpelação em Althusser, a qual poderia ser ilustrada, por exemplo, pelo comportamento de Josef K na releitura fílmica de “O processo” dirigida por Wells. Ao final do primeiro capítulo trouxemos a perspectiva de que o sujeito kafkiano, por não “entender” a

¹³⁷ PECHEUX, Michel (1978). *Só há causa daquilo que falha ou o inverno político francês*. Em: _____ (1975 [1988]). **Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**. Tradução de Eni Pulcinelli Orlandi et al. Campinas: Edunicamp. (p. 300)

injunção traumática e sem sentido do chamamento do Outro (A Lei, o Estado...), permaneceria assim na busca incessante de um traço com o qual se identificar, dada, justamente, uma falha constituinte da interpelação. Não seria essa falha então o “non-sens” aludido por Pêcheux em seu exercício teórico de retificação?

2.1. Da Causa e do reconhecimento

Ao trazer o personagem kafkiano, Žižek problematiza o que considera como “um ponto fraco” na teorização de Althusser. Tal ponto diria respeito, justamente, à ausência de vínculo entre aquilo que o filósofo francês apontava em seus AIE e a forma como se daria a suposta interpelação. Assim sendo, questiona o esloveno:

“... como é que o AIE (...) se internaliza? Como produz o efeito da crença ideológica numa Causa e o efeito interligador da subjetivação, do reconhecimento da posição ideológica que cada um ocupa?”¹³⁸.

De modo a articularmos uma reflexão que considere essa indagação do filósofo, é interessante prestarmos atenção a algumas circunstâncias e elaborações específicas. Notemos que o encaminhamento de Žižek carrega em si a ênfase que temos tentado dar ao “furo”, à falha, a uma lacuna disposta, segundo suas palavras, entre a Causa e o reconhecimento. E em tal questionamento enxergamos um desdobramento da afirmação de Pêcheux a respeito daquilo que não se recobre nem estaria totalmente obstruído (ou do que chamara de um “descompasso entre produção e produto”). E é, pois, a partir de uma extrapolação do exato ponto em que Pêcheux nos deixava com a sua percepção sobre o “non-sens” inerente à interpelação althusseriana da ideologia que chamamos à cena as indagações de Žižek. De modo a reunir elementos para minimamente cernir como se daria o reconhecimento e a interpelação, o filósofo esloveno apresenta então o que parece ser uma possibilidade de leitura desse mesmo “impasse” deixado na perspectiva de Althusser. Entretanto, longe de responder a esse impasse – e, quem sabe assim, “calá-lo” – Žižek acaba por lançá-lo para uma leitura na qual a

¹³⁸ ŽIŽEK, Slavoj. *Como Marx inventou o sintoma?*. Em: _____ (1996) **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto. (p. 321).

psicanálise vem a incidir de forma determinante. E justamente a respeito daquilo que também se mostrara literalmente enquanto o que falhara em Althusser e Pêcheux: o *sujeito*.

Retomemos nesse ponto então a citação de Žižek com a qual encerramos nosso primeiro capítulo, na qual supomos essa relação com o “non-sens” do Outro:

“(...) antes de ser captado na identificação, no reconhecimento/desconhecimento simbólico, o sujeito (\$) é captado pelo Outro através de um paradoxal objeto causa do desejo em meio a isso, (a), mediante o segredo supostamente oculto no Outro: $\$ \diamond a$ – a fórmula laciana da fantasia”¹³⁹.

Entendemos, como dito, que a problematização disposta nessa afirmação de Žižek vem a convocar a percepção daquilo que estava presente enquanto “falha”, mas agora sendo tomado não enquanto apenas enquanto furo, mas enquanto *borda*. E isso designaria assim a necessária consideração daquilo que é produzido em consonância com o efeito da inscrição significativa supostamente presente no momento de interpelação. E é de modo a tentar minimamente abordar isso que escapa à própria simbolização, junto ao sujeito enquanto efeito, que Žižek lança mão do matema laciano da fantasia. E ao fazê-lo como um suporte para uma leitura da ideologia, rompe assim com uma freqüente dissociação entre sujeito e objeto. Tal como Lacan, toma-os, então, em conjunto, por meio da designação da punção (\diamond) para poder pensar a própria interpelação e o que daí decorre¹⁴⁰. Se o sujeito é o que um significante representa para outro significante, e se o objeto *a* é índice disso que se apresenta como refratário à totalização dessa inscrição significativa, efeito de rechaço, a aposta de Žižek ao resgatar a

¹³⁹ *idem*, p. 322.

¹⁴⁰ A respeito daquilo que Lacan interpõe entre sujeito e objeto (a punção \diamond), é iluminador tomarmos aqui a proposição trazida por Carreira em seu artigo “Sobre a fantasia nos quatro discursos”. Nos diz a autora: “o articulador lógico escolhido por Lacan para compor o matema da fantasia [\diamond] aponta para uma relação flexível entre o sujeito e o objeto, ou seja, ora o sujeito se dá, ora se furta como objeto ao desejo do Outro, alternando-se em um estado de alienação e separação em relação a esse desejo e constituindo os seus sintomas nesse vai-e-vem”. CARREIRA, Alessandra (2009). *Sobre a fantasia nos quatro discursos*. Disponível em www.cesumar.br/pesquisa/periodicos/index.php/revcesumar/article/download/774/772, acesso em 22 de novembro de 2011.

interpelação ideológica parece revestida justamente pela impossibilidade de nela se tratar do sujeito sem que seja tomado em conjunto a isso que “cai” desse processo. Entendemos que dar valor a esse mesmo “furo” na teorização, o qual vem a dispor sujeito e objeto tomados em conjunto e de modo indissociável, seja o que Žižek toma como “a dimensão desconsiderada na explicação althusseriana” da interpelação. E é então na tomada e aprofundamento disso que se apresenta como “non-sens” que vislumbramos uma ampliação na leitura da ideologia, *non-sens* esse orientado, justamente, pela apresentação e consideração do matema da fantasia.

Algumas indagações podem nos balizar, então, nesse ponto, e permitir que prossigamos em nossas proposições: como Žižek sustenta e traz à tona essa perspectiva? O que dela decorreria em relação à crítica da ideologia e a uma teoria lacaniana da ideologia? Seria possível (ou suficiente) incluir o discurso como via para se propor uma leitura do ideológico? São essas questões que nortearão nossas proposições deste ponto em diante.

2.2. Realidade, Ideologia, Fantasia

Para que seja possível caminharmos com esse passo e tentarmos compreender as razões e conseqüências do atravessamento pelo matema da fantasia, é importante que nos dediquemos ao percurso de Žižek em relação à crítica da ideologia. Podemos partir, para isso, de dois eixos de observação, os quais nos orientarão, então, nas considerações do filósofo. O primeiro se refere à leitura do edifício ideológico proposta por Žižek, como forma de tentarmos entender sua aproximação entre *ideologia* e *fantasia*, com o conseqüente afastamento de uma leitura da ideologia pela noção de “sintoma” (ou da “leitura sintomal”). Junto a isso, é importante que apresentemos ainda o modo como a inflexão de Žižek – com vistas a atualizar a pertinência da crítica da ideologia – lança mão disso mesmo que a consideração de um matema tenta apontar: o *Real*. E isso com o devido cuidado para não se recair apenas em conceituações, mas levar adiante a própria relação para com aquilo a que aqui referíamos como o que

“falha”. Nessa via, é interessante tentarmos notar como a leitura proposta a partir da tomada de um matema igualmente busca considerar a tônica que temos trazido como o registro da falha, de algo que escapa, como dito, à própria simbolização. É pertinente pontuarmos a esse respeito aquilo que Plon e Roudinesco trazem em relação ao matema. Propõem os autores:

*“Lacan mostrou que o matema é a escrita do que não é dito, mas que pode ser transmitido (...) O matema não é a sede de uma formalização integral, uma vez que **pressupõe sempre um resto que lhe escapa**”*
141

Não se trata, portanto, de uma “matematização” (ao molde matemático), no qual uma fórmula apontaria para uma suposta totalização, encerramento ou resolução. Trata-se, pois, da consideração do próprio matema como índice que aponta para aquilo que escapa justamente ao se apontar: figuração do Real, título do impossível, registro, talvez, da falha inerente.

Assim, há dois textos de Žižek que são referências iniciais fundamentais para uma observação de sua aproximação e desdobramento da ideologia, e que estão presentes na coletânea “Um mapa da ideologia”, organizada pelo próprio filósofo. Referimo-nos aos ensaios *O espectro da Ideologia* e *Como Marx inventou o sintoma* (sendo esse segundo texto parte de uma obra que deu ao autor esloveno grande visibilidade no mundo ocidental, ao ser publicada em 1989 sob o título *The sublime object of ideology*). Pensamos ser produtivo tomar os dois textos em conjunto, transitando por entre as proposições trazidas. Iniciemos então com algumas considerações mais gerais, como forma de aproximação ao que Žižek vem a articular.

Em *Como Marx inventou o sintoma*, Žižek apresenta duas afirmativas que convocam diretamente a *fantasia* e a *ideologia*. Ainda que neste instante as tomemos de modo até mesmo não tão aprofundado, há nelas um registro interessante e que pode ser pinçado como um provocador ponto de articulação. Diz o filósofo:

“Em contraste com a habitual ‘crítica da ideologia’, que tenta deduzir a forma ideológica de uma determinada sociedade a partir da conjunção de

¹⁴¹ PLON, Michel & ROUDINESCO, Elisabeth (1998). **Dicionário de Psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (grifo nosso).

*suas relações sociais efetivas, a abordagem analítica visa, acima de tudo, à fantasia ideológica que é eficiente na realidade social*¹⁴².

E ainda:

*“O nível fundamental da ideologia (...) não é de uma ilusão que mascare o verdadeiro estado de coisas, mas de uma fantasia (inconsciente) que estrutura nossa própria realidade social”*¹⁴³.

Afora o fato de que em ambas as citações de Žižek dispostas acima haja a tomada da *fantasia* e da *ideologia*, queremos neste instante igualmente dar relevo à inclusão e consideração daquilo que o autor nomeia como *realidade*. Isso acaba por deslocar, de saída, qualquer tentativa de se propor uma oposição, por exemplo, entre *ideologia* e *realidade*. E, ainda, vêm atingir as corriqueiras considerações da ideologia enquanto “mentira”, como ilusão tomada como verdade, ou até mesmo as afirmações que advogam por seu fim. As citações trazidas há pouco guardam grande importância na inflexão a ser proposta por Žižek, e são caras no corpo deste trabalho, visto que abrem espaço, justamente, para o comparecimento do registro do *Real*. Se retornarmos à passagem na qual o autor convoca o matema da fantasia para uma leitura da ideologia, à reboque de sua proposição iremos encontrar o seguinte questionamento, o qual reforça aquilo que Žižek define como o “nível fundamental” da ideologia: “*Que significa, mais exatamente, dizer que a fantasia ideológica estrutura a própria realidade?*”¹⁴⁴.

Notemos que, em tais provocações e igualmente nessa derradeira indagação, Žižek parece, como não-raro, bastante identificado a Lacan, que por sua vez já afirmara: “*Esse algo que resiste, que não é permeável a todos os sentidos, que é consequência de nosso discurso, a isso se chama fantasia. O que cabe verificar são seus limites, sua estrutura, sua função*”¹⁴⁵. Conforme entendemos, Lacan refere-se aqui, justamente, à relação para com as impossibilidades que, de algum modo, tocam o/no Real, e que convocam a

¹⁴² ŽIŽEK, Slavoj. *Como Marx inventou o sintoma?* Em: ŽIŽEK, Slavoj [org] (1996). **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto. (p. 318 – grifo nosso)

¹⁴³ *idem*, p. 316 (grifo nosso).

¹⁴⁴ *idem*, p. 322 (grifo nosso).

¹⁴⁵ LACAN, Jacques (1971 [2009]). **O seminário, livro 18: De um discurso que não fosse do semblante**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar (p. 27 – grifo nosso).

fantasia como forma de resistência ao que não se inscreve; nem pelo sentido. E que, conforme reforçado por Žižek, igualmente comporiam a própria realidade. De momento, interessa dar relevo ao que Lacan propõe nessa passagem em relação à estrutura e função da fantasia, de modo que possamos entender então como ideologia e realidade poderiam ser tomadas em aproximação (ainda que nunca em identidade). Importa, pois, a pertinência da fantasia no construto ideológico no qual, por aproximação e afastamento, encontram-se pareados o sujeito (\$) e o objeto (a), efeito e produto, respectivamente, do processo de articulação da cadeia significante. A afirmação de Lacan a seguir mostra-se frutífera em relação à possibilidade que aqui tomamos como via para leitura da ideologia. E diz respeito a uma “função”, a qual nos interessa perceber na própria relação entre ideologia e realidade:

“Num discurso, a relação entre o pequeno a, o mais-de-gozar e o \$, o S barrado do sujeito, ou seja, precisamente a relação que é rompida no discurso do mestre [a relação significante], é isso que temos de verificar em sua função”¹⁴⁶.

A aproximação para com o matema da fantasia se configura na leitura de Žižek, segundo entendemos, como uma perspectiva de resgate, a princípio, do próprio conceito de ideologia e de sua pertinência. Entretanto, é fundamental que demarquemos que interrogar a freqüente oposição entre ideologia e realidade não significa, automaticamente, considerar ou propor que tudo que lidamos sejam, portanto, ficções simbólicas, e nunca com a realidade. E que, assim sendo, devemos renunciar então à própria noção de uma realidade extra-ideológica. Em *O espectro da ideologia*, Žižek alerta de que “essa solução pós-moderna, rápida e astuta” seria, justamente, “a ideologia por excelência”¹⁴⁷.

¹⁴⁶ *idem*, p. 28. Neste ponto, pode ser iluminador trazermos a estruturação que Lacan reserva ao então chamado *Discurso do Mestre*, dada a menção a ele, por parte do psicanalista francês, nessa citação. Por ora, apenas apresentaremos a referida estrutura, à qual retornaremos em nosso 3º capítulo (seção 3.3).



¹⁴⁷ ŽIŽEK, Slavoj. *O espectro da ideologia*. Em: ŽIŽEK, Slavoj [org] (1996). **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto. (p. 22).

Segundo o filósofo, seria na força e na pertinência excessiva da noção de ideologia que, paradoxalmente, estaria uma das principais razões para seu abandono progressivo nos últimos anos, tal como as teses do “fim da ideologia” que mencionamos. Para o autor, “*de algum modo, essa noção torna-se ‘forte demais’, começa a abarcar tudo...*”¹⁴⁸. E a esse ponto então, assertivamente questiona: “*o resultado ultimo da análise do discurso será o de que a ordem do discurso como tal é inerentemente ideológica?*”¹⁴⁹. E, na esteira de Žižek, e tendo em vista nossas reflexões até aqui, perguntamos então: não seria essa, pois, uma outra forma de se analisar o inquestionado axioma que diz que todo discurso é ideológico?

É importante depreender daí algumas considerações, de modo a ritmar nossa teorização em meio a tantas portas que se abrem. Primeiramente, não se trata de tomar o conceito de ideologia encarando-o como a ideia de um “erro” da consciência, ou uma pseudo-realidade invertida ou distorcida – e da qual poderíamos falar a partir de um ponto de coesão ou não-distorção. Trata-se de observar como as próprias inversões ou distorções estão imaginariamente inseridas naquilo mesmo que chamamos de “realidade”. Lembremos aqui da observação que trouxemos em nosso primeiro capítulo, a respeito do fato de que o que aqui nos interessa não é poder enunciar o ponto [ideológico] que regularia a desorganização, mas, sim, tentar fazer algo com aquele que desregularia uma suposta organização ou totalização. Contudo, é importante então que não localizemos a ideologia com referência a um caráter “transcendental” ou “metafísico”, ou tomando-a como um “desconhecimento”. Isso porque tal consideração nos lançaria na ideia da “falsa-consciência”, tomando, pois, a realidade como a forma de um desconhecimento de sua “verdadeira” essência, cuja efetividade implicaria, por exemplo, na postura de que “não sabemos o que fazemos”. Para Terry Eagleton, “*a ideia da falsa consciência pode ser vista como implicando a possibilidade de alguma forma inequivocamente correta de ver o mundo, o que se encontra hoje sob forte suspeita*”¹⁵⁰. Žižek, por sua vez, chega a

¹⁴⁸ *idem, ibidem.*

¹⁴⁹ *idem, ibidem.*

¹⁵⁰ EAGLETON, Terry (1997). **Ideologia**. São Paulo: Boitempo. (p. 23).

propor que esse conceito dito “clássico” de ideologia como falsa-consciência (“*como um desconhecimento da realidade social que faz parte dessa mesma realidade*”¹⁵¹) necessita ser, em si, revisto e questionado. E à reboque dessa consideração levanta um questionamento que irá guiar grande parte de sua teorização: “*Será que esse conceito da ideologia como consciência ingênua ainda se aplica ao mundo de hoje? Ainda será atuante hoje em dia?*”¹⁵²”

2.3. Ler a ideologia hoje

Em *O espectro da ideologia*, dentre diversas assertivas a respeito de possíveis conseqüências ao se ousar tratar dessa temática, sob tal indagação, Žižek propõe observar a própria ideologia (e sua crítica) em três momentos complementares e cadenciados. Para isso, considera: a) ideologia *nela mesma* (como suposto conjunto de idéias); b) ideologia *por ela mesma* (ou seja, a possível materialidade da ideologia, por exemplo, nos AIE de Althusser) e c) ideologia *nela e por ela mesma*, a dita “ideologia espontânea” na realidade (as chamadas “práticas sociais”).

No texto, Žižek triparte a ideologia com vistas a tentar propor um deslocamento e haver-se, justamente, com a multiplicidade de idéias associadas a ela. Ademais, tenta especialmente considerar aquilo a que aludimos em nosso primeiro capítulo: o cuidado a ser tomado para que, ao levamos em conta o “caráter tópico do pensamento” (ou seja, ao modo althusseriano de “*como um pensamento se inscreve em seu objeto*”¹⁵³), não deslizemos para um “relativismo historicista” por nos determos em uma leitura “histórico-dialética”. Assim, motivado pela leitura empreendida por Hegel sobre a religião (a qual, para Marx, seria o exemplo supremo da ideologia), Žižek inicialmente fala da ideologia a partir dessas três formas. Essas comporiam para o autor uma abordagem dita “sincrônica” da ideologia: *doutrina, crença e ritual*. (Ou, posto ainda de outro modo,

¹⁵¹ ŽIŽEK, Slavoj. *Como Marx inventou o sintoma*. Em: ŽIŽEK, Slavoj (1996). **Um mapa da ideologia**. São Paulo: Boitempo. (p. 312).

¹⁵² *idem, ibidem*.

¹⁵³ ŽIŽEK, Slavoj. *O espectro da ideologia*. Em: _____ (1996). **Um mapa da ideologia**. São Paulo: Boitempo. (p. 14).

a ideologia “em-si”, “para-si” e “em-si-e-para-si”). Repetindo o gesto de Hegel, mas longe, entretanto, de esgotar uma “explicação” sobre o funcionamento ideológico, essa leitura auxiliaria na constituição de uma lente sobre essa mesma multiplicidade, a qual responderia também a um impossível inerente, índice do Real, ao qual temos constantemente nos referido.

Creemos que essas três partes possam auxiliar, dadas nossas intenções, a perceber diferentes formas de abordagem da ideologia e de suas possíveis nuances, atravessadas pela teorização psicanalítica. E, ao apresentá-las a seguir, queremos igualmente arriscar algumas provocações e inflexões ao longo do trânsito entre elas, delineando uma contribuição para o exercício de teorização e crítica da ideologia.

2.3.1. Doutrina

Conforme a leitura de Žižek, poderiam ser tomadas sob essa ótica as idéias, ideais, crenças, etc que buscaríamos nos convencer da “veracidade” da ideologia, embora respondendo a um certo “interesse inconfesso” de poder. Para o filósofo, caberia lembrar aqui da então chamada “leitura sintomal” da ideologia (a mesma iniciada por Marx), e que refletiria um clássico conceito da ideologia: a “falsa-consciência”, a qual mencionamos há pouco. Uma crítica da ideologia identificada a essa leitura sintomal visaria, pois, discernir e apontar o que no corpo do texto dito “oficial” apresentar-se-ia como tendencioso e velado, observando, para isso, suas rupturas e lapsos.

É importante que percebamos que Žižek nomeia tal leitura como “sintomal”, ou seja, aproximada da noção de *sintoma*: uma formação, segundo o autor, “*cuja própria consistência implica um certo não-conhecimento por parte do sujeito*”¹⁵⁴. Lembremos oportunamente aqui também da leitura empreendida por Louis Althusser em momento anterior à sua autocrítica, à qual nomeadamente o filósofo se referira como “sintomal” (ou “sintomática”). Para Žižek, trata-se de uma leitura

¹⁵⁴ ŽIŽEK, Slavoj. *Como Marx inventou o sintoma*. Em: ŽIŽEK, Slavoj (1996). **Um mapa da ideologia**. São Paulo: Boitempo. (p. 306).

cujo texto seria confrontado com suas lacunas, “*com o que ele tem de recalcar* para se organizar, para preservar sua coerência*”¹⁵⁵ (tal como Althusser tentara fazer com alguns textos de Marx). Ou seja, se o sujeito só pode gozar com seu sintoma na medida em que sua lógica esteja recalcada, bastaria, pois, uma interpretação para que o caminho para a dissolução desse sintoma [ideológico] supostamente se abrisse. Mas, nesse ponto, é importante demarcarmos que a suposta dissolução de um sintoma possa, ainda assim, manter intacto o nível da fantasia, observação essa que importará na seqüência de nossa abordagem. Entretanto, há uma consideração que acaba por fazer furo nesse método de leitura da ideologia, à qual Žižek propõe considerável ênfase, e que se apresenta como determinante no deslocamento de uma leitura sintomal para a leitura orientada pelo matema da fantasia. Em *Como Marx inventou o sintoma*, Žižek aventa que essa lógica de desconhecimento contida na leitura sintomal não mais nos permitiria ler a ideologia, e pelo fato de que essa própria lógica de desconhecimento já seria levada em consideração e absorvida pelo movimento ideológico. Dada a complexidade e pertinência dessa importante passagem para a leitura da ideologia aproximada da fantasia, atenhamo-nos a ela por alguns instantes.

2.3.1.1. A Razão Cínica

De modo a cernir essa mudança, que acaba por questionar o alcance de uma leitura sintomal da ideologia, entra em pauta aquilo que o filósofo alemão contemporâneo Peter Sloterdijk propõe como a “Razão Cínica”. O intuito de Žižek ao recorrer à proposição de Sloterdijk é o de trazer à cena a questão do “cinismo”, concordando com o pensador alemão que o próprio modo dominante de

* Estamos propondo aqui uma alteração na tradução presente em “Um mapa da ideologia”, (conforme referência apontada nas notas 154 e 155) dado que no original, em inglês, em texto do livro “The sublime object of ideology”, consta o termo “repressed”, o qual refere-se ao “recalcado” (e não ao “reprimido”, tal como na tradução apresentada). [“... *confronting it with its blanks spots, with what it must repress to organize itself, to preserve its consistency*”. ŽIŽEK, Slavoj (1989 [2008]). **The sublime object of ideology**. New York: Verso (p. 26 – grifo nosso)].

¹⁵⁵ *idem*, p. 313.

funcionamento da ideologia seria “cínico”. Para Žižek, como dito, isso acabaria por afetar a validade do clássico método então chamado de “crítico-ideológico”, o qual, por sua vez, toma a ideologia como *falsa-consciência* ou como um *desconhecimento* da realidade social. Amparado pela consideração da Razão Cínica, o esloveno nos faz então refletir sobre o fato de que “*o sujeito cínico tem ciência da distância entre a máscara ideológica e a realidade social, mas, apesar disso, continua a insistir na máscara*”¹⁵⁶.

Há neste ponto uma pertinente diferenciação que vem à reboque dessa tomada da Razão Cínica, esclarecendo-a: a distinção entre o chamado *kynicism* e o *cynicism*. O *kynicism* seria uma espécie de crítica e rejeição de ordem popular a uma cultura dita “oficial”. Ao mirar na ordem estabelecida algum furo ou “esburacamento” pela via da ironia, riso ou do sarcasmo, atingiria, assim, algum ideal patético ou aparentemente sem sentido de algumas expressões ideológicas. O *cynicism*, por outro lado, seria a resposta ao *kynicism*, que entenderia e reconheceria o “furo” feito pelo seu sarcasmo ou ironia, mas, ainda assim, agiria *como se nada* houvesse sido questionado. Ou seja, encontraria razões para conservar a “máscara” e nela, de alguma forma, insistir. Podemos brevemente localizar e ilustrar o *kynicism* e o *cynicism* por meio de um curioso fato ocorrido na cidade de São Paulo tempos atrás. Já há alguns anos alguns muros e tapumes de obras públicas da cidade vêm abrigando originais “grafites” feitos por artistas locais com a anuência da prefeitura. Muitas das obras carregam em si ilustrações e afirmativas a respeito de fatos do cotidiano político e social da cidade ou do país. Após os acontecimentos oriundos da greve de estudantes da Universidade de São Paulo, em 2011 (a qual tinha como alvo e crítica a presença ostensiva da polícia no campus como forma de controlar algumas manifestações), um tapume que circundava o canteiro de obras de uma nova linha de metrô da cidade fora recoberto por um criativo grafite, que fazia alusão ao ocorrido¹⁵⁷. Dois detalhes chamavam a atenção na pintura do artista: o fato de o policial estar caracterizado como um “homem-coxinha” (em referência ao típico salgado de festa, dada a fama

¹⁵⁶ *idem*, p. 312.

¹⁵⁷ A imagem do referido grafite e a notícia na época podem ser vistas por meio do endereço http://noticias.uol.com.br/album/111220_album.jhtm#fotoNav=70.

de que os policiais paulistanos o comem como cortesia nas padarias pelos bairros da cidade) e o fato de que a ilustração mostrava o policial perseguindo pessoas com um cassetete em punho. Dias após a realização do grafite, fora dada ordem à Companhia do Metrô para que fosse apagada a representação do policial (o “homem-coxinha”), deixando apenas a imagem das pessoas correndo. Uma tinta de cor verde-escuro cobriu, então, apenas a ilustração do policial. Em seu lugar, foi posta uma frase que alegava que aquela se tratava de uma parte específica do tapume, reservada para uso exclusivo do metrô, e que não poderia ter sido, então, grafitada.

O *kynicism* seria ilustrado, pois, pelo próprio ato de grafitar a caricatura do policial (enquanto “homem-coxinha”) correndo atrás das pessoas, o qual ironicamente mostraria, talvez, a truculência de alguns posicionamentos da polícia da cidade, seu comportamento cotidiano ou a falta de ação efetiva em outras circunstâncias. O *cynicism*, por sua vez, seria ilustrado pela ordem de eliminação do desenho, com a inscrição de uma frase-padrão como forma de justificar e “explicar” (de modo assaz politicamente-correto) a exclusão e alteração de parte do grafite. Ou seja, mesmo sabendo de que se tratava de uma crítica bem-humorada (apesar de ácida) ao ocorrido e à própria polícia, a ordem fora acatada de imediato. Mesmo sabendo de alguns excessos policiais e de um certo comportamento freqüente, a pintura fora descaracterizada, *como se* disso nada se soubesse, como forma de se mostrar, possivelmente, que a Companhia do Metrô discordava da representação (ainda que talvez nem discordasse, mas lembremos que ela é igualmente um órgão do Estado).

A respeito dessa diferenciação e desse típico exemplo de “conservação da máscara”, cabe ainda uma curiosa observação, posto que a história teve outro desdobramento crítico e de grande criatividade por parte do artista. Dada a repercussão em alguns meios de comunicação (especialmente na Internet) da ordem de exclusão de parte do grafite, o artista novamente fora autorizado a pintar o “homem-coxinha”. Mas, dessa vez, o pintou munido do mesmo cassetete, dando ordem estrita a um funcionário do metrô para que apagasse a obra. Este, por sua vez, é então representado temeroso, com um rolo de tinta nas mãos, da mesma

cor verde que fora utilizada para a eliminação da gravura anterior. E no cassetete empunhado pelo policial ao seu lado visivelmente se lê a seguinte afirmação, escrita pelo artista: “Só leis não bastam”¹⁵⁸.

Há um comentário de Žižek acerca do pronunciamento estadunidense a respeito da invasão do Iraque, em 2003, que guarda um sutil traço de semelhança – porém interessante de ser observado – com a análise que aqui trazemos do caso do grafite paulistano. No caso relatado por Žižek, é retomado o momento em que o Secretário de Estado Americano na época, Collin Powell, dirigia-se às Nações Unidas para defender e legitimar o ataque ao país do oriente médio. Tão logo se dera o início da comunicação pelo Secretário, a delegação americana solicitou que uma reprodução da tela *Guernica*, do espanhol Pablo Picasso (a qual adornava a sala) fosse coberta ou removida do alcance da câmera. Ainda que a razão “oficial” fora de que o quadro não oferecia um segundo-plano propício para a transmissão via televisão, Žižek propõe que estava claro que algo despertara certo temor ou desconfiança na delegação americana. É sabido, por exemplo, que o quadro de Picasso retrata o repúdio do artista ao bombardeio alemão à cidade de Guernica no ano de 1937. E, na leitura de Žižek, a delegação americana tinha ciência de que manter *Guernica* como pano-de-fundo de um comunicado de início de guerra poderia certamente dar margem a interpretações equivocadas ou associações indevidas. E o que isso teria a ver com o grafite paulistano? Vejamos a provocação de Žižek a respeito da posição americana em 2003 antes de responder a essa pergunta:

“Isso é o que Lacan quer dizer quando afirma que o recalçado e o retorno do recalçado são um único e mesmo processo: se a delegação americana se abstivesse de demandar sua ocultação [de Guernica], é

¹⁵⁸ Notemos também que a frase escrita justamente no objeto impositor da lei – o cassetete – acaba por fazer furo, inclusive, na freqüente afirmação, de cunho tautológico, de que “A Lei é a Lei”. Ainda a respeito do ocorrido com o grafite, é interessante considerarmos o fato de que ele fora realizado em um espaço pré-estabelecido e delimitado pelo Estado, o que pode então nos levar a duas outras observações: o fato de o Estado oferecer “democraticamente” um espaço de expressão, mas, ao mesmo tempo, [re]tendo assim o controle das regras e o alcance do que passa a ser então proposto pelos grafiteiros em seus tapumes. Todavia, é digna de nota a forma como, então, o grafite fora feito pelo artista, o qual passou a contemplar, em si, aquilo mesmo que se sucedera em seu processo de criação e tentativa de exclusão. Questionando, desse modo, o próprio papel do Estado, da suposta liberdade por ele oferecida e as coordenadas do que era então [im]possível.

provável que ninguém associasse o discurso de Powell com a obra disposta por detrás dele. Foi esse mesmo gesto [de remoção] que chamou a atenção para tal associação e confirmou sua veracidade”¹⁵⁹.

Ou seja, no caso do grafite do “homem-cozinha”, tanto a própria escrita do alerta de que se tratava de uma “área reservada” ao metrô por cima apenas da caricatura do policial, como a seqüente autorização para retorno da pintura, vêm confirmar o alcance e veracidade daquilo que fora representado pelo artista. O próprio gesto de se tentar remover a crítica terminou chamando a atenção para ela, e de modo ainda mais contumaz. Poderíamos dizer que o artista fizera, pois, um “furo” na ideologia. Algo fora esburacado. E, em sua perspicácia, fez questão de igualmente registrar essa percepção e manter seu “furo” no fato de não apenas reinserir o policial original após a suspensão da proibição, mas o representar ordenando a sua própria exclusão a um funcionário do metrô paulistano. Inserira, então, um “Apaga!” sendo dito por ele (transformando assim ainda, talvez, o furo em *borda*). Ousaríamos dizer, ainda, que o grafite do artista teve seu efeito de “furo” aos moldes de um chiste, dado que o poder de riso (e de crítica!) se dava a ver justamente na transmissão de algo que muito dizia sem quase nada falar. E, na esteira de tais considerações, julgamos ser pertinente observar que mesmo sendo necessário manter “vazio” o lugar da ideologia (conforme ensina Žižek), esse mesmo vazio não é possível sem determinadas formas sutis para se “esburacar” aquilo que antes se apresenta como totalidade (ou totalização). Ou seja, o vazio do buraco não permitiria que seja dito qual seria, então, o lugar “correto” ou “específico” para sua própria constituição.

A respeito da Razão Cínica, uma típica ilustração dada por Žižek (dentre algumas em sua obra) faz menção ao *dinheiro*. Segundo o filósofo, sabemos que por detrás da relação com o dinheiro existem pessoas de “carne-e-osso”; sabemos que o mercado não é um sistema oracular e ocasional de sorte ou azar, e que nele há diversos interesses em jogo. Entretanto, agimos *como se* não soubéssemos de tudo isso. E seria esse “como se” que apontaria de modo determinante para um funcionamento dito “cínico” da ideologia. Em outro exemplo, bem recente, Žižek

¹⁵⁹ ZIZEK, Slavoj (2007). **How to read Lacan**. New York: Norton. (p. 20).

faz uma leitura pontual a respeito dos saques às lojas e vitrines e dos incêndios propositais ocorridos nas ruas de Londres em Agosto do ano de 2011. E em sua leitura, essa mesma “lógica do [des]conhecimento” é ilustrada pelas afirmações que poderiam vir a ser utilizadas como justificativas para tais saques, as quais já seriam deliberadamente levadas em consideração e enunciadas de antemão. Imaginando então essas justificativas, Žižek relata:

“Vivemos em tempos cínicos. É fácil imaginar um manifestante que, flagrado saqueando e queimando uma loja e pressionado para que explique suas razões, responda na linguagem empregada por assistentes sociais e sociólogos, citando a mobilidade social menor, a insegurança crescente, a desintegração da autoridade paterna e a falta de amor materno em sua primeira infância. Ele sabe o que está fazendo, portanto; mas o faz mesmo assim”¹⁶⁰.

Em uma “leitura sintomal”, caberia à crítica da ideologia a tentativa de “dissolução” do dito sintoma, ou seja, a busca pela “verdade” por detrás de determinado conteúdo [re]velado, a qual estaria oculta por inconfessos interesses, separando assim o sentido “oficial” e sua verdadeira intenção. É fundamental que façamos aqui uma breve observação: Žižek, no referido artigo, não apresenta essa consideração no sentido de deslegitimar ou culpar os manifestantes por algo. O autor o faz precisamente com o intuito de ilustrar a justificativa ideológica que poderia vir a ser proposta e, como nela, a própria lógica do [des]conhecimento e o ato de apresentar suas coordenadas de antemão acabariam também nela constando de certa maneira. O relevo aí dado pelo autor diz respeito a um modo de operação da ideologia, e, especialmente, ao fato de que isso se reinscreve e traz conseqüências para sua própria leitura. Percebamos, com isso, que a ideologia não apenas representaria determinado “lado” da história (ou os manifestantes ou a polícia), mas como o [f]ato de que a alegação de um certo [des]conhecimento das razões para determinada ação não mais serviria como legitimação ao ato, o que, em si, enfraquece a postulação da ideologia enquanto falsa-consciência ou desconhecimento. Pelo contrário: sabe-se de algumas razões. E, ainda: é sabido que delas se sabe. “A razão cínica já não é ingênua, mas é o

¹⁶⁰ ŽIŽEK, Slavoj. “*Saqueadores: uni-vos*” [publicado originalmente no *London Review of Books*] Em: *Revista Cult*, n. 161, Setembro de 2011, Editora Bregantini. (pp. 160-161).

*paradoxo de uma falsa consciência esclarecida: sabe-se muito bem da falsidade*¹⁶¹. Isso, entretanto, ao invés de ser posto como modo de deslegitimar determinada forma de contrariedade (pelo *cynicism*), deve ser também levado em conta quando tratamos de ideologia. Ou seja, assim como a Razão Cínica já leva em conta aquilo mesmo que poderia servir como pretexto ou crítica – transformando até mesmo os argumentos típicos ou os que originalmente estariam contra algo em argumentos a favor – essa própria constatação desse *modus operandi* não pode estar ausente de uma crítica contemporânea da ideologia¹⁶².

Žižek aponta que um gesto que demonstra a ação do movimento ideológico é quando argumentos claramente contrários a algo passam a ser utilizados como argumentos em favor. Ocorre-nos aqui ainda uma outra ilustração a esse respeito. Tomemos o fato de na cidade de São Paulo haver, há alguns anos, uma rádio dedicada às informações sobre o trânsito e os longos congestionamentos que afetam a metrópole diariamente (cujo trabalho realizado e auxílio oferecido são, certamente, dignos de nota). A mesma rádio, em 2011, passou a contar com a inserção de “*merchandising*” também para a venda de automóveis. E não apenas nos intervalos dos boletins informativos. De dentro dos automóveis falavam os repórteres, inserindo no texto de seus boletins de trânsito as características físicas e tecnológicas do carro para sua promoção e conseqüente venda aos ouvintes. E avisavam, por vezes com tom de lamento ou crítica, sobre o quão caótico estava o trânsito nos principais corredores viários da cidade. (E, na grande maioria das vezes, assim estava justamente pelo fato então chamado de “excesso de veículos”). Sabe-se, portanto, que isso chega até mesmo a ser um contra-senso à

¹⁶¹ ŽIŽEK, Slavoj. *Como Marx inventou o sintoma*. Em: ŽIŽEK, Slavoj (1996). **Um mapa da ideologia**. São Paulo: Boitempo. (p. 313).

¹⁶² A respeito da Razão Cínica, Eagleton nos relembra em seu ensaio de alguns políticos (especificamente de um ministro inglês, ainda que o exemplo possa perfeitamente ser transposto para o Brasil atual), e as acusações de corrupção ao redor de algumas pastas. O referido ministro as nega: ninguém acredita nele, ele sabe que ninguém acredita nele, sabemos que ele sabe disso, e ele sabe que sabemos também. O autor complementa nos dizendo então que a ideologia “*já se conformou com o fato de que seremos céticos em relação a ela e, assim, reorganizou seus discursos de acordo com isso*”. (EAGLETON, Terry (1997). **Ideologia**. São Paulo: Boitempo – p. 47)

tentativa de diminuição dos congestionamentos, mas a ação ignora o fato sabido *como se dele não se soubesse*¹⁶³.

Na citação referida algumas linhas acima, há um pequeno trecho que pode ser tomado de modo a apresentar a transposição de uma leitura dita sintomal para a leitura pela fantasia. Referimo-nos ao “*sabe-se muito bem de...*”. Esse saber consciente daquilo que organizaria determinada ideologia acaba por interpor uma diferenciação oportuna, da qual Žižek soube extrair importantes conseqüências: a diferença entre *saber* e *fazer*. A pergunta levantada pelo filósofo, então, tenta resgatar a famosa definição de ideologia proposta por Marx em *O Capital*: “Disso eles não sabem, mas o fazem”. E isso de modo a tentar localizar a ideologia nessa mesma diferença entre *saber* e *fazer*, considerando então a própria realidade. O filósofo, então, questiona: “*onde se situa a ilusão ideológica, no saber ou no fazer na própria realidade*”¹⁶⁴? Se recuperarmos então o ocorrido com a alteração do grafite paulistano, por exemplo, vemos claramente que ela está agora no *fazer*, e não mais apenas no saber.

Haveria na definição primeva de Marx, assim, a proposição de que as pessoas não saberiam exatamente o que estariam fazendo, e é aí que o filósofo esloveno incide com sua leitura e atravessamento. Portanto, invertendo a definição de ideologia proposta por Marx, Žižek se alia à proposição de Sloterdijk e assevera: “*Eles sabem o que estão fazendo, e o fazem mesmo assim!*”. Por isso Žižek ter afirmado, como trouxemos logo ao princípio desse capítulo, que não se trata de uma ilusão que mascare um “verdadeiro” estado de coisas, mas da própria realidade sendo estruturada por uma fantasia inconsciente. Esse seria, portanto, para o autor, o nível fundamental da ideologia.

“Eles sabem muito bem como as coisas realmente são, mas continuam a agir como se não soubessem. A ilusão, portanto, é dupla: consiste em passar por cima da ilusão que estrutura nossa relação real e efetiva com

¹⁶³ Neste caso, é possível também observarmos algo em relação à mistura proposta entre o relato de uma notícia e o atravessamento pelo chamado “merchandising”. Se o carro era o meio que possibilitava ao jornalista relatar o estado do trânsito, não seria estranho se algum apresentador de telejornal, por exemplo, lesse as notícias em um *teleprompter* ou *laptop* e, junto à narração dos fatos, descrevesse características tecnológicas dos aparelhos dos quais se utiliza para ler a notícia, fazendo propaganda para venda das referidas marcas e modelos?

¹⁶⁴ ŽIŽEK, Slavoj. *Como Marx inventou o sintoma*. Em: ŽIŽEK, Slavoj (1996). **Um mapa da ideologia**. São Paulo: Boitempo. (p. 314).

*a realidade. E essa ilusão desconsiderada e inconsciente é o que se pode chamar de fantasia ideológica*¹⁶⁵.

Há outro ponto cuja validade é interessante que percebamos, e que ecoará mais adiante em nosso exercício teórico. Para ilustrá-lo, Žižek se refere ao que considera ser “um típico inglês racista”, o qual não raro afirma veementemente e sem muitos pudores: “há paquistaneses demais em nossas ruas [de Londres]!”. Uma pergunta a ser feita, pois, e que Žižek credita aos estudos oriundos da Análise do Discurso Francesa, seria: “Como – de que lugar – ele ‘vê’ isso?”. Ou, formulando-a de outra maneira: “*como se estrutura seu espaço simbólico para que ele possa perceber como um excesso perturbador o fato de um paquistanês andar por uma rua de Londres?*”¹⁶⁶. É interessante que demarquemos nossa posição tanto a respeito da indagação de Žižek como também do gesto tomado pela Análise do Discurso. Certamente que esse gesto tem seu valor, e a pergunta levantada é lícita e bastante provocadora. Mas pode ser possível ampliá-la, pontuando, assim, algumas diferenças a partir de uma leitura atravessada pela teorização psicanalítica. Nessa mesma passagem, Žižek retoma Lacan, com seu lema de que “*no Real não falta nada*”. Expandindo essa consideração, Žižek comenta que “*toda percepção de uma falta ou de um excesso (‘não há bastante disso’, ‘há demais daquilo’...) implica sempre um universo simbólico*”¹⁶⁷.

Nossa leitura e intenções levam a retomar, portanto, algo que tocamos ao falarmos da ideologia em nosso primeiro capítulo: a “força” da ideologia, seu movimento. A respeito desse excesso (apontado na fala do inglês) ou de uma falta, surge a hipótese então de que podemos dar o nome de *ideologia* a isso que regularia essa “abertura” ou “fechamento” do espaço simbólico, sendo a “tarefa” da ideologia, portanto, postular a possibilidade de uma redução daquilo mesmo que estaria em excesso ou, na mesma via, a completude para o que estaria em falta. E, para isso, convocaria a *fantasia* então como o meio de mediar esse jogo de completude do Outro ou de eliminação do excesso. Se tal hipótese se sustenta, isso pode nos levar a considerar a ideologia, portanto, como a “força” que busca

¹⁶⁵ *idem*, p 316 (grifo nosso).

¹⁶⁶ ŽIŽEK, Slavoj. *O espectro da ideologia*. Em: _____ (1996). **Um mapa da ideologia**. São Paulo: Boitempo. (p. 17).

¹⁶⁷ *idem, ibidem*.

igualar o Real à realidade, tomando um excesso ou uma falta aparente na realidade como índices de uma possível totalidade almejada do Real? Ou seja, buscando a partir dessa própria realidade, resolver aquilo que do Real se “apresenta” como impossível, e isso pela via da fantasia, que tentaria justamente “preencher” uma falta? Ampliemos isso um pouco mais, pois veremos adiante com Žižek e também com teoria lacaniana dos discursos que é importante tomarmos não apenas o jogo de completude e eliminação, mas, inicialmente, a própria relação para com a impossibilidade. Permitamo-nos uma vez mais uma leitura do cotidiano urbano, como forma de ilustrar e encaminhar tais considerações.

Para um paulistano julgar que existam migrantes nordestinos demais nas ruas de São Paulo (algo muito comum na cidade desde o final da década de 80), precisa acreditar que o Real da Sociedade (enquanto um Todo orgânico, estável, hermético, no qual nada falta) exista, e que possa ser alcançado ou resolvido; nesse caso, pelo julgamento do que está em excesso. A esse respeito, podemos citar também o longa-metragem “Um dia sem mexicanos” (*A day without a mexican, 2004*), do diretor mexicano Sergio Arau. Buscando um formato “documentário”, o filme tem seu enredo baseado no fato de que um terço da população da Califórnia, nos Estados Unidos, é de origem mexicana (os chamados “chicanos”). Conforme alegação estadunidense, os migrantes custariam razoável (e elevada) quantia aos cofres “*yankees*”. Ainda que sua mão-de-obra gere milhões de dólares em faturamento no referido estado. Na trama, como em um passe de mágica, durante 24 horas os “chicanos” desaparecem, somem completamente (realizando o sonho de muitos xenófobos ao excluir o elemento “a mais”!), sendo justamente aí que reside o alvo da crítica trazida pelo enredo. A cidade transforma-se em um caos: sem motoristas, sem garçonetes, sem balconistas, sem quitandeiros, babás, lojistas, cozinheiros, taxistas... Obviamente que o próprio filme tampouco está isento de traços ideológicos, até mesmo pelo fato de apresentar (e referendar) determinadamente algumas posições no escopo social ocupadas pelos mexicanos imigrantes. Entretanto, o filme é válido justamente enquanto revelador – por meio do *kynicism* – daquilo que ao mesmo tempo estrutura o preconceito americano e também o ideal de sociedade

fantasiado por meio da eliminação do suposto *a-mais*. Ainda que essa mesma eliminação carregasse consigo a própria organização da dita “Sociedade” (a sociedade idealizada), o que pode apontar, portanto, para um traço constitutivo do suposto excesso (ou da suposta falta). No caso paulistano, relação muito semelhante se dá, como vínhamos apontando, a respeito dos nordestinos e, atualmente, com peruanos e bolivianos. Não são poucos os paulistanos que alegam que o “inchaço” e o “boom” populacional da cidade tenham se dado por uma desmedida ou “descontrolada” migração (ou imigração), lamentando, assim, a não-existência de uma São Paulo deveras “melhor”, “como antigamente”... Entretanto, trata-se, mais das vezes, dos mesmos paulistanos que se utilizam da mão-de-obra da maioria de migrantes e imigrantes que vive na cidade, empregando-os, por vezes, a baixíssimos salários, culpando-os pela lotação do sistema de transporte, etc...

2.3.1.2. Do Real

A realidade é a matéria-prima, a linguagem é o modo como vou buscá-la – e como não acho (...). Só quando falha a construção, é que obtenho o que ela não conseguiu.

– Clarice Lispector – *A paixão segundo GH.*

É fundamental, ainda que complexo, que consideremos então o registro do Real em nossas elaborações, dado que isso igualmente comparecerá ao nos aproximarmos da teoria lacaniana dos discursos – tarefa de nosso terceiro capítulo. Sobre o Real, Žižek uma vez mais pode auxiliar no que estamos tentando propor a respeito dessa [im]possibilidade [da Sociedade], a qual, conforme entendemos, remete à falha e à falta (e não sem conseqüências):

“A realidade nunca é diretamente ‘ela mesma’; só se apresenta através de sua simbolização incompleta/falha. As aparições espectrais [fantasia] emergem justamente nessa lacuna que separa perenemente a realidade e o Real, e em virtude da qual a realidade tem o caráter de uma ficção

*(simbólica). (...) Portanto, o 'cerne' pré-ideológico da ideologia consiste na aparição espectral que preenche o buraco do Real*¹⁶⁸.

É necessário, primeiramente, que tenhamos o cuidado de nos referirmos ao registro do Real nunca como um *a priori*, mas somente como fruto [furto], como aquilo que do simbólico se enuncia como impossível, e ao mesmo tempo constituindo-o. Para nós, interessa esse impossível, haja vista que estamos circunscrevendo a ideologia aqui também, pouco a pouco, como presente na *mediação* entre a realidade do falante e esse Real que a ele se impõe em sua existência enquanto tal. Conforme entendemos, a questão central reside no fato de que tanto o paquistanês (ou, conforme nossa ampliação, o paulistano) ou nós mesmos lemos o laço social pela perspectiva da ordem simbólica, do Outro. É na tentativa [frustrada] de se fazer frente ao Real inerente à própria simbolização, via fantasia, que esse excesso/falta pode se impor desse modo, havendo, portanto, uma reinscrição do processo de simbolização do Real inerente a ele. (Por isso, talvez, a ideologia ser sempre ideologia da ideologia?). O resto não se re-inscreve pois é da ordem do impossível. Em “How to read Lacan”, Žižek apresenta um outro apontamento em relação ao Real, e que pode auxiliar aqui em sua consideração e complexidade. Afirma:

*“Para Lacan, o Real, em sua forma mais radical, deve ser totalmente de-substancializado. Não se trata de algo externo que resiste a ser apanhado na rede simbólica, mas a própria fissura inerente à própria rede simbólica (...) O Real – a Coisa - não é uma presença inerte que curva o espaço simbólico (introduzindo nele lacunas e inconsistências), mas, sim, um efeito dessas lacunas e inconsistências”*¹⁶⁹.

Já em “Conversas com Žižek”, livro de 2006 no qual Žižek envereda por uma rica entrevista com o teórico inglês Glyn Daly, o esloveno apresenta outra categórica referência ao Real lacaniano. Esta, por sua vez, faz eco em nosso

¹⁶⁸ *idem*, p. 26.

¹⁶⁹ ŽIŽEK, Slavoj (2007). **How to read Lacan**. New York: Norton. [nossa tradução de “... for Lacan, the Real, at its most radical, has to be totally de-substantialized. It is not an external thing that resists being caught in the symbolic network, but the fissure within the symbolic network itself. (...) the Real – the Thing – is not much the inert presence that curves the symbolic space (introducing gaps and inconsistencies in it), but, rather, an effect of these gaps and inconsistencies”]. (pp. 72-73).

trabalho pelo modo com o qual abre caminho, justamente, para a articulação do Real e também da fantasia e da realidade. Afirma:

“O real lacaniano não é uma espécie de núcleo duro – a realidade verdadeira, em oposição a nossas meras ficções simbólicas. (...) Creio que o Real é, de certo modo, uma ficção: o Real não é um tipo de natureza bruta que seja posteriormente simbolizada. Simboliza-se a natureza, mas, para simbolizar a natureza, produz-se, nessa própria simbolização, um excesso, uma falta, assimetricamente: e isso é o Real. Essa é a lição crucial de Lacan. (...) O próprio gesto de simbolização introduz uma lacuna na realidade. É essa lacuna que é Real, e toda forma positiva dessa lacuna é constituída através da fantasia”¹⁷⁰.

Quanto à consideração da ideologia nessa estruturação, ela é proposta por Žižek em uma passagem na mesma obra, em momento um pouco anterior, e remete aqui ao que aludimos algumas linhas acima ao movimento de mediação – como uma “válvula” – entre realidade e Real:

*“A ideologia também funciona como uma forma de **regular** uma certa distância com esse encontro [com a Coisa]. Ela **sustenta**, no nível da fantasia, exatamente aquilo que procura evitar no nível da realidade: esforça-se por nos convencer de que a Coisa nunca pode ser encontrada, de que o Real escapa permanentemente a nossa apreensão. Assim, a ideologia parece envolver a **sustentação** e a **evitação** no tocante ao encontro com a Coisa”¹⁷¹.*

Essa situação e a relação para com um “Todo” (da Sociedade) é freqüentemente reiterada pelo filósofo esloveno. E nela é visível a pertinência da consideração da fantasia como mediadora entre aquilo que se apresenta como a realidade da sociedade e o Real recalcado de um antagonismo que a impede de se constituir plena e perfeitamente. Para Žižek, uma vez mais,

“O sentido da fantasia sócio-ideológica é o de construir uma visão de sociedade que, de fato, exista; uma sociedade que não esteja partida por

¹⁷⁰ ŽIŽEK, Slavoj, DALY, Glyn (2006). **Arriscar o impossível: conversas com Žižek**. São Paulo: Martins. (p. 99)

¹⁷¹ *idem*. p. 90 (grifos nossos).

*uma divisão antagônica, uma sociedade na qual a relação entre suas partes seja orgânica, complementar*¹⁷².

À questão do trato com o Real está igualmente aproximada a consideração de outro ponto crucial e freqüentemente resgatado quando do trabalho com a ideologia: a noção de *luta de classes*. Relembremos, por exemplo, do modo no qual a luta de classes comparecia em Althusser e Pêcheux quando da tomada da ideologia. Para Althusser, seriam nas classes sociais que nasceriam as ideologias, sendo os AIE, conforme apontamos, não apenas o alvo, mas o “lugar” da luta de classes. No caso do exercício de Pêcheux de 1975 (antes, portanto, de algumas retificações), encontramos semelhante consideração, ao afirmar, e concordar com Althusser, por exemplo, que a luta de classes “*passa pelo que Althusser chamou de AIE*”. Tal posicionamento é claramente referendado por Pêcheux também em 1978, ainda que então sem maiores aprofundamentos:

*“Pareceu-me, também, mais justo caracterizar a luta ideológica de classes como um processo de reprodução-transformação das relações de produção existentes, de maneira a inscrever nessa noção a própria marca de contradição de classes que a constitui (e continuo ainda hoje a manter firmemente esse ponto)”*¹⁷³.

Com Žižek, a luta de classes ganha visada diferenciada ao ser lida pela consideração do registro do Real; pelo fato de se constituir a partir de um certo *antagonismo*, sendo, pois, insígnia do antagonismo enquanto Real. Ou seja, se tomarmos, por exemplo, a questão da Sociedade, e sua impossibilidade pela alegação, por exemplo, da luta de classes, temos que a luta de classes não se traduziria como a “responsável” pela não-totalidade, mas primeiramente como marca de um *antagonismo* constitutivo. Diz o filósofo,

¹⁷² Com o termo “Sociedade” neste trabalho, é a essa suposta sociedade apontada por Žižek como organicamente constituída – isenta de divisão antagônica e sendo idealizada pela fantasia ideológica – que estamos fazendo referência. – ŽIŽEK, Slavoj (1989 [2008]). **The sublime object of ideology**. New York: Verso. (p. 142) [nossa tradução de “*And the stake of social-ideological fantasy is to construct a vision of society which does exist, a society which is not split by an antagonistic division, a society in which the relation between its parts is organic, complementary*”].

¹⁷³ PÊCHEUX, Michel (1978). *Só há causa daquilo que falha ou o inverno político francês: início de uma retificação*. Em: PÊCHEUX, Michel (1975 [1988]). **Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**. Tradução de Eni Pulcinelli Orlandi et al. Campinas: Edunicamp. (p. 298)

“a luta de classes nomeia o próprio antagonismo que impede a realidade (social) objetiva de se constituir como um todo fechado em si mesmo. (...) [Ela] é ‘Real’ no sentido laciano estrito: um empecilho que origina simbolizações sempre renovadas, mediante as quais nos esforçamos por integrá-lo e domesticá-lo, mas que, ao mesmo tempo, condena esses esforços a um verdadeiro fracasso”¹⁷⁴.

Entendemos que Žižek obviamente não caminhe pela consideração da luta de classes como o “Real” único e maior, como a responsável pela dita não-totalidade ou pelo berço da ideologia. Como proposto, ela seria aquilo que chamamos de uma insígnia desse “não-todo”. Esse deslocamento da luta de classes enquanto mola propulsora da ideologia para um posicionamento que traz o Real do antagonismo como ponto de inflexão é crucial nas elaborações a respeito da ideologia. Nessa mesma via, Žižek chega a tomar também a própria dicotomia masculino/feminino como igualmente uma tentativa de se haver com um certo Real recalcado do antagonismo sexual, da diferenciação entre os sexos. E Žižek parece unir, justamente, a consideração do antagonismo à da fantasia quando do trato com a ideologia:

“A noção da fantasia social é, portanto, uma contrapartida necessária ao conceito de antagonismo: a fantasia é, precisamente, o modo na qual a fissura do antagonismo é mascarada. Em outras palavras, a fantasia é um meio de a ideologia levar em conta, antecipadamente, seu próprio fracasso”¹⁷⁵.

Notemos que neste ponto não se trata, pois, de apenas apontar a fantasia como aquilo que viria a “preencher” a lacuna do Real, mas – por haver uma consideração antecipada de um certo fracasso – a própria lacuna (fissura) já seria, em si, mascarada. Esse é um ponto de inflexão fundamental em relação à leitura e crítica da ideologia, ao qual retornaremos adiante à medida que novos elementos forem sendo agregados à teorização.

¹⁷⁴ ŽIŽEK, Slavoj. *O espectro da ideologia*. Em: _____ (1996). **Um mapa da ideologia**. São Paulo: Boitempo. (p. 27).

¹⁷⁵ ŽIŽEK, Slavoj (1989 [2008]). **The sublime object of ideology**. New York: Verso (p. 142) [nossa tradução de “the notion of social fantasy is therefore a necessary counterpart to the concept of antagonism: fantasy is precisely the way the antagonistic fissure is masked. In other words, fantasy is a means for an ideology to take its own failure into account in advance”].

A respeito do fato de convocarmos a essa altura a consideração da luta de classes, acreditamos que a postura de Žižek, referida a seguir, venha a auxiliar, justamente, a respeito do que vínhamos tentando articular sobre o Real e a realidade:

“A luta de classes não é nada mais do que o nome do limite imperscrutável que é impossível de objetivar, situado dentro da totalidade social, já que ela mesma é o limite que nos impede de conceber a sociedade como uma totalidade fechada; designa o ponto em relação ao qual ‘não existe metalinguagem’: na medida em que toda posição dentro do todo social é sobredeterminada, em última instância, pela luta de classes, não está excluído da dinâmica desta última nenhum lugar neutro de onde seja possível localizá-la dentro da totalidade social”¹⁷⁶.

Relembremos nesse momento a menção sobre as possíveis “distorções” ou “dissimulações” da realidade, e o fato de que isso não nos deve lançar em uma problemática da “falsa consciência”. O que estaria em um “para além” (ou “para aquém”) da dita realidade não seria, portanto, uma suposta verdade velada, mas, sim, o próprio *Real*, fruto do que não se pode apreender no próprio ato de simbolização. “*A distorção e/ou dissimulação é reveladora em si: o que desponta através das distorções da representação exata da realidade é o Real – ou seja, o trauma em torno do qual se estrutura a realidade social*”¹⁷⁷, elabora o filósofo.

E esse mesmo Real, visado pelo movimento e força ideológica, diz respeito a um suposto *gozo*, o qual está intimamente ligado à questão do discurso, e que igualmente nos interessa. Regulando a relação de fechamento ou de abertura, de aproximação e de afastamento, de complemento da falta ou de exclusão do excesso, as fantasias que se organizam ao redor da força da ideologia, conforme entendemos, visariam justamente a recuperação do gozo. E seria então pela via do discurso que essa lógica se articularia. Se Lacan ensina que o que o discurso

¹⁷⁶ ŽIŽEK, Slavoj. *O espectro da ideologia*. Em: ŽIŽEK, Slavoj (1996). **Um mapa da ideologia**. São Paulo: Boitempo. (p. 27).

¹⁷⁷ *idem*, p. 31 (grifo nosso).

visa é o gozo¹⁷⁸, tentativas como as de se traduzir a impossibilidade da Sociedade em um “roubo do gozo” (pelos paquistaneses, pelos nordestinos, pelos mexicanos...) seriam, em si mesmas portanto, o exemplo típico do próprio movimento ideológico em atuação. Seja ele, como dito, de complementação do que está em falta ou de eliminação do que está em excesso, ambos em favor de uma fantasiada totalização. E é por essa razão que queremos trazer na composição deste trabalho o que a teoria psicanalítica apresenta sobre uma teoria dos discursos, como forma de com ela observar, e com suas várias implicações, essa mesma relação para com a ideologia no laço social.

É, pois, essa regulação entre o Real a realidade, mediada pela fantasia, que estamos tomando nesse trabalho como suposto índice do movimento ideológico. Encontramos em Žižek, uma vez mais, um importante amparo para essa proposição:

*“A ideologia não é uma ilusão de tipo onírico que construímos para escapar à realidade insuportável; em sua dimensão básica, **ela é uma construção de fantasia que serve de esteio à nossa própria ‘realidade’**: uma ilusão que estrutura nossas relações sociais reais e efetivas e que, com isso, mascara um insuportável núcleo real impossível. **A função da ideologia não é oferecer-nos uma via de escape de nossa realidade, mas oferecer-nos a própria realidade social como uma fuga de algum núcleo real traumático**”¹⁷⁹.*

Esse cuidado de apontarmos tanto a complementação de uma falta ou a eliminação de um suposto excesso como ligados ao movimento ideológico provém do fato de que, se por um lado, teríamos a fantasia de nos reconciliarmos com “a Coisa” (esse gozo inominável), somos alertados também de um cuidado para não nos aproximarmos dela em demasia. Por isso então essa suposta “regulação”, essa espécie de “válvula” de abertura e fechamento, posicionada, talvez, entre

¹⁷⁸ “O a é o efeito de resíduo que resulta de que, **no jogo do significante, é o gozo que é visado, no entanto**. O sujeito, surgido da relação indizível com o gozo, por ter recebido – de onde? – esse meio, o significante, é afetado por uma relação com o que, desenvolvendo-se a partir daí, ganha forma como Outro, Outro a que advêm transformações, que não disse sua última palavra, e é isso que nos interessa”. LACAN, Jacques (1968-1969 [2008]). **O seminário, livro 16: de um Outro ao outro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (p. 317). No mesmo Seminário, Lacan aponta que o gozo é visado mas também está na causa do próprio discurso, razão pela qual, talvez, afirme que “o que o discurso visa é a causa do próprio discurso”. (idem, p. 31). Retornaremos especificamente a esse ponto na seção 3.2 do Capítulo 3.

¹⁷⁹ ŽIŽEK, Slavoj. *Como Marx inventou o sintoma*. Em: _____ (1996). **Um mapa da ideologia**. São Paulo: Boitempo. (p. 323).

completude e a eliminação, entre o possível e o impossível. E a razão disso é também proposta por Lacan, que relembra que quando nos aproximamos demais da Coisa, ela despedaça, evapora. “*Ou provoca uma angústia e uma desintegração psíquica insuportáveis*”¹⁸⁰. A ideologia, portanto, atuaria justamente como a reguladora do impossível dentro da ordem do discurso, ora oferecendo-o, ora visando burlá-lo, ora com a tentativa de inserção ou complementação do elemento faltante, ora com a tentativa de eliminação desse suposto elemento excessivo que mostra/produz um certo antagonismo. Seria então essa força que atuaria e mediaría a relação com o impossível de cada discurso?¹⁸¹.

Em uma das raras vezes em que a referencia, Lacan coloca “*a ideologia como dependente de um certo número de condições, explicitamente sociais, as da produção*”¹⁸². Nessa mesma passagem, levanta um questionamento que vem ao encontro de nossas intenções: “*seria uma postura de realismo nos referirmos a um Real que não pode ser apreendido como tal, pelo fato de que o pensamento é sempre dependente dele? – ainda mais que nos consideramos em condição de transformar esse real*”¹⁸³. De modo contumaz, Lacan arremata e dá a letra com a qual nos identificamos em nosso gesto neste trabalho:

*“O que tenciono fazer observar é que esse real em relação ao qual devemos considerar que nosso saber está progredindo, **já que esse é o sentido da chamada crítica da ideologia**, é parte integrante de uma subversão que introduzimos no real*”¹⁸⁴.

Levando-o também ao pé-da-letra, portanto, é sobre as condições de produção e de estruturação do discurso – em sua relação para com o Real apresentado como constitutivo (e diverso da realidade) – que aqui estamos debruçados para articularmos uma contribuição para uma leitura da ideologia.

¹⁸⁰ Comentário de Glyn Daly acerca da postura do próprio Žižek em seus últimos estudos e proposições em relação à ideologia. Em: ŽIŽEK, Slavoj, DALY, Glyn (2006). **Arriscar o impossível: conversas com Žižek**. São Paulo: Martins. (p. 19).

¹⁸¹ “*A impossibilidade é apanhada na ideologia e se configura de tal modo que estrutura a realidade e determina as coordenadas do que é efetivamente possível*”. (*idem*, p. 20).

¹⁸² LACAN, Jacques (1968-1969 [2008]). **O seminário, livro 16: de um Outro ao outro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar (p. 272 – grifo nosso).

¹⁸³ *idem ibidem*.

¹⁸⁴ *idem ibidem* (grifo nosso).

Talvez as palavras de Roland Barthes possam dizer um pouco mais (ou menos), a esse instante, a respeito desse insondável Real:

“Que o Real não seja representável – mas somente demonstrável – pode ser dito de vários modos: quer o definamos, com Lacan, como o impossível, o que não pode ser atingido e escapa ao discurso, quer se verifique, em termos topológicos, que não se pode fazer coincidir uma ordem pluridimensional (o real) e uma ordem unidimensional (a linguagem)”¹⁸⁵.

Questionamos, então: e não seria a ideologia, talvez, a tentativa fantasmática de propor, justamente, uma coincidência entre essas ordens mencionadas por Barthes? É importante que mencionemos brevemente o contexto no qual o pensador francês convoca o registro do Real laciano. Tal apontamento é suscitado em referência, especificamente, à possibilidade de se incidir, de alguma forma, nesse “não representável”; a algo que, para o autor, os homens não se conformariam, e que diria respeito, justamente, à ausência de um “paralelismo entre o real a linguagem”. E é aí então que Barthes faz referência à força, por exemplo, da Literatura, como o que viria a incidir nessa mesma ordem, mas esburacando-a (longe de resolvê-la!). Não se trataria, portanto, de um caminho com vistas a uma sutura, mas, justamente, a fazer [algo com o] furo. Ou seja, se a ideologia apontaria, conforme entendemos, uma semelhança na ordem da linguagem e do Real (ou do Real e da realidade, como temos proposto), advogamos que igualmente haveria meios de se poder esburacar, ainda que momentaneamente – como num suspiro ou faísca – isso que se apresenta como totalizado ou fechado. E, tal como a Literatura, ousaríamos propor aí também a Arte e o chamado “umbigo” do sonho como aquilo que faria rasgo, traço, furo, buraco... E essa consideração é oportuna e necessária pois vem ao encontro do que anteriormente articulamos a respeito de não tomarmos a ideologia como o todo (ou como co-extensivo a tudo), ou tampouco dela abrímos mão completamente. Há um lance de apresentação-furo-representação que parece insistir, e que convoca, pois, a fantasia, a realidade e a ideologia de alguma forma. Lembremos brevemente do grafite do “policia-cozinha” e o que decorreu desse

¹⁸⁵ BARTHES, Roland (1977). **Aula inaugural da cadeira de semiologia literária do College de France** (07/01/1977). Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix. (p. 21).

fato cotidiano, “esburacado”, então, pela Arte. “Só leis não bastam”, já dizia o escrito (ou já escrevia o dito).

De nossa parte, queremos portanto não apenas jogar certa luz em um campo espinhoso e conflituoso como o da ideologia, mas igualmente recortar um possível lugar para o trato com essa questão a partir do terreno no qual Althusser e Pêcheux buscaram amparo e orientação: a teoria psicanalítica. E trazer à cena o registro do Real faz deslocar a consideração de um furo como aquilo que nada diria para aquilo que pode, justamente, questionar o movimento ideológico. Ainda que de relance, ainda que momentaneamente.

Quanto à ideologia, não se trataria, pois, de um mero “disfarce” de algo (o qual nos lançaria à noção de falsa consciência), nem de um jogo de revelação e ocultamento, mas sim da própria contradição que se apresenta, índice de um antagonismo constitutivo. Eagleton traz uma menção interessante a esse respeito:

“O sintoma neurótico, como o texto do sonho, revela e oculta simultaneamente. Mas, podemos afirmar, o mesmo fazem as ideologias, que não podem ser reduzidas a meros ‘disfarces’. (...) A ‘verdade’ de tal ideologia, como no sintoma neurótico, não se encontra nem na revelação nem no ocultamento apenas, mas na unidade contraditória que compõem. Não é simplesmente uma questão de retirar algum disfarce exterior para expor a verdade, não mais do que a auto-ilusão de um indivíduo é apenas um ‘disfarce’ que ele assume. Antes, é o fato de que o que é revelado ocorre em termos do que é ocultado e vice-versa”¹⁸⁶.

2.3.2. Crença

Por essa perspectiva de tomada da ideologia, há a consideração das manifestações materiais e dos aparatos para a já considerada ideologia sob a ótica da doutrina. Žižek se reporta, pois, à noção althusseriana de Aparelhos Ideológicos do Estado (os AIE), os quais, segundo ele, apontariam a existência material da ideologia nas práticas, instituições e rituais ideológicos. Lembremos aqui do caso da fé, trazido quando de nossa leitura de alguns escritos de Althusser no primeiro capítulo. A fé, como proposto, não seria apenas o caso de

¹⁸⁶ EAGLETON, Terry (1997). **Ideologia**. São Paulo: Boitempo. (p. 123 – grifos nossos).

uma convicção interna, mas seria “gerada” pelos próprios rituais (orações, batismo, confissão...), ao invés destes se apresentarem como externalizações secundárias da crença íntima e obstinada em algo. Há o que poderíamos aqui chamar, pois, de a “crença na crença”. Segundo Žižek, o fato de você seguir o ritual seria uma expressão/efeito de sua crença íntima; “*ao ser executado, o ritual ‘externo’ gera sua própria base ideológica*”¹⁸⁷. Em uma nota de rodapé a esse respeito, Žižek faz uma pertinente menção à filósofa austríaca Isolde Charim, cuja leitura acerca desse ponto retoma Louis Althusser. Dada a relação com a lacuna apontada inicialmente pelo esloveno entre reconhecimento e interpelação, trazemos sua contribuição a seguir:

“Aí reside a interconexão entre o ritual pertinente aos Aparelhos Ideológicos de Estado” e o ato de interpelação: quando creio ter me ajoelhado por causa de minha fé, simultaneamente me ‘reconheço’ no chamamento do Deus-Outro que determinou que eu me ajoelhasse”¹⁸⁸.

Supomos aqui que essa inflexão e possibilidade de leitura da ideologia sobre aquilo que constitui sua própria base possa ainda ser ilustrada com uma breve história. Tal passagem fora narrada por Gabriel Garcia Marquez em meio a um discurso proferido por ele em 1970, em Caracas¹⁸⁹. Nela, uma mãe de família já de certa idade, em um povoado muito pequeno, está servindo o café da manhã a seus dois filhos quando um deles questiona o que a aflige ou a incomoda – dada sua expressão de preocupação. A mãe responde então que acordara com o pensamento de que algo muito grave viria a acontecer, em breve, ao povoado. Rindo da preocupação enfadonha da mãe, o filho mais velho termina o café e sai de casa para encontrar os amigos. Em uma das brincadeiras com eles, em certo momento decisivo do jogo no qual brincava, é intimado em uma aposta de que não acertaria determinada bola; o que realmente acontece. Questionado sobre o que o fizera perder aquela jogada, assume aos amigos que se encontrava preocupado com o que sua mãe lhe dissera naquela manhã, sobre seu

¹⁸⁷ ŽIŽEK, Slavoj. *O espectro da ideologia*. Em: _____ (1996). **Um mapa da ideologia**. São Paulo: Boitempo. (p. 18).

¹⁸⁸ *idem*, p. 36 (citada na nota de nº 15 no original do autor).

¹⁸⁹ GARCIA MARQUEZ Gabriel ([1970] 2010). **Yo no vengo a decir un discurso**. Buenos Aires: Sudamericana.

pensamento de que algo grave se sucederia com o povoado em breve. Por sua vez, o amigo que intimara o garoto segue para casa, e feliz com o que havia ganhado, é questionado sobre que aposta era aquela da qual havia saído vitorioso. Responde que recebera a pequena quantia de um amigo que não conseguira acertar uma bola quase ganha em um jogo porque estava incomodado com uma preocupação boba que sua mãe havia lhe relatado: a de que algo grave viria a acontecer com o povoado. Uma prima do menino, que estava na casa, escuta a história no momento em que está saindo para comprar carne para o almoço. Pede ao açougueiro um quilo de carne, mas, no momento em que esse está preparando o pedido, é interrompido pela menina, que solicita, então, que ele corte um quilo a mais, pois havia escutado que algo muito grave viria a acontecer com o povoado. O açougueiro, por sua vez, complementa o pedido e, ao atender a cliente seguinte, sugere a ela que leve um pouco a mais de carne, pois havia pessoas chegando no açougue dizendo que algo grave aconteceria ao povoado, e que, portanto, deveria estar preparada. Chega o momento, então, no qual todo o povoado está esperando que algo aconteça: paralisam-se as atividades, e faz muito calor (como de costume), mas ao que alguns alegam ser um calor atípico. Eis que então um passarinho pousa na praça, e todos, espantados, correm para vê-lo, ao que um dos moradores afirma sempre ter havido pássaros na praça. Em um momento de grande tensão, na qual todos os moradores conversam sobre irem embora ou não do povoado, um deles grita corajosamente que teria a coragem de partir. Recolhe, então, os seus pertences, coloca-os em uma carroça e, com sua família, atravessa a rua central do pequeno povoado. Ao serem vistos por todos, outro morador então afirma que, se aquele teve coragem de fazê-lo, deve também seguir seus passos. Sucessivamente, todos começam a repetir o gesto, quando o último, olhando para o que sobrara do vilarejo silencioso e vazio, decide que não o deixaria ao relento e à sorte. Resolve, então, atear fogo ao povoado. Como em um êxodo de guerra, seguem os moradores e também a senhora que enunciara seu medo aos filhos durante o café da manhã. Essa, caminhando e partindo, assevera ao ver o povoado em chamas: “eu disse que algo muito grave aconteceria, mas me disseram que eu estava louca!”.

Parece-nos que o que a narrativa de Garcia Márquez ilustra é, justamente, aquilo que Žižek chama de a “*regressão’ para a ideologia no exato ponto em que parecemos estar saindo dela*”. Ou seja, essa inflexão da causa sobre sua conseqüência, e vice-versa, e o fato de que a realidade e fantasia acabam por ter, desse modo, seus registros confrontados.

Outra ilustração dessa característica da ideologia pode ser dada a partir da leitura empreendida por Žižek a respeito dos acontecimentos do 11 de Setembro de 2001. Neles, a constante perspectiva de um ato terrorista aos moldes de uma hecatombe eram (são) constantemente evocados para legitimar os ditos “ataques preventivos” e invasões estadunidenses. O estado de “Guerra ao Terror” lançando a ideia de que uma catástrofe ainda pior do que o “9/11” pode vir a ocorrer, mas desconsiderando o fato crucial: de “*que a verdadeira catástrofe já é esta vida sob a sombra da ameaça permanente de uma catástrofe*”¹⁹⁰.

2.3.3. Ritual

Sob este ponto, Žižek se refere aos rituais de internalização de uma doutrina, apontando assim para o modo como uma ideologia tende a ser vivenciada de maneira naturalizada ou espontânea. Segundo o filósofo, ao tomarmos a ideologia por essa lente, ela

*“deixa de ser concebida como um mecanismo homogêneo que garante a reprodução social, como o ‘cimento’ da sociedade, e se transforma numa família wittgensteiniana de processos vagamente interligados e heterogêneos, cujo alcance é estritamente localizado”*¹⁹¹.

Reforçamos aqui nossa opção pelo uso do “tende a ser” (antes da citação acima), haja vista que o ensaio de Žižek a esta altura já caminha para a apresentação de vários dos pontos sobre os quais temos versado, especialmente no cuidado que devemos ter em relação à generalização da ideologia e, com isso, um risco de seu abandono progressivo.

¹⁹⁰ ŽIŽEK, Slavoj (2003). **Bem-vindo ao deserto do Real**. São Paulo: Boitempo. (p. 12).

¹⁹¹ ŽIŽEK, Slavoj. *O espectro da ideologia*. Em: _____ (1996). **Um mapa da ideologia**. São Paulo: Boitempo. (p. 20).

E é necessário que não concluamos tudo tão rapidamente a esse respeito. O em-si-e-para-si da ideologia aproxima-se e chega a resvalar, justamente, na consideração de que, tudo, portanto, seria ideológico, inclusive o próprio discurso, o que remete imediatamente à máxima que insiste que “todo discurso é ideológico”. E aí damos novamente o devido valor, pois, ao que Žižek afirma sobre mantermos vazio o lugar de onde se possa, eventualmente, “denunciar” a ideologia (conforme mencionamos, por exemplo, no caso do grafite paulistano):

“embora nenhuma linha demarcatória clara separe a ideologia e a realidade, embora a ideologia já esteja em ação em tudo o que vivenciamos como ‘realidade’, devemos, ainda assim, sustentar a tensão que mantém viva a crítica da ideologia. (...) a ideologia não é tudo; é possível assumir um lugar que nos permite manter distância em relação a ela, mas esse lugar de onde se pode denunciar a ideologia tem que permanecer vazio, não pode ser ocupado por nenhuma realidade positivamente determinada; no momento em que cedemos a essa tentação, voltamos à ideologia”¹⁹².

Agora, então, após termos apresentado alguns elementos-chave da leitura zizekiana da ideologia, é importante retomarmos o que vínhamos afirmando sobre a a [im]possível linha demarcatória, um “litoral” entre a realidade e a ideologia, e o papel da fantasia nessa [des]organização. E é aí que Žižek lança mão então da palavra “espectro”, a qual nomeia, inclusive, um dos textos de sua autoria sobre o qual nos debruçamos. Segundo ele, o termo fora empregado por Jacques Derrida de modo a indicar aquilo que considera “*essa fugidia pseudo-materialidade que subverte as oposições ontológicas clássicas entre a realidade e a ilusão*”¹⁹³. E é nesse ponto que Žižek uma vez mais resgata a categoria do Real para tratar da ideologia, sem com isso considerar, portanto, que tudo seja ideológico e que, portanto, devamos abrir mão da ideologia:

“Talvez seja aí que devemos buscar o último recurso da ideologia, o cerne pré-ideológico, a matriz formal em que são enxertadas as várias formações ideológicas: no fato de que não existe realidade sem o espectro, de que o círculo de realidade só pode ser fechado mediante um estranho suplemento espectral”.

¹⁹² *idem*, p. 23 – grifo nosso.

¹⁹³ *idem*, p. 26.

Nesse ponto, em águas que parecem um tanto caudalosas, Žižek recorre oportunamente a Lacan:

“Mas, por que não existe realidade sem o espectro? Lacan fornece uma resposta precisa a essa pergunta: [o que vivenciamos como] realidade não é a ‘própria coisa’, é sempre já simbolizado, constituído e estruturado por mecanismos simbólicos – e o problema reside no dato de que a simbolização, em última instância, sempre fracassa, jamais consegue abarcar inteiramente o Real, sempre implica uma dívida simbólica não quitada, não redimida”¹⁹⁴.

E esse Real, a parte da realidade que permanece não simbolizada, segundo o filósofo, retornaria sob a forma de espectro. O que é foracluído do simbólico retorna no Real, já orientava Lacan¹⁹⁵. Entretanto, Žižek adverte: *“não se deve confundir o ‘espectro’ com ‘ficção simbólica’, com o fato de que a realidade em si tem estrutura de uma ficção, por ser simbolicamente construída”¹⁹⁶.*

Dada a pertinência e relevância desses dois registros (*o espectro e a ficção simbólica*), dediquemo-nos a eles neste momento, de modo a tentar cernir e apontar o deslocamento proposto e a relevância dessa diferenciação para uma teoria da ideologia atravessada pela teorização psicanalítica.

2.4. A ficção simbólica e o espectro fantasmático

O referente é sempre real, porque é impossível de designar. Mediante o que só resta construí-lo. E nós o construímos, quando podemos.

– Jacques Lacan – *Seminário 18*

Para uma leitura e observação desses dois registros e o conseqüente prosseguimento de nossa abordagem da ideologia, achamos relevante trazer à cena um outro texto do filósofo esloveno, cuja importância para o trabalho que ora desenvolvemos se deixa ver em seu próprio título: *Entre a ficção simbólica e o*

¹⁹⁴ *idem, ibidem.*

¹⁹⁵ “Na relação do sujeito com o símbolo, há a possibilidade de uma verwerfung primitiva, ou seja, que alguma coisa não seja simbolizada, que vai se manifestar no Real”. LACAN, Jacques (1955-1956 [1988]) **O seminário, livro 3: as psicoses**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (p. 100).

¹⁹⁶ ŽIŽEK, Slavoj. *O espectro da ideologia*. Em: _____ (1996). **Um mapa da ideologia**. São Paulo: Boitempo. (p. 26).

espectro fantasmático: para uma teoria lacaniana da ideologia. Tais elaborações estão presentes em sua obra “Interrogating the Real”, de 2005¹⁹⁷, e com elas Žižek dá claro prosseguimento à consideração do Real e da fantasia quando da abordagem da ideologia e da realidade. No referido texto, o autor vem falar justamente dessa crucial dualidade entre a *ficção simbólica* e o *espectro fantasmático*, trazendo uma afirmação que não consta em seu *O espectro da ideologia*. Propõe, então, assertivamente que “essa diferença entre a *ficção simbólica* e a *fantasia* é de importância crucial para a teoria psicanalítica da ideologia”¹⁹⁸. A respeito dessas duas noções, talvez a ilustração fornecida por Žižek, considerando a Alemanha nazista, auxilie inicialmente em sua consideração, e na pertinência e validade dessas noções para a teoria da ideologia.

Segundo a leitura do filósofo, quanto mais os judeus eram assassinados pelos nazistas (estes motivados, pois, por uma *ficção simbólica* que postulava a existência dos judeus como impedimento para a constituição de um todo social – a “Sociedade” da qual falamos em nosso texto algumas linhas atrás), mais terríveis se tornavam no *espectro fantasmático* as dimensões adquiridas pelos que sobreviviam. Os sobreviventes passavam a ser, inclusive, ainda mais perseguidos por isso. Extrapolando esse exemplo ainda mais, Žižek chega a citar também o caso de um nazista que, por certo tempo, teve um vizinho judeu. Via-o chegar em casa toda noite, com seus filhos, esposa, em uma vida dita “normal” – tal como a sua enquanto nazista, com a mesmíssima rotina. Questionava-se e ponderava então, ainda que por raros momentos, sobre aquilo que lhes diziam a respeito dos judeus (que eram “traíçoeiros, maquinadores, perigosos...”). Entretanto, em uma inversão tipicamente ideológica, isso inclusive passava a ser tomado por ele, imediatamente, como um ponto negativo. E Žižek nos leva a imaginar o referido nazista então, por exemplo, afirmando: “eu disse que eram perigosos: fazem tudo o que fazem e ainda levam essa vida familiar como se fossem normais e bonzinhos”.

¹⁹⁷ Nossa tradução de: ŽIŽEK, Slavoj (2005). *Between Symbolic Fiction and fantasmatic spectre: toward a lacanian theory of ideology*. Em: _____. **Interrogating the Real**. New York. Continuum.

¹⁹⁸ *idem*, p. 241 [nossa tradução de “*This difference between (symbolic) fiction and fantasy is of crucial importance for the psychoanalytical theory of ideology*”].

A elaboração de Žižek a esse respeito é fortemente investida pela consideração da fantasia, com o intuito de justamente tomá-la como índice para a percepção do construto ideológico. Tal é a pertinência da fantasia que o filósofo chega a desdobrá-la, justamente, em duas faces concêntricas, nominando-as como “fantasia-1” e “fantasia-2”: respectivamente a *ficção simbólica* e o *espectro fantasmático*. Propõe que seriam como dois lados de uma mesma moeda, e explica sua relação do seguinte modo:

*“à medida que a sociedade vivencie a realidade de modo regulado, estruturado pela fantasia-1, deve negar sua impossibilidade inerente, o antagonismo em seu âmago; e a fantasia-2 (a figura do judeu conceitual, por exemplo), presentifica essa negação. Em síntese, a eficácia da fantasia-2 é a condição para a fantasia-1 manter seu domínio”*¹⁹⁹.

Para melhor compreendermos, lembremos que, para Žižek, o cerne pré-ideológico da ideologia consistiria, justamente, no espectro que preenche o furo do Real, sendo aquilo que vivenciamos como a realidade também dependente do que dela fora foracluído:

*“... a ‘realidade’, tal como a verdade, nunca é, por definição, ‘toda’ (...). Portanto, o que o espectro oculta não é a realidade, mas seu ‘recalcamento primário, o ‘X’ irrepresentável **em cujo recalcamento fundamenta-se a própria realidade**”*²⁰⁰.

No caso dos judeus citados algumas linhas acima, notamos que ocorrera o inverso daquilo que apontamos como a utilização de um argumento supostamente contrário como um argumento a favor. Nesse caso, um argumento tipicamente utilizado a favor (uma vida dita tranqüila e “comum”), pode também passar a ser usado de forma contrária (como marca de dissimulação e conspiração) em nome de uma ideologia.

¹⁹⁹ *idem*, p. 244 [nossa tradução de: “*Fantasy-1 and fantasy-2, symbolic fiction and spectral apparition, are thus like the front and reverse of the same coin: insofar as a community experiences its reality as regulated, structured, by fantasy-1, it has to disavow its inherent impossibility, the antagonism in its very heart – and fantasy-2 (the figure of the ‘conceptual jew’, for example) gives body to this disavowal. In short, the effectiveness of fantasy-2 is the condition for fantasy-1 to maintain its hold*”].

²⁰⁰ ŽIŽEK, Slavoj. *O espectro da ideologia*. Em: _____ (1996). **Um mapa da ideologia**. São Paulo: Boitempo. (p. 26 – grifo nosso).

Em *The sublime object of ideology*, Žizek apresenta uma leitura da ideologia que igualmente considera a questão do preconceito judeu, com vistas a analisar o comportamento ideológico e a relação para com aquilo que de Real está investida a própria ideologia. Na obra, Žizek irá resgatar o grafo lacaniano do desejo, e dele extrairá algumas considerações no trato com o construto ideológico. E a leitura presente na referida obra vem ao encontro, justamente, daquilo que fora proposto pelo desdobramento contido na consideração da *ficção simbólica* e do *espectro fantasmático*. Tomemos o grafo como forma de proporcionar melhor observação daquilo que resgataremos da leitura do filósofo:

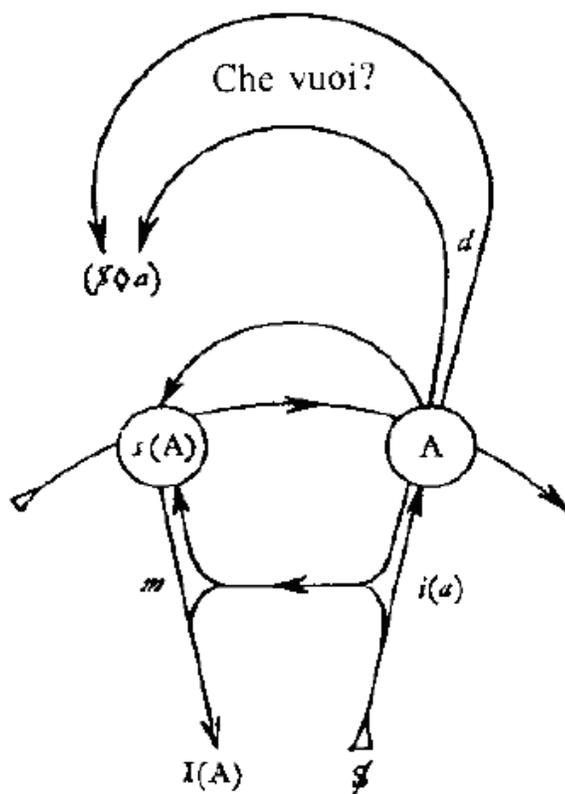


Figura 1 - o grafo lacaniano do desejo

No caso dos judeus (e podemos pensar, igualmente, com os paquistaneses ou os nordestinos, conforme os mencionamos ao ilustrarmos outras situações), Žižek propõe que o anti-semitismo (ou, tomemos aqui, o preconceito ou a repulsa ao outro) ilustraria o porquê de Lacan ter colocado a fórmula (o matema) da fantasia ($\$ \diamond a$) ao final da curva que resgata a conhecida questão ‘*Che vuoi?*’. Segundo aventa o esloveno, a fantasia seria então uma espécie de resposta a esse ‘*Che vuoi?*’, uma tentativa de preencher, de alguma forma, a lacuna e o vazio suscitados por esse questionamento. No caso do anti-semitismo, a resposta ao “O que querem os judeus afinal?” levaria à fantasia da conspiração. Ou, resgatando as “fantasias 1 e 2”: a ficção simbólica da construção da Sociedade (pela eliminação do objeto a mais [a mais]) acarretaria, pois, no espectro fantasmático do misterioso “poder” dos judeus como “mexendo as cordinhas” por detrás do cenário.

“O ponto crucial a ser enfatizado no nível teórico é que a fantasia funciona como uma construção, como um cenário imaginário que preenche o vazio, a abertura presente no desejo do Outro: ao nos oferecer a resposta definitiva para a questão ‘O que quer o Outro?’, permite-nos escapar do insuportável impasse a partir do qual o Outro quer algo de nós, mas somos incapazes, ao mesmo tempo, de traduzir esse desejo do Outro em uma interpelação positiva, para um mandato com o qual se identificar”²⁰¹.

A respeito dessa incapacidade frente ao mandato, lembremos, uma vez mais, de Josef K frente ao tribunal. Tais pontos são caros para o exercício que estamos propondo. E é no seio de tais proposições que enxergamos uma ilustração simples do que então nomeamos como a “válvula” de abertura e fechamento, de completude da falta e de eliminação de um certo excesso, característicos do que apontamos como sendo a força do movimento ideológico. (E a qual queremos ler e observar também a partir da questão da impossibilidade inerente a cada discurso, como forma de relacionar, pois, discurso e ideologia).

²⁰¹ ŽIŽEK, Slavoj (1989 [2008]). **The sublime object of ideology**. New York: Verso. (p. 128) [nossa tradução de “*The crucial point that must be made here on a theoretical level is that fantasy functions as a construction, as an imaginary scenario filling out the void, the opening of the desire of the Other: by giving us a definite answer to the question ‘What does the Other want?’; it enables us to evade the unbearable deadlock in which the Other wants something from us, but we are at the same time incapable of translating this desire of the Other into a positive interpellation, into a mandate with which to identify*”].

Ainda em *The sublime object of ideology*, Žižek traz algo a respeito do papel da fantasia enquanto construção, e de sua mediação e regulação entre abertura e fechamento frente ao Real. Tratar-se-ia, portanto, daquilo que permitiria uma aproximação, mas, ao mesmo tempo, de “*uma tela que nos protegeria de chegar perto demais da Coisa [...], mantendo-nos a uma distância*”²⁰². É interessante percebermos que essa evitação e sustentação acabam por manter, justamente, uma espécie de “caráter regulatório” da fantasia, o que relacionamos também como o papel do construto ideológico constantemente a nós oferecido frente ao vazio, à lacuna.

E aí vislumbramos a tônica dessas considerações para o fio de nosso trabalho, momento no qual podemos compreender o porquê da consideração do registro do Real e também da realidade, e também a diferença que enxergamos em nossa teorização sobre a ideologia frente a outras abordagens:

“O suporte final da crítica da ideologia – o ponto de referência extra-ideológico que nos autoriza a denunciar o conteúdo de nossa experiência imediata como ‘ideológico’ – não é a ‘realidade’, mas o Real recalçado do antagonismo”²⁰³.

É fundamental percebermos que ao deslocar a ênfase da leitura da ideologia para a pertinência e o “furo” trazidos pelo Real laciano, Žižek acaba igualmente por solapar qualquer tentativa de não consideração da ideologia ou de alegação de seu fim. E isso, dada justamente sua constituição e o modo como se articulam realidade e fantasia frente ao impossível da simbolização (e da interpelação), cujo elemento refratário – objeto *a* – e sua indissociável relação para com o sujeito barrado demarcam um ponto fundamental de leitura.

Uma vez mais, o grafo do desejo é resgatado por Žižek e aqui nos faz questão. Para o autor, a metade superior do grafo mostra que a não coincidência ou fechamento do circuito da identificação simbólica e/ou imaginária (representada pelas duas linhas paralelas ao topo do grafo) aponta, justamente, para o fato de que há sempre um resto, um produto. E é esse resto, segundo Žižek, que abre

²⁰² *idem*, p. 134 [nossa tradução de “... but at the same time a screen shielding us from getting too close to the [...] Thing – keeping us at a distance from it”].

²⁰³ ŽIŽEK, Slavoj. *O espectro da ideologia*. Em: _____ (1996). **Um mapa da ideologia**. São Paulo: Boitempo. (p. 30 – grifo nosso).

espaço, portanto, para o desejo, e torna o Outro (a ordem simbólica) inconsistente, convocando a fantasia como forma de ocultar essa inconsistência (essa lacuna no Outro), na busca do gozo. Para o filósofo, a interação entre identificação imaginária e simbólica sob o domínio da identificação simbólica constituiria, pois, o mecanismo pelo qual o sujeito seria integrado em um campo sócio-simbólico, assumindo, então, determinados “mandatos”. Recorrendo a uma citação de Jacques Allain-Miller, o esloveno então relembra que,

“Lacan soube como extrair do texto de Freud a diferença entre o eu-ideal, marcado por ele como ‘i’ [no grafo] e o ideal-do-eu, ‘I’. Ao nível do I pode-se, sem empecilhos, introduzir o social. O I do ideal pode ser, em uma forma legítima, construído como a função social e ideológica”²⁰⁴.

Todavia, é aí que Žižek irá alojar uma diferença crucial, e que tem no grafo do desejo suporte fundamental para o trato com a ideologia. Para o filósofo, haveria um ponto fraco nos ensaios até então ditos ‘[pós] estruturalistas’ da teoria da ideologia descendente da teoria althusseriana da interpelação. Esse ponto diria respeito, justamente, ao fato de tais textos terem se fixado apenas na tentativa de se compreender a eficiência da ideologia exclusivamente pelos mecanismos de identificação simbólica e imaginária (a parte inferior do grafo do desejo). E desconsiderariam, justamente, aquilo que falha, e que estaria, pois, para além da própria interpelação. “Só há causa daquilo que falha”!

2.5. O resto e o *jouissance* [*jouis-sens*] ideológico

Importante então que resgatemos, neste momento, o questionamento a respeito da interpelação com o qual abrimos este segundo capítulo, de forma a nos encaminharmos para a observação da ideologia enquanto estruturada pela fantasia no que concerne ao laço social. Lembremos que Žižek questionava, especificamente, a proposição da interpelação althusseriana e o movimento de Pêcheux, e apontava para a lacuna entre a crença e o reconhecimento ideológico.

²⁰⁴ ŽIŽEK, Slavoj (1989 [2008]). **The sublime object of ideology**. New York: Verso. (p. 123) [nossa tradução de ‘Lacan knew how to extract from Freud’s text the difference between ideal ego, marked by him ‘i’, and ego-ideal, ‘I’. On the level of I, you can without difficulties introduce the social. The I of the ideal can be in a superior and legitimate way constructed as a social and ideological function].

E é aí que a tomada da fantasia e o devido valor à falha, ao furo - sendo o Real e o objeto a os pontos de articulação fundamental – ganham toda força. Mas como?

Em *O espectro da ideologia*, Žižek incidirá então seu questionamento justamente no modo como a “máquina simbólica da ideologia é internalizada, na experiência do Sentido e da Verdade”. Žižek é taxativo ao recordar que essa internalização nunca tem sucesso pleno, e que nela persiste um resíduo, um resto (uma “falha”, uma “lacuna”...). E aí se apresenta uma considerável virada a respeito da crítica da ideologia. Para o filósofo, portanto,

“...esse resto, longe de prejudicar a plena submissão do sujeito à ordem ideológica, é a própria condição dela: é precisamente esse excedente não integrado de trauma sem sentido que confere à Lei sua autoridade incondicional; em outras palavras, é ele que – na medida em que escapa ao sentido ideológico – sustenta o que podemos chamar de *jouis-sens ideológico*, o gozo-no-sentido [enjoy-meant] que é próprio da ideologia”²⁰⁵.

Não seria à toa, portanto, que Žižek teria trazido o nome de Kafka em seu texto. Para o autor esloveno, nisso que concerne a esse *jouis-sens* ideológico, Kafka teria desenvolvido uma espécie de “crítica a Althusser *avant la lettre*”, permitindo-nos ver o que é constitutivo da lacuna entre a “máquina” e sua “internalização”²⁰⁶.

Há em outro ensaio de Žižek (o qual referenciamos há pouco) um eco para aquilo que vislumbrávamos na leitura pëuchextiana, a qual, em momento anterior ao provocador exercício de retificação, parecia postular, como reconhecido pelo teórico francês, o sujeito como a causa de si mesmo. A esse respeito, diz Žižek pontualmente:

“O sujeito freudiano do inconsciente emerge apenas quando um aspecto-chave da experiência do sujeito (sua fantasia fundamental) torna-se inacessível a ele, primordialmente recalcada. (...). Assim, em contraste com o lugar comum de que estamos lidando com o sujeito do momento em que uma entidade exhibe sinais de vida interior (de uma experiência

²⁰⁵ ŽIŽEK, Slavoj. *Como Marx inventou o sintoma?*. Em: _____ (1996) “Um mapa da ideologia”. Rio de Janeiro: Contraponto. (p. 321 – grifos no original do autor).

²⁰⁶ “Acaso a burocracia ‘irracional’ de Kafka, esse aparelho cego, gigantesco e absurdo, não é precisamente o AIE com que o sujeito se confronta antes que ocorra qualquer identificação, qualquer reconhecimento, qualquer subjetivação?”, nos indaga o filósofo (*idem*).

fantasmática que não pode ser reduzida ao comportamento externo), deve-se afirmar que o que caracteriza a subjetividade humana é, antes, a lacuna que separa os dois, ou seja, o fato de que a fantasia, em sua forma mais elementar, torna-se inacessível ao sujeito. É esta inacessibilidade que torna o sujeito 'vazio', como afirma Lacan"²⁰⁷.

E é essa consideração e ampliação de Žižek sobre a teoria althusseriana que lhe possibilita lançar mão da ideologia para considerar a própria realidade, articulando que a fantasia ideológica estrutura essa mesma realidade, com vistas ao gozo. "*Espalhados no deserto do Outro simbólico, há sempre alguns restos, oásis de gozo*", nos lembra o filósofo²⁰⁸. E é a esses "restos" que damos o nome de objeto *a*, marca daquilo que resta de gozo, *mais-de-gozar*, ao qual retornaremos logo ao princípio de nosso próximo capítulo.

Acreditamos que, pela convocação do matema da fantasia, cuja estruturação pode permitir a Žižek a extrapolação da consideração da ideologia com a conseqüente transposição de uma leitura sintomal, abre-se o espaço para a pertinência da teoria psicanalítica para a crítica da ideologia. Isso, obviamente, é fruto também das investidas de Pêcheux e Althusser, especialmente de seus exercícios de autocrítica e retificação, os quais trouxeram à tona aquilo mesmo que incidia e surtia efeitos quando da crítica da ideologia, ainda que pela via de seus efeitos em seus próprios exercícios.

Entretanto, se Pêcheux apresentava uma aproximação à ideologia, mas também ao discurso, fundando as bases para uma Análise do Discurso, e se estamos aqui igualmente propondo uma aproximação entre discurso e ideologia, seria possível então tomar um caminho semelhante, porém de orientação diversa?

²⁰⁷ ŽIŽEK, Slavoj (2007). **How to read Lacan**. New York: Norton. [nossa tradução de: "*The Freudian subject of the unconscious emerges only when a key aspect of the subject's (self-)experience (his fundamental fantasy) becomes inaccessible to him, primordially repressed. (...) So, in contrast to the commonplace that we are dealing with a subject the moment an entity displays signs of inner life (of a phantasmatic experience that cannot be reduced to external behaviour), one should claim that what characterizes human subjectivity proper is, rather, the gap that separates the two, namely the fact that fantasy, at its most elementary, becomes inaccessible to the subject. It is this inaccessibility that makes the subject 'empty', as Lacan put it*"].

²⁰⁸ ŽIŽEK, Slavoj (1989 [2008]). **The sublime object of ideology**. New York: Verso. (p. 138) [nossa tradução de "*scattered around the desert of the symbolic Other, there are always some leftovers, oases of enjoyment...*"].

Em *O sublime objeto da ideologia*, Žižek avança dois procedimentos ditos complementares para a realização de uma chamada “crítica da ideologia”. Um procedimento dito *discursivo* e o outro *visando o gozo*. Propõe:

*“Há dois procedimentos complementares da ‘crítica da ideologia’; um é discursivo: a ‘leitura sintomal’ do texto ideológico acarretando a ‘desconstrução’ da experiência espontânea de seu significado – ou seja, demonstrando como um dado campo ideológico é resultado de uma junção de significantes flutuantes heterogêneos, de sua totalização pela intervenção de certos ‘pontos nodais’. O outro [procedimento] visa extrair o **núcleo de gozo** [enjoyment], por meio da articulação do modo no qual – para além do campo do sentido, mas interno a ele – uma ideologia envolve, manipula, produz um gozo pré-ideológico estruturado na **fantasia**”²⁰⁹.*

Entendemos que o procedimento dito discursivo diga respeito ao método levado adiante pela Análise do Discurso (e lembremos uma vez mais, igualmente, da leitura sintomal levada adiante por Althusser). Ou seja, para além do nível da interpelação – e a tomemos aqui momentaneamente como a própria experiência de significação, na relação entre significantes – há também a necessidade de se pontuar e se articular o gozo envolvido nessa relação, estruturado via fantasia. Entendemos que isso esteja relacionado ao que Žižek considera como “o poder auto-invalidante de uma análise formal do discurso da ideologia”, ou seja, a localização da ideologia na lacuna entre a cadeia significante e o Significante Mestre, que, como pontua o esloveno, faz parte da ordem simbólica como tal²¹⁰. De modo a se referir a esse risco de invalidação, Žižek cita a atitude comum para com algumas temáticas, as quais se explicariam pelo fato de lançá-las a um universo quase sem significado (seja ele “profundo”, “universal” ou quase como uma “verdade suprema”). E isso ainda que a forma de abordá-las pareça sempre aprofundada, embora nada agregue à temática e tente, conforme entendemos, totalizá-la por um certo esvaziamento. Um dos exemplos citados pelo filósofo para

²⁰⁹ ŽIŽEK, Slavoj. (1989). **The sublime object of ideology**. New York: Verso. (p. 140 – grifos nossos) [nossa tradução de “*There are also two complementary procedures of the ‘criticism of ideology’: one is discursive, the ‘symptomal reading’ of the ideological text bringing about the ‘deconstruction’ of the spontaneous experience of its meaning – that is, demonstrating how a given ideological field is a result of a montage of heterogeneous ‘floating signifiers’, of their totalization through the intervention of certain ‘nodal points’; the other aims at extracting the kernel of enjoyment, at articulating the way in which – beyond the field of meaning but at the same time internal to it – an ideology implies, manipulates, produces a pre-ideological enjoyment structured in fantasy*”].

²¹⁰ ŽIŽEK, Slavoj. *O espectro da ideologia*. Em: ŽIŽEK, Slavoj (1996). **Um mapa da ideologia**. São Paulo: Boitempo. (p. 22).

ilustrar essa condição diz respeito aos avanços tecnológicos, e o modo como costumamos dizer que os atuais meios de comunicação podem trazer para perto de nós, em segundos, acontecimentos vindos do mundo todo, e até de planetas vizinhos, etc... Um gesto ideológico *per se*, conforme Žižek, seria o fato de lançar a problemática apontada – e uma tentativa de compreendê-la por meio de um certo saber – na comparação com algo dito mais “profundo”. Ou seja, uma saída seria comentar, por exemplo, que “isso não é nada perto do fato de que, na verdade, isso nos afasta mesmo é da ‘verdadeira dimensão da existência humana’, afastando-nos, portanto, da ‘essência’ do homem...”. A cadeia de significantes comuns, diz Žižek, registraria então um certo conhecimento positivo sobre a tecnologia, ou o homem, mas o dito Significante-Mestre representaria então a “verdadeira” essência, sobre a qual não seria necessário, então, fazer qualquer afirmação positiva, pois representaria, portanto, a totalidade: o significante-mestre como o significante sem significado.

Entendemos então que o que está em jogo na visada zizekiana, ao convocar então a tomada da fantasia e do gozo, seja não apenas a consideração do jogo significante na leitura da ideologia, mas, igualmente, aquilo que desse jogo se apresenta, respectivamente, como efeito e produto: o sujeito e o objeto. E que não faz vistas à totalidade, mas, sim, à falha. Para Žižek, esse deslocamento significante (ou a lógica metafórico-metônímica) não seria suficiente para explicar, por exemplo, o modo como o ‘Judeu’ capturaria nosso desejo, fazendo-nos localizá-lo como os responsáveis pela ausência da Sociedade. Far-se-ia necessário então levar em consideração o modo como o “judeu” entra na moldura da fantasia que estrutura o gozo²¹¹. Retomando o teatro da fantasia, Žižek argumenta:

²¹¹ É visível que nas leituras e apontamentos de Žižek o termo “Judeu” aparece, freqüentemente, cercado por aspas (e, por vezes, escrito com inicial maiúscula). Entendemos, com isso, que se trate pois do referido “judeu conceitual”, citado pelo autor esloveno quando da abordagem da ficção simbólica e do espectro fantasmático. Assim sendo, supomos que faça referência, pois, à imagem dos judeus, ao estatuto delegado a eles e ao tratamento a eles dirigido por meio do anti-semitismo e, igualmente, nas tentativas de combate a ele. Paralelamente, entendemos aqui que isso possa ser aplicado em referência ao que estamos tomando como os “migrantes” e “imigrantes”, ou seja, referindo-se à imagem e à fantasia ao redor de sua existência no laço social (no caso em questão, na cidade de São Paulo).

“A fantasia é basicamente um cenário preenchendo o espaço de uma impossibilidade fundamental, uma tela mascarando um vazio. (...) Como tal, a fantasia não deve ser interpretada, mas atravessada: tudo que temos que fazer é experimentar como não há nada por ‘de trás’ dela, e como a fantasia mascara precisamente esse ‘nada’”²¹².

Junto à consideração do “Judeu”, tomemos novamente o caso do inglês que alega um excesso de paquistaneses nas ruas de Londres ou do paulistano que aponta para os “migrantes” e “imigrantes” de São Paulo. Não se trataria apenas de tentar recortar ou isolar aquilo que deles se apresentaria, tal como em um sintoma, enquanto cifrado, codificado, não-dito, e que atribuiria a eles a responsabilidade por uma suposta não-totalidade; bastando, portanto, elencar determinadas características ou ocorridos históricos de modo a justificar sua elevação a essa condição. Se seguirmos a leitura de Žižek, o “Judeu” – ou, conforme nossa leitura, os “migrantes” e “imigrantes” em São Paulo – não seriam os responsáveis pelo antagonismo social; mas, sim, como dito, insígnias da não-existência e da *impossibilidade* da totalização (ou, no caso, da Sociedade). *“Longe de ser a causa positiva da negatividade social, o ‘Judeu’ é um ponto no qual a negatividade social, como tal, assume existência positiva”²¹³.*

Portanto, para o filósofo, torna-se possível articular outra fórmula ou procedimento para a então chamada crítica da ideologia, a qual se diferencia da considerada demonstração de como um campo ideológico específico seria o resultado de uma montagem de significantes. Propõe e sintetiza-a conforme a seguinte orientação: *“detectar, em um dado edifício ideológico, o elemento que representa dentro dele sua própria impossibilidade”²¹⁴*. E conclui:

“A sociedade não está impedida de atingir a sua identidade completa por causa dos judeus: está impedida por sua própria natureza antagonica,

²¹² ŽIŽEK, Slavoj. (1989). **The sublime object of ideology**. New York: Verso. (p. 141 – grifos nossos) [nossa tradução de *“Fantasy is basically a scenario filling out the empty space of a fundamental impossibility, a screen masking a void. (...) As such, fantasy is not to be interpreted, only ‘traversed’; all we have to do is experience how there is nothing ‘behind’ it, and how fantasy masks precisely this ‘nothing’*”].

²¹³ *idem*, p. 143 [nossa tradução de *“Far from being the positive cause of social negativity, the ‘Jew’ is a point at which social negativity as such assumes positive existence”*].

²¹⁴ *idem*, p. 143 [nossa tradução de *“to detect, in a given ideological edifice, the element which represents within it its own impossibility”*].

por seu próprio bloqueio imanente, e projeta essa negatividade interna na figura do 'Judeu'.²¹⁵

Neste ponto, enfim, a consideração de Safatle sobre a pertinência da leitura zizekiana da ideologia é valiosa em relação ao que visamos apresentar ao longo deste segundo capítulo. Para o autor, a aproximação entre fantasia e ideologia acabou por implicar em uma notável (e necessária) reconfiguração do que se propunha no interior da própria crítica da ideologia (tal como apontamos a princípio). Tomemos suas palavras:

“(...) Lembremos como a psicanálise compreende a fantasia como uma cena imaginária na qual o sujeito representa a realização de seu desejo e determina um caminho em direção ao gozo. Sem a ação estruturadora da fantasia, o sujeito não saberia como desejar e estabelecer uma relação de objeto. Ele seria jogado assim na angústia produzida pela inadequação radical do desejo aos objetos empíricos. Ao definir a fantasia como modo de defesa contra a angústia, Lacan vê nela o dispositivo capaz de permitir que o sujeito invista libidinalmente o mundo dos objetos e que os objetos possam adquirir valor e significação. Nota-se que tudo o que Žižek precisou fazer foi insistir na existência de uma fantasia social que estrutura a determinação do valor e da significação da realidade socialmente compartilhada. Fantasia social capaz de produzir uma objetividade fantasmática que tem um nome próprio: ideologia”²¹⁶.

Além da visível referência à pertinência da leitura zizekiana, é importante que depreendamos da proposição de Safatle a relevância do gozo, visto que é este que comparecerá na observação da ideologia sob a ótica da teoria dos discursos de Lacan. Dada a articulação $\$ \diamond a$, é o *mais-gozar* que permitirá observar a relação para com o gozo, o qual o institui em um movimento de renúncia radical; e sob o efeito do discurso, como veremos no próximo capítulo. Renuncia essa que gera, justamente, a busca do objeto: objeto *a*. E, dado aquilo que trouxemos com Žižek até aqui, é nossa intenção tentar perceber adiante, com Lacan, se / como é possível contribuir para ampliar a leitura e crítica da ideologia.

²¹⁵ *idem, ibidem* [nossa tradução de “*society is not prevented from achieving its full identity because of Jews: it is prevented by its own antagonistic nature, by its own immanent blockage, and it projects this internal negativity into the figure of the 'Jew'*”].

²¹⁶ SAFATLE, Vladimir (2003). *Posfácio: a política do Real de Slavoj Žižek*. Em: ŽIŽEK, Slavoj (2003). **Bem-vindo ao deserto do Real**. São Paulo: Boitempo. (pp. 179-191).

CAPÍTULO 3

DO DISCURSO:
DE MIL PALAVRAS A 'SEM' PALAVRAS

*Abre tua boca, ulula
Pede à chuva
Ruge
Como se tivesses no peito
Uma enorme ferida.
Escancara a tua boca
Regouga: A ALMA, A ALMA DE VOLTA.*

– Hilda Hilst, *Júbilo memória,
noviciado da paixão.*

*A chave está na indagação sobre o
que cabe ao gozo.*

– Jacques Lacan, *Seminário 17.*

3.1. As estruturas [ainda] estão na rua!

03 de Dezembro de 1969. Ainda sob os efeitos do ressonante Maio de 68, Jacques Lacan aceita o convite para reunir-se com estudantes e passantes do Departamento de Filosofia da *Université de Vincennes à Saint-Denis*, a Universidade Paris VIII, de modo a proferir algumas palavras.

Reproduzida ao final do *Seminário 17 - O avesso da Psicanálise* sob o título *Analyticon*²¹⁷, a presença de Lacan no denominado “centro experimental” de uma universidade instiga determinadas reflexões e abre espaço para apontamentos pertinentes, embora não pareça acalmar algumas contestações estudantis (e essa, certamente, não era a intenção de Lacan) e acabe alimentando, conseqüentemente, certo tumulto. Após algumas provocações e digressões iniciais, Lacan põe-se a responder às indagações dos impacientes estudantes. Estes tentam, em determinados momentos, exigir do psicanalista certa [im]postura a respeito do papel da Psicanálise e de sua [des]organização enquanto *discurso* naquele momento histórico. Lacan chega até mesmo a enunciar que o que os revolucionários desejavam era um mestre, e que o teriam.

A certa altura das intervenções realizadas, em meio a uma seqüência de atravessamentos de diferentes vozes, destaca-se no coro o posicionamento de um dos alunos, o qual declara em sua argüição aquilo que deseja em relação à Universidade. Categórico, assevera:

“(...) Porque do Marx acadêmico, já estamos de saco cheio! Há um ano que ouvimos babosearem sobre ele nesta faculdade. E sabemos que é pura merda. Utilizar um Marx acadêmico é servir a uma Universidade burguesa. Se temos que foder a Universidade, isso vai ser do exterior, com os outros que estão lá fora!”.

Nesse ponto, um outro estudante o interrompe indagando “*Então por que você está dentro?*”, ao que o primeiro imediatamente retruca e prossegue:

“Estou dentro, companheiro, porque se quero que as pessoas saiam dela, tenho que vir aqui dizer-lhes”.

²¹⁷ LACAN, Jacques (1992). *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*, 1969-1970. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (A transcrição dessa referida exposição de Lacan, juntamente com as intervenções ocorridas no dia, encontram-se nas páginas 187 a 197).

Interrompido momentaneamente por Lacan nesse exato instante, o estudante retoma seu turno e segue em sua tréplica:

“Lacan, deixe que eu termine! Não chegamos até aí porque certos estudantes ainda pensam que, escutando o discurso do sr. Lacan, encontrarão nele os elementos que vão lhes permitir contestar seu discurso. Quero dizer que isso é cair na armadilha”.

Lacan, surpreendente e imediatamente, intervém bem ao seu estilo, concordando: *“Totalmente verdadeiro!”*.

O mesmo estudante, então, insiste e prossegue:

“Se pensamos que ouvindo o discurso de Lacan, de Foucault ou de qualquer outro é que vamos obter os meios para criticar a ideologia que eles nos fazem engolir, estamos ferrados! Entendo que é fora dela que temos que buscar os meios para foder a Universidade”.

A devolutiva do psicanalista francês a essa afirmação ressoa de modo igualmente categórico. Não menos questionador, rebate:

“Mas fora do quê? Porque, quando saem daqui, vocês ficam afásicos? Quando saem, continuam a falar, e por conseguinte continuam estando dentro”²¹⁸.

Cada uma a seu modo, as passagens reproduzidas acima fazem questão e são caras para a reflexão que temos empreendido até aqui. E dois significantes, nelas presentes, chamam atenção: *Discurso* e *Ideologia*. Dedicemos certa atenção às referidas passagens, de modo a observarmos um pouco daquilo que fora dito e darmos seqüência em nossa leitura da ideologia, aproximando-nos da teoria dos discursos proposta por Lacan.

Primeiramente, é interessante percebermos o gesto do psicanalista francês ao concordar com o estudante sobre o lugar de contestação do discurso e da ideologia, fato que se identifica fortemente ao momento atravessado pela própria psicanálise entre os anos de 1960 e 70. E que diz respeito – dada a constituição do discurso analítico – ao questionamento, por parte de Lacan, do discurso universitário e, conseqüentemente, do lugar da psicanálise dentro, ou fora [do discurso] da Universidade. (Relembremos ainda da então recente expulsão de Lacan da IPA em 1963, [re]inscrevendo desde então uma ruptura).

²¹⁸ *idem*, p. 195 – grifos nossos.

Na argüição de Vincennes – com sua réplica confirmando ser o teor de certas afirmações do estudante “totalmente verdadeiro” – Lacan parece acertar dois coelhos com apenas um só tiro. Denota o caráter prevalente do discurso enquanto estrutura fundamental e constitutiva – ao que proferira, ao longo de 1968 e 1969, em seu Seminário 17, que “*nenhum diálogo é possível se não se situar no nível do discurso*”²¹⁹ e que “*toda determinação de sujeito, portanto de pensamento, depende do discurso*”²²⁰ – e, ainda, parece apontar também para o fato, concernente às suas elaborações, de que um discurso só se mostra e dá prosseguimento a seu encadeamento discursivo face a outro discurso. Este, por sua vez, solicitado a partir daquilo que Lacan toma, ao longo de sua teorização, como o ponto de *impossibilidade* inerente a cada discurso, e que aqui é importante referendar e adiante retornar. Posteriormente, em 1972, o psicanalista francês viria a declarar que “*o sentido de um discurso só se obtém a partir de outro*”²²¹, o que reafirma a pertinência da noção de discurso no interior da psicanálise e, especialmente, aponta para o notório deslocamento por ela trazido no que se refere a uma [não-]totalidade. E isso considerando o inconsciente e a repetição, mas, especificamente, a impossibilidade de um discurso dar conta de si mesmo. Ainda a esse respeito, Lacan viria a afirmar em uma radiodifusão junto à *Radio-Televisão Belga* que

*“o inconsciente nada tem a ver senão com a dinâmica que precipita a passagem brusca de um desses discursos para o outro, (...) sua instância dinâmica consiste em provocar a **báscula com que um discurso vira outro, por defasagem** do lugar onde se produz o efeito de **significante**”*²²²;

Uma vez mais, notemos na proposição acima a marcação de uma defasagem estrutural associada à cadeia significante, promovendo uma dinâmica específica. Defasagem essa que remete a uma falha, a qual engendraria um resto metonímico e cadente, o então considerado *objeto a*, que estaria na origem da báscula entre os discursos. E que apontaria, assim, para um impossível constitutivo da própria simbolização: o Real. Damos relevo, portanto, uma vez

²¹⁹ *idem* p. 52.

²²⁰ *idem*, p. 144.

²²¹ _____ (2001 [2003]). *Aviso ao leitor japonês*. Em: **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar (p. 500).

²²² Em *Radiofonia*, *idem*, p. 435 (grifo nosso)

mais, a isso que se apresenta como *falha*, junto ao sujeito enquanto efeito, para propor uma espécie de “para-além” do jogo significante, não apenas tomando a bateria significante (representada por Lacan por S1 e S2) como forma de aproximação à ideologia. (Recordemos, pois, do que Žižek apontara a respeito daquilo que falha, como resto, enquanto o que escapa ao chamado “sentido ideológico”. E que, segundo ele, sustentaria assim, justamente, o *joui-sens* [jouissance] da ideologia).

Longe, portanto, de tentar calar ou simplesmente contrapor-se ao estudante de Vincennes, Lacan toma em consideração algo que possivelmente nem o próprio contestador parecia perceber que estava enunciando, e a ele devolve a indagação. Mantendo fidelidade e retomando aquilo que já propusera previamente em seus Seminários, é importante que percebamos que o psicanalista francês ordena o discurso, pois, como anterior à própria palavra e como não-idêntico ou restrito à fala. Tal indicação é dada pela “quebra” proposta por Lacan com a indagação sobre o dentro e o fora [da Universidade], relação essa que, ainda que remeta à fala e pareça organizá-la, não esteja restrita a ela. Lacan já havia demarcado claramente seu posicionamento a respeito da prevalência do discurso e de sua diferenciação no seio psicanalítico já no ano de 1968, ao abrir seu Seminário 16 (*De um Outro ao outro*) com a enigmática expressão escrita na lousa: “*A essência da teoria psicanalítica é um discurso sem fala*”. E também ao reafirmar posteriormente, no Seminário 17, que os discursos são “*sem a palavra, que vem em seguida alojar-se neles*”²²³. Não se trataria, portanto, daquilo que está no código, na língua, na palavra, mas do balizamento, justamente, pelo que falta a ela. E esse deslocamento é fundamental para a retomada da pertinência da noção de discurso, na esteira da articulação e coextensão visada por Lacan entre o campo da linguagem e o campo do gozo. Ou seja, uma das “armadilhas” a evitar seria, justamente, a equivalência entre *discurso* e *palavra* (ou entre *discurso* e *fala*), e o encerramento de determinado discurso dentro dele mesmo (conforme aludira também o estudante); com a possibilidade de que ele se faça dizer por si e

²²³ LACAN, Jacques (1969-1970 [1992]). **O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar (p. 159).

se postule como [auto-]suficiente. “*Não existe um ponto de fechamento do discurso*”; “*não existe universo do discurso*”²²⁴ afirma Lacan.

Uma vez mais com Žižek, costurando nossa teorização, resgatemos então de nosso segundo capítulo aquilo que o filósofo propusera a respeito das duas possibilidades de crítica da ideologia. Uma de caráter discursivo – característica da Análise do Discurso – visando perceber a relação entre significantes heterogêneos e de sua totalização. A outra, complementar, com vistas ao que Žižek nomeia “o núcleo de gozo” [*kernel of enjoyment*]; em um “para-além” do significado mas, ao mesmo tempo, interno a ele, dando relevo, assim, ao modo de produção dessa suposta recuperação de gozo por via da estruturação na fantasia.

Entendemos que esse “[mas] interno a ele” diga respeito, justamente, ao jogo significativo postulado pela aproximação S1-S2, mas cuja extrapolação em relação à ideologia não possa, todavia, ficar restrita a ele. Há também a necessidade de tomada do *efeito* e do *produto* dessa aproximação, e não sem conseqüências para a própria crítica da ideologia, também sujeita a essa estruturação. A teoria dos discursos de Lacan parece então propícia e provocadora na tarefa de leitura da ideologia à medida que igualmente permita incluir a produção desse elemento refratário (e inerente) ao processo discursivo, elemento esse oriundo da exclusão do gozo no ser falante: o objeto *a*, núcleo do mais-gozar. E que, segundo entendemos com Žižek, estaria na base da interpelação ideológica, devendo ser referido ao sujeito (e vice-versa): $\$ \diamond a$. Nossa ênfase, importante que recordemos, recai sobre uma observação pontual desse dito objeto em sua permanente e constitutiva *produção/reinserção* na cadeia discursiva, sempre visando/constituindo o sujeito e/em sua relação ao Outro. Trata-se, pois, da possibilidade de tomada do matema da fantasia em aproximação àquilo que Lacan oferece por intermédio da escrita de estruturas em sua teoria dos discursos, a qual igualmente está desenhada pela articulação e produção de matemas. E, ao longo deste terceiro capítulo, tomamos como ancoragem as proposições de Lacan a respeito dessas estruturações discursivas

²²⁴ LACAN, Jacques (1968-1969 [2008]). **O seminário, livro 16: de um Outro ao outro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, (p. 15).

– trazidas ao longo de seus Seminários 16, 17 e 18 – tentando delas extrair conseqüências para a leitura da ideologia.

É praxe que percebamos que a noção de discurso considerada por Lacan, ao ser cercada e fundamentada por matemas, não trata de um construto abstraído da realidade, visto que, para a psicanálise, a realidade pré-discursiva não existe. É o discurso que vai organizar a realidade do sujeito no laço social. Todavia, ainda que o discurso tente propor e organizar esse mesmo laço (entre o sujeito e o Outro), não podemos abrir mão da consideração do resto envolvido nesse [des]encontro, o qual torna a aproximação proposta não meramente como um encontro subjetivo. A escrita por matemas (“letrinhas”) em uma estrutura diz [de] algo ao mesmo tempo em que se coloca para além da fala, visando a impossibilidade de encerrar esse Real. A esse respeito, no decorrer do seminário 17, Lacan já alertava:

*“Se só forneci aqui estas letrinhas, não foi por acaso. É que não quero meter coisas aí que tenham a aparência de significar. **Não as quero significar, de modo algum, e sim autorizá-las.** Autorizá-las já é um pouco mais do que escrevê-las”²²⁵.*

Em relação à teoria lacaniana do discurso, não são tão freqüentes as asserções ou leituras de Žižek sobre o tema. Todavia, no registro escrito das Conferências proferidas por Žižek na cidade de Buenos Aires, no ano de 2003²²⁶, encontramos uma valiosa contribuição do filósofo a esse respeito, além de um ou outro texto eventual. E desses registros igualmente queremos extrair algumas contribuições pontuais ao longo deste capítulo.

Em uma de suas menções ao discurso, o filósofo esloveno chega a enfatizar o fato de que a própria passagem de um discurso a outro se configura, para Lacan, como uma espécie de matriz. E que, com sua teoria dos discursos e os matemas nela presentes, Lacan teria assim resgatado a importância da noção de *estrutura*, contrapondo-se aos *graffiti* antiestruturalistas vistos em alguns muros de Paris em 1968, e que pregavam que “*As estruturas não caminham pela rua*”.

²²⁵ LACAN, Jacques (1969-1970 [1992]). *O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar (p. 161 – grifo nosso).

²²⁶ ŽIŽEK, Slavoj (2005). *Violencia en acto: conferencias en Buenos Aires*. Buenos Aires: Paidós

Para o psicanalista francês, as estruturas, *sim*, haviam descido para a rua, e estavam indicadas pelo visível desequilíbrio estrutural presente nos *quartiers* parisienses naquele período. Žižek propõe então que o interesse de Lacan estava focalizado, dentre outras reflexões, “*na passagem do discurso do mestre ao discurso da universidade como discurso hegemônico na sociedade contemporânea*”²²⁷, o que é um indicativo interessante e aponta para um deslocamento. (Relembremos aqui, do gesto de Lacan em relação ao discurso psicanalítico em meio às agitações de 1968 e, conseqüentemente, sua diferenciação para com o discurso da universidade).

E foi justamente a partir do isolamento e percepção daquilo que “cai” do discurso que Lacan pode escrever o *discurso analítico*. Lacan parte nitidamente daquilo que considera como uma “renúncia ao gozo”. E, para o psicanalista, assim como o trabalho não era novo na produção da mercadoria, a renúncia ao gozo também não seria nova. A esse respeito, no Seminário 17, Lacan destaca que “*no simples funcionamento das relações entre o senhor e o escravo, fica claro que o desejo do senhor é o desejo do Outro, pois é o desejo que o escravo predispõe*”²²⁸. Já anteriormente, no Seminário 16, propusera que “*desde o começo, com efeito e ao contrário do que diz ou parece dizer Hegel, é ela [a renúncia ao gozo] que constitui o senhor, o qual pretende fazer dela o princípio de seu poder*”²²⁹. Todavia, a então referida essência do discurso psicanalítico residiria, justamente, na tentativa de *articulação dessa renúncia*, a qual daria lugar ao chamado “mais-de-gozar”. Nas palavras de Lacan:

“*O que há de novo é existir um discurso que articula essa renúncia, e que faz evidenciar-se nela o que chamarei de função do mais-de-gozar. É essa a essência do discurso analítico*”²³⁰

Em sua diferença para com os demais discursos, e, a princípio, para com o discurso universitário, Lacan chega a trazer à cena uma comparação ao discurso matemático, com vistas a diferenciar-se de um movimento de suposto

²²⁷ *idem*, p. 105.

²²⁸ LACAN, Jacques (1969-1970 [1992]). **O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar (p. 35)

²²⁹ LACAN, Jacques (1968-1969 [2008]). **O Seminário: Livro 16 – De um Outro ao outro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar (p. 17)

²³⁰ *idem, ibidem*.

tamponamento e totalização nele / por ele visado. Movimento esse, inclusive, ao qual temos nos referido quando abordamos a ideologia. Lacan parece claramente querer recortar a necessidade e originalidade de seu gesto e teorização. E a recorrente e peculiar ênfase naquilo que falha, uma vez mais, comparece na estruturação, e se ressignifica e ganha fôlego:

*“Se é possível por em suspenso o que anima o discurso matemático, está claro que cada uma de suas operações é feita para tamponar, elidir, recoser, suturar a todo instante a questão do desejo. No discurso analítico, ao contrário, trata-se de dar plena presença à função do sujeito, invertendo o movimento de redução que habita o discurso lógico, para nos centrarmos perpetuamente no que é a falha. Isso é ainda mais problemático na medida em que de modo algum nos é permitido suprir essa falha, a não ser por um artifício, e então precisamos indicar cuidadosamente o que fazemos quando nos permitimos apontar essa falta, efeito da significação de algo que, pretendendo expressá-lo, não pode, por definição, ser um significante”*²³¹

Mas que “artifício” seria esse? E essa redução e vistas ao tamponamento que habita o discurso lógico não estaria presente, de algum modo, no que podemos chamar de movimento [ideo]lógico? Como? Prossigamos um pouco mais.

As referidas estruturas, além do *discurso do analista*, Lacan as nomeia então como o *discurso do mestre*, o *discurso da histérica* e o *discurso universitário*. Temos, assim, os quatro “quadrípedes” com os quais Lacan irá desenvolver sua teoria dos discursos, nos quais irá dispor a articulação do jogo significante (S1-S2), o sujeito (\$) e também o objeto (a).

De modo breve, é importante observarmos a própria constituição desses termos a serem dispostos pela teorização de Lacan nos quadrípedes. Essa escrita de elementos parte daquilo que Lacan chama de *relação fundamental*, a própria relação de significante para significante, representando o sujeito nessa passagem e sendo então apontada pelos matemas S1 (o significante-mestre), e S2 (a bateria de significantes, campo do saber inconsciente). Para a escrita do significante-mestre e a designação de seu matema (S1), Lacan remonta à consideração de um traço distintivo, tomado por Freud enquanto *traço-unário* (*Einzigerzug*), naco de identificação que manteria, em si, curiosamente, estreita correlação e vistas ao

²³¹ *idem*, p. 47 (grifo nosso).

gozo. (“O gozo é exatamente correlativo à forma primeira da entrada em ação do que chamo a marca, o traço unário”²³²). Nesse traço distintivo, marca originária, o psicanalista francês situará, em seu movimento de retorno a Freud, o significante-primeiro, enquanto traço fundamental. O termo original em francês é interessante de ser tomado pela leitura e escansão que possibilita – *signifiant-mâitre* – o qual permite em um deslizamento a escuta de *m’être*: “ser eu”, “ser-me”, o significante “ser eu”. Entretanto, não haveria representação alguma se esse significante não fosse lançado, justamente, em uma bateria de outros significantes, visto que, sozinho, nada representaria. Ou seja, a própria existência do significante-mestre acaba por demandar a determinação de uma bateria significativa para que possa, minimamente, representar algo. E essa bateria, por sua vez, possibilita a diferenciação para com o dito significante-mestre reciprocamente.

Para referir-se ao traço unário, Lacan narra, por exemplo, sua visita ao Museu Saint-Germain, durante a qual, de relance, chamou-lhe a atenção a costela de um mamífero pré-histórico. Nela, pequenos traços com intervalos irregulares formavam grupos, os quais Lacan supôs se tratar de marcas feitas por um caçador com a intenção de representar ou indicar um animal abatido. A ênfase, entretanto, recai não na quantidade de marcas (apenas no fato de não ser uma, unicamente), mas na seriação. Ainda que de modo um pouco simplificado, essa relação parece ser ilustrada por MD Magno da seguinte forma, a qual pode aqui nos auxiliar:

*“Se encontrássemos aqui no quadro negro um tracinho, poderíamos supor que se tratasse apenas de um acidente, pois ele nada representa, nem a si mesmo. Mas no que se repete, faço a suposição de alguma intencionalidade”*²³³.

Ou seja, seria apenas pela repetição, marcada de “tracinho para tracinho”, que se poderia supor uma intencionalidade, uma marca. Lembremos uma vez mais então o axioma lacaniano que aponta o sujeito como aquilo que um significante representa para outro (e não para outro sujeito!). Seria, pois, na repetição do traço que o significante se constituiria, frente a outro, enquanto tal.

²³² LACAN, Jacques (1969-1970 [1992]). **O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (p. 169).

²³³ MAGNO, MD. (2007). **Ad Sorores Quator; Os Quatro Discursos de Lacan**. Rio de Janeiro: Novamente. (p. 42).

Assim, S2 representaria a constância e insistência da repetição, o campo de significantes outros, indicativo do Outro incompleto – o Inconsciente – constituindo assim a ordem do *saber*. “Com efeito, nem S1, nem S2, nem S3 são significantes semelhantes ao ‘A’ maiúsculo [o Outro], porém este é o Outro de todos eles”²³⁴, ensina Lacan. Na estruturação lacaniana, S2 será então freqüentemente tomado como o saber, o campo do saber inconsciente, radicalmente Outro. “Se há um saber que não se sabe, como já disse, ele é instituído no nível de S2 (...) Esse outro significante não está sozinho. O ventre do Outro, do grande Outro, está repleto deles”²³⁵. E essa relação para com o saber será fundamental e distintiva ao longo da teorização, e validará uma diferença que fará questão no escopo deste trabalho.

Neste ponto, talvez a sensibilidade de Clarice Lispector, na tentativa de contar d’ *A paixão segundo GH*, possa minimamente dizer daquilo que estamos trazendo em relação ao jogo significante e ao Outro:

*“Minha pergunta, se havia, não era ‘que sou’, mas ‘entre quais eu sou’. (...) Um olho vigiava a minha vida. A esse olho ora provavelmente eu chamava de verdade, ora de moral, ora de lei humana, ora de Deus, ora de mim. (...) Dois minutos depois de nascer eu já havia perdido as minhas origens”*²³⁶.

Mas, lembremos, esse jogo significante (S1–S2) não pode se dar sem que se constitua uma perda²³⁷. Entre o ser e o sentido interpõe-se, portanto, um contra-senso e a impossibilidade de se totalizar o saber de si, ainda que a tentação de enunciá-lo, com vistas ao gozo, rodeie e tente o sujeito indefinidamente. E até mesmo como forma de não se deparar com o Real da castração. (A própria insistência de Lacan em outro conhecido axioma seu, “a relação sexual não existe”, configura-se, igualmente, como indicativo dessa impossibilidade de um saber-totalidade). O sujeito, portanto, se encontra ligado ao significante mestre, ainda que a inserção do gozo se deva ao saber, mas sempre

²³⁴ LACAN, Jacques (1968-1969 [2008]). **O seminário, livro 16: de um Outro ao outro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (p. 21).

²³⁵ LACAN, Jacques (1969-1970 [1992]). **O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (p. 31).

²³⁶ LISPECTOR, Clarice (1964 [2009]). **A paixão segundo GH**. Rio de Janeiro: Rocco. (p. 27).

²³⁷ “Desse trajeto (S1-S2) surge alguma coisa definida como uma perda. É isto o que designa a letra que se lê como sendo o objeto a”. LACAN, Jacques (1969-1970 [1992]). **O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (p. 13).

com um resto que não permite a totalização desse saber sobre o gozo. “O objeto a não tem nenhum valor de uso. Também não tem valor de troca”²³⁸, assinala Lacan oportunamente. E é esse resto que interessa a Lacan fazer recair sobre a própria teorização.

Temos, pois, os elementos que compõem a série discursiva proposta por Lacan ao longo do Seminário 17: o significante-mestre (S1) e a bateria significativa (o campo do saber, S2), mas, ainda, o sujeito (\$) – efeito, representado de um significante para o outro –, e aquilo que é produzido enquanto impossibilidade da plenitude de gozo nesse processo: o objeto *a*, mais-gozar (*gozar a mais* ou *não mais gozar*²³⁹). E se retomarmos o que Žižek dizia a respeito da ideologia, veremos que não bastaria nos debruçarmos apenas na relação significativa: é preciso tomar também a relação para com o gozo, visada pela inscrição do objeto *a* que, de furo na cadeia, pode então virar borda ao ser considerado.

Ao tratarmos da noção de *discurso*, tais matemas e estruturações construídas por Lacan (especificamente em seu Seminário 17) são instrumentos para que observemos, a princípio, aquilo mesmo que fora, de certo modo, indagado pelo questionador estudante em *Analyticon*. E que, ousamos dizer, fez eco para Lacan: a possibilidade de *contestação do discurso* e da *crítica da ideologia*. Todavia, não se trata de propor aqui uma “análise discursiva” da ideologia (ou de determinada ideologia, retomando a diferenciação proposta por Althusser). Interessa-nos, pois, observar se há uma possibilidade de leitura da ideologia que tenha como referência aquilo que trouxemos até este ponto e a estruturação discursiva proposta por Lacan – campo do gozo – em conjunto com a aproximação-afastamento apontada pelo matema da fantasia ($\$ \backslash a$). Ou seja, trata-se da tentativa de pontuar quais as possíveis contribuições e implicações

²³⁸ LACAN, Jacques (1968-1969 [2008]). **O seminário, livro 16: de um Outro ao outro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (p. 175).

²³⁹ Estamos aqui tomando as possibilidades de tradução do original *plus-de-jouir* da língua francesa, o qual, em si, aponta para o registro da equivocação e da escansão daquilo que representa / é representado pelo objeto *a*. Encontramos em MD Magno uma referência importante a esse respeito: “... o termo em francês quer dizer ‘mais gozar’, como ‘gozar a mais’, ou quer dizer ‘não mais gozar’, ‘acabou o gozo’ (...) Mais-gozar porque, no campo freudiano, não se trata de outra coisa senão do gozo, que é o requerido e o interditado. É o interditado no regime do simbólico, pois há uma renúncia radical ao gozo, que é estruturante da possibilidade do sujeito em sua fala”. MAGNO, MD. (2007). **Ad Sorores Quator; Os Quatro Discursos de Lacan**. Rio de Janeiro: Novamente. (p. 39)

para a teoria da ideologia a partir do discurso lacaniano. A pertinência da consideração do gozo é, uma vez mais, apontada por Žižek em relação a seu percurso com a ideologia, o que nos orienta. Segundo o filósofo:

*“O que fazemos é colocar em funcionamento o dispositivo teórico de Lacan. A obra elabora os **perfis de uma teoria lacaniana da ideologia**, avançando passo a passo, através de caminhos sempre novos, até seu **principal objeto, o estatuto do gozo no discurso ideológico**”²⁴⁰.*

Nessa afirmação, é possível momentaneamente darmos relevo a alguns pontos: a) o próprio estatuto do gozo e de seu campo dentro de uma então chamada teoria lacaniana da ideologia, tal como temos reafirmado; b) o fato de Žižek enunciar a existência de um suposto “discurso ideológico”. E, ainda, c) a própria aproximação – que aqui é fundamental – entre discurso e ideologia, dado o axioma ao qual temos nos referido desde o princípio de nosso trabalho, e o qual interessa aqui desnaturalizar.

Notemos que, nessa última passagem, Žižek se mostra uma vez mais estritamente identificado ao pensamento e ao ensino lacaniano. Em seu seminário 17, Lacan, por sua vez, propusera:

*“A repetição, o que é? Leiamos o texto de Freud e vamos ver o que ele articula. É o gozo, termo designado em sentido próprio, que necessita a repetição. (...) **A repetição se funda em um retorno do gozo.** (...) O **significante, então, se articula por representar um sujeito junto a outro significante. É daí que partimos para dar sentido a essa repetição inaugural, na medida em que ela é repetição que visa o gozo**”²⁴¹.*

E concluía: *“É no lugar dessa perda [de gozo], introduzida pela repetição, que vemos aparecer a função do objeto perdido, disso que eu chamo a”²⁴².*

Julgamos importante destacar o que Lacan aponta a respeito da própria relação significativa mas, especialmente, de sua relação para com o gozo, cuja interdição é posta por Lacan, justamente, como origem mítica de toda a estruturação discursiva. *“(...) é em sua interdição que se funda toda essa estrutura*

²⁴⁰ ŽIŽEK, Slavoj (2003) **Porque no sabem lo que hacen: el goce como un factor político**. Buenos Aires: Paidós. Nossa tradução de *“lo que hacemos es poner en funcionamiento el aparato teórico de Lacan. La obra elabora los perfiles de una teoría lacaniana de la ideología, avanzando paso a paso, a través de rodeos siempre nuevos, hacia su principal objeto, el estatuto Del goce en el discurso ideológico”* [grifo nosso]

²⁴¹ LACAN, Jacques (1992). **O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar (pp. 45-46 – grifos nossos).

²⁴² *idem*, p. 46.

– *trata-se, a saber, do gozo*²⁴³. Mas é também apontada retroativamente enquanto objetivo a recuperar, dando vazão, assim, ao mais-gozar: “*O gozo é almejado num esforço de reencontro, e que só pode sê-lo ao ser reconhecido pelo efeito da marca. A própria marca introduz no gozo a alteração da qual resulta a perda*”²⁴⁴.

Consideramos, portanto, que seja na relação para com essa impossibilidade frente ao gozo que possamos, igualmente, observar o movimento que anteriormente ilustramos enquanto “válvula” de abertura e fechamento, completude e eliminação, presentes no que estamos tomando sob o nome de “ideologia”, face ao Real. E que, para isso, necessitamos não apenas de uma teorização sobre o isolamento do *objeto* em si, mas da consideração de que esse objeto lacaniano, o *objeto a*, é decorrente do discurso como tal – sendo portanto seu produto, e estando a ele relacionado, tanto quanto o sujeito, efeito da linguagem.

3.2. Gozo, mais-valia, [não-]mais-gozar

Somos seres nascidos do mais-de-gozar, resultado do emprego da linguagem. Quando digo emprego da linguagem não quero dizer que a empregamos. Nós é que somos seus empregados. A linguagem nos emprega, e é por aí que aquilo goza. Por isso, a única chance de existência de Deus é que Ele – com E maiúsculo, goze, que Ele seja o gozo.

– Jacques Lacan, *Seminário 17*.

Pode-se bancar o mais-de-gozar, e isso ainda atrai muita gente.

– Jacques Lacan, *idem*.

²⁴³ *idem*, p. 168 (grifo nosso).

²⁴⁴ LACAN, Jacques (1968-1969 [2008]). **O Seminário: Livro 16 – De um Outro ao outro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (p. 119).

É praxe dizer que é no Seminário 17, de 1969, que Jacques Lacan detalha e estrutura sua teoria dos discursos, após a insurreição estudantil de Maio de 1968. Todavia, a movimentação de Lacan para o trato com o discurso já tomava corpo quando, por exemplo, enunciara seu axioma sobre o sujeito (e sua representação entre significantes) e, especialmente, quando propusera sua homologia entre o mais-de-gozar e a mais-valia marxista (Lição de 13 de novembro de 1968). Parece-nos decisivo, pois, o momento em que Lacan ousa atribuir à teoria psicanalítica um objeto próprio, e tal atribuição aproxima-se do desejo de circunscrever a própria teoria analítica como um discurso, ainda que, para isso, houvesse que se deslocar a própria noção de discurso então em voga. Não é à toa, portanto, que Lacan irá falar de uma “essência da teoria psicanalítica”, e a configurará como um “*discurso sem fala*”. A noção de discurso, a partir de então, ganha papel decisivo e determinante na teorização lacaniana e estruturalista. Impor-se uma teorização a respeito do próprio campo analítico transmutou-se para Lacan, portanto, como a própria teorização sobre a noção de discurso e de sua decorrência para a tomada do laço social entre falantes.

“Pelo menos no campo que é aparentemente o nosso, nenhuma harmonia, como quer que tenhamos que designá-la, é admissível. Daí impor-se a nós, seguramente, a interrogação sobre o discurso que convém a esse campo”²⁴⁵.

Lacan chegou a enunciar, certa vez, que seu movimento se dava em um momento crucial para a psicanálise, dado que Freud não vislumbrara, em sua época, a noção de discurso implicada em sua teoria e prática. Ao propor sua teoria discursiva, Lacan visa retomar, como temos observado, a questão da *perda* de algo, mas passa a tratar essa perda não apenas como um produto do jogo de significantes, mas como um excesso *determinante e constitutivo* – um bônus de gozo encontrado na fundação do sujeito – o então considerado “mais-de-gozar”. Uma perda que engendra uma relação para com essa perda e que, portanto, não é sem efeitos.

Para introduzi-lo, Lacan parte da teoria marxista sobre o mercado e sobre o valor de uso vs o valor de troca. Retoma, pois, a premissa básica à qual o trabalho

²⁴⁵ *idem*, p. 12.

de Marx deu especial relevo: o fato do mercado definir como mercadoria um objeto qualquer do trabalho humano. E, desse modo, nesse próprio mercado, o valor de troca de uma mercadoria nunca poder cernir por completo para alguém o valor de uso dessa mercadoria. Existiria, assim, um antagonismo inerente na própria relação de troca entre as mercadorias e na consideração do trabalho como mercadoria: “Desde o momento em que o mercado define como mercadoria um objeto qualquer do trabalho humano, esse objeto carrega em si algo da *mais-valia*”²⁴⁶, relembra Lacan. Haveria, portanto, um resto não articulado já na própria relação entre mercadorias nesse mercado de trabalho: a então chamada *mais-valia*. E é daí que parte Lacan para tomar o antagonismo e expandi-lo para a consideração do sujeito pela inscrição significativa a partir de uma homologia estrutural com a formulação de Marx sobre a mercadoria. Propõe, então:

*“Um sujeito é aquilo que pode ser representado por um significante para outro significante. Não será isso calcado no fato de que, no que Marx decifrou, isto é, a realidade econômica, o sujeito do valor de troca é representado perante o valor de uso? É nessa brecha que se produz e cai a chamada mais-valia. Em nosso nível, só importa essa perda. Já não idêntico a si mesmo, daí por diante, o sujeito não goza mais. Perde-se alguma coisa que se chama o mais-de-gozar”*²⁴⁷.

Lacan aponta, como podemos ver, que o mesmo ocorre com relação ao significante: no encontro entre significantes, o qual engendra uma [im]possível e breve referência ao sujeito, nada pode se dar sem que haja uma perda, dada a impossibilidade de se atingir o gozo mítico, o gozo da “Coisa”. Reforça justamente, inclusive, que para a teoria psicanalítica a ênfase recai nessa perda, articulada no momento mesmo do encontro de significantes e da constituição do sujeito. Este, então, será tomado como intervalar, e não como uma entidade física ou aproximada à noção de indivíduo ou “humano”, dada sua inscrição significativa. Essa consideração de Lacan nos é cara por, justamente, referendar um modo de aproximação ao sujeito na psicanálise, afastando-o de qualquer comparação ou semelhança com a ideia de indivíduo. Diz Lacan:

²⁴⁶ *idem*, p. 19.

²⁴⁷ *idem*, p. 21.

“Um significante não pode representar a si mesmo. (...) Quando digo que é preciso definir o significante como aquilo que representa o sujeito para outro significante, isso significa que ninguém saberá nada dele, exceto o outro significante. E o outro significante não tem cabeça, é um significante. O sujeito, aí, é sufocado, apagado no instante mesmo em que aparece”²⁴⁸.

Em sua fundamentação, Lacan acaba por retomar, atualizar e reunir alguns conceitos-chave freudianos, tais como a *repetição* e o *gozo*, de modo a estruturar assim, uma visada psicanalítica sobre o discurso. Na mesma via, parece abrir caminho para se pensar as decorrências de suas considerações e apontar como a própria realidade acabaria por ser orientada a partir de tais registros. Em seu *Seminário 16 - De um Outro ao outro*, Lacan reforçava que assim como partir da função do mercado – e, especificamente, situar o trabalho nesse mercado – teria possibilitado a Marx demonstrar o que havia de inaugural em seu discurso (a mais-valia), à psicanálise caberia também circunscrever e igualmente afirmar a existência de um objeto que permitisse demonstrar e isolar a função e a originalidade do discurso analítico. Lacan parte da relação senhor/escravo em Hegel, situando a mais-valia dentro do discurso do mestre, apontando, assim, que o objeto da mais-valia é *estrutural*.

Isso importa sobremaneira pois é a partir do isolamento de um objeto que Lacan pode então afirmar o chamado *discurso analítico*. Recordemos, novamente com Lacan, que:

“Desde o momento em que o mercado define como mercadoria um objeto qualquer do trabalho humano, esse objeto carrega em si algo da mais-valia. Assim, o mais-de-gozar é aquilo que permite isolar a função do objeto a”²⁴⁹.

O psicanalista francês chega a afirmar uma *“identidade entre a função da mais-valia e a do objeto a”*, e que *“a relação do mais-de-gozar com a mais-valia gira em torno do objeto a”²⁵⁰*. Assim sendo, o gesto de Lacan de apropriar-se livremente da mais-valia marxista possibilitou-lhe isolar algo de fundamental importância para o campo do gozo e, conseqüentemente, para a teoria

²⁴⁸ *idem ibidem*.

²⁴⁹ LACAN, Jacques (1968-1969 [2008]). *O Seminário: Livro 16 – De um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (p. 19).

²⁵⁰ *idem*, p. 45.

psicanalítica. Para Lacan, portanto, o gozo teria a importância de permitir “introduzir a função propriamente estrutural que é a do mais-de-gozar”²⁵¹, sendo esse o que permite isolar e observar a função do objeto *a*, o qual estaria em jogo, conforme postulamos, no processo ideológico.

Já no seminário 20, em 1975, Lacan viria a apresentar a própria realidade como sendo apenas possível se tomada a partir do discurso, retomando, ainda, a consideração do gozo nessa estruturação:

*“A realidade é abordada com os aparelhos de gozo, pois aparelho, não há outro senão a linguagem. Mas isso não quer dizer que o gozo seja anterior à realidade. **No falante, portanto, o gozo é aparelhado. O inconsciente é estruturado como uma linguagem. A partir daí, essa linguagem se esclarece, sem dúvida, por se colocar como aparelho de gozo**”²⁵².*

Considerar o gozo como aparelhado (leiamos, pois, como inerente ao discurso e à estrutura) remonta e atualiza os trabalhos de Freud, visados por Lacan em sua tomada da psicanálise pelo avesso. Relembremos, conforme a leitura dos textos freudianos, que o aparelho psíquico seria governado por dois princípios contrapostos: o *princípio do prazer*, regulador e homeostático, e um princípio que está mais além: o próprio *gozo*, o gozo do corpo, o qual orienta justamente um retorno de excitações; uma força constante que desequilibra e que torna o sujeito desejante e não meramente uma máquina reflexa. O gozo é o que teria se perdido com a entrada em jogo da relação significante, com o movimento e a articulação da linguagem. O animal-humano, ao ter sua linguagem atravessada pelo significante, teria perdido um bocado de gozo, e é por tentar dar conta desse momento mítico e supostamente inaugural de “abandono” do gozo do vivo que encontraria, na fala, sua morada. Entretanto, sua fala estaria regida justamente pelo discurso (o qual antecede a própria fala, e na qual as palavras vêm, posteriormente, se alojar), e seria apenas por ele [o discurso] que esse aparelhamento e essa suposta perda poderiam ser minimamente teorizados. Ocorre que esse movimento, como temos afirmado, toca em um ponto de

²⁵¹ *idem*, p. 44.

²⁵² LACAN, Jacques (1975 [1985]). **O seminário, livro 20: Mais, ainda**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar (p. 75 – grifo nosso).

impossibilidade, um ponto de [in]finitude, o qual nomeamos justamente como sendo o Real estrutural dessa experiência. E é essa impossibilidade – a qual encerra esse Real, insondável e inalcançável ao falante – que permite a então denominada balança entre os discursos propostos por Lacan, nos quais os elementos fundantes do *parlêtre* deslizarão e promoverão relações no laço social. Esse “ser”, ao ser atravessado pelo significante, teria sua suposta naturalidade perdida, dada sua apreensão pelo campo simbólico. O significante é, portanto, aquilo separa o gozo do corpo, gozo esse para sempre perdido²⁵³. Todavia, essa apreensão produz algo no campo do Outro, no campo da linguagem, que não se significa, que não cessa de não se inscrever. Falha constitutiva. A consideração do gozo entra justamente nessa relação não por ser o que se originaria do discurso, mas o que, por sua vez, *promoveria* o próprio discurso, balizando o sujeito pelo jogo significante. *O gozo contribui para determinar o sujeito porque ele é aquilo a que a repetição do significante visa: reproduzir a satisfação primitiva*”, pontua Porge²⁵⁴.

Lacan afirma que “*é a partir da clivagem, da separação entre o gozo e o corpo doravante mortificado, a partir do momento em que há o jogo de inscrições, marca do traço unário, que a questão se coloca*”²⁵⁵. É essa busca do gozo que se tornaria, assim, aparelhada pelo discurso. E, supomos, seria considerada no movimento ideológico. Com Lacan uma vez mais:

*“o discurso toca nisso [o gozo] sem cessar, posto que é dali [do gozo] que ele se origina. E o agita de novo [o gozo] desde que tenta retornar a essa origem; é nisso que ele contesta todo apaziguamento”*²⁵⁶

Vimos que Lacan, como Marx, afirma que tal como o trabalho na produção da mercadoria, a renúncia ao gozo também não seria nova. Entretanto, fora preciso esperar pelo discurso da psicanálise para que pudesse ser enunciada e

²⁵³ “*Com que goza a ostra ou o castor, ninguém jamais saberá nada disso porque, faltando significante, não há distância entre o gozo e o corpo*”. LACAN, Jacques (1969-1970 [1992]). **O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (p. 168).

²⁵⁴ PORGE, Erik (2006). **Jacques Lacan, um psicanalista: percurso de um ensino**. Brasília: Editora da UNB (p. 249 – grifo nosso).

²⁵⁵ LACAN, Jacques (1969-1970 [1992]). **O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (p. 169).

²⁵⁶ *idem*. p. 66.

minimamente tratada, dadas as demandas [im]postas pelas históricas e que foram acolhidas na escuta atenta de Freud. Trata-se, pois, de situar o sujeito em relação ao gozo. E é aí que entra a consideração do *mais-gozar*, haja vista que é no aparelhamento do discurso, no qual a enunciação do sujeito pode ganhar existência, que o referido mais-de-gozar é produzido. “Essa função [a do mais-de-gozar] aparece em decorrência do discurso. Ela demonstra, **na renúncia ao gozo, um efeito do próprio discurso**”²⁵⁷, ensina Lacan, o qual complementa e reafirma essa consideração recordando de seu texto “Kant com Sade”. Nesse texto, segundo ele, fora possível demonstrar “*como o mais-de-gozar decorre da enunciação, (...) que ele é produzido pelo discurso e aparece como um efeito*”²⁵⁸. Ou, de volta ao Seminário 17:

*“O que é preciso dizer é que tal objeto não é nomeável. Se tento nomeá-lo como mais-de-gozar, isto é apenas aparato de nomenclatura. (...) Sobre esse objeto nada sabemos, salvo que é causa do desejo, quer dizer, falando propriamente, é como falta a ser que ele se manifesta. Portanto, não é nada de ente o que é assim determinado”*²⁵⁹.

O objeto *a* assume, assim, uma função estrutural e fundamental, e é na análise dessa função, seguindo a trilha de Lacan sobre o mais-gozar e a proposta de Slavoj Žižek a respeito da fantasia ideológica que se encontra, conforme nossa proposta, uma referência para a leitura do ideológico. E é por essa razão que temos repetido que há na teoria dos discursos uma possível e original fundamentação para uma teoria da ideologia de base lacaniana. Interessa-nos, como dito, a questão da perda. Mas, para tomá-la, faz-se necessário que entendamos a *fantasia* como estruturante para o *parlêtre* e, fundamentalmente, que a partir dela é impossível falar de sujeito sem considerar o objeto engendrado em sua constituição, e vice-versa.

“A relação do sujeito com o objeto ganha consistência em ($\$ \diamond a$), onde se produz algo que já não é sujeito nem objeto, mas se chama fantasia. A partir daí, os outros significantes, ao se encadearem, ao se articularem

²⁵⁷ LACAN, Jacques (1971 [2009]). **O seminário, livro 18: De um discurso que não fosse do semblante**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar (p. 17).

²⁵⁸ LACAN, Jacques (1968-1969 [2008]). **O seminário, livro 16: de um Outro ao outro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (p. 18 – grifo nosso).

²⁵⁹ LACAN, Jacques (1969-1970 [1992]). **O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (p. 143).

*e, ao mesmo tempo, ao se cristalizarem no efeito de significação, podem introduzir o efeito de metonímia que consolida o sujeito*²⁶⁰.

Ao longo do seminário 16, Lacan articula a determinação das considerações do sujeito e do objeto no trato com o discurso e, ainda, a pertinência da consideração da fantasia como elo [im]possível entre esses dois ditos constituintes do campo da linguagem. Isso aponta para a tentativa frustrada do objeto de dar conta de uma suposta unificação do sujeito como sujeito de todo um discurso como “papel” da fantasia. Relembremos com o psicanalista que

*“longe de ele [o sujeito] ser suficiente, é em torno da fórmula $\$ \diamond a$, em torno do ser do a, do mais-de-gozar, que se constitui a relação que nos permite, até certo ponto, ver consumir-se a solda a precipitação, o congelamento que faz com que possamos unificar um sujeito como sujeito de todo um discurso*²⁶¹.

E recordemos que é justamente o que se anuncia enquanto impossibilidade que, para Lacan, promoverá o giro entre as estruturações discursivas por ele propostas, as quais guardarão lugares específicos para os elementos. Para Lacan, o que Marx denuncia na mais-valia é a “espoliação do gozo”, sendo essa mais-valia o memorial do mais-de-gozar, seu equivalente.

*“O mais-de-gozar é diferente do gozo. O mais-de-gozar é aquilo que corresponde não ao gozo, mas à perda de gozo, na medida em que dele surge o que se torna a causa conjunta do desejo de saber e da animação, que recentemente qualifiquei de feroz, que provém do mais-de-gozar”*²⁶².

No Seminário 17, percebemos então como a teoria dos discursos pode expandir-se e articular a relação para com essa perda tendo em vista o laço social, o qual Lacan extrapola e considera a partir das tomadas de impossíveis. Especificamente, refere-se à impossibilidade de *governar*, de *educar* e de *psicanalisar* – as profissões impossíveis, segundo Freud –, que passam a ser lidas, respectivamente, pelo *discurso do mestre*, pelo *discurso universitário* e pelo *discurso do analista*. Entretanto, há também a tomada de outra impossibilidade: a

²⁶⁰ LACAN, Jacques (1968-1969 [2008]). **O seminário, livro 16: de um Outro ao outro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (p. 23).

²⁶¹ *idem*, p. 22.

²⁶² *idem*, p. 114.

de *fazer-se desejar*, vista então pela estruturação do chamado *discurso da histérica*.

Essa passagem, proveniente do *impossível* inerente a cada discurso, nos é cara por ser esse mesmo impossível, especificamente, aquilo que tomamos como registro do Real, seguindo a afirmação de Lacan que aponta de modo categórico, e por mais de uma vez, que “o impossível é o Real”²⁶³. Ou, ainda, ao dizer que

*“O real é o impossível. Não na qualidade de simples escolha contra o qual quebramos a cara, mas de **escolho lógico daquilo que, do simbólico, se enuncia como impossível. É daí que surge o real**”*²⁶⁴.

Vejamos, portanto, como ficam posicionados os elementos nas estruturas propostas por Lacan em seu Seminário 17, e as conseqüências que podemos extrair da tomada de sua teorização para o propósito de observação da ideologia a partir de uma impossibilidade Real.

3.3. A teoria lacaniana dos discursos

Eu medito sem palavras e sobre o nada.

– Clarice Lispector,
em *A hora da Estrela*

Até aqui, apresentamos alguns detalhes da [des]organização discursiva proposta por Lacan (tais como os matemas e os nomes dados às suas quatro estruturas). Todavia, é importante que ainda façamos comparecer na apresentação da teoria alguns outros elementos diferenciais, especialmente importantes para nossa proposta de leitura e crítica da ideologia.

É importante demarcarmos que há consideráveis diferenças entre a abordagem de Lacan e outras propostas que, à época, afluíam em diversas frentes teóricas com vistas à noção de discurso. Michel Foucault, por exemplo, igualmente fez do discurso uma categoria-chave em sua teorização ao final dos anos 60, aproximando-o da noção de “poder”. Ainda que por certas vezes

²⁶³ LACAN, Jacques (2001 [2003]). *Radiofonia*. Em: **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, (p. 431).

²⁶⁴ LACAN, Jacques (1969-1970 [1992]). **O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (p. 116).

freqüentassem encontros semelhantes (ou estivessem presentes nas conferências um do outro), entre Lacan e Foucault uma diferença primeira parecia se impor: Foucault, em nome da então chamada “arqueologia”, abria mão da noção de estrutura enquanto que, para Lacan, ela era fundamental para a teorização que ora propunha. Michel Pêcheux, por sua vez, igualmente se dedicara à teorização e fundamentação da então recém-nascida *Análise do Discurso* de via francófona, tendo o discurso, como anteriormente apontamos, como seu objeto. E após seu exercício de retificação conseguiu arriscar os primeiros passos na tomada e relevo daquilo que, segundo ele, falhara em sua própria agenda teórica em relação ao sujeito vislumbrado na teorização. E o detalhe crucial residiu justamente, como vimos, na consideração dessa falha, resignificando-a [-o]. E estamos aventando que seja a perda inerente ao próprio processo de representação significativa que remeta, justamente, à falha na interpelação e possibilite, então, o atravessamento pela ideologia. Reforcemos, com Lacan, que

“o sujeito, seja qual for a forma em que se produza a sua presença, não pode reunir-se em seu representante de significante sem que se produza, na identidade, uma perda, propriamente chamada de objeto a. É isso que é designado pela teoria freudiana concernente à repetição. Assim, nada é identificável dessa alguma coisa que é o recurso ao gozo, um recurso no qual, em virtude do sinal, uma outra coisa surge no lugar do gozo, ou seja, o traço que o marca. Nada pode produzir-se aí sem que um objeto seja perdido”²⁶⁵.

Ou seja, é fundamental tomar essa afirmação ao propormos o encontro entre os operadores *discurso* e *ideologia*, haja vista que é a partir dessa “perda”, e no objeto representativo dessa perda – *o objeto a* –, que localizamos o campo e o estatuto do gozo, cruciais para nossa observação e ampliação a respeito da função e constituição da ideologia a partir da teorização psicanalítica.

E é pela teoria dos discursos que Lacan, a certa altura de seu ensino, tenta falar dessa “perda”, produto do discurso, pela via do *mais-de-gozar*, tal como o pontuamos. Isso seria, pois, uma espécie de resposta de Lacan ao mal-estar da civilização, representado por seu objeto *a* cadente, o qual se situará de maneiras distintas nos discursos propostos. Segundo Erik Porge, há no aforisma lacaniano

²⁶⁵ LACAN, Jacques (1968-1969 [2008]). **O seminário, livro 16: de um Outro ao outro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (p. 21 – grifo nosso).

(“*um significante representa o sujeito para outro significante*”) uma espécie de generalização, mas a qual, longe de homogeneizar a subjetividade (a qual não se iguala ao sujeito!), permitiu a Lacan “*escrever uma estrutura de número restrito de discursos que articulam uma relação entre uma subjetividade particular, diferente para cada falasser, e a ex-sistência única do sujeito*”²⁶⁶.

Porge se refere aos discursos como “*tipos de laços sociais entre parlêtres, regrados, segundo as leis do inconsciente, pela colocação em relação de termos e lugares*”²⁶⁷. E são essas regras e lugares que interessa agora observar, dando especial atenção, paulatinamente, ao detalhe presente na estruturação que comporá, para Lacan, um índice fundamental em sua teorização, o qual citamos muito brevemente na abertura deste capítulo: a *impossibilidade*.

Os termos que para Lacan estruturam a linguagem no falante (**S1, S2, \$, a**) serão então dispostos pelo psicanalista francês em lugares específicos de uma estrutura de base. A referida relação entre significantes e a produção do objeto cadente, índice da falta e da falha, são postas a trabalhar estruturalmente a partir do momento em que Lacan enuncia os lugares específicos para esses matemas. Os quatro lugares nos quais eles deslizarão e os discursos que assim se apresentarão são designados e aparelhados sob a forma de uma estruturação principal, disposta do seguinte modo:

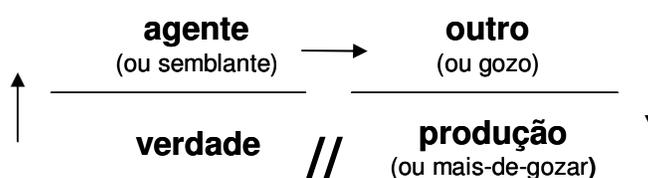


Figura 2 – Os lugares nos discursos, conforme a teorização de Lacan proposta no Seminário 17.

Em relação a essa estrutura, encontramos em Erik Porge um curioso apontamento, que dá relevo ao que mencionamos a respeito do movimento de

²⁶⁶ PORGE, Erik. *Um sujeito sem subjetividade*. Tradução de Viviane Veras. Em: Revista Literal nº 12 (2009) – Escola de Psicanálise de Campinas. (p. 153).

²⁶⁷ PORGE, Erik (2006). **Jacques Lacan, um psicanalista**: percurso de um ensino. Brasília: Editora Universidade de Brasília. (p. 328).

Lacan com sua teoria dos discursos. A título de reflexão, Porge aventa que a ideia de um quadrípode (ou “aparelho de quatro patas”, conforme Lacan freqüentemente se referia a ele) pode ser lido também como advindo da ideia de “quatro pés” (do grego *poús, podós*), ou de *pódio*, o que lançaria à noção de “base”. “*O pódio era o muro que circundava a arena dos anfiteatros romanos. Essa leitura dos quadrípedes pôde fornecer a Lacan os muros que buscava*”²⁶⁸. Entendemos, pois, que Porge faz referência aqui ao fato de Lacan ter enfrentado algumas dificuldades com relação à transmissão da psicanálise dentro dos muros da universidade, e a própria argüição de Vincennes, então trazida ao princípio desse capítulo, é um indicativo de tal circunstância, e aponta para o rompimento de Lacan. E isso levará Lacan, justamente, à escrita de matemas e seu uso de termos e letras (visivelmente presentes ao longo do Seminário 17, originalmente dispostos na lousa nos dias de cada lição). E que configuraria, segundo ele, a única maneira possível de referência ao Real: “*vou até dizer que, se existe uma chance de se captar algo que se chama o Real, não é em outro lugar senão no quadro-negro*”²⁶⁹.

De acordo com a disposição dos elementos nos lugares se darão os determinados discursos e o giro de um discurso ao outro, sendo que o *sujeito* e o *objeto* ocuparão, em cada discurso, posições determinadas (e determinantes). Conforme o elemento que ocupar o godê do *agente* (ou *semblante*), ao alto e à esquerda, o discurso promoverá diferentes maneiras de se enfrentar a realidade apresentada ao sujeito e o Real produzido pela própria linguagem, em uma relação indissociável com o *gozo*. No Seminário 17, Lacan propõe que “*o agente não é forçosamente aquele que faz, mas aquele a quem se faz agir*”²⁷⁰, e o faz em nome de uma verdade que se apresenta enquanto ficção, e à qual o sujeito não tem acesso (notemos o godê da verdade isolado sob o do agente, e do qual os vetores só partem).

A disposição dos lugares é distribuída por Lacan tendo em vista a mencionada relação dialética proposta por Hegel entre o senhor e o escravo, na

²⁶⁸ *idem*, p. 327.

²⁶⁹ LACAN, Jacques (1969-1970 [1992]). *O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (p. 143)

²⁷⁰ *idem*, p. 161.

qual, tomando-a de forma grosseiramente generalizada, impõe-se como algo agindo para outra instância trabalhar para que haja uma produção, sendo suportado por uma verdade da ordem do saber. (Se seguirmos a ordenação das setas a partir do lugar da verdade, veremos essa dialética sendo disposta). Todavia, Lacan aponta que não seria o mestre aquele que dispõe dos meios de gozo, mas o escravo, o outro, o qual será tomado na teorização do significante como o Outro, o Outro saber.

A partir dessa dialética, Lacan dispõe inicialmente o que virá a ser tomado como o *Discurso do Mestre* (doravante DM), ou *discurso do senhor*, o discurso representante da entrada do sujeito na linguagem. Notemos aqui, uma vez mais, a repetição do nome “mestre” e sua homofonia em francês: *maître*, *m’être* (ser-me, se eu, ser para mim), o que faz comparecer a possibilidade da enunciação a partir desse discurso. Ao observarmos a disposição estrutural do DM, veremos justamente a clássica posição de um significante primeiro, S1, representando (a partir do lugar de agente) um sujeito (a verdade da estrutura) para um outro significante, S2, (no lugar do outro enquanto campo do saber), com um resto cadente pela impossibilidade do gozo pleno e da enunciação da verdade sobre a verdade, objeto *a* (no lugar da produção). “*O discurso do mestre nos mostra o gozo como vindo ao Outro – é ele quem tem os meios. O que é linguagem não o obtém a não ser insistindo até produzir a perda de onde o mais-de-gozar toma corpo*”²⁷¹.

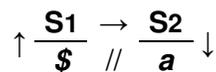


Figura 3: o Discurso do Mestre, conforme estruturação proposta por Lacan no Seminário 17

O DM, por dispor da organização significante desta forma, é igualmente tomado como representativo da própria ordem discursiva enquanto tal. Žižek considera que o DM seja o ponto de partida necessário, e ressalta que, nele, os elementos e seus lugares coincidem conforme a dialética hegeliana: o significante-mestre ocupa o lugar do mestre (agente) e o objeto *a*, o *a*-mais inassimilável do

²⁷¹ *idem*, p. 117.

processo, ocupa o lugar de produto dessa relação. Ou seja, o discurso como estrutura com vistas à dominação de algo que escapa a ele mesmo enquanto perda: o Real da impossibilidade do gozo, restando apenas o dito caminho pelo mais-gozar. “A referência de um discurso é aquilo que ele confessa querer dominar, querer amestrar. Isto basta para catalogá-lo em parentesco com o discurso do mestre”²⁷², pontua Lacan em seu Seminário 17. Todavia, sabemos que a tomada do DM como ponto de partida só pode se dar em um *après-coup*. Como trouxemos ao princípio de nossa teorização neste capítulo, isso somente foi possível a partir da tarefa de Lacan de isolar o objeto da psicanálise, objeto *a*, e a partir do então chamado *Discurso Analítico* (ou discurso do analista, ao qual nos referiremos em seguida). “Se há uma coisa certa é que só pode articular esses três discursos numa espécie de matema porque surgiu o discurso analítico”²⁷³, pontua Lacan.

Enquanto nos godês superiores do DM temos a relação significante, notemos, nos inferiores, a presença do *sujeito* e do *objeto* em aproximação semelhante à oferecida pelo matema da fantasia ($\$ \diamond a$). No godê inferior esquerdo temos o $\$$ no lugar da verdade desse discurso (ainda que recalcada, barrando o sujeito), enquanto que no godê inferior direito está o referido objeto *a*, marca daquilo que o sujeito não sabe e não pode cernir: o gozo, forjando o mais-degozar. Essa consideração é importante, primeiramente, por dar ênfase ao gozo enquanto uma barreira (conforme Lacan a chama) presente no denominador dos discursos (indicada na figura acima pela barra ‘/’). Queremos dedicar especial atenção a ela, mas interessa-nos primeiramente tomar aquilo que da fantasia é trazido pelo psicanalista francês, pois aí encontramos um caminho aberto para uma pontuação relevante sobre a ideologia. Para Lacan, a fórmula definidora do DM tem seu interesse “por mostrar que ele é o único a tornar impossível essa articulação que apontamos em outro lugar como a fantasia, na medida em que é a relação do ‘a’ com a divisão do sujeito – $\$ \diamond a$ ”²⁷⁴. Afirma em seguida que “o

²⁷² *idem*, p. 65.

²⁷³ LACAN, Jacques (2011). **Estou falando com as paredes: conversas na Capela de Sainte-Anne**. Rio de Janeiro: Zahar. (p. 62)

²⁷⁴ LACAN, Jacques (1969-1970 [1992]). **O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (p. 101).

*discurso do mestre exclui a fantasia*²⁷⁵. Como então, em relação ao DM, tomarmos essa proposição? E ao que ela diz respeito acerca da ideologia e de nosso enfoque?

Para Žižek, o DM representaria não o mestre moderno, mas, sim, a monarquia absoluta, imagem primeira da modernidade que, segundo o filósofo, *“logrou minar, de modo efetivo, a rede articulada de relações e interdependências feudais, convertendo fidelidade em adulação. Luis XIV, o Rei-Sol – com seu ‘l’etat, c’est moi’ – é o mestre par excellence*²⁷⁶.

O esloveno então argumenta que a ilusão do gesto do mestre seria a de uma coincidência completa entre o então chamado nível da *enunciação* e o nível do *enunciado*. Ou seja, para o filósofo, *“o que caracteriza o mestre é um ato de fala que me absorve totalmente, no qual ‘eu sou o que digo’; em síntese, um performativo totalmente realizado, autônomo*²⁷⁷. Entendemos com isso que a referida ilusão seria justamente a da possibilidade de enunciação daquilo que “sou” (semelhante à afirmação cartesiana do “penso, logo sou”, a qual postularia uma identidade imediata entre aquele que pensa e aquele que é). Contudo, Lacan lembra que *“não há relação entre o que vai mais ou menos se tornar causa de desejo de um cara com o mestre – que, como de costume, não compreende nada disso – e o que constitui a sua verdade*²⁷⁸. E seria a ilusão apontada por Žižek, portanto, que visaria excluir a dimensão da fantasia, visando a transparência nessa relação (a qual, portanto, não seria atravessada por uma fantasia). E é por essa razão que Lacan aponta que o DM “exclui” a fantasia. Todavia, isso não significa dizer que nele a fantasia não esteja presente, mas que, por via de uma ilusão, tem-se o efeito, como dito, de uma “identidade”, de uma totalização.

²⁷⁵ *idem, ibidem.*

²⁷⁶ ŽIŽEK, Slavoj (2006). **Os quatro discursos de Jacques Lacan**. Disponível em www.lacan.com/zizfour.htm, acesso em 22/8/2009. [nossa tradução de “*The master’s discourse stands not for the premodern master, but for the absolute monarchy, this first figure of modernity that effectively undermined the articulate network of feudal relations and interdependencies, transforming fidelity to flattery: it is the ‘Sun King’ Louis XIV with his ‘l’etat c’est moi’ who is the master par excellence*”].

²⁷⁷ ŽIŽEK, Slavoj (2005). **Violência em acto: conferencias en Buenos Aires**. Buenos Aires: Paidós (p. 108) [nossa tradução de “*lo que caracteriza al amo es un acto de habla que me absorbe totalmente, en el cual ‘soy lo que digo’; en síntesis, un performativo plenamente realizado, autónomo. Esa coincidencia ideal, desde luego, excluye la dimensión del fantasma, dado que*”].

²⁷⁸ LACAN, Jacques (1969-1970 [1992]). **O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (p. 101)

Uma vez mais, com Žižek, encontramos uma leitura dessa condição, complementando a consideração da aproximação entre enunciado e enunciação:

*“O fantasma [a fantasia] emerge precisamente para preencher a lacuna entre o conteúdo enunciado e sua posição de enunciação subjacente: a fantasia é uma resposta à pergunta ‘Estás me dizendo tudo isso, mas, por quê? Por que queres realmente dizer-me isso?’. **O fato de que a dimensão da fantasia persista assinala simplesmente o fracasso último e inevitável do discurso do mestre**”²⁷⁹.*

E é com esse referido fracasso, pois, que rememoramos neste ponto a consideração tomada daquilo que falha, sendo ela, lembremos, o ponto do *jouissance* [jouissance] ideológico. Ou seja, conforme observamos, não se trataria de que o próprio discurso do mestre exclui, em si, a fantasia (ela está posta visivelmente no denominador de sua estrutura). Entretanto, aventamos que seja aquilo que aqui tomamos enquanto o movimento ideológico que incidiria e, justamente pela via da fantasia, engendraria uma ilusão, ilusão essa que mascararia, assim, o Real inerente a essa relação. Dito de outro modo, tratar-se-ia de uma fantasia de que no DM não está em jogo nenhuma fantasia, e de que, portanto, a ilusão da transparência entre enunciado e enunciação se torna, assim, possível. É a ilusão de que não há uma ilusão. Recuperemos, portanto, uma citação do filósofo esloveno que trouxemos em nosso segundo capítulo, de modo a propormos uma pontual articulação entre discurso e ideologia, a qual nos interessa no escopo deste trabalho:

*“O que desconsideram, o que desconhecem, não é a realidade, mas a ilusão que estrutura sua realidade, sua atividade social. Eles sabem muito bem como as coisas realmente são, mas continuam a agir como se não soubessem. **A ilusão, portanto, é dupla: consiste em passar por cima da ilusão que estrutura nossa relação real e efetiva com a realidade. E essa ilusão desconsiderada e inconsciente é o que se pode chamar de fantasia ideológica**”²⁸⁰.*

²⁷⁹ ŽIŽEK, Slavoj (2005). **Violência em acto: conferências em Buenos Aires**. Buenos Aires: Paidós (p. 108 – grifo nosso) [nossa tradução de “el fantasma emerge precisamente para llenar la brecha entre el contenido enunciado y su posición de enunciación subyacente: el fantasma es una respuesta a la pregunta ‘Estas diciéndome todo esto, pero, ¿por qué? ¿Por qué quieres realmente decirme esto? El hecho de que la dimensión del fantasma persista simplemente señala el fracaso último e inevitable del discurso del amo’].

²⁸⁰ ŽIŽEK, Slavoj. *Como Marx inventou o sintoma*. Em: ŽIŽEK, Slavoj (1996). **Um mapa da ideologia**. São Paulo: Boitempo. (p. 316 – grifo nosso).

A articulação acima é um modo de ilustrarmos como estamos tentando propor uma relação entre a então considerada “fantasia ideológica” e as estruturações propostas por Lacan em sua teoria dos discursos. Interessa-nos, portanto, extrair conseqüências da leitura das estruturações discursivas com vistas a propor dois movimentos contíguos. Referimo-nos, especificamente, à citada desnaturalização do axioma que afirma que todo discurso é ideológico, e à diferenciação oportuna entre o que poderia vir a ser uma suposta “análise do discurso da ideologia” em comparação a uma crítica da ideologia por intermédio de uma teoria da discursividade tal como a de Lacan. E, para diferenciar essas duas possibilidades, que não devem ser tomadas como idênticas, é a relação para com o gozo no seio discursivo o ponto que pode apontar e orientar uma diferenciação entre elas.

De volta à fantasia e ao DM, há um outro aspecto que chama atenção, e que parece apontar um caminho. Lacan nos diz que o fato de que em outro lugar essa mesma fantasia possa surgir – especialmente no discurso analítico, onde, segundo o analista francês, “... *ela se estende sobre uma linha horizontal de maneira perfeitamente equilibrada*” – seria igualmente “*um indicativo daquilo que vem a ser o fundamento do discurso do mestre*”²⁸¹. Entendemos com isso, pois, que Lacan esteja propondo que exista uma possibilidade de observação daquilo mesmo que tomamos como uma “dupla ilusão”, estruturada na passagem pelo DM, ainda que não restrita apenas a ele. Ou seja, uma espécie de questionamento do que vem a ser o então chamado “fundamento do discurso do mestre”. E que essa possibilidade estaria, conforme indica Lacan, na tomada do *Discurso do Analista* (DA). Por ora, deixamos a título de registro para posterior retorno o fato de que, estruturalmente falando, o DA apresenta-se como o avesso do DM, com seus termos em lugares diametralmente opostos em cada godê. Mas se Lacan reserva especial importância para os giros (a báscula) entre os discursos, talvez não apenas o simples contraste entre um e outro possa oferecer imediatamente uma resposta.

²⁸¹ LACAN, Jacques (1969-1970 [1992]). **O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (p. 101).

Para prosseguirmos, resgatemos neste ponto aquilo que mencionamos sobre a leitura de Žižek a respeito de uma “coincidência estrutural” contida no DM entre os lugares e os elementos designados em cada godê. Para o filósofo, é a partir da possibilidade de questionamento desse lugar ocupado por cada elemento que teria início o movimento do processo de báscula e o giro entre os discursos. (E que estava presente, por exemplo, na afirmação de Lacan de que a possibilidade de leitura e questionamento de um discurso não resida nele próprio). Žižek toma o caso elementar e primeiro de um mestre se histericizar e, repentinamente, começar a questionar o quê, efetivamente, faria dele um mestre. Ou seja, no ato de proposição e levante desse questionamento, criar-se-ia uma lacuna entre o elemento e seu suposto lugar designado na estrutura do DM, promovendo, assim, um giro entre os elementos, instalando-os, alternadamente, no lugar do agente de cada discurso. (E lembremos que Lacan dera relevo, justamente, ao lugar do *agente* no discurso). Isso então criaria os demais discursos pela alternância do elemento que ocupar esse godê. O giro acontece, portanto, justamente a partir daquilo que, em cada discurso, *falha* – dado que o questionamento é habitado pela impossibilidade da resposta sobre o gozo, da verdade sobre a verdade – o que produz então a passagem de um discurso ao outro.

Com um *quart de tour* em sentido horário na estruturação do DM, Lacan propõe a estruturação do *Discurso da Histórica* (DH). Nele, após uma pequena alternância de elementos, o que figura em lugar de agente é o próprio sujeito (\$), direcionando-se ao significante-mestre (S1) no lugar do outro. Como produto desse discurso temos o saber (S2), com o objeto *a* suportando o agente como sua verdade recalcada. Vejamos sua estruturação:

$$\uparrow \frac{\$}{a} \begin{array}{c} \rightarrow \\ // \\ \downarrow \end{array} \frac{S1}{S2} \downarrow$$

Figura 4 – estruturação do Discurso da Histórica, após ¼ de volta em sentido horário no Discurso do Mestre.

Com a mudança dos elementos, é importante que demarquemos que eles passam a assumir postura diferenciada do que na estruturação disposta

anteriormente. A respeito do lugar de dominância (agente / semblante), por exemplo, Lacan ensina que “*se pode dar segundo os discursos, diferentes substâncias a essa dominante*”²⁸². No caso do DH, especificamente, o sujeito no lugar do agente seria o *sintoma*: “*no nível do discurso da histérica, é claro que essa dominante, nós a vemos aparecer sob a forma do sintoma. É em torno do sintoma que se situa e se ordena tudo o que é do discurso da histérica*”.²⁸³

Falando, pois, a partir de seu sintoma, a histérica tentaria produzir um saber sobre aquilo que organiza seu modo de ser no discurso. Notemos aí, uma vez mais, uma não equivalência entre discurso e fala. No DH, é interessante darmos relevo à questão da demanda de saber que está posta em jogo em sua estruturação, dado que este é um ponto que nos interessa analisar na leitura da ideologia. Em uma psicanálise, por exemplo, trata-se justamente do que pode ser chamado de uma “*histericização*” do sujeito, do fato de, sob transferência, se buscar compor um saber orientado por uma suposição desse saber no Outro. Lacan, todavia, chega a propor uma distinção entre o *desejo de saber* e o *saber*. No caso do DM, o senhor não sabe e não quer saber, o que se quer é que a coisa funcione, que produza um saber distante do saber mítico, para o qual Lacan virá a dar o nome de “*ciência*” (“*O saber do mestre se produz como um saber inteiramente autônomo do saber mítico, e isto é o que se chama de ‘ciência’*”²⁸⁴.) No DM, pois, tratar-se-ia de um desejo de apropriação não do saber, mas de apropriação do mais-gozar. E é no DH e em sua estruturação que Lacan irá apontar a possibilidade de indagação e produção de um saber: “*O que conduz ao saber é – se me permitirem justificar em um prazo mais ou menos longo – o discurso da histérica*”²⁸⁵. Essa consideração também nos importa por uma vez mais ilustrar aquilo que temos nos referido como o “*giro*” de um discurso a outro, e o fato de que não podemos tomar um discurso de forma isolada, devendo lê-lo em relação aos demais. Na passagem ao DH, notemos a tentativa do sujeito de questionamento em relação ao significante-mestre, sendo o sujeito por ele dividido (aquele significante que, conforme Lacan, “*representa o sujeito (...), aquele que se*

²⁸² *idem*, p. 41.

²⁸³ *idem, ibidem*.

²⁸⁴ *idem*, p. 84.

²⁸⁵ *idem*, p. 21.

*recusa a dar-lhe corpo*²⁸⁶). A esse respeito, Lacan toma como exemplo a relação sexual, como insígnia do indizível ao sujeito, pontuando que seja aí, pois, que o DH adquira seu valor. Para o psicanalista francês,

*“Ele [o DH] tem o mérito de manter na instituição discursiva a pergunta sobre o que vem a ser a relação sexual, ou seja, de como um sujeito pode sustentá-la ou, melhor, dizendo, não sustentá-la”*²⁸⁷.

Notemos que no DH o funcionamento do sintoma histérico faz agir o significante-mestre para a produção de um saber, tendo no lugar da verdade o objeto *a*; o que, nas palavras de MD Magno, é o que a histérica quer ser. E orienta-se, para isso, pela impossibilidade de fazer desejar. Para o psicanalista brasileiro,

*“O Discurso da Histérica, às vezes, tem resultados catastróficos, pois, fazer-se desejar sendo impossível, resulta em movimentos bruscos: supondo que é impotência, ela muda de praça e vai se fazer desejar em outro lugar... até quebrar a cara no Discurso do Analista. Vemos isso na ciência, na relação analítica e na relação passional”*²⁸⁸.

Trazer essa consideração de MD Magno interessa por duas razões. Primeiramente, pelo fato de o autor questionar, nesse ponto de sua leitura do DH, se a ideia de corte epistemológico de Bachelard (da qual falamos em nosso primeiro capítulo) não estaria assemelhada, justamente, a esse movimento “saltitante” da histérica. Entendemos que seu apontamento tenha a ver com o movimento de Bachelard de se supor que, no discurso científico, a ideia de corte epistemológico poderia possibilitar, talvez, um dia, a enunciação de um saber-totalidade. Tal leitura nos é suposta pelo apontamento que MD Magno faz em relação ao movimento dito “histérico”, qual seja, o de fazer um corte pelo questionamento supondo-se que, ao fazê-lo, caia-se em outro discurso; mas que, no fundo, no caso da ciência, não passa do mesmo: do discurso científico. Ao contrário então de Hegel – o qual aventara a possibilidade do saber sobre o saber e, assim, acabara de certo modo dizendo dessa impossibilidade – a noção de corte de Bachelard, para Magno, teria tentado possivelmente reduzi-la ou aplacá-

²⁸⁶ *idem*, p. 88.

²⁸⁷ *idem*, p. 87.

²⁸⁸ MAGNO, MD. (2007). *Ad Sorores Quator; Os Quatro Discursos de Lacan*. Rio de Janeiro: Novamente. (p 111).

la. Isso nos leva a retomar aqui o que também aludimos em nosso segundo capítulo, sobre a possibilidade de se fazer “furo” na ideologia de [um saber] totalidade. Seria possível apontar discursivamente para essa possibilidade de furo no ideológico? Como?

De volta à entrada de Magno, ficamos de mencionar então qual seria o segundo ponto que chama a atenção em sua colocação. E referimo-nos ao relevo dado pelo autor na possibilidade de o sujeito histórico “quebrar a cara” no *Discurso do Analista*. E isso nos faz questão pois veremos logo a seguir, na abordagem desse referido discurso, um modo de articulação e báscula entre eles.

Em relação à estruturação do DH, façamos ainda duas outras observações pertinentes: inicialmente, a apresentação do sujeito (\$) disposto sobre o objeto (a) no lugar da verdade, e a seta apontando do objeto em direção ao sujeito (de “baixo para cima”), enquanto sua verdade recalcada. Notemos ainda a impossibilidade de se enunciar um saber sobre esse objeto (impossibilidade essa demarcada no nível inferior da estrutura pela separação estrutural proposta entre S2, à direita, e a, à esquerda), a qual faz vistas, conforme entendemos, à castração: “por que sou o que dizes que sou?”. Isso, para Žižek, traduz-se ao mesmo tempo como a própria dinâmica histórica, mas também pode se transformar em seu “horror” no caso de o sujeito histórico ser posto, justamente, enquanto objeto do Outro. Assim sendo, o que produziria portanto o intolerável efeito de castração no sujeito histórico não seria o fato de ser privado dessa resposta no caso de perceber-se como objeto do Outro. Mas, justamente, dado o investimento do Outro, o fato de supor então possuí-la claramente. A pergunta, assim, se transmutaria em “Por que eu? O que sou para ter esse efeito sobre o Outro?”. Para Žižek, “o histórico se horroriza ao ser ‘reduzido a objeto’, ou seja, ao ser investido com o *agalma* que faz dele o objeto do desejo do Outro”²⁸⁹. E, uma vez mais, o filósofo esloveno se mostra fiel ao ensinamento de Lacan, o qual, por sua vez, afirma que:

²⁸⁹ ZIZEK, Slavoj (2005). **Violencia en acto: conferencias en Buenos Aires**. Buenos Aires: Paidós (p. 114) [nossa tradução de “*El histórico se horroriza al ser ‘reducido a objeto’, es decir, al ser investido con el ágalma que hace de él el objeto del deseo del Otro*”].

“ela [a histérica] quer que o outro seja um mestre, que saiba muitas e muitas coisas, mas, mesmo assim, que não saiba demais, para que não acredite que ela é o prêmio máximo de todo o seu saber. Em outras palavras, quer um mestre sobre o qual reine. Ela reina e ele não governa”²⁹⁰.

Tais considerações são relevantes por apontarem uma vez mais para o giro necessário entre os discursos, dado que a demanda suscitada pelo questionamento promoverá outra báscula, convocando o então chamado *Discurso do Analista* (DA). Mas, especialmente, importam por levantarem a questão em relação ao tipo de saber que está em jogo. Notemos, inicialmente, que é a partir de um novo quarto de volta que obtemos a seguinte estruturação:

$$\uparrow \frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1} \downarrow$$

Figura 5 – a estruturação do Discurso do Analista, após permutação dos elementos no Discurso da Histérica

No Seminário 17, Lacan freqüentemente se refere ao DA como “discurso analítico”. Entretanto, supomos que uma diferenciação, e a conseqüente escolha pelo nome “Discurso do Analista”, possa aqui ser pontuada. Tomar o nome “discurso analítico” poderia levar à compreensão de que seria apenas aquilo de que se trata em uma análise o que seria tomado sob essa estruturação. Essa generalização em relação ao nome é comum aos demais discursos, mas no caso do DA nos é cara pois ao DA reservamos ainda algumas outras elaborações, e que não estão restritas à cena analítica. E que dizem respeito, justamente, ao *saber*. Na cena analítica, põe-se a circular também o DH e as demais relações discursivas, das quais falamos há pouco, e não apenas o DA. (O próprio DM poderia ser considerado em uma análise, ainda que seja o discurso a ser pontuado por uma histericização, dando vazão àquilo que apontamos com Žižek a respeito do questionamento, pelo senhor, daquilo que o torna senhor). Tal consideração é inclusive recordada por Lacan no próprio seminário 17, quando pontua:

²⁹⁰ LACAN, Jacques (1969-1970 [1992]). **O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (p. 122).

“ (...) existe o discurso do analista, e este não se confunde com o discurso psicanalisante, com o discurso proferido efetivamente na experiência analítica. O que o analista institui como experiência analítica pode-se dizer simplesmente – é a histericização do discurso. Em outras palavras, é a introdução estrutural, mediante condições artificiais, do discurso da histérica, aquele que está indicado aqui com um H maiúsculo”²⁹¹.

Essa posição de questionamento não é, como apontamos, sem conseqüências, e isso nos interessa no trato com a ideologia pelo fato de podermos aí alojar, talvez, um possível ponto de “furo” no construto ideológico. Para reduzirmos isso um pouco mais, é necessário, entretanto, que prossigamos em nossa teorização para a junção de mais elementos, e também a indagação sobre a tomada do DA fora da cena analítica, se (ou como) isso seria possível.

Lacan propõe que o DA seja o contraponto²⁹² do DM, e isso é estruturalmente perceptível pela disposição dos elementos no quadrípode, os quais ocupam lugares diametralmente opostos, como anteriormente apontamos. Como agente figura então o mais-de-gozar (o objeto *a*), que é atualizado em análise pela posição do analista, o qual se coloca na tentativa de produzir a histericização do discurso no caminho de fazer trabalhar aquilo que no DM está no lugar do outro: o *saber*. No DA, a partir do lugar de semblante de *a*, ou seja, a partir da colocação em evidência do fato de que no discurso e na relação significante algo *falha*, trata-se de tentar produzir algo sobre o significante fundador (S1 como produto) daquele sujeito (\$). Tal produção é causada por um saber que se coloca no lugar da verdade, ainda que desse saber não se saiba, dado seu recolhimento ao godê da verdade na estruturação quadrípode, com um vetor apenas dali partindo. Reforcemos o fato de que o lugar da verdade não seja nada mais do que um lugar; ou seja, não se trata de se poder dizer dessa verdade, mas de considerar que, de certa forma, algo dela falará. Em relação ao saber (S2) que está posicionado nesse godê, é importante extrairmos algumas conseqüências a seu respeito, especificamente no que se refere à ideologia.

²⁹¹ *idem*, p. 31.

²⁹² “O discurso do mestre tem apenas um contraponto, o discurso analítico, embora tão inapropriado. Ele [o analítico] é obtido pelo arremate desse discurso do mestre a que me referia há pouco”. (*idem*, p. 81).

Há aí obviamente uma relação à suposição de saber, a qual é direcionada à figura do analista (o “sujeito-suposto-saber”), e que se transforma em motor da transferência para a produção de um significante pelo sujeito. Žižek, por exemplo, propõe que

*“O saber no lugar da ‘verdade’, sob a barra, abaixo do agente, se refere ao suposto saber do analista e, simultaneamente, assinala que o saber adquirido não será o saber ‘objetivo’ neutro, mas o saber que concerne ao sujeito (analizante) na verdade de sua posição subjetiva”*²⁹³.

A respeito da posição tomada pelo psicanalista neste discurso, Lacan esclarece seu papel de semblante, de aparência, possibilitado por uma suposição a ele dirigida pelo analisante. E, nesse escopo, é importante dar relevo uma vez mais à ênfase de Lacan naquilo que compõe o próprio discurso e se apresenta como inerente no processo de simbolização, à qual temos nos referido desde o princípio de nosso trabalho. Referimo-nos à *falha*, à *falta*, a qual, no discurso do analista, resgatando uma consideração que utilizamos em nosso primeiro capítulo, faz desse furo uma possibilidade de *borda*. E que está representada no DA por aquilo que é tomado e posto a funcionar a partir do lugar agenciador, enquanto rechaço do discurso: o referido objeto *a*: “*A posição do psicanalista (...) é feita substancialmente do objeto a. (...) O próprio psicanalista tem que representar aqui, de algum modo, o efeito de rechaço do discurso, ou seja, o objeto a*”²⁹⁴.

Importa-nos, pois, o fato de Žižek citar uma diferenciação para com um dito “saber objetivo neutro”, o qual igualmente pode vir a ser solicitado a partir do questionamento discursivo encorajado pela histericização e da báscula constitutiva entre os discursos. Trata-se, entretanto, de uma espécie de saber que virá a trilhar uma outra forma de arregimentação, e não sem determinado funcionamento e conseqüências distintas: referimo-nos à estruturação do *Discurso Universitário*. E em relação à ideologia, haveria então alguma diferença na consideração desses saberes?

²⁹³ ZIZEK, Slavoj (2005). **Violencia en acto: conferencias en Buenos Aires**. Buenos Aires: Paidós (p. 115) [nossa tradução de “*El saber en el lugar de la ‘verdad’, bajo la barra debajo del analista, se refiere, desde luego, al supuesto saber del analista y, simultaneamente, señala que el saber ganado no será el saber ‘objetivo’ neutral de la adecuación científica, sino el saber que concierne ao sujeto (analizante) en la verdad de su posición subjetiva*”].

²⁹⁴ LACAN, Jacques (1969-1970 [1992]). **O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (pp. 40-41).

A questão do saber se torna fundamental a partir deste ponto, dado que Lacan postula que o saber seja, justamente, meio de gozo²⁹⁵. Para dele tratar, Lacan recorre ao termo “entropia”, de modo a apontar aquilo que é produzido pela imposição do traço unário, e que se configura como uma perda. É curioso tomarmos brevemente o significado de *entropia*, por exemplo, na Física, para a qual a *entropia* se traduz como uma medida da energia não disponível para a realização de trabalho. Trata-se, pois, de algo perdido a se recuperar. Lembremos que a incidência de significante impõe uma perda de [um bocado de] gozo, criando, pois, uma compensação, um “mais-de-gozar a recuperar”. “*Essa entropia, esse ponto de perda, é o único ponto, o único ponto regular por onde temos acesso ao que está em jogo no gozo. Nisto se traduz, se arremata e se motiva o que pertence à incidência do significante no destino do ser falante*”²⁹⁶, diz Lacan.

Resgatemos então a epigrafe que trouxemos na segunda seção desse capítulo e veremos que Lacan aponta que se pode, assim, “bançar” o mais-de-gozar, e que isso ainda atrai muita gente. E se, portanto, o saber é meio de gozo, tentativa de se bançar esse mais-de-gozar, queremos apontar que a possibilidade de afirmação desse saber igualmente está em jogo na operação ideológica. Entretanto, em sua arregimentação, é de um “saber-objetivo-neutro” que se trata, conforme as palavras de Žižek para referir-se a ele. E fazendo as vias de um saber-verdade. Mas como entraria aí então o DA, tal como o trouxemos há pouco?

Em relação a esse saber, dado nosso enfoque na ideologia, é provocador resgataremos então a relevância dada por Žižek naquilo que dizia respeito ao Judeu conceitual. E isso para que esse tal “saber objetivo neutro”, o qual não está em jogo no DA, seja devidamente pontuado tendo em vista seu papel no seio ideológico. Lembremos então de algumas das supostas alegações (especialmente por parte dos nazistas) em relação aos judeus: “de que eram estranhos, de que exploravam os alemães”..., as quais estavam no movimento que ilustramos como uma “válvula” ideológica. Na leitura de Žižek, o anti-semitismo teria sido patológico por recalcar a verdadeira razão por meio da qual os nazistas dele precisavam para sustentar seu posicionamento ideológico (e que, recordemos, referimos como a

²⁹⁵ *idem*, p. 48.

²⁹⁶ *idem*, *ibidem*.

“ficção simbólica” em nosso capítulo anterior). O mesmo poderia ser ilustrado a respeito das afirmações proferidas em relação aos migrantes e imigrantes em São Paulo, por exemplo, ou em relação aos mexicanos nos Estados Unidos. Para o filósofo, no caso do Judeu conceitual, o saber dos nazistas sobre aquilo que os judeus seriam “de fato” seria um embuste, um logro necessário da ideologia, o tal “saber-objetivo-neutro”. Todavia, diferentemente dessa forma de saber, o saber no lugar da verdade de um discurso seria então tomado pelo questionamento não do modo de como ver-se livre desse Outro – o qual passa a ser acusado por um suposto “roubo de gozo” – mas pelas razões pelas quais um nazista necessitaria da figura do judeu para sustentar seu edifício ideológico. Žižek percorre essa volta pela consideração do Judeu de modo então a mostrar que o que é produzido no DA é o significante-mestre (S1), ou seja, aquilo que toma enquanto um “desvio” do saber do analisante, e que o põe a movimentar o saber a partir de uma posição de verdade “não-toda”. Seria, portanto, não algo com vistas a afirmar a verdade em si, mas fazer-se valer desse Outro saber, instituindo um furo e promovendo báscula:

“o elemento excedente que situa o saber do paciente no nível da verdade: depois de que o significante-mestre é produzido, mesmo que nada se modifique no nível do saber, este saber começa a funcionar de modo diferente”²⁹⁷.

Nas palavras de Lacan, encontramos referência semelhante a esse respeito:

“o obstáculo constituído pelo gozo se encontra ali onde desenhei o triângulo [aqui indicado pela //] , ou seja, entre o que pode se produzir, da forma que for, como significante-mestre, e o campo de que o saber dispõe na medida em que se propõe como verdade”²⁹⁸.

A respeito do posicionamento do objeto *a* no lugar de agente do DA, motivado por essa relação com o saber no lugar da verdade desse discurso, encontramos na lucubração de Žižek, uma vez mais, uma referência a Lacan

²⁹⁷ ZIZEK, Slavoj (2005). **Violência em acto: conferencias en Buenos Aires**. Buenos Aires: Paidós (p. 116) [nossa tradução de “*el elemento excedente que sitúa el saber del paciente en el nivel de la verdad: después de que el significante amo es producido, aunque nada cambie en el nivel del saber, el ‘mismo’ comienza a funcionar de modo diferente*”].

²⁹⁸ LACAN, Jacques (1969-1970 [1992]). **O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (p. 122).

digna de nota, e que vem ao encontro do que animou o princípio de nossa teorização neste trabalho. Žižek recorda o fato de que, em relação à posição do analista no discurso, Lacan na década de 50 não o concebia primeiramente como semblante de *a*, mas como uma espécie de representante do Grande Outro (a ordem simbólica). Neste nível, o filósofo argumenta que a função do analista então, para Lacan, era a de frustrar as identificações imaginárias e fazer o analisante aceitar seu lugar simbólico que determina (sem que o saiba) sua identidade simbólica. Posteriormente, todavia, Žižek aponta que o analista – em um ato de “autocrítica radical”²⁹⁹ de Lacan – passa a representar, precisamente, “a incoerência última e o fracasso do Outro, ou seja, a incapacidade da ordem simbólica em garantir a identidade simbólica dos sujeitos”³⁰⁰.

Dada então a menção de Žižek a uma autocrítica levada adiante pelo psicanalista francês e também aquilo de que tratamos ao longo de nosso primeiro capítulo, arriscamos um questionamento: em suas respectivas abordagens, e frente à percepção do que falhara em suas teorias, seriam as autocríticas as quais teriam se submetido Althusser e Pêcheux semelhantes a essa de Lacan? Ou, em que medida tais movimentos de ambos autores poderiam ser, pois, efeitos de um atravessamento pela teoria psicanalítica e pelas trilhas abertas por Lacan acerca da linguagem e do campo do gozo, as quais igualmente davam destaque a uma “incapacidade”, e, portanto, a uma “falha”³⁰¹? E, ainda, especialmente: não seria essa consideração daquilo que falhara – tendo em vista a contemplação inicial de um furo (e não sua “completação”) – um indicativo de irrupção do então chamado *Discurso do Analista* no gesto de Pêcheux e Althusser (em detrimento de um saber universitário), promovendo então, uma balança?

Passemos agora à consideração do *Discurso Universitário* (DU). Como forma de aproximação, retomemos então o ponto do DH no qual tratamos de um

²⁹⁹ ŽIZEK, Slavoj (2005). **Violencia en acto: conferencias en Buenos Aires**. Buenos Aires: Paidós (p. 116) [nossa tradução de “un acto de autocrítica radical”].

³⁰⁰ *idem, ibidem*. [nossa tradução de “la incoherencia ultima y el fracaso del Otro, esto es, la incapacidad del orden simbólico para garantizar la identidad simbólica de los sujetos”].

³⁰¹ A respeito do deslocamento teórico percorrido por Michel Pêcheux, recomendamos também os trabalhos de LEITE, Nina (1994). **Psicanálise e Análise do Discurso: o acontecimento na estrutura**. Rio de Janeiro: Campo Matemático e GASPARINI, Edmundo (2010): **Língua e lalangue na Análise do Discurso de Michel Pêcheux** / Tese de Doutorado. IEL/UNICAMP. E, igualmente, o artigo “Ler Pêcheux hoje: ética e teoria”, de autoria de José Guillermo Millan-Ramos – disponível em http://www.portais.unincor.br/recorte/images/artigos/edicao4/4artigo_guillermo.htm

questionamento – o dito questionamento histórico – o qual poderia igualmente ser encorajado pelo DA como uma balança com vistas ao saber. Propusemos há pouco então a diferenciação entre um saber animado por sua colocação enquanto motor da produção a partir do lugar de uma verdade não-toda, tal como no DA, mas também mencionamos um certo “saber-totalidade”, ou um suposto “saber-objetivo-neutro”, tal como Žižek o nomeia. E é a partir da consideração do DU que se torna possível tratar desse dito saber-objetivo, e postulamos que ele compareça no espaço ideológico fazendo vistas, como dito, a uma suposta totalização. Mas como isso se daria? Uma vez mais, sigamos com Žižek.

O filósofo esloveno relembra o fato de que, para Lacan, o DU não estaria tão e somente relacionado ao mecanismo interpretativo acadêmico, associação essa geralmente postulada como condição no senso comum, dado o seu “nome” (tal como as aproximações que são feitas em relação aos nomes dos demais discursos). O filósofo cita, a título de explicação, que a União Soviética fora, por exemplo, o autêntico domínio do DU³⁰². E, na esteira de tal aproximação ao DU, aponta que seja essa arregimentação a que se imponha de modo hegemônico na modernidade. Tal consideração merece, certamente, aprofundamento e ponderação, e queremos nos dedicar a ela com vistas à continuidade de nossa leitura da ideologia, ponto no qual podemos colaborar com o filósofo. Inicialmente, tomemos a estruturação do DU, de modo a caminharmos em sua leitura:

$$\uparrow \frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\$} \downarrow$$

Figura 6 – estruturação do Discurso Universitário

Ao longo do Seminário 17, Lacan faz diferentes alusões ao DU, e duas inicialmente chamam atenção. A primeira delas assemelha-se ao que Žižek propõe sobre a temporalidade do DU (e que, desse modo, revela-se enquanto suporte teórico do filósofo esloveno): “*Vocês verão* – [o Discurso Universitário] é

³⁰² ŽIŽEK, Slavoj (2006). *Os quatro discursos de Jacques Lacan*. Disponível em www.lacan.com/zizfour.htm, acesso em 22/8/2009.

*um discurso completamente atual*³⁰³. A segunda menção promove uma paradoxal aproximação-afastamento entre o DM e o DU. Diz Lacan: “... *um discurso do mestre pervertido – é o discurso universitário*”³⁰⁴. Referimo-nos aqui a uma aproximação pelo fato de apontar uma suposta relação entre os discursos; mas também a um afastamento pelo fato dessa relação, em seu cerne, vislumbrar efeitos distintos no interior do campo discursivo, tendo em vista as duas estruturações.

Em sua teorização em relação ao DU, Žižek parte de um questionamento de ordem estrutural, e que diz respeito, inicialmente, ao que é então apresentado na parte superior do quadrípode: o saber (S2) dirigindo-se ao objeto *a* (mais-degozar) enquanto Outro. Sobre essa relação, o filósofo então questiona:

“A parte superior do esquema lacaniano do Discurso Universitário – S2 apontado diretamente para o pequeno a – não poderia ser lida como o saber universitário esforçando-se para integrar, domesticar e apropriar-se do excesso que rejeita esse saber e a ele resiste?”³⁰⁵”

A partir de tal indagação, Žižek ruma na tentativa de tirar conseqüências dessa estruturação específica, as quais aqui nos interessam por auxiliar especificamente em dois pontos: na própria tarefa de leitura da ideologia, mas, também, em um resgate e aprofundamento naquilo que há pouco nos referimos: a questão do saber. E lembremos a esse respeito que então pontuávamos uma diferenciação entre o saber posto a movimentar-se tendo em vista o DA e um tipo específico de saber, o “saber-totalidade”, vislumbrado justamente pelo movimento do DU.

Para o filósofo esloveno, há uma possibilidade de consideração e questionamento do DU enquanto discurso hegemônico justamente pelo modo de operação proposto pelo saber a partir do estabelecimento do DA. E é por sua tentativa de posicionamento de um saber distinto, saber inconsciente, do Outro, em um lugar de verdade (ainda que semi-dita) que se poderia então por em

³⁰³ LACAN, Jacques (1969-1970 [1992]). **O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (p. 18).

³⁰⁴ *idem*, p. 174.

³⁰⁵ ŽIŽEK, Slavoj (2006). **Os quatro discursos de Jacques Lacan**. Disponível em www.lacan.com/zizfour.htm, acesso em 22/8/2009. [nossa tradução de “Can the upper level of Lacan’s formula of the university discourse – S2 directed toward a – not also be read as standing for the university knowledge endeavouring to integrate, domesticate and appropriate the excess that resists and rejects it?”].

suspensão e questionar o saber que se anuncia a partir do lugar de agente no DU. (O que nos leva também, pois, à dúvida a respeito de que “sujeito” é esse produzido pelo DU). Não se trata, importante que apontemos, da proposta de “substituição” de um saber por outro, ato esse que incorreria justamente naquilo mesmo onde a crítica aponta. Trata-se de uma possibilidade de fazer “furo” naquilo que é visado por determinado discurso enquanto posição de suposta verdade enunciada, no qual o significante-mestre (S1) constitui, do lugar da verdade, o segredo de um saber-totalizante (S2) enquanto agente.

“O que da última vez quis articular, pondo aqui no quadro essas coisas que não posso voltar a desenhar todo o tempo, é que o S1, significante-mestre que constitui o segredo do saber em sua situação universitária, é extremamente tentador colar-se a ele. Ali, fica-se preso”³⁰⁶.

Conforme Žižek indica, o nível superior do DU representa em si aquilo que Michel Foucault propôs sob o termo “biopolítica” (e que posteriormente Giorgio Agamben veio a se referir como “homo sacer”): uma espécie de saber especializado que, segundo o esloveno, “se ocuparia de seu objeto que é a, e não de sujeitos mas de indivíduos reduzidos à simples vida”³⁰⁷. Žižek tem freqüentemente se referido à noção de *homo sacer* de Agamben, e especificamente com vistas a observar tanto a posição na qual uma parcela considerável da humanidade tem sido posta pelo poder político dominante, como também no intuito de perceber a própria forma de [des]organização desse poder (por isso a tomada do DU). A esse respeito, comenta por exemplo que o *homo sacer*, frente à intrusão da biopolítica e do poder administrado, torna-se “legalmente morto, privado de um status legal determinado, embora biologicamente ainda vivo”³⁰⁸. E essa relação acaba justamente por lançar determinadas formas de poder (ou, ousaríamos dizer, determinadas ideologias) à contrapartida desse *homo sacer*, ou seja, em uma posição de um saber inquestionável, supostamente “neutro”. Sobre essa posição do poder

³⁰⁶ LACAN, Jacques (1969-1970 [1992]). **O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (p. 175)

³⁰⁷ ŽIŽEK, Slavoj (2005). **Violência em acto: conferencias en Buenos Aires**. Buenos Aires: Paidós (p. 118) [nossa tradução de “saber experto que se ocupa de su objeto que es a, no de sujetos sino de individuos reducidos a la simple vida”].

³⁰⁸ ŽIŽEK, Slavoj (2011). **Em defesa das causas perdidas**. São Paulo: Boitempo. (p. 68)

administrado, Žižek cita o exemplo das autoridades estadunidenses que atuaram no Afeganistão, cujos atos, mais das vezes, não eram protegidos nem restringidos pela lei, mas operavam em um suposto espaço vazio sustentado pela Lei, mas não regulamentado pelo Estado de direito. (Questionamos: seria por essa razão, portanto, que no DU o que se encontra recalcado e recolhido ao lugar da verdade seja o S1, o poder, o significante-mestre que comanda o imperativo a gozar?).

Supomos ser esse saber-poder-administrado aquele que faça as vias do DU, em contraste ao saber questionado e proposto pela organização disposta no DA. Em seu Seminário 17, Lacan propõe que é no DU que se alicerça o próprio discurso da ciência³⁰⁹. Esse, por sua vez, estaria aproximado ao DH pelo desejo de saber, pela busca de saber. Entretanto, revelam-se claras as diferenças entre o saber convocado pelo DA e pelo DU. O primeiro, “*um saber que não se calcula, mas que nem por isso deixa de trabalhar em prol do gozo*”³¹⁰, com vistas a minimamente observar a articulação entre a verdade e esse saber. E, no caso do DU, o saber que ganha força pelo recalçamento da dinâmica da verdade, da verdade semi-dita, e da verdade na ficção. Lacan já apontava que “*O discurso analítico se especifica, se distingue por formular a pergunta de para que serve essa forma de saber, que rejeita e exclui a dinâmica da verdade*”³¹¹. E categoricamente impunha uma diferença e uma quebra na dinâmica e no “tipo” de saber:

“Mas o que é preciso compreender desse esquema [do DU] – como já foi indicado ao colocar S2, no discurso do senhor, no lugar do escravo, e em seguida colocá-lo, no discurso do senhor modernizado, no lugar do senhor [o que ocorre no DU] – é que não é o mesmo saber”³¹².

A respeito desse questionamento da relação entre o saber e a verdade, encontramos uma visível menção de Lacan à diferença entre a forma proposta pelo DA e a dinâmica adotada no DU: “*Ele [o DU], (...) o que pode produzir de*

³⁰⁹ “É o discurso universitário que (...) mostra onde o discurso da ciência se alicerça. O S2 tem aí lugar dominante na medida em que foi no lugar da ordem, do mandamento, no lugar primeiramente ocupado pelo mestre que surgiu o saber. É daí exatamente que deriva o momento atual da ciência”. (LACAN, Jacques (1969-1970 [1992]). **O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (p. 97)

³¹⁰ *idem*, p. 44.

³¹¹ *idem*, p. 85.

³¹² *idem*, p. 33.

*melhor é o chiste, que, no entanto, o amedronta*³¹³. E o amedronta justamente por fazer furo naquilo que teria de mais “valioso”: o dito saber-totalizante³¹⁴. (Lembremos, por exemplo, da imediata ação do metrô paulistano em relação ao modo como a força policial fora retratada, sua conseqüente alteração do que fora proposto, e a posterior aceitação, em uma espécie de “negação da negação”).

3.3.1. Um laço hegemônico?

A partir do que tomamos em relação ao saber até este ponto, e para seguirmos em nossa consideração do DA com vistas à leitura da ideologia, traremos agora uma passagem que, ainda que a princípio pareça um tanto complexa, possa mostrar-se profícua e iluminadora em nossa tarefa. Esse caminho passa pela breve consideração da fórmula da perversão ($a \diamond \$$) – o inverso da fórmula da fantasia, a qual temos nos referido – e é trilhado e analisado por Žižek a partir da afirmação de Jacques Alain-Miller de que a matriz simbólica hegemônica de nosso tempo não mais seria o DU. Mas, sim, o próprio DA. Mas como?

Para balizar essa afirmação, Miller aventa que a instância dominadora de nossa sociedade seja uma injunção superegóica de gozo, a qual postularia então o objeto a , mais-de-gozar, na posição de agente do discurso. Tal injunção se dirigiria ao sujeito ($\$$), o qual seria posto a trabalhar para lidar e responder a essa injunção. Como produto desse discurso, estaria o significante-mestre, a suposta “verdade” do sujeito, sendo suportada por manuais de auto-ajuda, tendo como índice propulsor no vetor da verdade o tal saber-objetivo neutro do qual falamos. Se seguirmos a disposição estrutural e vetorial aí apresentada, teríamos então a própria formulação do DA. A primeira indagação a ser feita então seria: qual é portanto a diferença entre esse funcionamento discursivo e aquele levado adiante em uma análise, por exemplo?

³¹³ LACAN, Jacques. *Introdução à Edição Alemã dos Escritos*. Em: _____ (1966 [1998]). **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (p. 552)

³¹⁴ Para aprofundamento a respeito da questão do chiste, recomendamos a leitura do trabalho proposto por VERAS, Maria Viviane do Amaral (1999). **Lingüisterria: um chiste**. Tese de Doutorado. Instituto de Estudos da Linguagem. UNICAMP.

Conforme o que entendemos da leitura de Žižek, Miller oferece a essa pergunta uma resposta um tanto suspeita a princípio, e que necessita ser reduzida. Para Miller, a diferença residiria no fato de que no DA os elementos seriam aproximados, tomados em conjunto, lidos e considerados a partir de uma tentativa de união. Mas, no caso do laço social dito “perverso” (por igualmente apresentar, tal como no DA, a disposição “a - \$” na parte superior), os termos seriam dispostos de modo disjunto, de forma isolada.

Žižek então dispara um incisivo questionamento: “*mas a operação fundamental do tratamento psicanalítico não é, precisamente, o de análise, separando aquilo que no laço social parece estar junto, ao invés da síntese pela união de elementos?*”³¹⁵. E é a partir de tal questionamento então que o filósofo esloveno propõe uma interpretação da afirmação de Miller a respeito do DA como discurso hegemônico, a qual toma a perversão como ponto de viragem e diferenciação. O fato de o nível superior do DA apresentar os elementos constituintes do matema da perversão (a e \$) apenas diria de um discurso hegemônico no caso de se propor, justamente, a resolução para aquilo que de ambíguo se apresenta no próprio objeto a, índice da falta e da falha. O que, definitivamente, não é o caso do saber que se almeja no DA. Ou seja, no laço social proposto originalmente pelo DA, o analista ocupando a função de semblante de objeto seria, justamente, para evidenciar a falha constitutiva da simbolização e a inconsistência do grande Outro. Mas, no caso da perversão enquanto laço, tratar-se-ia de oferecer ao sujeito a resposta a essa falha, seu tamponamento. E aí, uma vez mais, entra em consideração aquilo que do saber trouxemos há pouco, e a diferenciação entre um saber balizado pela verdade enquanto falta e um saber que se postule enquanto totalizador. O saber disposto no lugar da verdade no DA está referido, pois, ao saber suposto no analista, o que, para Žižek, “*assinala que o saber obtido não será o saber objetivo neutro da adequação*

³¹⁵ ŽIŽEK, Slavoj (2006). *Os quatro discursos de Jacques Lacan*. Disponível em www.lacan.com/zizfour.htm, acesso em 22/8/2009. [nossa tradução de “*Is it not that the fundamental operation of the psychoanalytic treatment is not synthesis, bringing elements into a link, but, precisely, analysis, separating what in a social link appears to belong together?*”].

*científica, mas o saber que concerne o sujeito (analísante) na verdade de sua posição subjetiva*³¹⁶.

Se, para Miller, o fato de haver a relação entre objeto e sujeito disposta no DA permita que se enuncie algo do laço social perverso contemporâneo, Žižek advoga que isso apenas seja feito como forma elementar de leitura do laço social, sendo o ponto de diferenciação justamente a posição na qual o saber é posto em relação àquilo que falha no próprio laço. E, ousamos dizer, naquilo que falha na interpelação ideológica. A diferença então entre o laço social da perversão e o laço encorajado pelo DA estaria baseada justamente na ambigüidade presente no objeto a lacaniano, índice dessa falha que remete ao Real impositivo nessa relação. Para Žižek, o objeto *a*, ao ser tomado na diferenciação entre o laço perverso e o laço do DA, permite que se perceba seu posicionamento simultâneo enquanto representante imaginário da tela ou do engodo fantasmático (o qual, segundo entendemos, estrutura o espaço ideológico) e enquanto aquilo que essa tela supostamente estaria ofuscando: o próprio vazio por detrás da tela. “*Quando passamos da perversão ao laço social analítico, o agente (o analista) reduz-se ao vazio, o que provoca o sujeito a confrontar-se com a verdade de seu desejo*”³¹⁷.

A tomada dos discursos em constante movimento de báscula e a diferenciação entre o saber de uma adequação científica e um saber de outra ordem recorda-nos especialmente daquilo que Lacan pontuava frente aos estudantes de Vincennes³¹⁸. Lembremos que, a certa altura, o psicanalista concordou enfaticamente com o questionador estudante a respeito do fato de que buscar os elementos de contestação de um discurso dentro dele mesmo seria “cair em uma armadilha”. Entretanto, de forma a compreender tal passagem, é necessária essa percepção em relação ao saber posto como báscula no decorrer

³¹⁶ ŽIŽEK, Slavoj (2005). **Violencia en acto: conferencias en Buenos Aires**. Buenos Aires: Paidós (p. 115) [nossa tradução de “*señala que el saber ganado no será el saber ‘objetivo’ neutral de la adecuación científica, sino el saber que concierne al sujeto (analizante) en la verdad de su posición subjetiva*”].

³¹⁷ *idem*, p. 115 [nossa tradução de “*cuando pasamos de la perversión al lazo social analítico, el agente (el analista) se reduce al vacío que hace que el sujeto enfrente la verdad de su deseo*”].

³¹⁸ Na lição de 17 de junho de 1970 (“O poder dos impossíveis”) do Seminário 17, Lacan brinca com o som e arremeda a palavra *Vincennes*, fazendo nela ecoar *vingt scènes* (“vinte cenas”) como também *vaine scène* (“cena vã”), não deixando assim de dizer algo sobre o que sucedera em seu encontro com os estudantes (em Dezembro de 1969) e o contexto da época.

da contestação, de modo que não se recaia justamente no DU ao se pensar estar saindo dele. Lacan era enfático ao alertar que “*é ao querer sair do discurso universitário que se volta implacavelmente a entrar nele*”³¹⁹. Posteriormente então, em suas conversas na Capela de Sainte-Anne, o psicanalista viria a proferir algo que, em nossa leitura, assemelha-se e resgata aquilo mesmo que trouxemos na abertura deste capítulo, e mantém estreita relação com a leitura do DU frente ao furo provocado pelo DA: “*Vocês entram nele [no DU] a todo vapor, acreditando criar a agitação de Maio*”³²⁰. Isso nos recorda de uma afirmação de Žižek, e pode aí apontar, talvez, para uma suposta relação. Diz o filósofo: “*O próprio gesto de sair da ideologia puxa-nos de volta para ela*”³²¹.

Queremos neste ponto então fazer um questionamento, tendo em vista a questão do saber que atravessa a diferenciação posta em cena até aqui e uma importante consideração presente no Seminário 17 em relação ao funcionamento da ciência. Diz Lacan então: “*É impossível deixar de obedecer ao mandamento que está aí, no lugar do que é a verdade da ciência – Vai, continua. Não para. Continua a saber sempre mais*”³²². Se em tal funcionamento – animado pelo questionamento do DH, mas basculado com o DU na busca da imposição de saber – impõe-se o que Lacan aponta como um imperativo de saber, não haveria aí portanto uma injunção superegógica ao gozo, semelhante a que nos aponta Žižek em relação, justamente, ao funcionamento ideológico (“Goza!”)³²³? Essa injunção não operaria assim, portanto, a partir de uma tentativa de sutura daquilo que em cada discurso se apresenta como seu impossível constitutivo, dado que o impossível é insígnia da impossibilidade de gozo? E então propomos: seria

³¹⁹ LACAN, Jacques (1969-1970 [1992]). **O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (p. 61).

³²⁰ LACAN, Jacques (2011). **Estou falando com as paredes: conversas na Capela de Sainte-Anne**. Rio de Janeiro: Zahar. (p. 61).

³²¹ ŽIŽEK, Slavoj. *O espectro da ideologia*. Em: ŽIŽEK, Slavoj [org] (1996). **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto. (p. 15).

³²² LACAN, Jacques (1969-1970 [1992]). **O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (p. 98).

³²³ Tal injunção já fora apontada por Lacan em seu Seminário 18, justamente ao questionar: “*Qual a essência do supereu? (...) Qual é a prescrição do supereu? Ela se origina precisamente nesse Pai original mais do que mítico, nesse apelo como tal ao gozo puro, isto é, à não castração. (...) O que o supereu diz é: Goza!. É essa a ordem, a ordem impossível de satisfazer, e que está, como tal, na origem de tudo que se elabora sob o termo ‘consciência moral’, por mais paradoxal que isso lhes possa parecer*”. LACAN, Jacques (1971 [2009]). **O seminário, livro 18: De um discurso que não fosse do semblante**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

possível, desse modo, tomar alguma outra estruturação discursiva, que não o DA, como forma de leitura do laço social dito “perverso”, o qual transforma qualquer forma de saber em “saber-objetivo-neutro”? Com vistas então a dar seqüência em nossa contribuição e leitura da ideologia e buscar um modo de nos balizarmos por essa indagações, é importante que, primeiramente, tratemos daquilo que se considera como o “impossível” de cada discurso.

3.3.2. Da [in]finitude e do [im]possível

É preciso ler a estrutura em suas impossibilidades.

– Jacques Lacan, *Seminário 18*

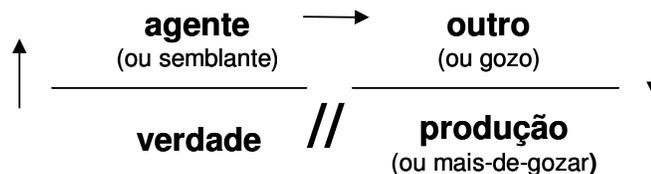
Ao longo da estruturação de sua teoria dos discursos, Lacan faz menções recorrentes e dá relevo a uma parte fundamental do desenho estrutural que reserva a cada discurso, e também à báscula de um ao outro. Referimo-nos aqui à questão da *impossibilidade*. Ao longo de nosso trajeto, temos demarcado essa impossibilidade, e começamos por apontá-la por intermédio da tônica na *falha*, a qual dá corpo à interpelação (como vimos com Žižek); apontamos o objeto a lacaniano enquanto resto de uma operação, como o que faz vistas ao suposto gozo perdido, tomado então enquanto mais-de-gozar; reforçamos a impossibilidade de se enunciar a verdade sobre a verdade, de se poder dizer do gozo, e também a impossibilidade de que um sujeito represente ou se “entifique”, sendo apenas representado pelo jogo significante, ainda que engendrando o tal objeto; e mencionamos as profissões impossíveis de Freud, enumerando o impossível de *governar, educar, analisar e fazer-se desejar*. Temos então, em tais passagens, a demarcação de um impossível. Indicativos, supomos, do Real que se impõe ao processo, seja aí o processo simbólico, significante, ideológico ou

discursivo. Falha demarcada. Lembremos, com Lacan, que o impossível é Real, mas que também o próprio Real é marca do impossível, e acontece, é fruto e nasce da simbolização.

Lacan era enfático quanto à demarcação de um Real na estrutura (ou a estrutura enquanto o próprio Real)³²⁴, uma hiância, a qual representava, de alguma forma, as impossibilidades citadas acima. “*Por onde quer que encarem as coisas, de qualquer modo que as revirem, a propriedade de cada um desses esqueminhas de quatro patas é a de deixar uma hiância*”³²⁵. Ou, ainda:

*“Ao propormos a formalização do discurso e estabelecendo para nós mesmos, no interior dessa formalização, algumas regras destinadas a pô-la à prova, encontraremos um elemento de impossibilidade. Eis o que está propriamente na base, na raiz do que é um fato de estrutura. E é isto, na estrutura, o que nos interessa no nível da experiência analítica”*³²⁶.

Tomemos uma vez mais a estrutura de base, com os lugares, na qual Lacan dispõe os elementos de sua teoria dos discursos (cf. Figura 2), de modo a revisitarmos a demarcação dessa impossibilidade:



Na teoria dos discursos, a impossibilidade Real está demarcada estruturalmente pela barra que separa o lugar da verdade do lugar da produção, isolando a verdade em um godê do qual, notemos, apenas partem vetores. Não é por acaso, portanto, que falamos do saber, o qual estaria alimentado por uma verdade (no caso do DA), mas que poderia também ousar enunciar-se enquanto a

³²⁴ - “A estrutura, portanto, é real. Em geral, isso se determina pela convergência para uma impossibilidade. É por isso que é real”. LACAN, Jacques (1968-1969 [2008]). **O seminário, livro 16: de um Outro ao outro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (p. 30)

³²⁵ LACAN, Jacques (1969-1970 [1992]). **O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (p. 193).

³²⁶ *idem*, p. 43.

própria verdade (no caso do DU). Inicialmente, essa hiância (/) demarcaria justamente, conforme apontamos, o lugar de isolamento da verdade, a qual, como graceja Lacan, é somente capturada “*se se colocar sal em sua cauda*”³²⁷. Com essa condição de isolamento do lugar da verdade, Lacan parece fundamentar então, justamente, a irrupção do Real, definindo, portanto, a própria condição que promove os discursos: “*Dizê-la [a verdade] toda é impossível, materialmente: faltam palavras. É justamente por esse impossível que a verdade tem a ver com real*”³²⁸.

A respeito desse “impossível”, Safatle aponta que se trata de um termo que nomeia uma série de experiências, as quais, segundo ele, “*opõem resistências insuperáveis aos processos de simbolização reflexiva*”, e que, assim sendo, “*não podem encontrar lugar no interior do Universo Simbólico que estrutura a vida social*”³²⁹. Entendemos com isso que o que está em jogo na consideração do impossível é o fato de tentar trazer ao exercício de teorização (leiamos também: de simbolização) registros que promovam o deslocamento de um determinado saber, longe apenas de encerrá-lo. O que apontaria igualmente para o fato de que o simbólico e o imaginário não recobrem o Real, o furo, e que algo sempre claudica. Safatle exemplifica cinco dessas experiências do impossível, que “fazem furo”, enunciadas por Lacan ao longo de seu ensino, e pode ser oportuno retomá-las aqui:

*“a relação sexual (‘Não há relação sexual’), a posição feminina (‘A mulher não existe’), o Real (‘o Real é o impossível’), o corpo para-além da imagem especular (que aparece nos textos lacanianos sempre em metáforas da informidade da carne), e o gozo não-fálico (que aparece sempre no condicional: ‘o Outro-gozo, se ele existisse’)”*³³⁰.

A questão da impossibilidade igualmente está relacionada à consideração do saber. E, conforme a leitura que temos proposto até aqui – com a menção a uma verdade que apenas falaria de seu semi-dizer em um saber, em contraste a

³²⁷ *idem*, p. 52

³²⁸ LACAN, Jacques. *Televisão*. Em: _____ (1966 [1998]). **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (p. 508).

³²⁹ SAFATLE, Vladimir (2006). **A paixão do negativo**. São Paulo: Editora da UNESP. (p. 280)

³³⁰ *idem, ibidem*.

um saber que se postula enquanto verdade – incide e promove efeitos na forma de questionamento sobre o lugar do furo, a partir do que é proposto pelo DA em contraste ao DU.

Lacan era rigoroso quanto à observação e questionamento do saber propagado pelo discurso científico e a relação frente à impossibilidade. A passagem a seguir nos faz questão por trazer uma possível articulação, justamente, entre os registros aos quais temos nos referido ao longo da leitura da ideologia sob a lente discursiva:

“O que é real é aquilo que faz furo nesse semblante, nesse semblante articulado que é o discurso científico. O discurso científico progride sem sequer preocupar-se mais em saber se é ou não semblante. Trata-se apenas de que sua rede, sua malha, sua lattice (trama), como se costuma dizer, faça surgirem os furos certos no lugar certo. Ele só tem como referência a impossibilidade a que conduzem suas deduções. Essa impossibilidade é o real”³³¹.

Em relação a essa impossibilidade, queremos uma vez mais fazer comparecer na teorização uma articulação proposta por Žižek, a qual supomos vir ao encontro da tomada do impossível e apresentar uma leitura com vistas à ideologia. Em uma dura crítica ao filósofo inglês Simon Critchley – o qual afirma que *“parecemos ter uma enorme dificuldade de aceitar nossa limitação, nossa finitude, e esse fracasso é causa de muitas tragédias”³³²* –, Žižek nos orienta, justamente, a trilharmos pelo caminho oposto. Para o esloveno, nós seres humanos teríamos, sim, *“enorme dificuldade de aceitar a infinitude (a não mortalidade, o excesso de vida) no próprio âmago do nosso ser, a estranha imortalidade cujo nome freudiano é pulsão de morte”³³³.*

Conforme compreendemos, não se trata, portanto, do fato de que ao falante esteja impedida uma possibilidade de lidar com sua limitação frente à impossibilidade de enunciar sua condição enquanto falante. Pela via daquilo que “falha”, talvez, haveria aí um modo (citamos então, por exemplo, a Arte). Tampouco estamos tomando que impossibilidade e infinitude sejam, aqui,

³³¹ LACAN, Jacques (1971 [2009]). **O seminário, livro 18: De um discurso que não fosse do semblante.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (p. 27).

³³² Em sua obra *Ininitely Demanding*, citada e duramente contraposta por ŽIŽEK, Slavoj (2011). **Em defesa das causas perdidas.** São Paulo: Boitempo. (p. 344).

³³³ *idem ibidem* (grifo nosso).

idênticas. Pelo que entendemos, é a própria **infinitude** do falante – por estar submetido ao significante e ao discurso –, essa infinitude à qual Žižek aproxima a pulsão de morte freudiana, que acaba por se tornar insuportável. E, portanto, supomos que se faria presente a fantasia ideológica enquanto ilusão de que a possibilidade de sentido não seja apenas uma ilusão (tal como apresentamos ao abordarmos o DM). “*Nós, seres de fragilidade, nós temos necessidade de sentido*”³³⁴, relembra Lacan. Sentido ainda que fadado ao fracasso a cada tentativa, ainda que essa tal finitude não cesse de se não se inscrever (e que a infinitude, por sua vez, não cesse de se inscrever).

Supomos então poder resgatar aqui, momentaneamente, a diferença entre *ideologia* – enquanto registro ao qual estamos nos referindo ao pensarmos sua relação para com o discurso –, e *ideologias*. O termo “Ideologias” seria, portanto, um nome dado aos movimentos e processos históricos e sociais que, contingencialmente, acabam por oferecer ao falante a possibilidade de encontrar uma finitude e um suposto universo discursivo, ao afirmar-se nelas / afirmá-las. Entretanto, tais processos encerrariam apenas, como dito, um caráter provisório, o qual está submetido ao desenrolar da história e ao próprio mecanismo ideológico *per se*: as “ideologias”, portanto, responderiam à “ideologia”, ao processo ideológico que parece atravessar o construto discursivo como forma de prover ao falante a ideia de finitude em sua própria infinitude constitutiva insuportável (e Real). A ideologia, assim, encerraria/encenaria um modo de encarar o Real, o impossível? (O Real, por exemplo, da não-relação sexual). Identificar-se à finitude (ao invés da infinitude) e reafirmá-la como uma condição inerente ao sujeito não seria, portanto, identificar-se à própria ideologia?

É importante reforçarmos que levantar tais questionamentos não significa apontar, portanto, que tudo seria ideológico, e que não é possível ao falante fazer “furo” na ideologia. O “lugar” aberto por esse furo, entretanto, deve permanecer vazio (como alertara Žižek). Não se trata, pois, de equiparar infinitude à impossibilidade, mas de apontar que a impossibilidade, apontada também

³³⁴ LACAN, Jacques (1969-1970 [1992]). **O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (p. 13).

discursivamente, pode ser um modo de dizer dessa infinitude, a qual se impõe como um Real ao falante.

“Como não considerar que a contingência, ou o que cessa de não se escrever, não seja o lugar por onde se demonstra a impossibilidade, ou o que não cessa de não se escrever? E que por aí se ateste um real que, apesar de não ser mais bem fundado, seja transmissível pela escapada a que corresponde todo discurso”³³⁵.

O que estamos considerando, pois, é a ideologia enquanto uma “posição discursiva” mediadora entre o *Real* e a *realidade*, na qual ao sujeito é supostamente apresentada uma regulação da completude ao universo discursivo, e não enquanto condição do próprio sujeito ou anterior a ele. A infinitude apresenta-se ao sujeito, mas não à ideologia, a qual visaria, supostamente, a regulação da infinitude de um universo discursivo pela eliminação do impossível. Conforme argumenta Žižek novamente, o sujeito é, “*em si, uma força positiva, a forma infinita da negatividade que Freud chamou ‘pulsão de morte’*”. A infinitude, portanto, não se imporia ao sujeito do exterior; ela é *inerente* ao próprio sujeito, enquanto que à ideologia do Outro caberia mediar essa relação discursivamente, apresentando-se enquanto válvula reguladora da falta ou do excesso.

“A ideologia não é simplesmente uma operação de fechamento, que traça a linha entre o incluído e o excluído / proibido, mas sim a regulação constante do não fechamento. (...). A ideologia sempre admite o fracasso do fechamento e depois segue regulando a permeabilidade da troca com seu exterior”³³⁶.

Retomemos o axioma lacaniano sobre o sujeito (“*Um sujeito é aquilo que pode ser representado por um significante para outro significante*”) e temos o sujeito como intervalar, entre significantes, ($S_1 \rightarrow S_2$), e teremos aí, igualmente, a presença e a pertinência do caráter próprio da infinitude. Relembremos com Lacan que um significante não pode representar a si mesmo, estando em relação, portanto, com toda a bateria de significantes, com sua própria diferença para com os demais. E seria essa a razão, talvez, de Žižek dar relevo justamente –

³³⁵ LACAN, Jacques. *Introdução à Edição Alemã dos Escritos*. Em: _____ (1966 [1998]). **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (p. 556)

³³⁶ ŽIŽEK, Slavoj (2011). **Em defesa das causas perdidas**. São Paulo: Boitempo. (p. 48).

retomando o matema da fantasia na leitura da ideologia – ao efeito e ao produto dessa articulação significante: o sujeito e o objeto.

Mas e quanto à estruturação dos discursos proposta por Lacan no seminário 17? Nelas não estaria presente, justamente, o caráter de finitude de cada discurso (denotado pela barra na parte inferior entre o lugar da verdade e da produção), ao invés da infinitude? Se observarmos atentamente a própria estruturação dos quatro discursos formulados por Lacan, veremos que a infinitude se refere especificamente à balança que promove o giro entre um discurso e outro, a partir do lugar do impossível demarcado pela dupla barra (//). Ou seja, a barra não demarcaria uma finitude, mas, sim, a *infinitude*. Para a teoria lacaniana dos discursos, conforme entendemos, a impossibilidade está na raiz do discurso. É na constante mudança de um discurso ao outro, o deslizamento de um discurso ao outro que o sujeito pode fazer laço social, ora assumindo uma posição, ora assumindo outra(s). E não seria essa então uma marca da infinitude? Lembremos com Porge que “*cada um dos discursos (...) deve ser lido em função dos outros, com os quais entra em interação; todo discurso implica a possibilidade de uma mudança de discurso*”³³⁷. A verdade, por sua vez, alimenta esse processo, embora não possa ser nunca alcançada e apenas semi-dita por aquele que tenta enunciá-la. Refletimos, portanto, se a finitude aventada pela [tarefa da] ideologia não diria respeito, justamente, à eliminação do barramento (do impossível) inerente a cada discurso, sendo, assim, que essa finitude, esse encerramento em um único discurso “prenderia” o falante em uma estrutura única, sem giro, visando sua verdade (ou, melhor dizendo, uma verdade sobre essa verdade). Por essa razão, aventamos que o discurso que irromperia do movimento proposto pela ideologia seria um quinto discurso, enunciado pelo psicanalista francês em seminários como *Ou, pire* e *Le savoir du psychanalyste*, e em conferências como *Televisão: o Discurso do Capitalista* (DC). Não se trata de dizer que o DC seria o “discurso da ideologia”, mas de propor que, com ele, há uma possibilidade de leitura do jogo ideológico e de seu atravessamento discursivo.

³³⁷ PORGE, Erik (2006). **Jacques Lacan: um psicanalista**. Brasília: Editora da UnB. (p. 331).

Busquemos, pois, observar no que a leitura do DC pode auxiliar em nossa tarefa, e se é possível sustentar tal relação.

3.3.3. O “curto-perverso” do Discurso do Capitalista

De forma a abordar e propormos uma leitura da ideologia que considere o movimento do DC, é importante que recordemos da proposição de Miller de que a matriz simbólica hegemônica de nosso tempo não mais seria o DU, mas a localização da perversão no DA.

Ao trazermos aquilo que Miller propusera, recordemos que sua leitura incluía, justamente, a tomada do matema da perversão, ponto esse que fora então questionado e reduzido por Žižek. Lembremos também que Miller falava em uma certa “síntese” de elementos. Aventamos, então, que outra forma de leitura de um suposto laço hegemônico contemporâneo poderia ser proposta por via do DC. Tomemos a seguir sua matriz estrutural, posta em contraste com os demais quadrípedes, de forma a abordá-los e extrairmos algumas conseqüências:

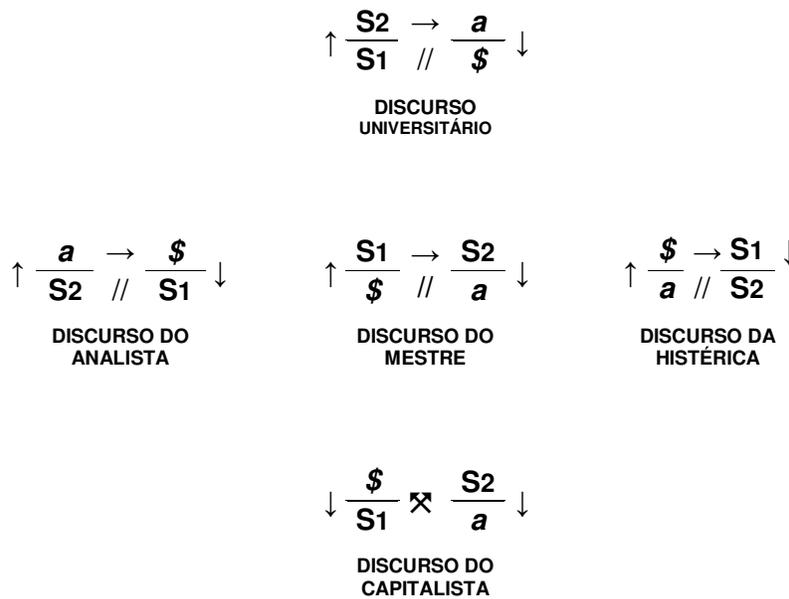


Figura 7 – Os cinco quadrípedes da teoria dos discursos de Lacan

Primeiramente, notemos que a ordem percorrida pelos vetores do DC, se os seguirmos, é a mesma ordem disposta no DH, mas com uma diferença crucial. No DH, no qual o impossível (//) se faz presente, o saber (S2) em posição de produto a respeito do significante-mestre (S1) está disjunto do objeto por ação da impossibilidade: $\$ \rightarrow S1 \rightarrow S2 // a$. Essa separação entre o saber e o objeto promoveria, então, o questionamento e uma histericização, a qual, como vimos, poderia bascular com o DA ou o DU, a depender da relação entre o saber e a verdade. Já no caso do DC, notemos que os vetores promovem a volta completa no percurso, ou seja, o curto possibilita que o objeto *a*, em lugar de produto desse discurso, seja diretamente oferecido ao sujeito ($\$$), sendo o significante-mestre (S1) desse sujeito disposto em lugar de verdade: $\$ \rightarrow S1 \rightarrow S2 \rightarrow a \rightarrow \$ \rightarrow S1 \rightarrow S2...$ A disjunção entre S2 e o objeto *a* desaparece nessa formulação. Outro ponto que se revela no DC, em semelhança com o DH, diz respeito àquele que ocupa o lugar do agente (ou do semblante), acima e à esquerda: o *sujeito* ($\$$). No DH, o sujeito ocuparia a cena com seu sintoma (como vimos com Lacan) e seu desejo, mantendo presente a divisão do sujeito ($\$$) instituída pela castração. Já no DC, Lacan sugere que exista um tipo de rejeição da castração, demarcada pela ausência do impossível. Haveria no DC, portanto, uma espécie de “curto-circuito” em seu funcionamento.



Figura 8: duas formas de esboçar o “curto-circuito” proposto pela disposição dos elementos e pela suspensão da castração no Discurso do Capitalista

O DC, desse modo, objetivaria então oferecer ao sujeito, a partir de um suposto acesso ao objeto, qual o significante-mestre (S1) organizador da rede de significantes, de modo que com ele, e apenas ele, o sujeito supostamente consiga gozar, ao invés de, como no DA, observar as coordenadas de seu desejo quando

de sua irrupção. Ao observarmos a relação proposta pela ordenação dos elementos no DC, vemos isso com o deslizar dos vetores. A figuração de uma relação possível entre todos os termos acaba por anular as disjunções que os demais discursos escreviam. (Especialmente o DA, no qual o que se propõe, inclusive, é a *análise* dos elementos, e não sua síntese).

Nesse ponto, ocorre-nos, entretanto, um questionamento: então estamos postulando que ao “adentrar” no DC o sujeito não mais transitará ou permutará aos outros discursos? Como fazer frente a essa determinação? Fazer frente a ela seria “estar fora da ideologia”, portanto? Pelo que temos postulado, a resposta é, obviamente, *não*. Nenhum dos discursos permitiria ao falante supostamente aceder a um lugar “a-ideológico”, assim como não existe metalinguagem que permite ao falante tomar a linguagem a não ser por seus efeitos. Lacan é claro a esse respeito quando diz, no Seminário 18, que “*nenhum dos discursos, tais como os defini no ano passado [durante o seminário 17], dá esperança, permite a alguém pretender, até esperar, de algum modo, saber o que diz*”³³⁸. E complementamos: nem o DA, sobre o qual Lacan estava se dedicando com afinco e o qual o permitiu enunciar, *après coup* (isolando o mais-de-gozar), aquilo que tomaria como o discurso do mestre e a estrutura *princeps* da linguagem do *parlêtre*. Entretanto, é nele, no DA, que enxergamos a movimentação convocada enquanto possibilidade de crítica e questionamento, de “furo” do movimento ideológico, e pela via de um saber. Mas como?

Notemos que, em ambos os discursos, no DC e no DA, a seqüência dos vetores indicam, ao percorrermos os godês, o encontro do objeto *a* com o sujeito. A torção existente no DC leva o sujeito ao encontro de seu significante-mestre (representado por S1) no lugar da verdade. Ou seja, o objeto *a* (o mais-de-gozar, índice do Real) é supostamente oferecido ao sujeito e isso toma a ele valor de verdade, da sua verdade. Notemos que o DC é a única estruturação na qual o objeto, ocupando o godê da *produção* (enquanto mais-de-gozar), liga-se diretamente ao sujeito (seguindo os vetores); sendo esse circuito alimentado como

³³⁸ LACAN, Jacques (1971 [2009]). **O seminário, livro 18: De um discurso que não fosse do semblante**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (p. 42).

verdade (haja vista o direcionamento $a \rightarrow \$ \rightarrow S1$), com o significante-mestre no godê da verdade.

Mas, e no DA, no qual também podemos ver a relação $a \rightarrow \$$, apresentada claramente na parte superior do discurso? Não haveria aí também uma relação de transparência e de encontro? A resposta está, parece-nos, em percebermos que o objeto a ocupa aí o lugar de *semblante de a*, ele é apenas aparência de mais-de-gozar, e não o produto em si (como no DC) apresentando-se como possível ao sujeito. O DA é o único discurso que tem o *objeto* no lugar de *semblante*, e não um significante. E lembremos, ainda, do laço da perversão, teorizado por Žižek e por nós apresentado e ampliado. É aí que reside, portanto, a possibilidade de questionamento do DC e da arregimentação a respeito da ideologia (ainda que, como temos apontado, em momento algum podemos abandonar a consideração de que a própria teorização a respeito desse processo ideológico está nele incluída): tomar o mais-de-gozar como *semblante*, tomar o furo como constitutivo (e não sem efeitos), colocar a relação do sujeito com o objeto da ideologia em suspensão e dela tentar falar. E perceber a relação entre saber e verdade, com vistas ao sujeito. Para Porge, no DC, a transformação incide justamente “sobre o deslocamento do saber e sobre a **exclusão do sujeito**”³³⁹.

Se, a partir de tais lentes, retornarmos aos questionamentos de Žižek a respeito da relação com a [in]finitude em sua crítica ao autor inglês, talvez encontremos eco ao que Lacan postula: que não há discurso que não seja do gozo. O que todos visariam, pois, é a própria finitude em um gozo pleno, que não houvesse o impedimento ao gozo, o qual promove a infinitude e o giro pela impossibilidade que inflige. Ou seja, no movimento de giro e de balança, o gozo é visado a partir dessa própria infinitude entre um discurso e outro. Mas, como há uma impossibilidade frente ao gozo, promove-se o giro e balança de discurso em discurso. O próprio DC igualmente visaria o gozo, nisso ele é semelhante aos demais. Mas a semelhança com os demais desenhos discursivos se esvai no fato de que o DC supostamente apresenta a resposta, um saber-ilusão (totalizante) a respeito do gozo do falante, da verdade do sujeito, do Real da relação sexual.

³³⁹ PORGE, Erik (2006). **Jacques Lacan, um psicanalista**. Brasília: Editora da UNB. (p. 333).

Verdade essa, entretanto, que acaba mostrando-se claudicante em si, levando o sujeito a experimentar mais e mais a mesma proposição discursiva na busca de rememorar a satisfação oriunda do suposto encontro (ainda que contingencial e falso) com essa “verdade” do gozo pela via de objetos [abjetos].

Se, para Lacan, o mais-de-gozar é o equivalente à mais-valia marxista, tomar o DC como a verdade do sujeito seria foracluir, por exemplo, a própria mais-valia em operação no construto capitalista. E apontando que o mercado de saber poderia encontrar, em si próprio, um equivalente, um valor exato e sem qualquer chance de resto, falha ou equívoco, de modo que determinado valor fosse o equivalente exato à verdade de um saber posto em circulação. Para a psicanálise, por outra lente, apresentar o objeto *a* ao sujeito em lugar de agente e postular esse encontro como verdadeiro e isento de qualquer sobra, resto, falha ou furo é o equivalente a dizer, por exemplo, que exista a relação sexual. O Real da estrutura é o Real do gozo e o Real do sujeito, e isso implica, justamente, na impossibilidade de se encerrar um universo do discurso em totalidade e em conformidade com a verdade do sujeito.

Encontramos na proposição de Dunker a seguir um reforço e amparo ao que temos proposto. Ainda que um pouco extensa, tomamos a liberdade de citá-la integralmente, dada sua pertinência:

*“No âmbito do discurso do capitalista, há um empuxo sistemático à fantasia do “rpto de gozo”. O discurso do capitalista é um conceito controverso em Lacan e refere-se a um discurso em que a aparição de sua verdade não propicia sua movimentação para uma outra forma discursiva, mas apenas reforça a circulação de forma fechada. Não há produção de um mais-gozar, mas pura e simplesmente mais-valia. Aqui, o objeto *a* tende a tomar o lugar do sujeito (suturando sua falta), assim como qualquer significante enigmático tende a ser convertido em saber (suturando o basteamto ideológico). Em outras palavras, as pessoas realmente se tratam como objetos e se consideram conversíveis a estes sem que a articulação ideológica do saber ou da proibição e gozo interfira diretamente neste circuito. Infere-se assim que o discurso do capitalista implica sempre, e necessariamente, efeitos de segregação”³⁴⁰.*

As considerações de Dunker fazem lembrar a ilustração que trouxemos a respeito dos judeus e dos migrantes e imigrantes. Se tomarmos a rejeição ao

³⁴⁰ DUNKER, Christian [org] (2005). *Žižek Crítico: política e psicanálise na era do multiculturalismo*. São Paulo: Hacker Editores. (p. 73).

Outro imposta pelas afirmações em relação ao excesso ou à falta (produto, conforme geralmente afirmado, dessa presença outra), tais afirmações postulam que seja viável e possível então uma espécie de “cálculo do gozo”. Ou seja, a impossibilidade de gozo – a qual, como vimos, promove o giro entre os discursos e estaria no âmago do mais-gozar – passa a ser visada pelo DC, o qual, portanto, oferece uma suposta promessa de acesso. Mas, dado que “a conta nunca fecha” (pois há o impossível), a mesma falta acaba sendo atribuída, justamente, ao “vizinho mais próximo”, como o responsável pelo rapto de gozo. Com Dunker, uma vez mais:

“Quando todo gozo é supostamente contabilizável, a falta em gozar, produzida estruturalmente pela irreducibilidade do objeto a a suas formas simbólicas e imaginárias, é imediatamente remetida à sua expropriação pelo vizinho mais próximo”³⁴¹.

Nossa proposta, assim sendo, não se reveste do ímpeto de oferecer uma resposta para o (des)enodamento discursivo (tal qual o DC, em seu curto), mas tomar o próprio resto da operação discursiva como objeto de observação e extrapolação, de modo a contribuir para a crítica da ideologia e, igualmente, ressaltar a prevalência da teoria lacaniana nesse campo teórico. Isso, todavia, não garantirá o sucesso de se dar por encerrada a discussão a respeito dessa tópica. Ao propormos aqui uma visada sobre a ideologia a partir de determinada teoria discursiva, tentamos, portanto, mais do que simplesmente apontar que todo discurso possa ser, em si mesmo, ideológico. Isso, como temos dito, não pode ser resumido a uma “análise do discurso da ideologia”, visto que as categorias discursivas não têm por objetivo propor o fechamento ou a identificação de traços ideológicos em determinados [con]textos. E é aí que a noção de estrutura como fundamental (e fundante) parece gerar seus efeitos. Ao afastar a noção de discurso da própria palavra ou fala, Lacan promove um deslocamento considerável em sua constituição, visto que nele passa a operar o *impossível*. E que, ao tomarmos a ideologia como ponto de observação, não se resume, pois, em uma análise de determinado discurso. A própria noção de discurso sobre a qual estamos operando diferencia-se em sua constituição, e a própria diferença

³⁴¹ *idem*, p. 74.

para com as demais teorias discursivas acaba por ser igualmente demarcada, visto que leva em consideração, como tentamos referendar, o papel do significante e de suas relações. Mas recorta a pertinência do sujeito como efeito e do objeto como produto enquanto registros que façam incidir na própria teoria o furo, a falha para a qual ela ousa apontar. O *Real*.

Em síntese, ousamos dizer, assim, que o DA, orientando-se pelo impossível, tenta transformar o “furo” em borda. Assim, não se trataria de um discurso sobre o objeto, ou da tentativa de um possível encontro com o objeto perdido, mas da colocação em ato de uma articulação acerca da relação entre o *sujeito* e o *objeto*. O DU, por sua vez, parece operar com vistas a incansavelmente “explicar” o furo (quem sabe com vistas a recosê-lo?), *recalcando* esse impossível inerente³⁴². E o DC, em seu curto-circuito, parece alimentar-se da incansável tentativa de oferecer objetos para tapar o furo, *forcluindo*, assim, o impossível. Ofereceria, portanto, a própria realidade como via de acesso ao gozo (por meio da colocação infinita de objetos), articulando assim uma fantasia: a fantasia ideológica.

3.4. “Todo discurso é ideológico”?

Para encerrar este capítulo, queremos então resgatar o axioma que assevera que “todo discurso é ideológico”, ao qual nos dirigimos em momentos diversos de nosso trabalho e sobre ele aventamos uma possibilidade de questionamento. A partir dos elementos que trouxemos à cena e o modo de articulação entre discurso e ideologia a partir de uma visada psicanalítica, cremos ser possível trazer uma proposta de leitura do referido axioma. E supomos ser na *relação entre saber e verdade* que resida um ponto de fixação e posterior viragem.

³⁴² A esse respeito, ocorre-nos apontar a citação de Jean Claude Milner, em seu “Amor da língua” acerca da linguística e do discurso universitário: “A *lingüística em si não faz laço social, ela só consegue isso na e pela universidade; neste sentido, não há discurso lingüístico, mas apenas uma especificação do discurso universitário*” (...) *A lingüística, e podemos acrescentar aí a gramática, só encontra novamente o real que a governa ao lhe conferir certas propriedades que o torna representável: permanência, univocidade, regularidade, seja tantas moedagens do simples fato de que um real volta sempre ao mesmo lugar*”. MILNER, Jean-Claude (1987). **O amor da língua**. Porto Alegre: Artes Médicas. (p. 70).

Mas, para seguirmos, é preciso que façamos um breve retorno ao distante século XVII, com René Descartes e seu “descarte do sujeito”.

Lembremos que o sujeito cartesiano era tido como plenamente consciente, um sujeito *substancial*, detentor do (seu) *saber* e da possibilidade de apreender o mundo de modo integral. (Notemos aí, já de saída, uma relação para com uma suposta totalização). O núcleo de seu *cogito* provinha de uma distinção entre “alma” e “corpo”, da qual Descartes então propunha a emergência de uma certeza ao sujeito. A proposição cartesiana manifestava-se à época como uma nova modalidade de pensamento, pois, considerando-se o abalo causado por determinadas descobertas e as dúvidas postas ao homem, parecia ser necessário estabelecer os limites de uma certeza e marcar o lugar do sujeito entre a razão e a insensatez. “*Eu sempre tive um imenso desejo de aprender a distinguir o verdadeiro do falso, para ver claro nas minhas ações e caminhar com segurança nesta vida*”, propunha Descartes³⁴³. Sua tentativa era a de possibilitar uma “ancoragem”, ou seja, um modo de, por intermédio das palavras – dos enunciados – afirmar-se enquanto existência e de modo seguro em meio à dubitação.

A esse respeito, pode ser interessante trazermos o comentário que encontramos em Lacan sobre a afirmação de Descartes. Interessa-nos, especificamente, a pergunta trazida por Lacan ao final dessa passagem. Questiona então o psicanalista:

“*O que é que procura Descartes? É a certeza. ‘Tenho’, diz ele, ‘extremo desejo de aprender a distinguir o verdadeiro do falso’ – sublinhem desejo – ‘para ver claro’ – no quê? – ‘em minhas ações, e caminhar com segurança nesta vida’. Não se trata aí de coisa completamente diferente da visada do saber?*”³⁴⁴

Apoiado por seu *cogito*, Descartes instaura uma condição para que o *saber* pudesse se constituir apoiado só em seu próprio entendimento, passando, em seguida – ao se desfazer deste passo originário de “constituição” – para um esquecimento deste passo, propondo-se então enquanto *verdade*. Neste ponto, é importante que relembremos do que anteriormente apontamos a respeito das

³⁴³ DESCARTES, R. (1637 [1987]). **Discurso do Método**. Em: *Coleção Os Pensadores*, vol. XV. São Paulo: Ed. Nova Cultural. (p. 67).

³⁴⁴ LACAN, Jacques (1964 [1998]). **O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (p. 210).

diferenças observadas entre as estruturas discursivas, especialmente no que se referem ao saber e ao modo de relação à verdade. O procedimento de Descartes aventa, pois, um movimento de auto-suficiência do *saber* que, por não mais considerar certa dimensão da *verdade* – e afirmando-se enquanto tal – pode se tornar operante e ser, inclusive, acumulado. É curioso e revelador apontarmos, a título de observação, o “nome completo” de sua obra então em questão – o “Discurso do Método” – a qual, no original em francês, denominava-se *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences* (“Discurso do/sobre o método para bem conduzir a razão e procurar a verdade na ciência”). Impossível não notarmos aí, claramente, a relação entre saber, verdade e ciência, e como essa última, especialmente, poderia ser forte postulante a oferecer-se enquanto a própria verdade e, conseqüentemente, como um saber-totalizante. E esse tipo de saber não seria, pois, aquele ao qual Žižek viria a nomear como um “saber-objetivo-neutro” típico da ideologia?

Erik Porge aponta que a disjunção e separação do saber – com a possibilidade de fundar-se supostamente equiparado à verdade – provém então, justamente, de um rompimento da relação do saber com a *epistemé* antiga. (“*Tal é a tese de Lacan: a ação conjugada dessas duas causas, a religião judaica e a ciência galileana mais Descartes, instaura um modo de relação ao saber que rompe com o da epistemé antiga*”). Segundo a leitura de Porge, não se trataria de um rompimento histórico, mas de um “corte” entre dois modos de relacionar-se ao saber, os quais, para o autor, podem então “*coexistir ao mesmo tempo em indivíduos diferentes, talvez no mesmo indivíduo, provocando registros de crenças diferenciadas*”³⁴⁵.

Naquele momento da história, tais proposições vieram a afetar diretamente a noção de *saber*, mas também a de *verdade*. E este ponto, segundo Porge, tem para Lacan grande importância, e lhe possibilita articular uma noção de sujeito advinda do modo pelo qual a ciência e a filosofia caminhavam após o advento cartesiano: “*Esse corte do sujeito não é somente aquele entre enunciado e enunciação, mas entre o saber e a verdade*”. E alerta: “*Descartes não o constituiu*

³⁴⁵ PORGE, Erik (2006). **Jacques Lacan, um psicanalista**. Brasília: Editora da UNB. (p. 242).

[o cogito] *como tal (...), mas o revelou e o articulou no discurso*³⁴⁶. A questão central com o *cogito* e a ciência que este engendraria após a separação ou corte entre modos de saber é que, ao usar o verbo como produto humano, o homem pôde então crer que fosse possível tudo pensar, dar conta da totalidade ao seu redor. Antes da apropriação cartesiana, a palavra “era de Deus”, o verbo era atributo “divino”; mas é com seu gesto de questionamento, e conseqüente afirmação que Descartes expropria de “Deus” o verbo, abrindo o caminho para a ciência moderna. O “*Je*” que se afirma no *cogito* passa a estar disjunto de uma determinada forma de saber, passo esse, inclusive, que viria permitir a Lacan afirmar que o sujeito com o qual lida a psicanálise seria justamente o sujeito cartesiano; ou seja, o sujeito “descartado” pelo saber dito “científico”. É esse sujeito que, no seio analítico, é então acolhido. E acolhido em sua falha. Em Porge, uma vez mais, encontramos uma passagem digna de nota a esse respeito, e que vem ao encontro daquilo que fizemos questão de insistir no transcórre de nosso percurso: essa dita falha. Porge oportunamente cita os sonhos que René Descartes teria tido nos momentos que estivera imerso em suas pesquisas, e dos quais o filósofo e matemático francês fizera questão, e que o motivaram para a escrita de sua obra. Mas isso de se tomar os sonhos não acabaria apontando, justamente, para um possível registro de uma verdade fora das instâncias nas quais Descartes buscava sua certeza? E, conseqüentemente, a possibilidade de um saber de outra ordem, o qual, aventamos, poderia vir a ser aquele a possibilitar, talvez, certos “furos” na ideologia? Diz Porge então:

“O sujeito é o ponto fraco da invenção de um saber, o elo que falha, que ‘cai a cada passo’, como no sonho. Mas sem a falha desse elo, uma fundação corre o risco de ser factícia. [Os sonhos de Descartes] estabelecem um elo entre o desfilamento do sujeito, inclusive a crise – a qual se impõe no momento de fundação da ciência – e o sujeito do inconsciente, determinado pelos pensamentos do sonho. Ao colocar o sujeito, como o fez, Descartes abriu uma brecha que tornou a psicanálise possível”³⁴⁷.

Ao longo de seus seminários, Lacan se dirige à conhecida proposição cartesiana (“Penso, logo sou”), e resgata freqüentemente a quebra a ela já infligida

³⁴⁶ *idem*, p. 240.

³⁴⁷ *idem*, pp. 244-245.

em outras ocasiões, quebra essa que afeta diretamente a questão do saber. Em seu Seminário 11, por exemplo, Lacan já reafirmava a proposição de que o passo cartesiano teria sido o fundador da então chamada “ciência moderna”, o que igualmente acabou revelando um corte fundamental na própria noção de saber.

“Quando Descartes inaugura o conceito de uma certeza que se manteria por inteiro no ‘eu penso’ da cogitação, marcada por esse ponto de não-saída que há entre a niilificação do saber e o ceticismo, que não são de modo algum duas coisas semelhantes – poder-se-ia dizer que seu erro é crer que isto é um saber. Dizer que ele sabe alguma coisa dessa certeza. Não fazer do eu penso um simples ponto de desvanecimento”³⁴⁸.

A partir da consideração do sujeito engendrado pelo corte cartesiano, Lacan propõe então uma dupla visada: afirmando, como dito, o acolhimento do sujeito cartesiano e, no mesmo passo, propondo o desmonte do axioma cartesiano que equiparava o ser e o pensar. No Seminário 17, por exemplo, Lacan irá dizer:

“Aliás, só em função dessa primeira posição do Sou é que se pode escrever o Penso. Vocês lembram como eu o escrevo há tempos – Penso: ‘logo sou’. Esse ‘logo sou’ é um pensamento”³⁴⁹.

E é a partir dessa consideração que queremos, então, propor uma leitura do axioma que assevera que todo discurso é ideológico. E, para isso, retornamos a Žižek uma vez mais.

De modo a referir-se à ideologia a partir dessa reescrita lacaniana (“penso: ‘logo sou’”), Žižek resgata a consideração do Judeu conceitual para o anti-semitismo. Lembremos que o Judeu, como vimos em nosso segundo capítulo, era posto como articulador de uma dupla fantasia: tanto como *ficção simbólica* (de que sua existência infligia um “roubo de gozo” aos alemães) como enquanto *espectro fantasmático* (quanto mais o anti-semitismo crescia, mais terrível se tornava, para os nazistas, a presença dos judeus sobreviventes). Žižek então propõe que a própria identificação “sou judeu” (e, complementamos: “sou paulistano”, ou “sou brasileiro”, ou “sou nordestino”) comportaria uma *lacuna*, a qual se tornaria visível no próprio ato de se auto-identificar. (Lembremos que o discurso carrega em si

³⁴⁸ LACAN, Jacques (1964 [1998]). **O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (p. 212).

³⁴⁹ LACAN, Jacques (1969-1970 [1992]). **O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (p. 147).

uma impossibilidade Real de acesso ao gozo, a qual promove uma báscula de discurso em discurso dado o isolamento da verdade e de um saber que possa recobri-la em totalidade). E essa lacuna mencionada por Žižek estaria relacionada, justamente, ao desmonte proposto por Lacan no axioma cartesiano, impondo aí uma não-coincidência. Tomemos então as palavras do filósofo esloveno:

“Lacan reescreveu o “penso, logo sou” cartesiano como “sou aquele que penso ‘logo sou’”, de modo a destacar, logicamente, a não-coincidência dos dois “sou”, ou seja, a natureza fantasmática do segundo “sou”³⁵⁰.

A função da fantasia ideológica enquanto ilusão de um saber-totalidade compareceria, portanto, não como forma de preencher a lacuna aberta na não-coincidência (lembramos de nossa ilustração da “válvula”). Mas, sim, *como forma de tornar invisível essa mesma lacuna*. Nas palavras de Žižek:

“Devemos submeter à mesma reformulação a patética declaração sobre a identidade étnica: no momento em que “Sou Francês (ou Alemão, ou Judeu, ou Americano)” é reformulado como “Sou aquele que pensa: ‘logo, sou Francês’”, a lacuna no cerne de minha auto-identidade se torna visível. E a função do “judeu conceitual” é, precisamente, a de tornar invisível essa lacuna”³⁵¹.

Tomando então o referido axioma que generaliza a extensão da ideologia a todo discurso (ou vice-versa), podemos tentar passar do questionamento da generalização para a própria totalização por ele visada. Ou seja, não se trata de apenas questionar que todo discurso seja ideológico, mas do próprio fato de que partir da premissa de que haja “todo discurso” já seria, em si, ideológico. Tal consideração e desdobramento poderiam nele promover, então, por ora, uma reescrita: <<“todo discurso” é ideológico>>. A própria tomada de uma totalidade, à priori, já seria, conforme entendemos, marca do atravessamento ideológico. O momento em que se anuncia então, de saída, uma totalidade do discurso com

³⁵⁰ ŽIŽEK, Slavoj (2005). **Interrogating the Real**. New York: Continuum. (p. 245) [nossa tradução de “Lacan rewrote Descartes’s ‘I think, therefore I am’ as ‘I am the one who thinks <<therefore I am>> – the point of it being, of course, the non-coincidence of the two ‘ams’, i.e., the fantasmatic nature of the second ‘am’”].

³⁵¹ *idem, ibidem* [nossa tradução de “One should submit to the same reformulation the pathetic assertion of ethnic identity: the moment ‘I am French’ (German, Jew, American)’ is rephrased as ‘I am the one who thinks <<therefore I am French>>’ the gap in the midst of my self-identity becomes visible – and the function of the ‘conceptual Jew’ is precisely to render this gap invisible”].

vistas a generalizar a ideologia sem fazer dela questão já estaria no universo ideológico.

Mas surge aí então um aparente paradoxo: isso não nos levaria a justamente referendar que não existe, portanto, qualquer possibilidade de estar fora da ideologia, já que inclusive o próprio [f]ato de afirmar que a totalidade do discurso seria ideológica já faria comparecer, nesse mesmo gesto, o atravessamento ideológico? Isso não nos levaria a tomar a ideologia como extensiva a tudo e todos, calando, talvez, as possibilidades de questionamento e furo em seu espectro, dado que estaríamos lidando apenas com ficções simbólicas? Entretanto, lembremos daquilo que trouxemos com Žižek em nosso segundo capítulo: tomar a ideologia como a totalidade e então supor que apenas lidamos com ficções simbólicas – e que, por isso mesmo, devemos abrir mão da possibilidade de se questionar o ideológico – seria a própria solução ideológica por excelência. A função da ideologia seria, pois, regular a válvula que permite uma totalização como forma de não se deparar com o Real, o furo, a lacuna que se apresenta a cada discurso. E, repetimos: não como forma de preencher o furo, *mas como forma de tornar invisível a impossibilidade inerente de se compor uma totalidade discursiva*. E igualmente como um modo de evitar, ousamos dizer, a própria tentativa de furo no ideológico.

E é por essa razão que fizemos questão, ao longo deste trabalho, de retomarmos a importância do “furo”, da falha, e da insistência na crítica da ideologia. E tendo o *discurso* e sua relação para com o *saber* e a *verdade* um papel fundamental nessa leitura.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mas eu a esclareço por demonstrar onde ela, a psicanálise, faz furo. Isso nada tem de ilegítimo.

– Jacques Lacan, *Seminário 18*.

There's a crack in everything. That's how the light gets in.

– Leonard Cohen – *Anthem*.

“De um discurso que não fosse ideologia”. A partir do título que escolhemos para este trabalho, torna-se evidente uma identificação ao gesto de Jacques Lacan no ano de 1971, gesto esse que dá nome a seu seminário de número 18 - “*De um discurso que não fosse do semblante*”. Ao longo desse referido seminário, há algumas proposições do psicanalista francês que importam sobremaneira. Entretanto, interessa-nos, neste momento de concluir, comentar as razões da aproximação de nosso título ao título desse seminário de Lacan, e o que visamos ao fazê-lo, dado que não é apenas na semelhança do nome que repousa nosso interesse, mas, como dito, no aceno do gesto. Para nós, arriscar “fazer um furo” na relação discurso-ideologia seria uma tentativa de, talvez, “arriscar um impossível”, apontando para essa impossibilidade dentro da ordem do discurso por nela enxergar uma via profícua de leitura da ideologia. E vice-versa.

No Seminário 18, a partir de seu título, ousamos propor que, para Lacan, enunciar a possibilidade “de um discurso que não fosse do semblante” igualmente seria outra das experiências que visam “fazer furo”. Um furo a princípio, talvez, na teorização a respeito do discurso, em sua própria ordem, dada, como vimos, a aproximação à noção de discurso por parte de diferentes teorias. E se, ainda segundo Lacan, “*algo de que não se compreende nada é a esperança absoluta, é o sinal de que se foi afetado por aquilo*”³⁵², essa afetação oriunda desse “nada”

³⁵² LACAN, Jacques (1971 [2009]). *O seminário, livro 18: De um discurso que não fosse do semblante*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (p. 99).

não seria decorrente, pois, do próprio ato de fazer furo, e ousar arriscar, assim, um impossível?

Pode ser interessante observarmos brevemente a quarta-capa da edição do referido seminário, a qual traz, como de costume em algumas edições, um comentário redigido por Jacques Allain-Miller fazendo as vias de preâmbulo às lições, e não sem certa provocação. Ali mesmo, Miller reconhece que, à primeira vista, o título lhe parece “enigmático”. E julgamos ser importante então complementá-lo: o título, em seu enigma, parece nos convocar e nos lançar para o campo de uma hipótese: “*É no condicional que esse título lhes é apresentado, **por se tratar de uma hipótese**, aquela pela qual todo discurso se justifica*³⁵³”, provoca Lacan. Uma pergunta então pode, talvez, [des]orientar essa tomada do discurso, e instigar algumas reflexões: por que razão Lacan teria demarcado uma negação no próprio título do seminário? Por que, ao invés de propor enfaticamente que “todo discurso é do semblante”, ou transformar essa mesma afirmação em indagação, Lacan parece então insistir no uso da negação (“De um discurso que *não* fosse do semblante”)? Tal ênfase na negação faz lembrar um chiste narrado por Žižek em uma de suas últimas vindas ao Brasil, no ano de 2011. Em uma conferência na cidade de São Paulo, o filósofo esloveno então conta de dois amigos que foram a um café. Um deles pediu, ao invés da bebida, que o garçom lhe trouxesse dois copos d’água: um cheio e um vazio. Surpreso com o pedido do amigo, o outro então indaga: “mas por que você pediu um copo cheio e um vazio?”. A que o amigo, então, tranqüilamente responde: “oras, porque eu posso sentir sede ou não!”.

Supomos então que a indagação suscitada pela hipótese de Lacan no título de seu seminário não visa a ser meramente respondida, mas objetiva demarcar, com sua negação, um posicionamento, um furo. Ao lidar com uma “hipótese”, Lacan parece deslocar a própria noção de discurso para um campo sujeito à falha; e permitamo-nos aqui resgatar uma importante afirmação de Lacan: a de que “*não existe metalinguagem para julgá-lo* [o discurso]”. Se, para Lacan, a linguagem é a

³⁵³ *idem*, p. 152.

condição do inconsciente³⁵⁴ e não há como estar “fora” da linguagem para dela mesma tratar – a não ser por seus *efeitos*³⁵⁵, de modo homólogo questionamos: se só se pode falar do discurso estando a ele aparelhado, isso seria um impedimento para sobre ele teorizar? E não seria esse impedimento ao questionamento do discurso ou o fato de não fazer dele questão um modo de igualmente apenas reforçar uma suposta totalidade do discurso, algo em si, atravessado então ideologicamente?

É fato, pois, que uma primeira indagação que parece se impor em relação ao título escolhido por Lacan leva-nos a considerar que seu ensino no referido seminário ousaria apenas propor, ou até mesmo formular, um discurso que não estivesse em si mesmo organizado/constituído a partir do semblante. Mas se para Lacan, como vimos, a escrita por matemas foi um modo de inscrever um resto inerente a qualquer relação significante – resto esse convocado pela própria existência do matema enquanto aquilo que não se diz – a escolha pela alusão ao semblante, por sua vez, denotaria um certo limite imposto ao próprio discurso. Um modo de inscrever, uma vez mais, aquilo que *falha* (índice de um Real) na própria cadeia discursiva. E um impossível ao discurso enquanto estrutura fundamental. Com o título do seminário (e notemos que o Seminário 18 é o único da série que traz o significante “discurso” no título), Lacan parece estabelecer uma diferença não apenas ao resgatar a pertinência da noção de discurso (lembramos que Lacan recém concluíra o seminário no qual apresentara seus dispositivos discursivos), mas ao lançá-la para uma teorização que, em si mesma, já se apresentasse como forma de tocar em algo do Real. E igualmente para a própria psicanálise. A própria teoria psicanalítica, pois, teria seu vinco de Real: basta que consideremos, por exemplo, o fato de Lacan postular o discurso como sem palavras; ou propor que a essência da teoria psicanalítica é um discurso sem fala. Sem fala, embora aparelhado que está pela escrita, a qual não fala, mas diz, e

³⁵⁴ “Minha formulação de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem indica que, no mínimo, a condição do inconsciente é a linguagem”. LACAN, Jacques (1971 [2009]). **O seminário, livro 18: De um discurso que não fosse do semblante**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (p. 141).

³⁵⁵ “A primeira das nossas regras é não fazer interrogações sobre a origem da linguagem, nem que seja porque ela se demonstra suficientemente em seus efeitos. Quanto mais longe levamos seus efeitos, mais emerge essa origem. O efeito da linguagem é retroativo, precisamente porque é na medida de seu desenvolvimento que manifesta o que ela é de falta a ser”. (1969-1970 [1992]). **O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar (p. 147).

transmite. Não seria à toa, portanto, que Lacan lançaria mão de citar as línguas japonesa e chinesa no Seminário 18, como o faz. Apontando assim, talvez, para um dizer (ainda que sem falar) que se encontra suportado na/pela *escrita*.

De nossa parte, nesse trabalho, arriscamos dizer que o gesto de Lacan nos inspirou não à possibilidade de, talvez, ousar enunciar um discurso que não fosse ideologia (ou que não fosse ideológico), mas, justamente, por em suspenso essa aproximação imediata, e nela fazer um furo. Furo Real. Furo esse que pode se transformar em borda, desde que, obviamente, não se queira “tapá-lo”. Se para tratar do discurso Lacan lançou mão do *semblante*, de modo constitutivo – ao levantar uma hipótese enigmática a partir do título de seu seminário: se haveria um discurso que não fosse do semblante – retomamos e reforçamos que Lacan não o fez com vistas a apresentar uma resposta como um “sim” ou “não” (ex.: “sim, há um discurso que não é do semblante”; ou “não, todo discurso é semblante”). Ou, como enunciado pelo próprio Lacan, propor a existência “*desse discurso derradeiro, aquele que não seria o discurso do semblante*”³⁵⁶. Isso seria apenas responder a uma “posição lógico-positivista”, segundo afirma o próprio psicanalista francês. O que, para nós, atenderia justamente à demanda ideológica. Tal hipótese fora levantada com vistas a tratar daquilo que Lacan nomeava como o *campo do gozo*, ponto no qual as articulações entre *saber e verdade* e entre *Real e realidade* pudessem ser, então, postas em questão. E é da mesma matriz convocatória e provocadora que buscamos tratar do discurso e da ideologia ao longo deste trabalho: pensar a articulação entre ambos a partir da máxima que enuncia que “todo discurso é ideológico” (ou que toda ideologia é discurso) não para apresentar um discurso que não o fosse, mas para colocar essa relação em suspenso e, assim, assumir o risco do furo, do questionamento. E arriscar dizer que é possível, sim, fazer furo na ideologia. Temos aí, talvez, a Arte, o “umbigo” do sonho e a falha como registros dessa possibilidade. Se, como nos ensina Lacan, a ciência manifestamente só progride pela via do tapar buracos (e o fato de

³⁵⁶ LACAN, Jacques (1971 [2009]). **O seminário, livro 18: De um discurso que não fosse do semblante**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (p. 155).

sempre consegui-lo é o que a torna segura)³⁵⁷, orientamo-nos aqui pela tentativa não de tapar buracos, mas de apontar possibilidades de furo no que então parece posto e determinado: nossa própria relação com a ideologia e o discurso.

Recuperando, portanto, a pergunta trazida nas considerações iniciais deste trabalho – levantada por Žižek sobre a psicanálise desempenhar um papel de fornecer esteio ao que falta à teoria da ideologia – encontramos com o próprio esloveno um possível posicionamento. Posicionamento esse que, para nós, igualmente faz sentido em relação ao que visamos ao longo de nosso percurso. Diz o esloveno:

“É nesse lugar exato que a psicanálise tem que intervir – não, é claro, à antiga maneira freudo-marxista, como o elemento destinado a tapar o buraco do materialismo histórico e, com isso, possibilitar sua completude; mas, ao contrário, como a teoria que nos permite conceituar esse buraco do materialismo histórico como irreduzível, por ser constitutivo...”³⁵⁸.

E ainda:

“Na perspectiva marxista predominante, o olhar ideológico é um olhar parcial, que deixa escapar a totalidade das relações sociais, ao passo que, na perspectiva lacaniana, a ideologia designa, antes, a totalidade empenhada em apagar os vestígios de sua própria impossibilidade”³⁵⁹.

Tomando justamente a importância da falha, da impossibilidade que se inscreve, do buraco constitutivo, é certo também que além de ousarmos fazer certos furos, igualmente alguns pontos não puderam ser observados, os quais deixamos enquanto questionamentos abertos à investigação futura. Se aqui tomamos a ideologia como objeto de observação e questionamento, qual seria, por exemplo, a relação dela para com registros tais como os de “Utopia” ou “Revolução”? Seria possível tomar a ideologia em aproximação a esses registros? A própria leitura e apreciação do Seminário 18 pode, ainda, ser aprofundada e articulada com essas questões, fornecendo, talvez, uma lente que agregue mais

³⁵⁷ LACAN, Jacques. *Introdução à Edição Alemã dos Escritos*. Em: _____ (1966 [1998]). **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (p. 553)

³⁵⁸ ŽIŽEK, Slavoj. *O espectro da ideologia*. Em: ŽIŽEK, Slavoj (1996). **Um mapa da ideologia**. São Paulo: Boitempo. (p. 33 – grifo nosso).

³⁵⁹ ŽIŽEK, Slavoj. *Como Marx inventou o sintoma*. Em: ŽIŽEK, Slavoj (1996). **Um mapa da ideologia**. São Paulo: Boitempo. (p. 327 – grifo nosso)

elementos à consideração e pertinência de se abordar a [des]ordem do discurso a partir da teoria psicanalítica.

Por fim, assim como Clarice (trazida nas primeiras linhas de nosso trabalho) exaltava o silêncio enquanto a respiração contínua do mundo, em que algo pulsa, encerramos nossa contribuição com uma reflexão empreendida por um militante intelectual que, durante um ano, trabalhara na linha de montagem de uma das fábricas de automóveis da *Citroën*. E em cuja reflexão parece também dizer de algo que não cessa de “urrar”, de questionar o “perfeito”, de lembrar da fenda, de apontar para a lacuna, de vislumbrar o indizível. E de nos recordar, tal como Althusser, Pêcheux, Lacan e Žižek, cada um a seu modo, de que só há causa para o que falha.

“E se a gente se dissesse que nada tem muita importância, que basta se habituar a fazer os mesmos gestos de uma forma sempre idêntica, aspirando somente à perfeição plácida da máquina? Tentação de morte. Mas a vida se revolta e resiste. O organismo resiste. Algo, no corpo e na cabeça, se fortalece contra a repetição e o nada. A vida: um gesto mais rápido, um braço que pende inoportunamente, um passo mais lento, um sopro de irregularidade, um falso movimento, a ‘reconstrução’ e o ‘escoamento’, a tática do posto, tudo o que faz com que, nesse irrisório quadrado de resistência contra a eternidade vazia que é o posto de trabalho, haja ainda acontecimentos, mesmo minúsculos, que haja ainda um tempo, mesmo monstruosamente estirado. Esse desajeito, esse deslocamento supérfluo, essa aceleração súbita, essa solda fracassada, essa mão que retoma a vida que se liga. Tudo o que, em cada um dos homens da cadeia, urra silenciosamente: ‘Eu não sou uma máquina’”³⁶⁰.

³⁶⁰ (R. Linhart: *L'établi*, Paris, ed. de Minuit, 1978, p. 14). Citado por Michel Pêcheux em PECHEUX, Michel (1975 [1988]). **Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**. Tradução de Eni Pulcinelli Orlandi et al. Campinas: Edunicamp. (nota da p. 307).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTHUSSER, Louis (1965 [1969]). **For Marx**. London: Penguin.
- ALTHUSSER, Louis & BALIBAR, Etienne (1967 [1969]). **Para leer el capital**. Ciudad de México: Siglo XXI.
- ALTHUSSER, Louis (1970 [1996]). *Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado*. Em: ŽIŽEK, Slavoj. **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto.
- _____ (1974 [1975]) **Elementos de Autocrítica**. Barcelona: Editora Laia.
- BARTHES, Roland (1977). **Aula inaugural da cadeira de semiologia literária do Colégio de França (07/01/1977)**. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix.
- CARREIRA, Alessandra (2009). **Sobre a fantasia nos quatro discursos**. Disponível em (www.cesumar.br/pesquisa/periodicos/index.php/revcesumar/article/download/774/772, acesso em 22 de novembro de 2011)
- CHAUI, Marilena (1980). **O que é ideologia**. São Paulo: Brasiliense.
- DESCARTES, R. (1637 [1987]). **Discurso do Método**. Em: Coleção Os Pensadores, vol. XV. São Paulo: Ed. Nova Cultural
- DUNKER, Christian [org] (2005). **Žižek Crítico: política e psicanálise na era do multiculturalismo**. São Paulo: Hacker Editores.
- EAGLETON, Terry (1997). **Ideologia**. São Paulo: Boitempo.
- FINGERMAN, Dominique & DIAS, Mauro Mendes (2005). **Por causa do pior**. São Paulo: Iluminuras.
- GADET, Françoise. & HAK, Tony [org] (2010). **Por uma análise automática do discurso**. Campinas: Editora da Unicamp.
- GARCIA MARQUEZ, Gabriel (1970 [2010]). **Yo no vengo a decir un discurso**. Buenos Aires: Sudamericana.
- HERBERT, THOMAS [PÊCHEUX, MICHEL] (1967 [1995]). **Observações para uma teoria geral das ideologias**. Em: *Revista Rua #1*. Campinas

- KAUFMANN, Pierre (1996). **Dicionário enciclopédico de psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LACAN, Jacques (1955-1956 [1988]) **O seminário, livro 3: as psicoses**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____ (1964 [1998]). **O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____ (1968-1969 [2008]). **O seminário, livro 16: de um Outro ao outro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____ (1969-1970 [1992]). **O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____ (1971 [2009]). **O seminário, livro 18: De um discurso que não fosse do semblante**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____ (1971-72 [2010]). **O saber do psicanalista** [*Le savoir du psychanalyste*]. Seminário inédito. Tradução do Centro de Estudos Freudianos do Recife.
- _____ (1975 [1985]). **O seminário, livro 20: Mais, ainda**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____ (1966 [1998]). **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____ (2001 [2003]). **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____ (2011). **Estou falando com as paredes: conversas na Capela de Sainte-Anne**. Rio de Janeiro: Zahar
- LEITE, Nina (1994). **Psicanálise e Análise do Discurso: o acontecimento na estrutura**. Rio de Janeiro: Campo Matêmico.
- _____ (2005). *Só há causa daquilo que falha*. Em: Revista Estudos da Língua(gem), nº 1 (pp. 77-82).
- LISPECTOR, Clarice (1964 [2009]). **A paixão segundo GH**. Rio de Janeiro: Rocco
- LONGO, Leila (2006). **Linguagem e Psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

- MAGNO, MD. (2007). **Ad Sorores Quator; Os Quatro Discursos de Lacan**. Rio de Janeiro: Novamente.
- MILÁN-RAMOS, José Guillermo & LEITE, Nina [org.] (2010). **Terra-mar: litorais em psicanálise – escrita, cinema, política, educação**. Campinas: Mercado de Letras.
- MILLER, Jacques Allain (1961). **A sutura: elementos da lógica do *significante***. Em: COELHO, Eduardo (1972). *Estruturalismo: antologia de textos teóricos*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____ (1997) **Lacan elucidado: palestras no Brasil**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar
- _____ (2001). **De la naturaleza de los semblantes**. Buenos Aires: Paidós.
- MILNER, Jean Claude. (1987). **O amor da língua**. Porto Alegre: Artes Médicas
- PECHEUX, Michel (1975 [1988]). **Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**. Tradução de Eni Pulcinelli Orlandi *et al.* Campinas: Edunicamp.
- PLON, Michel & ROUDINESCO, Elisabeth [1998]. **Dicionário de Psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- PORGE, Erik (2006). **Jacques Lacan, um psicanalista: percurso de um ensino**. Brasília: Editora da UNB.
- _____ (2009). **Um sujeito sem subjetividade**. Tradução de Viviane Veras. Em: Revista Literal nº 12 – Escola de Psicanálise de Campinas.
- RANCIÈRE, Jacques (1973). **On the theory of ideology – the politics of Althusser**. Disponível em <http://www.radicalphilosophy.com/article/on-the-theory-of-ideology>. Acesso em 04 de novembro de 2011
- SAFATLE, Vladimir (2002). **Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise**. São Paulo: Editora da Unesp;
- _____ (2005). **A paixão do negativo: Lacan e a dialética**. São Paulo: Editora da Unesp.

- ŽIŽEK, Slavoj (1989 [2008]). **The sublime object of ideology**. New York: Verso.
- _____ (1994). **Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock**. Buenos Aires: Manantial.
- _____ [org] (1996). **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto.
- _____ (1999). **El acoso de las fantasías**. Mexico: Siglo XXI.
- _____ (2000). **Mirando al sesgo**. Buenos Aires: Paidós.
- _____ (2003a). **Bem-vindo ao deserto do Real!** São Paulo: Boitempo Editorial.
- _____ (2003b) **Porque no saben lo que hacen: el goce como un factor político**. Buenos Aires: Paidós
- _____ (2005a). **Las metastasis del goce**. Buenos Aires: Paidós.
- _____ (2005b). **Violencia en acto: conferencias en Buenos Aires**. Buenos Aires: Paidós.
- _____ (2005c). **Interrogating the Real**. New York: Continuum.
- _____ (2006a). **Arriscar o Impossível: conversas com Žižek**. São Paulo: Martins.
- _____ (2006b). **Os quatro discursos de Jacques Lacan**. Disponível em www.lacan.com/zizfour.htm, acesso em 22/8/2009.
- _____ (2007). **How to read Lacan**. New York: Norton.
- _____ (2009a). **Lacrimae Rerum: ensaios sobre cinema moderno**. São Paulo: Boitempo.
- _____ (2009b). **First as tragedy, then as farce**. New York: Verso.
- _____ (2010). **Living in the end times**. New York: Verso.
- _____ (2011a). **Em defesa das causas perdidas**. São Paulo: Boitempo.
- _____ (2011b). **“Saqueadores: uni-vos”** [publicado originalmente no *London Review of Books*] Em: Revista Cult, n. 161, Setembro de 2011, Editora Bregantini. (pp. 160-161).