



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Davi Dias Ribeiro Arantes

Desejo sobre desejo: a forma de luta na ideologia

Rio de Janeiro

2025

Davi Dias Ribeiro Arantes

Desejo sobre desejo: a forma de luta na ideologia



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Cardozo Coelho

Rio de Janeiro

2025

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CTC-A

SXXX Arantes, Davi Dias Ribeiro.
Desejo sobre desejo: a forma de luta na ideologia / Davi Dias
Ribeiro Arantes. – 2025.
106 f.: il.
Orientador: Carlos Cardozo Coelho.
Dissertação (Mestrado) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
1. XXXXXXXXXXXX 2. XXXXXXXX. I. Coelho, Carlos Cardozo.
II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas. III. Título.
CDU XXX.XX

Autorizo para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação.

Assinatura

Data

Davi Dias Ribeiro Arantes

Desejo sobre desejo: a forma de luta na ideologia

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 18 de março de 2025.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Carlos Cardozo Coelho (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Gabriel Tupinambá
European Graduate School (EGS)

Prof. Dr. Pedro Cattapan
Instituto de Psicologia – UFF
Programa de Pós-graduação em Psicanálise e Políticas Públicas – UERJ

Rio de Janeiro

2025

AGRADECIMENTOS

Louis Althusser escreve em “A corrente subterrânea do materialismo do encontro” sobre desvios que ocorrem sem origem, causa ou finalidade específica, são tampouco necessários, e, a partir de tais desvios, encontros, efêmeros ou não, podem acontecer. Nos casos de “pega”, isso é, quando os encontros permanecem e não se esvaem após um breve contato gerado por um desvio, novos mundos são gerados. Não distante da ideia apresentada, a vida é constituída a partir de encontros, desvios que, na ordem do aleatório e do contingente, permitem “pegas” que constituem novos mundos. Assim, segue o agradecimento nominal às pessoas que passaram pelas encruzilhadas dos meus caminhos e, não contentes com tal encontro, resolveram, para minha alegria, permanecer. Sem essas pessoas a superação de dificuldades e desafios encontrados no percurso do mestrado ao longo dos últimos dois anos, sem dúvidas, seria mais difícil.

Agradeço aos meus pais, José Carlos e Sueli, por todo o suporte material e afetivo que me ofereceram, muito além do merecido ou simplesmente necessário, sem eles a conclusão do mestrado não seria possível.

Agradeço aos membros do Menos Um, em especial Thiago Penna e Viviane Baltar, amigos que, por meio de longas chamadas e uma quantidade consideravelmente grande de áudios, muito contribuíram para a escrita dessa dissertação, assim como as discussões tocadas com Cintia Travassos, Gabriel Henrique, Ivan Oliveira, José Carvalho e demais pessoas que passaram por nossas reuniões abertas. À Gabriela Fero, pela amizade e por ter me apresentado o termo e um desenvolvimento original sobre os Aparelhos Ideológicos Revolucionários, bem como o desenho esquemático da relação entre os Aparelhos Ideológicos de Estado, ideias que devo a ela e que, por meio de muitas trocas, utilizei no desenvolvimento da minha pesquisa. À Silvia Viana, pelas conversas e pontuações que se mostraram essenciais no desenvolvimento da forma e do conteúdo do presente trabalho. Ao Romulo Cassi, camarada que contribuiu com indicações importantes para a pesquisa no que se refere à teoria althusseriana.

Também agradeço pelo suporte dado através dos laços que foram construídos de modo que me fizeram viver o Rio de Janeiro da melhor forma e me sentir de fato acolhido. Aos meus amigos Lucas Fagundes, Mateus Dardeau, Pedro Cavalcanti e Rodrigo Imia, por serem minha base e família do Rio, e também, é claro, ao Erick Cindra, Júlia Santos e Beatriz Lima, pela amizade, fofocas e companheirismo imprescindível. Aos camaradas e amigos de militância do Espaço Comum de Organizações (ECO), Alberto Warmling, Amanda

Alexandroni, Fernanda Maria Brandão, Gabriel Tupinambá, Isabela Baptista, Juliana Passos, Júlio Britto, Kássia Pedrosa, Pedro Perrone, Rafael Saldanha, Thiago Penna e Victor Hugo (Grouxo). Agradeço Maga, pela amizade, questionamentos e apoio que me ofereceu em momentos decisivos por praticamente todo o percurso do mestrado. Agradeço também Joca/Quim, Vitória Flôr e Ronnaldh Oliveira, pela amizade e amores genuínos, com vocês, apesar de longe fisicamente, a vida fica mais leve.

Last but not least, agradeço ao Carlos Coelho, pela orientação, por ter aceitado e confiado em meu projeto de pesquisa, nas alterações que realizei no decorrer do trajeto desde o ingresso no mestrado e por ter incentivado a autonomia das ideias a todo momento. Ao PPGFil/Uerj e aos professores que tive pelo suporte e ensinamento que ofereceram. Aos membros da banca de avaliação desta dissertação, Felipe Castelo Branco, que compôs a banca de pré-defesa, Gabriel Tupinambá e Pedro Cattapan, que foram solícitos e generosos com apontamentos, comentários e leitura atenta do trabalho. Por fim, o presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), instituição a qual agradeço, tendo em vista que a bolsa de pesquisa se fez indispensável para a realização deste trabalho.

Assim, ó faminto, ó desejo obscuro,
com um olhar de eras pré-humanas,
expressas tua vida de maníaco.
E tua mania é a vida do mundo.
Tu só queres de mim que corresponda
a teu louco esforço de anular-te,
ignoras a atração deste meu século,
todo descanso, toda paixão aprendida
nos anos de uma vida de si acesa:
pouco te importas se, no tempo, as festas
quase eternas se presta a eternidade!
Pier Paolo Pasolini

Na aparência, é muito poderoso, mas na realidade não há o que temê-lo, é um tigre de papel.
Sendo aparentemente um tigre, é feito de papel, incapaz de resistir ao vento e à chuva
Mao Tsé-Tung

Sim, estamos primeiro unidos por essa instituição que é o espetáculo, porém, mais profundamente unidos pelos mesmos mitos, pelos mesmos temas, que nos governam sem nosso consentimento, pela mesma ideologia espontaneamente vivida. Sim, embora ele seja por excelência o dos pobres, como em *El nost Milan*, comemos o mesmo pão, temos as mesmas cóleras, as mesmas revoltas, os mesmos delírios (ao menos, na memória, onde ronda incessantemente esse possível iminente), se não a mesma prostração diante de um tempo que nenhuma História move. Sim, como Mãe Coragem, temos a mesma guerra à porta, e a dois dedos de nós, se não em nós, a mesma horrível cegueira, a mesma cinza nos olhos, a mesma terra na boca. Temos a mesma aurora e a mesma noite, aproximamo-nos dos mesmos abismos: nossa inconsciência. Compartilhamos a mesma história – e é por aí que tudo começa
Louis Althusser

RESUMO

ARANTES, Davi Dias Ribeiro. *Desejo sobre desejo: a forma de luta na ideologia*. 2025. 106 f. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2025.

Louis Althusser foi responsável por apresentar uma leitura no mínimo inovadora da obra de Marx, o que gerou uma série de debates em torno de suas ideias, em especial em meados do século XX. Utilizando-se da psicanálise, sobretudo lacaniana, Althusser desenvolveu uma teoria da ideologia em geral, em que situa a base material da ideologia nos Aparelhos Ideológicos de Estado por meio de suas práticas e rituais. Ao reconhecer a existência de determinados problemas concretos presentes no cenário político atual, e a ausência de uma teoria correspondente à essa prática, parte-se da teoria althusseriana da ideologia e do ponto de vista da reprodução a fim de elaborar desdobramentos sobre a dinâmica dos Aparelhos Ideológicos de Estado, com a hipótese de que há uma interdependência entre esses aparelhos. O argumento apresentado na pesquisa, que passa pelas concepções de desejo na psicanálise e o entendimento sobre ideologia na obra marxiana, aponta para o sentido de uma falta constitutiva presente no funcionamento dos Aparelhos Ideológicos de Estado, que encontra seu fundamento na luta de classes. Essa proposta busca abrir possibilidades para se pensar destinos concretos aos restos provenientes dessa falha.

Palavras-chave: Ideologia. Aparelhos Ideológicos de Estado. Marxismo. Psicanálise. Althusser.

ABSTRACT

ARANTES, Davi Dias Ribeiro. *Desire upon desire: the form of struggle on ideology*. 2025. 106 f. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Filosofia e Ciências humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2025.

Louis Althusser was responsible for presenting an innovative reading of Marx's work, which generated a series of debates around his ideas, especially in the mid-20th century. Using psychoanalysis, especially Lacanian, Althusser developed a theory of ideology in general, in which he placed the material basis of ideology in the Ideological State Apparatus through its practices and rituals. Recognizing the existence of certain concrete problems present in the current political scenario, and the absence of a theory corresponding to this practice, we start from the Althusserian theory of ideology and the point of view of reproduction in order to elaborate on the dynamics of the Ideological State Apparatuses, with the hypothesis that there is an interdependence between these apparatuses. The argument presented in the research, which goes through the conceptions of desire in psychoanalysis and the understanding of ideology in Marxian work, points to the sense of a constitutive lack present in the functioning of the Ideological State Apparatuses, which finds its foundation in the class struggle. This proposal seeks to open up possibilities for thinking about concrete destinations for the remains of this lack.

Keywords: Ideology. Ideological State Apparatuses. Marxism. Psychoanalysis. Althusser.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	09
1	O DESEJO EM FREUD, LACAN E NO FREUDO-MARXISMO.....	14
1.1	O desejo em Freud.....	14
1.1.1	<u>Os termos de Freud.....</u>	14
1.1.2	<u>O desejo e os sonhos.....</u>	18
1.2	O desejo no freudo-marxismo.....	20
1.2.1	<u>Freud com Marx, tentativas de aproximação.....</u>	21
1.2.2	<u>A Escola de Frankfurt.....</u>	24
1.3	O desejo em Lacan.....	33
1.3.1	<u>O grafo do desejo.....</u>	33
1.3.2	<u>O desejo e a falta.....</u>	40
2	A IDEOLOGIA EM MARX.....	48
2.1	Uma (pré)história da ideologia: Marx.....	50
2.1.1	<u>Do jovem Marx até A ideologia alemã (1845).....</u>	51
2.1.2	<u>A ideologia em O capital.....</u>	61
3	A IDEOLOGIA EM LOUIS ALTHUSSER.....	69
3.1	Ideologia e Aparelhos Ideológicos e Estado.....	70
3.2	Sobre a interdependência e a falta dos AIEs.....	92
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	100
	REFERÊNCIAS.....	101

INTRODUÇÃO

Das grandes contribuições que a psicanálise proporcionou, desde *A interpretação dos sonhos*, de Freud, dentre elas está a atenção dada àquelas coisas que podemos identificar como lapsos, atos falhos, *falta* etc. e, a partir de sua prática, ofertar a possibilidade de significação desses elementos, em outras palavras, nos termos de Lacan (1998d), dar um *destino* (ou conferir a um lugar essa qualidade) para essas coisas que escapam ao discurso consciente, pretensamente coerente e ordenado, enunciado pelo sujeito. A partir dessas faltas uma significação, isso é, um destino, pode ser oferecido aos elementos que escapam, algo que o próprio sujeito em análise realizará (Tupinambá, 2018), havendo, inclusive, a possibilidade de o destino ser o próprio remetente da mensagem, é o caso da *Carta ao pai*, de Kafka, como indica Žižek (2011, p. 110). Tais falhas, o vazio que paradoxalmente cumpre a função de uma espécie de preenchimento, determinam a *lógica* e a *aparência* daquilo que se manifesta, como podemos observar no caso sobre o esquecimento de nomes próprios narrado por Freud (2021) em *Psicopatologia da vida cotidiana*. Resumidamente, Freud relata sobre uma situação que lhe ocorreu durante uma viagem na qual buscava esquecer (conscientemente) ideias relacionadas à morte e sexualidade em razão de uma paciente sua que havia se suicidado, em uma conversa com outros passageiro, ao buscar lembrar o nome do autor dos afrescos do juízo final da catedral de Orvieto, não recordou de Signorelli, porém outros dois nomes lhe vieram a mente (Boltraffio e Botticelli), Freud, assim, estabelece uma cadeia associativa entre os fonemas dos nomes para refletir o lapso ocorrido. O que nos interessa aqui é que o conteúdo reprimido altera a lógica e aparência do que é falado, contudo não interrompe a cadeia significante. O que se sugere então, a partir de Zupančič (2023), é que há uma falta constitutiva da ordem simbólica, percebida na linguagem, uma falta, nos termos de Lacan, do significante da relação sexual, que ordena positivamente, pela negatividade, o que se manifesta. E aqui chegamos ao ponto de partida da presente pesquisa, o discurso que se apresenta como homogêneo e completo, “esconde” falhas que nos permitem entender o porquê daquela *forma* específica de manifestação ao mesmo tempo que abre possibilidades de significar outros destinos a isso que lhe escapa pelas fissuras, dito de outro modo, o que se tenta suprimir de diversas maneiras carrega um potencial de *transformação*, um todo aparentemente fechado e impenetrável também apresenta *limites* e, portanto, não é tão homogêneo como se apresenta, a partir desse limite e da possibilidade de outros destinos.

“À guisa de simples reflexão sobre como o horizonte da imaginação histórica está sujeito a mudança, vemo-nos, *in media res*, obrigados a aceitar a inexorável pertinência do conceito de ideologia” (Žižek, 1996, p. 7), assim Slavoj Žižek inicia o texto de introdução do livro *Um mapa da ideologia*, importante coletânea que buscou recolocar a pertinência e importância do conceito de ideologia no debate materialista contemporâneo, sobretudo a partir do final do século XX, postura essa que se demonstrou acertada. Nos últimos 15 anos, aconteceu no Brasil uma série de eventos com desdobramentos que continuam ainda hoje em movimento e nos permitem observar mudanças no âmbito da ideologia. Por diversos prismas e pontos de vista, diferentes trabalhos, seja por meio de análises sobre junho de 2013, a ascensão da extrema-direita, os rumos que levaram movimentos sociais e demais organizações, o papel de destaque e protagonismo assumido em variados aspectos pelas religiões pentecostais etc. ou elaborações menos conjunturais buscam, em certa medida, se tratando do que podemos identificar como pensamento crítico brasileiro, compreender que mudanças são essas e como agir diante de um cenário fragmentado.

Há, porém, um viés de leitura do problema apresentado que se faz presente em parte dessas análises e tende a se direcionar de modo a conferir um peso maior às vitórias políticas da direita, algo que de fato ocorre e se nota com facilidade ao se observar como o discurso dominante que se infiltra inclusive em espaços ditos progressistas e de esquerda sem se restringir ao campo institucional, tal perspectiva não é nova e podemos alocá-la nos termos de um reconhecimento desse Outro campo político com uma aparência *fantasiosa* de um inimigo sólido, hegemônico e coerente. O ponto que buscamos destacar diante dessa leitura é justamente as falhas que muitas vezes não são consideradas ou tratadas com a devida atenção, ao deixar de observar uma série de fissuras que se apresentam, perde-se a oportunidade de olhar para questões que indicam pontos de falha desse Sujeito que se apresenta como onipotente. Para citar poucos exemplos de um período mais recente, um assunto caro à direita e ao conservadorismo trata da criminalização do aborto, tópico que foi posto em pauta pelo Projeto de Lei 1904/2024 ao se propor equiparar aborto com homicídio e o resultado foi uma manifestação massiva contrária ao projeto, igualmente no que diz respeito ao fim da jornada de trabalho em regime 6 x 1, que no momento em que escrevo ainda aguarda votação e tramitação nas casas legislativas, trata-se de um ponto ligado diretamente à exploração do trabalho e que gerou um movimento de discussão consideravelmente grande¹. Nossa hipótese, nesse sentido, é que tais falhas de um discurso que em um primeiro momento pode aparecer

¹ Agradeço à Silvia Viana especialmente nesse ponto, por ter me apresentado de forma organizada essa ideia, situando e pontuando algumas “falhas” e derrotas da direita no cenário recente do Brasil.

como onipotente e impenetrável acontecem pela contradição presente na base material que sustenta a ideologia, isso é, por meio de práticas e rituais que são atravessados pela *luta de classes*.

Nesse sentido, considerando que há uma mudança política que é atravessada pelo modo de funcionamento da ideologia, chega-se em uma questão sobre a (não) existência e formulação de uma teoria que responda a tais acontecimentos de maneira satisfatória. Dessa forma, encontramos em Louis Althusser e sua *teoria da ideologia em geral*, um caminho no qual podemos pensar o problema apresentado. Ao trabalhar a partir uma leitura inovadora da obra de Marx em conjunção com a psicanálise, o autor nos oferece uma teoria sobre o funcionamento da ideologia e sua base material localizada nos Aparelhos Ideológicos de Estado (AIE), que por sua vez se sustentam a partir de práticas/rituais ideológicos. Compreendendo que é mais produtivo se envolver de modo a trabalhar sobre os limites da própria teoria althusseriana, em vez de simplesmente apontá-los (cf. Hamza, 2016, p. 138), a pesquisa toma o reconhecimento de uma certa complexidade na prática política, porém que ainda apresenta lacunas no que diz respeito a uma elaboração teórica correspondente, assim, a proposta de leitura do presente trabalho é pensar o problema político apresentado a partir da *interdependência* dos AIE, de modo a localizar as fissuras/falhas presentes nessa articulação a fim de indicar limites desse mecanismo ideológico e abrir possibilidades de significação/endereçamento ao que escapa à interpelação dos indivíduos em sujeitos.

Althusser (1985) situa a psicanálise junto com o marxismo por serem campos no qual o conflito está situado internamente, fazendo parte da própria realidade conflituosa que tratam. Assim, “o critério da objetividade científica não é uma suposta neutralidade, que nada mais é do que uma dissimulação (e, portanto, a perpetuação) de tal antagonismo” (Zupančič, 2023, p. 13), a objetividade aqui, portanto, se determina precisamente ao se fazer uma escolha “parcial” e tomar uma posição no âmbito político e filosófico, nas palavras de Althusser “*não se pode ver tudo a partir de todas as partes [...] a não ser sob a condição de se ocuparem determinadas posições no conflito e não outras*, uma vez que ocupar passivamente outras posições é deixar-se arrastar pela lógica da ilusão de classe que se chama ideologia dominante” (Althusser, 1985, p. 81). Desse modo, como sugere Hamza, buscaremos aplicar tal “parcialidade” na leitura dos textos do próprio Althusser, pois “somente a partir de uma posição parcial dentro da conjuntura de nosso tempo, pode-se ler Althusser (e Marx). Em outras palavras, é somente a partir da posição proletária na filosofia (e na política) que se pode ler e entender o marxismo em geral, incluindo Althusser” (Hamza, 2016, p. 139, tradução

minha²). A presente investigação parte, assim, do *ponto de vista da reprodução*, isso é, a dinâmica de produção das formas gerais da sociabilidade capitalista, em outras palavras, “toma como objeto as condições gerais (lógicas e históricas) da permanência no tempo do complexo de relações sociais capitalistas enquanto totalidade concreta” (Davoglio, 2018, p. 159-160), tal ponto de vista considera a concepção de Marx³ sobre o capitalismo como um processo histórico-natural, que resulta na determinação em última instância pelo econômico, ou seja, pela valorização do valor. “Adotar o ponto de vista da reprodução, portanto, equivale, em última instância, a adotar o ponto de vista da luta de classes” (Althusser, 1996b, p. 139).

Desse modo, a dissertação encontra-se organizada de maneira que as duas primeiras seções, “O desejo em Freud, Lacan e no freudo-marxismo” e “A ideologia em Marx e no marxismo”, respectivamente, servem a fim de oferecer os elementos necessários para a discussão proposta na última parte, construída sobre a hipótese apresentada acima, como também fornecem elementos para que seja possível identificar bases do pensamento althusseriano e seus contrastes com teorias mais ou menos próximas no campo do marxismo e da psicanálise.

Na primeira seção busquei passar pelo tema do desejo na teoria dos autores indicados no título para indicar a existência de diferenças nas teorias de Freud, que se utilizou de diversos termos para trabalhar com o que foi traduzido por “desejo”, as aproximações da psicanálise com o marxismo por alguns autores do chamado freudo-marxismo e, por fim, a proposta de Lacan sobre o tema.

A seção 2 “A ideologia em Marx e no marxismo”, trata do tema da ideologia no interior do marxismo, de modo que a partir do *corte epistemológico* proposto por Althusser, utilizado mais para fins de organização da exposição do que propriamente epistemológicos, apesar da evidente influência na leitura realizada, tracei um panorama de como o tema da ideologia é abordado, direta ou indiretamente, nos escritos de juventude de Marx até *O capital*, de modo que se inauguram diversas leituras e disputas em torno de Marx nos marxismos.

² Only from a partial position within the conjuncture of our time, one can read Althusser (and Marx). In other words, it is only from the proletarian position in philosophy (and politics) that one can read and understand Marxism in general, Althusser included. In older times, this position had a name: it was called a partisan position.

³ “Meu ponto de vista, que apreende o desenvolvimento da formação econômica da sociedade como um processo histórico-natural, pode menos do que qualquer outro responsabilizar o indivíduo por relações das quais ele continua a ser socialmente uma criatura, por mais que, subjetivamente, ele possa se colocar acima delas” (Marx, 2017b, p. 80). Sobre a determinação em última instância pelo econômico, o tópico será abordado adequadamente no desenvolvimento do trabalho.

Na última seção “A ideologia em Louis Althusser”, trabalhei a fim de apresentar a construção da teoria de Althusser sobre ideologia e os AIE, de modo a demonstrar também como o autor conjugou psicanálise e marxismo de maneira diversa que, por exemplo, fizeram autores do freudo-marxismo. Do mesmo modo seu entendimento sobre o tema da ideologia em alguns momentos se aproxima de Marx no que foi apresentado no capítulo precedente, ainda que de forma incompleta, desde textos como *A ideologia alemã*, até textos posteriores como em *O 18 Brumário* e, sua obra de maior relevância quanto a crítica da economia política, *O capital*. Portanto, na primeira parte dessa seção há a reconstrução da teoria da ideologia de Althusser, a partir do texto *Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estados (Notas para uma investigação)*, que faz conexão com os primeiros temas abordados. Na última parte, encontra-se, enfim, a centralidade do trabalho sobre a interdependência dos AIE bem como as falhas que se apresentam em sua estrutura, ponto de curto-circuito onde é possível fazer política ao apontar para destinos significáveis e indica um limite dos AIE.

Por fim, faz-se importante indicar alguns limites, mais no sentido de contornos do que propriamente limitações, presentes na presente pesquisa. Como mencionado no início desta introdução, juntamente com o reconhecimento de uma complexidade presente na prática política e uma correspondente lacuna no que diz respeito a sua elaboração teórica, trata-se aqui de pensá-la de um ponto de vista específico, isso é, como indicado, do ponto de vista da reprodução e de um frame da teoria althusseriana da ideologia. Evidentemente há elaborações teóricas publicadas ou em elaboração por diferentes autores e em variados espaços que constroem investigações que partem de outros pontos de vista, que se utilizam de autores diversos e que tocam em temas importantes que tangem ou atravessam essa discussão. Não é o caso de ignorar ou não reconhecer a relevância tais contribuições, mas seguir com certa independência e autonomia para uma outra abordagem sobre problemas que podem ser próximos e captados por diferentes pontos de vista, o que afirma a relevância da identificação de um problema político presente na prática.

1 O DESEJO EM FREUD, LACAN E NO FREUDO-MARXISMO

O desejo, tomado como objeto/conceito central no desenvolvimento do presente trabalho possui diversas acepções e significados dentro do próprio campo psicanalítico e filosófico. Desse modo, a fim de buscar estabelecer uma clara relação entre o desejo e a ideologia ao longo do trabalho, faz-se necessário um panorama sobre a construção do conceito e os significados da palavra desejo, correspondente a diversos termos no alemão com significados distintos, empregados na obra em Freud, seguido pelo desenvolvimento do tema no, assim chamado, freudo-marxismo e, por fim, para Jacques Lacan.

1.1 O desejo em Freud

Sigmund Freud em suas obras toma o desejo como tema central para se pensar a psicanálise, algo que pode ser percebido desde *A interpretação dos sonhos* (Freud, 2019), obra inaugural da psicanálise, de 1900. Contudo o termo já vinha sendo empregado com certo destaque antes, em textos pré-psicanalíticos, como no *Projeto para uma Psicologia Científica* (Freud, 1990). Considerando isso, iremos abordar uma diferenciação entre os termos utilizado por Freud para se referir ao desejo, vontade, impulso e afins, por vezes traduzidos todos somente como “desejo” no português, e indicar alguns pontos centrais sobre o tema em sua interpretação dos sonhos.

1.1.1 Os termos de Freud

De modo sintético, pode-se dizer que o desejo, para Freud, não se confunde com necessidade, muitas vezes ligada a uma dimensão biológica (necessidade de comer, de dormir etc.), mas está ligado a uma concepção que remete a repetição e busca, inconscientes, por uma satisfação que o antecedeu, em outras palavras, o desejo pode ser compreendido a partir de sua ligação com traços mnêmicos reproduzidos inconscientemente a fim de uma satisfação (sexual).

Freud, entretanto, ao se referir ao desejo, utiliza-se de algumas palavras que possuem sentidos e acepções diferentes entre si, diferentemente do português em que se utiliza somente “desejo” para se referir a desejos sexuais, pedidos, metas, sonhos etc. Assim, a fim de elucidar a construção do conceito de desejo na obra freudiana, vale nos atentarmos, ainda que brevemente, ao sentido e construção das palavras empregadas pelo autor no que diz respeito a temática abordada, em especial *wunsch* e *lust*, considerando, contudo, as sutilezas de outros termos que se relacionam com o assunto, como *trieb* (frequentemente traduzido como pulsão, porém, em algumas traduções traduzido como instinto) e *begierde* (termo no qual abordaremos com mais destaque no item 1.3, sobre o desejo em Lacan). Hanns (1996, p. 136) aponta que o termo em alemão, diferente de alguns sentidos existentes para o termo “desejo” em português, se refere mais especificamente a desejos e anseios distantes ou no campo onírico e da idealização, enquanto em português o utilizamos também para nos referirmos a desejos imediatos. Para os sentidos de “vontade” e “querer”, emprega-se outros termos como *lust* e *wille*.

O termo *wunsch*, utilizado por Freud para se referir ao desejo, é empregado desde textos pré-psicanalíticos como em *Projeto para uma psicologia científica*, de 1895 (Freud, 1990), mas também na obra inaugural *A interpretação dos sonhos*, de 1900 (Freud, 2019), onde irá desenvolver mais profundamente tal desejo como essencialmente desejo inconsciente. Esse desejo inconsciente se direciona a consumação (*wunschfüllung*) e por vezes a própria realização (*wunschbefriedigung*), presentes assim na concepção de Freud do sonho com a realização dos desejos recalcados e da fantasia como a realização alucinatória desses (Roudinesco; Plon, 1998, p. 147). Em *Projeto para uma psicologia científica*, por exemplo, Freud utiliza-se de dois termos traduzidos igualmente como desejo, *wunsch* e *begierde*, representando o segundo uma ideia mais próxima de um desejo intenso ou mesmo sofreguidão (Hanns, 1996, p. 136):

A atração de desejo [*Wunsch*] pode ser facilmente explicada pelo pressuposto de que a catexia da imagem mnêmica agradável num estado de desejo [*Begierde*] supera amplamente em Q a catexia que ocorre quando há uma simples percepção, de modo que a facilitação particularmente boa passa do núcleo y para o neurônio correspondente do *pallium* (Freud, 1990, p. 186).

Outro termo utilizado por Freud traduzido como desejo é *Lust*, para se referir ao desejo no sentido de vontade, paixão e prazer, como na formulação do conceito de princípio de prazer (*lustprinzip*) e desprazer (*unlust*) “isto é, uma atividade que tende a evitar qualquer forma de desprazer – algo de destrutivo” (Roudinesco; Plon, 1998, p. 147). Sua utilização refere-se a um prazer quantitativo, da eliminação do desconforto/desprazer e anseio por

sensações mais prazerosas, visando mais a atividade e não o objeto, “designa aquilo que há de mais imediato e irreduzível na sensação, quando esta brota no corpo, antes ainda da fruição plena do prazer e do gozo” (Hanns, 1996, p. 147). Hanns destaca, ao comentar sobre a utilização do termo *lust* na obra freudiana, que Freud “à medida que vai elaborando sua teoria pulsional, desenvolvendo a segunda tópica, introduzindo novas concepções, como a ‘pulsão de morte’, e elaborando os conceitos de ‘compulsão à repetição’ e ‘masoquismo’, o termo se torna complexo” (Hanns, 1996, p. 156).

Conforme se pode depreender das significações e conotações de *Lust* já mencionadas, há algo de fortemente autorreferente, e autoerótico, no termo. Apesar de o objeto do desejo não estar excluído, o foco do termo incide sobre dois aspectos: “a vontade que brota” e “o prazer sensorial” que deriva da “prática de atividades” (olhar, mamar, comer etc.) [...] configura uma espécie de “verdade do corpo”, onde o objeto entra apenas como um estímulo e onde a mente por assim dizer registra e segue o processo (Hanns, 1996, p. 156).

Freud demonstra atenção sobre o melhor emprego dos tempos a fim de não gerar um entendimento por demais distanciado de sua intenção nos textos, o que pode ser observado em alguns trechos e notas adicionadas por ele nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (Freud, 2016). Em um primeiro trecho é apontada justificativa para o emprego da palavra *libido*, termo latino e “científico” nas palavras de Freud, uma vez que *lust* não faz boa analogia com o sentido buscado, isso é, “fome” no âmbito da sexualidade, uma vez que não se trata apenas da necessidade, mas também do prazer obtido.

A existência de necessidades sexuais no ser humano e nos animais é expressa, na biologia, com a suposição de um “instinto sexual”. Nisso faz-se analogia com o instinto de nutrição, a fome. A linguagem corrente não tem uma designação correspondente à palavra “fome”; a ciência emprega “*libido*” (Freud, 2016, p. 20).

Sobre o trecho citado, em nota acrescentada em 1910, Freud pontua que: “A única palavra equivalente em alemão, *Lust* [prazer, desejo], é ambígua, infelizmente, pois designa tanto a sensação da necessidade como a da satisfação” (Freud, 2016, p. 20). Outro ponto ainda sobre as diversas acepções possíveis tomadas em torno da palavra *lust* se detém no âmbito da tensão sexual. *Lust* pode bem indicar “excitações sexuais preparatórias, as quais simultaneamente produzem satisfação e tensão sexual [...]” (Hanns, 1996, p. 157), sensação que estabelece no corpo, porém se confunde ainda com vontade, quando ocorre o início de manifestações do prazer. “Neste sentido, o termo ‘tesão’, do português coloquial, seria um bom equivalente para *Lust*, se não fosse do âmbito da gíria vulgar” (Hanns, 1996, p. 157).

Permaneceu sem explicação, para nós, de onde vem a tensão sexual que surge ao mesmo tempo que o prazer [*lust*], na satisfação das zonas erógenas, e qual a sua natureza. A conjectura que primeiro se apresenta, a de que tal tensão resulta, de

alguma forma, do prazer mesmo [*lust*], é não apenas muito improvável, mas também frágil, pois no momento do prazer maior [*lust*], relacionado à evacuação dos produtos sexuais, nenhuma tensão é gerada, pelo contrário, toda tensão é eliminada. Portanto, prazer [*lust*] e tensão sexual podem estar ligados apenas de maneira indireta (Freud, 2016, p. 129).

Freud se atenta aos sentidos evocados pela palavra escolhida, a excitação bem como a satisfação de certa maneira, e indica o valor disso em outra nota acrescentada ao texto. Notamos que, apesar de ter sido traduzido como “prazer”, ou estando relacionado até mesmo com “desejo”, *lust* e *wunsch* não confundem, tendo cada palavra conotações diversas.

É muito instrutivo que a língua alemã, em seu uso da palavra *Lust*, leve em conta o papel, mencionado no texto, das excitações sexuais preparatórias, que simultaneamente fornecem uma parte de satisfação contribuem para a tensão sexual. *Lust* tem duplo sentido, designa a sensação da tensão sexual (*Ich habe Lust* = eu gostaria, eu sinto o impulso [*Drang*]) e também a da satisfação (Freud, 2016, p. 129).

O prazer (*lust*), portanto, se liga às pulsões (*trieb*) que visam a satisfação de modo mais direto, o “prazer de órgão” (*organlust*), não se relacionando com o corpo de modo integral e sem a necessidade de representações ou alucinações como quando mencionamos o desejo (*wunsch*). Sobre o *organlust*, a partir da construção do termo utilizado por Freud, Hanns menciona que “esse prazer parcial, derivado da atividade de pulsões parciais, ou de estímulos localizados, constitui a origem e a essência do prazer sexual ao nível daquilo que é irreduzível e não se restringe ao aspecto puramente genital” (Hanns, 1996, p. 158). Vale mencionar que ainda na fase adulta, o prazer genital, a partir de certas zonas de prazer parcial, ainda exercem influência no que diz respeito sobre a erogenização do corpo, isso a partir das construções adquiridas durante a infância por cada sujeito. Já quanto ao que Freud se refere por impulso (*drang*), apesar da proximidade com *lust* e *trieb*, indica de maneira mais precisa a junção de vontade e necessidade, tornando-se assim impulso. Hanns (1996, p. 159) aponta, por exemplo, que o termo *harndrang* se refere ao mesmo tema à vontade e necessidade de urinar.

Podemos fazer uma diferenciação, portanto, dos termos utilizados por Freud a partir de sua aplicação. Desejo (*wunsch*) relacionasse mais a “realização” (*erfüllung*), indicando algo no âmbito do onírico ou idealizado, no campo da catexia, usa-se *wunsch* para se referir a pedidos também, por sua vez as pulsões (*trieb*) estão ligadas a “satisfação” (*befriedigung*), termo mais próximo de realização concreta de uma necessidade imediata do corpo. Hanns (1996, p. 143) destaca a raiz da palavra *befriedigung* como algo relacionado ao apaziguamento (*fried*, termo diretamente ligado à “paz”), o que nos auxilia a compreender as primeiras concepções de pulsão elaboradas em Freud. O termo utilizado *lust* já aparece então

como uma manifestação da pulsão (*trieb*), não sendo o desejo, mas uma vontade do corpo ligada ao prazer, está mais próximo de algo quantitativo. Se o desejo (*wunsch*) está direcionado ao objeto, *lust* tem um aspecto mais autoerótico – ainda que não se desconsidere o objeto, aqui ele exerce pouca mediação, contudo tem papel fundamento na ligação em *wunsch* e *lust*.

Nesse ponto é importante mencionar também o conceito de fantasia que, no contexto freudiano, indica uma leitura subjetiva da realidade que apresenta sua raiz nas vivências infantis do indivíduo, trata-se de um termo utilizado para indicar um mecanismo de defesa correspondente a uma forma de representação dos desejos inconscientes, que apresenta relação próxima com o conceito de desejo (*wunsch*) e Freud utiliza-se do termo *wunschphantasie* para se referir a fantasia e desejo.

Por fim, Freud ainda menciona em alguns textos como em *A negativa*, que “não visa encontrar na realidade externa um objeto correspondente ao objeto imaginado internamente (representado), mas ‘reencontrar’ (*wiederzufinden*), referindo-se a reencontrar o objeto da satisfação (*befriedigungsobjekt* ou *Ding*)” (Hanns, 1996, p. 145). O termo *das Ding* será retomado posteriormente por Lacan, no qual abordaremos melhor em tópicos seguintes, que difere de Freud quanto a noção temporal cronológica desse reencontro com a Coisa (*das Ding*). O que por hora se faz interessante pontuar é que, novamente, há aí uma relação entre a representação (*vorstellung*) e a necessidade em torno de um objeto desejado.

1.1.2 O desejo e os sonhos

Em *A interpretação dos sonhos* (Freud, 2019), obra inaugural da psicanálise, o tema o desejo se faz presente desde o início, contudo, é na segunda parte do livro que Freud desenvolve mais detidamente o conceito de desejo. A acepção inicial apresentada por Freud é a de que os sonhos são realizações dos desejos inconscientes, sejam eles relacionados a acontecimentos diurnos, mas, sobretudo, conforme o desenvolvimento de sua descoberta, relacionados a infância.

Quando se é criança, segundo Freud, o bebê tem experiências de satisfação como o caso da figura da mãe e o que ela representa para esse bebê, estando a satisfação, por exemplo, não só relacionada a solução de necessidades fisiológicas, como a alimentação, mas também a realização de prazeres por parte da criança, como o ato de sucção dos seios durante

a amamentação. Desse modo, constrói-se uma imagem mnêmica a qual, a partir dos traços por tais excitações produzidas por uma experiência primeva, tende a ser repetida até a fase adulta. O desejo está constituído nesse campo, na tentativa de reconstituição da experiência de satisfação original.

Dispensada a regressão, considerando o gasto de energia que envolve tal movimento, esse seria um mecanismo primitivo e ineficaz. A imagem mnemônica se fixa de modo a indicar os caminhos do desejo, de modo que os sonhos realizariam em partes essa satisfação nomeada pelos traços deixados uma experiência primeira, porém jamais alcançada integralmente seja por meio dos sonhos ou alucinações, de modo que não se resolve a tendência de retorno a satisfação original e volta a repetir esse movimento na mesma direção. Tal busca por prazer, direcionada pelo desejo é o que gera o movimento do aparelho psíquico freudiano.

O objeto desejado aparece assim como algo que intermedia a satisfação e a necessidade, o desejo que busca retomar a experiência de satisfação primeira não se contenta apenas com o que obtém, de modo que real existência ou não desse “objeto perdido” que representa essa satisfação primeira não importa, o mais importante é o movimento que esse objeto gera em direção ao impulso de reviver e retomar a experiência/objeto que não se tem mais.

Porém o que Freud nos apresenta em *A interpretação dos sonhos* vai além de uma simples leitura dos sonhos como realização dos desejos, deve-se lembrar que esse desejo mencionado é essencialmente o desejo inconsciente e as consequências que se tira disso. Se para os sonhos das crianças há ainda uma simplicidade nesse sentido, a realização de desejos reprimidos durante o dia e sua realização onírica, com os adultos a situação tende a se complexificar. Os desejos reprimidos também podem gerar sonhos, porém, a questão central de Freud é que não se trata de uma simples realização do desejo recalcado durante o dia, o controle pulsional toma outras dimensões e sua questão incide, principalmente, sobre a *forma* do sonho.

Considerando o desejo como desejo inconsciente, os desejos manifestados durante o dia assumem um papel secundário na formação dos sonhos, o desejo possui suas raízes desde a infância e se desdobra de inúmeras maneiras com o desenvolvimento da vida psíquica. A implicância disso é que o pensamento latente do sonho, em si, não possui nada do desejo inconsciente, trata-se de um desejo que pode ser sustentado e articulado comumente, situa-se, topologicamente, ainda no terreno do consciente/pré-consciente, sua gramática é facilmente apreendida pela sintaxe do cotidiano (Žižek, 2024, p. 38). O desejo presente aí não é

desconhecido do sujeito, por mais perturbador que possa parecer em seus pensamentos, e geralmente o é, e ocorre até mesmo de ser reprimido por conta de seu conteúdo perturbador/desagradável e acaba absorvido pela linguagem do inconsciente de modo que se manifesta como conteúdo latente dos sonhos, contudo, não se trata disso o desejo inconsciente no qual reside o cerne da tese freudiana. “A constituição essencial do sonho, portanto, não é seu ‘pensamento latente’, e sim o trabalho (os mecanismos de deslocamento e condensação, a figuração dos conteúdos de palavras ou sílabas) que lhe confere a forma de sonho” (Žižek, 2024, p. 39). Em outras palavras, a questão posta é: por que o sonho assume aquela forma específica e não outra?

O cerne do sonho, portanto, isso é, o que há de mais essencial e o que pode nos dizer sobre o desejo ali presente, não está no conteúdo latente, mas na forma e na razão de tal conteúdo ter sido recalcado, no trabalho do sonho. O que faz certos pensamentos, que podem ser falados conscientemente em uma linguagem comum por mais desagradáveis que sejam, tratando-se, portanto de pensamentos de conteúdo “normal”, porém desagradáveis, serem recalcados e gerar tamanho incomodo não é propriamente o conteúdo consciente que apresentam, mas sim o desejo inconsciente presente que tais pensamentos apontam, isso é, o curto-circuito que é gerado no conflito com um desejo já antes recalcado, não tendo esse uma origem passível de “tradução” a linguagem costumeira utilizada tal como para falar sobre os pensamentos desagradáveis, é um desejo que se situa e indica uma falta constitutiva a qual sequer pode ser falada do mesmo que os desejos mais reprováveis conscientemente, inclusive, tais imagens reprováveis podem aparecer justamente para cobrir aquilo que há de mais incomodo na constituição dos desejos inconscientes.

1.2 O desejo no freudo-marxismo

O encontro marxismo e psicanálise, ou melhor, marxismo e freudismo deu origem ao que se estabeleceu se chamar freudo marxismo, que ganhou maior destaque com a produção dos pensadores da Escola de Frankfurt. Importante dizer que não se trata-se, contudo, da única maneira de aproximação entre os campos do marxismo com a psicanálise, diversos marxistas e psicanalistas empreenderam seus esforços nessa direção sem, porém, serem freudo marxistas, aproximação essa que, muitas vezes, criticada tanto pelos psicanalistas, por se

aproximarem demais do marxismo, como também pelos marxistas, pela maior aproximação com a psicanálise.

O freudo marxismo, assim, tem seu período de maior inserção nos debates marxistas e psicanalíticos no século XX, durante as décadas de 1920 a 1970, não significando essa tentativa de conjunção entre os dois campos (marxismo e psicanálise) uma ausência de crítica a ambos os lados pelos freudo marxistas, ensejando, inclusive, uma associação mais proveitosa entre marxismo e psicanálise. Na década de 1960, contudo, com os movimentos políticos e artísticos em ascensão como o surrealismo na França, o avanço nos estudos da psiquiatria e a psicanálise lacaniana, surgem outras leituras de Marx e Freud sob uma ótica diversa do freudo marxismo, como o caso de Louis Althusser, que propõe uma leitura inovadora de Marx considerando aspectos outros da psicanálise e, tal como Lacan em seu “retorno a Freud”, empreende um retorno a Marx.

Roudinesco e Plon (1998, p. 124) traçam uma linha comparativa entre o comunismo e a psicanálise enquanto movimento e organização, relacionando a organização internacional e horizonte de transformação do sujeito na psicanálise com a organização de partidos e as internacionais comunistas e objetivo de transformação da sociedade. Os autores, porém, destacam que apesar dessas proximidades por eles elencadas, a IPA (*Internacional Psychoanalytical Association*) e a Terceira Internacional marxista-leninista (*Komintern*) não teriam nenhuma proximidade ou comparação possível, tendo em vista que para eles a IPA seria regida pela liberdade associativa, diferentemente da Terceira Internacional. De qualquer modo, os freudo marxistas, se concentraram no potencial emancipatório do comunismo e da psicanálise, se tratando da transformação dos sujeitos e os mecanismos do inconsciente concomitantemente com a transformação da sociedade e as formas de exploração da sociabilidade capitalista.

1.2.1 Freud com Marx, tentativas de aproximação

Sendo ao grupo da Escola de Frankfurt o que ganhou maior destaque a partir da década de 1930 com as aproximações entre Freud e Marx, eles, contudo, não foram os primeiros a pensar as possibilidades de conjunções e disjunções entre as duas práticas e teorias. O próprio Freud (2010a), em *Novas conferências introdutórias à psicanálise*, de

1933, teceu alguns comentários sobre o marxismo, apesar de alegar que não era muito estudioso do tema, situando breves impressões do movimento como um todo.

As pesquisas de Karl Marx sobre a estrutura econômica da sociedade e a influência das diversas formações econômicas sobre todas as esferas da vida humana conquistaram uma autoridade indiscutível em nossa época. Naturalmente não sei dizer até onde acertam ou erram em pontos específicos. Soube que isso também não é fácil para outros mais instruídos do que eu. Na teoria marxista me causarem espécie afirmações como a de que o desenvolvimento das formações sociais é um processo de história natural, ou de que as mudanças na estratificação social procedem umas das outras mediante um processo dialético. Não estou certo de compreender corretamente essas teses, e elas também não me parecem “materialistas”, mas antes um precipitado da obscura filosofia de Hegel, cuja escola Marx também frequentou (Freud, 2010a, p. 347).

Em um primeiro comentário, situa então um aspecto negativo do que teve contato com o marxismo, marcado pela incompreensão do método marxista e uma obscura aproximação da filosofia hegeliana. Freud, porém, reconheceu o ganho que o marxismo oferece ao demonstra a influência econômica nas atividades humana como um todo, sejam elas artísticas, éticas ou intelectuais.

A força do marxismo não está, evidentemente, em sua concepção da história ou nas predições do futuro que nela se baseiam, mas na inteligente demonstração da influência avassaladora que as relações econômicas dos seres humanos têm sobre suas atitudes intelectuais, éticas e artísticas. Desse modo foram desveladas muitas conexões e interdependências, que até então haviam sido quase inteiramente ignoradas. Mas não se pode supor que os motivos econômicos sejam os únicos que determinam o comportamento dos homens na sociedade. Já o fato evidente de que pessoas, raças e povos diversos comportam-se diversamente nas mesmas condições econômicas exclui o domínio único dos fatores econômicos (Freud, 2010a, p. 349).

Por fim, nota traça uma crítica não a teoria marxista propriamente, mas a um tipo de mistificação dos escritos marxianos tomados como sagrados e a ausência de críticas por parte de determina linha do comunismo soviético. Essas foram as impressões de Freud na conferência.

A recém-adquirida compreensão da vasta importância das relações econômicas trouxe consigo a tentação de não deixar sua mudança entregue à evolução histórica, mas impô-la por meio da intervenção revolucionária. Tal como foi concretizado no bolchevismo russo, o marxismo teórico ganhou a energia, a coesão e o caráter exclusivo de uma visão de mundo, mas também, ao mesmo tempo, uma inquietante semelhança com aquilo que combate. Embora sendo originalmente parte da ciência, e baseado, em sua implementação, na ciência e na técnica, ele instituiu uma proibição do pensamento que é tão implacável quanto a da religião. Qualquer investigação crítica da teoria marxista é proibida, dúvidas quanto à sua validade são punidas tal como antes a Igreja castigava a heresia. As obras de Marx tomaram o lugar da Bíblia e do Corão como fonte de revelação, embora não devam ser mais isentas de contradições e obscuridades do que esses dois livros sagrados mais antigos (Freud, 2010a, p. 351).

Posterior a Freud, e antes da Escola de Frankfurt, ainda houve outros nomes que buscaram uma aproximação maior, envolvendo experiências na União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), como o caso das Detski Dom, até a proibição da prática psicanalítica na URSS. Dentre esses nomes está Leon Trotsky, que observa relações recíprocas entre a teoria psicanalítica, a qual teve contato por meio dos freudianos durante os anos que esteve em Viena, e a teoria dos reflexos condicionados de Iván Pavlov. O autor assim apresenta um primeiro freudo marxismo “pavloviano”, com uma leitura da psicanálise a partir do marxismo, pensando as relações entre infraestrutura e superestrutura, de modo que justificasse uma base fisiológica das pulsões e uma superestrutura psíquica ideológica a qual se ocupa o resto da psicologia. A psicanálise assim, do mesmo modo que Pavlov, não seria uma pseudociência burguesa e idealista como a psicologia, mas materialista compatível com marxismo revolucionário.

Em sua essência, a teoria psicanalítica baseia-se no fato de que o processo psicológico constitui uma superestrutura complexa, baseada em processos fisiológicos aos quais está subordinado. A ligação entre os fenômenos psíquicos “superiores” e os fenômenos fisiológicos “inferiores” permanece sendo, na grande maioria dos casos, subconsciente, manifestando-se em sonhos etc. (Trotsky, 1969, tradução minha⁴).

Outro nome, esse com maior destaque no que se refere ao tema, é Aleksandr Luria, reconhecido como um dos mais importantes na fundação da neuropsicologia moderna, e sua carreira que também inclui colaborações significativas com Lev Vygotsky. Junto com um grupo de mulheres, Luria fundou a Sociedade Psicanalítica de Cazã, demonstrando desde cedo seu interesse na psicanálise. Em 1922, trocou correspondências com Freud e, por volta desse período, desenvolveu trabalhos sobre psicanálise na URSS. Luria utilizou o marxismo como uma lente para reinterpretar o freudismo, acreditando que a dialética psicanalítica permitia investigar o funcionamento mental de maneira profunda. No entanto, sob pressão do regime stalinista, Luria foi forçado a mudar seu posicionamento teórico, sendo acusado de desvio ideológico devido sua adesão à doutrina psicanalítica, o que o levou a focar na neuropsicologia e a se distanciar significativamente da psicanálise.

Otto Fenichel, outro freudo marxista, psicanalista da “segunda geração”, trabalhou com outros que seguiram com proximidade o mesmo caminho como Siegfried Bernfeld. Estudou medicina e participou das conferências oferecidas por Freud, integrando-se

⁴ “En el fondo, la teoría psicoanalítica se basa en el hecho de que el proceso psicológico constituye una superestructura compleja, fundamentada en procesos fisiológicos a los cuales se subordina, El nexos entre los fenómenos psíquicos “superiores” y los fenómenos fisiológicos “inferiores”, sigue siendo, en la aplastante mayoría de los casos, subconsciente, manifestándose en los sueños, etc.”.

posteriormente como membro da Associação Psicanalítica de Viena. Fenichel sustentava que a base econômica é o alicerce para a superestrutura psíquica, um conceito que refletia sua visão materialista da psicanálise. Teve divergências notáveis com Jacques Lacan, presente em textos como *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise* (Lacan, 1998a, p. 261) e no *Seminário 11* (Lacan, 2008). Na década de 1930, também entrou em conflito com Wilhelm Reich, tanto quanto as divergências teóricas assim como no que diz respeito à estratégia política. Em sua resenha sobre *A função do orgasmo*, de Reich, Fenichel o criticou por simplificar a teoria freudiana e discordou quanto a tese reichiana sobre a repressão sexual do proletariado, argumentando que a liberação sexual por si só não era suficiente para a liberação social. Fenichel defendia ainda um materialismo que considerasse a totalidade da realidade, não apenas o perceptível, de modo a apreender a totalidade material e não considerar somente uma parte da realidade a partir de nossa ideia sobre realidade, havendo desse modo um “materialismo da totalidade”, pode-se notar uma certa proximidade da formulação dessas ideias com o desenvolvido por Lukács e o marxismo ocidental.

Os caminhos que se direcionavam a uma perspectiva de aproximação entre psicanálise e marxismo tiveram um enfraquecimento considerável com a ascensão do nazismo na Europa, Ernst Jones, então diretor da IPA, optou por “proteger” a psicanálise alemã se alinhando de certo modo com o nazismo ao expulsar os freudo marxistas da associação. É nesse mesmo período, porém, que no Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt começam a surgir novos esforços a partir da psicanálise e do marxismo.

1.2.2 A Escola de Frankfurt

O grupo conhecido como Escola de Frankfurt se reuniu por volta da década de 1930 no Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt, com nomes ligados diretamente ao instituto ou próximos, como Theodor Adorno, Max Horkheimer, Walter Benjamin. Alguns ainda buscam traçar uma linha de continuidade com outras gerações da Escola de Frankfurt, sendo a segunda com nomes como Jürgen Habermas, e a terceira com Axel Honneth e afins. Adorno e Horkheimer, começaram a elaborar pesquisas inspiradas no marxismo e psicanálise, de modo a fundamentar suas críticas ao fascismo e à indústria cultural. Dentre os nomes ligados, direta ou indiretamente ao instituto, Wilhelm Reich, Erich Fromm e Herbert Marcuse

foram os que mais levaram adiante as reflexões a partir de uma proposta de junção do pensamento de Marx e Freud.

Horkheimer e Adorno (1985) desenvolvem sua crítica em contraposição ao ideal de que a razão coincide com a emancipação e por meio dela que se alcançaria uma sociedade almejada. Diante dos acontecimentos do nazifascismo na Europa se observa que o que ocorre não é a negação da razão, mas a instrumentalização dessa que se encaixa perfeitamente na lógica capitalista de produção de bens, domínio e exploração da natureza, o cálculo para a maximização dos lucros e desenvolvimento tecnológico voltado a produção, desenvolvimento de estratégias e tecnologias de controle, acumulação de capital e circulação da mercadoria, e não a benefícios para a sociedade como um todo e melhora nas condições de vida e trabalho das pessoas. O capitalismo, assim como o nazismo e todo esforço empreendido na construção e logística dos campos e concentração e afins, se ergue e sustenta sobre a razão, e não na ausência dessa, ocorre, contudo, que se trata de uma *razão instrumental*, voltada somente à técnica, estando ausente a crítica.

O contraponto da *razão instrumental* seria, então, a *razão crítica*, uma forma elaborada a partir do marxismo, com a compreensão que as contribuições de Marx nos permitem uma análise da sociedade capitalista criticamente, a partir da luta de classes, a circulação da mercadoria e a lógica do capital, descritas em sua crítica a economia política. É a partir da crítica, que não se resume à crítica da razão instrumental, mas do capitalismo como um todo uma vez que se entende como gerador dessa instrumentalização, que se consegue uma visão da totalidade da sociedade, considerando a dialética marxista e a historicidade como ponto nodal do entendimento dos fenômenos, de modo a compreender os mecanismos ocultos, e os visíveis, que estruturam a produção e reprodução da sociedade de classes tal como a conhecemos.

Com um olhar mais direcionado às questões da psicanálise destacam-se, em uma primeira fase, Wilhelm Reich e Erich Fromm, e, posteriormente, Herbert Marcuse. Reich e Fromm, a partir de uma leitura afinsa da obra de Freud, compreendem a psicanálise como um instrumento que, em conjunto com o marxismo, auxilia na interpretação da realidade e, conseqüentemente, na superação de suas contradições, havendo assim um potencial emancipação contido nela, com eles se inaugura o que se convencionou chamar de freudo marxismo.

Wilhelm Reich tem seu percurso teórico marcado por algumas fases, sendo seu período precisamente freudo marxista o de suas produções entre os anos de 1927 e 1936, com obras como *A função do orgasmo*, *Psicologia das massas do fascismo*, *Materialismo dialético*

e psicanálise dentre outros. Reich, assim, adota perspectivas marxistas e freudianas tanto no que ambas têm a oferecer no âmbito teórico bem como em suas práticas. É como freudiano que se aproxima do marxismo e acaba por se tornar militante do partido comunista, contudo, em razão de suas ideias e práticas sofre críticas pelo lado dos comunistas e dos freudianos. Acreditava que deveria haver um certo distanciamento entre os campos do marxismo e da psicanálise, promovendo o encontro em pontos específicos, como, por exemplo, seu rechaço à explicação freudiana do capitalismo, uma vez que esse papel deveria ser desenvolvido economicamente, se prevenindo de uma psicologização do econômico, empregada por alguns psicanalistas, desse modo, a importância da psicanálise e do marxismo em conjunto se dava no ponto que não se deve cair no economicismo, tampouco no psicologismo.

A linha de questionamento da sociologia da economia sexual que se baseou nessas descobertas não é uma das típicas tentativas de completar, substituir ou misturar. Marx com Freud ou Freud com Marx; já indicamos em que ponto do materialismo histórico a psicanálise tem uma função científica a cumprir, a qual não pode ser desempenhada pela economia social: a compreensão da estrutura e da dinâmica da ideologia, e não da sua base histórica. Ao incorporar os insights da psicanálise, a sociologia atinge um nível superior e consegue compreender muito melhor a realidade porque, finalmente, compreende a natureza da estrutura do homem. O fato de a psicologia estrutural da análise do caráter não estar em condições de dar conselhos práticos imediatos pode constituir um motivo de censura apenas para um político tacanho. E só um agitador político poderá desprezá-la totalmente pelo fato de ela se voltar para as distorções da visão conservadora da vida. E só o verdadeiro sociólogo considerará a compreensão psicanalítica da sexualidade infantil como sendo um ato revolucionário altamente significativo. Disto se conclui que a sociologia da economia sexual é uma ciência construída sobre a base sociológica de Marx e psicológica de Freud, sendo, na sua essência, uma ciência da psicologia de massas e da sociologia sexual. Tendo rejeitado a filosofia da civilização, de Freud, ela começa exatamente onde termina o campo clínico-psicológico da psicanálise (Reich, 2001, p. 26, grifos meus).

Crítico de uma psicanálise oficial e de caráter burguês, Reich defendia que o idealismo era algo incompatível com o materialismo marxista do mesmo modo que era incompatível com a psicanálise. Essa psicanálise oficial cumpria um papel de repressão e adaptação dos indivíduos à sociedade capitalista, o que não era o almejado. Por fim, ao se distanciou-se tanto do marxismo como da psicanálise, e ao se mudar para os Estados Unidos toma outro rumo em seus estudos compreendendo desde sua “descoberta” de uma energia vital do orgasmo com base biológica até um suposto contato com Ovnis, foi acusado então, nessa sua última fase, de fraude e charlatanismo, se afastando definitivamente das bases psicanalíticas e marxistas.

Erich Fromm, embora por um período tenha desenvolvido ideias próximas às de Reich, apresentava significativas discordâncias com o modo de se propor uma aproximação feita entre Freud e Marx. Mais próximo de um pensamento humanista, Fromm focou maior parte dos seus esforços para pensar o caráter social compartilhado pela sociedade de modo a

constituir um fundamento para seu funcionamento, diferentemente de Reich que discorreu em boa parte de seu trabalho sobre as questões da repressão sexual na sociedade capitalista (Fromm, 1992, p. 91).

Freud evidentemente reconheceu a conexão entre o indivíduo e a sociedade e, conseqüentemente, que a psicologia individual e social são entrelaçadas. Mas, de modo geral, ele tendeu a explicar a estrutura social como sendo determinada pelas necessidades instintivas mais do que examinar a interação entre elas. Era inacreditável que os psicanalistas poderiam tornar-se cada vez mais interessados na aplicação dos achados psicanalíticos aos dados sociais. Estas tentativas foram feitas, de um ponto de vista antropológico, pelo próprio Freud em *Totem e Tabu* [...] O crescimento social e a crise humana tornou cada vez mais claro que, a fim de entender os fenômenos como guerra, a agressão, a alienação, a apatia e a compulsão no consumo têm que se chegar ao melhor entendimento dos aspectos inconscientes da motivação humana e como estes interagem com as forças socioeconômicas políticas (Fromm, 1992, p. 90-91).

Em comum, Reich e Fromm apresentam algumas contribuições, como sobre a autoridade e a lei em relação a dominação e exploração exercida pelo Estado capitalista, não se resumindo a uma questão meramente econômica, mas também com aspectos diretamente ligados a estrutura psicológicas dos sujeitos. Nesse sentido, a teoria formulada pelos autores vincula o psíquico com o social de maneira evidente, e a emancipação poderia ser encontrada em movimentos de indivíduos que confrontam a estrutura exploratória capitalista, ainda que reconheçam a imposição do social sobre o indivíduo. Se Fromm aponta um movimento nesse sentido em *Ter ou ser?*, Reich não se afasta muito ao pensar uma possível ruptura a partir de uma desvinculação as repressões sexuais impostas.

Em uma direção menos utópica, Hebert Marcuse apresenta significativas contribuições sobre a questão do desejo pensada a partir dessa aproximação entre Freud e Marx, sobretudo em sua obra *Eros e civilização* (Marcuse, 1968), a qual, como indica o subtítulo do livro, propõe uma “crítica filosófica ao pensamento de Freud”. Marcuse suspeita sobre a ideia de uma emancipação simplesmente pela não repressão dos indivíduos, e com isso inova ao inserir o pensamento freudiano no campo da história aberto pelo marxismo. Em um primeiro momento de sua obra, pensa a questão da repressão dos indivíduos (ontogênese), para seguir com sua reflexão para a sociedade repressiva (filogênese), estando, segundo o autor, na própria obra de Freud as bases para o desenvolvimento de sua filosofia, sem, contudo, como já havia feito diversos psicanalistas, uma simplista aplicação dos conceitos clínicos para a análise social.

A análise da estrutura mental da personalidade é, portanto, forçada a ir além dos primeiros anos da infância da pré-história do indivíduo para a do gênero. Na personalidade, segundo Otto Rank, atual um “sentimento biológico de culpa” que equivale simbolicamente às solicitações da espécie. Os princípios morais “que a

criança absorve através das pessoas responsáveis por sua criação, durante os primeiros anos de vida”, refletem “certos ecos filogenéticos do homem primitivo”. A civilização é ainda determinada por sua *herança arcaica*, e essa herança, afirma Freud, inclui “não só disposições, mas também conteúdos ideacionais, vestígios de memória das experiências de gerações anteriores”. A Psicologia Individual, portanto, é *em si mesma* Psicologia Grupal, na medida em que o próprio indivíduo ainda se encontra em identidade arcaica com a espécie. Essa herança arcaica anula a “brecha entre a Psicologia Individual e Psicologia da Massa” (Marcuse, 1968, p. 67).

Marcuse, então, desenvolve seu argumento a partir de uma leitura marxista da obra freudiana, para ele, Freud indica a dissolução da noção ideológica dos indivíduos autônomos, isolados a parte de uma historicidade e sociedade. A ação dos indivíduos, assim, estaria ligada as pulsões, ao mesmo tempo que está sujeita as alterações históricas, em outras palavras, a repressão sofrida pelos indivíduos ocorre historicamente (Marcuse, 1968, p. 68), estando inserida a compreensão da ontogênese no entendimento histórico da filogênese. Tal entendimento é fulcral na teoria de Marcuse e no seu entendimento dos princípios de prazer e de realidade, associados por ele a Eros e Tânatos respectivamente.

Freud (2010b) coloca que cada indivíduo busca suas satisfações de modo que entra em conflito com a busca dos prazeres dos demais, há, então, o *princípio do prazer* de certa forma freado pelo *princípio da realidade*, o qual estabelece que deve haver um abandono da busca primitiva por prazer para se estabelecer a cultura/civilização [*kultur*]. A civilização então se funda por meio dessa repressão necessária sobre os instintos primitivos em busca do prazer individual. É a partir disso que, abrindo o primeiro capítulo, Marcuse discorre sobre a origem da civilização a partir da repressão dos objetivos primários.

O conceito de homem que emerge da teoria freudiana é a mais irrefutável acusação à civilização ocidental – e, ao mesmo tempo, a mais inabalável defesa dessa civilização. Segundo Freud, a história do homem é a história da sua repressão. A cultura coage tanto a sua existência social como a biológica, não só partes do ser humano, mas também sua própria estrutura instintiva. Contudo, essa coação é a própria condição do progresso. Se tivessem liberdade de perseguir seus objetivos naturais, os instintos básicos do homem seriam incompatíveis com toda a associação e preservação duradoura: destruiriam até aquilo a que se unem ou em que se conjugam. O Eros incontrolado é tão funesto quanto a sua réplica fatal, o instinto de morte. Sua força destrutiva deriva do fato deles lutarem por uma gratificação que a cultura não pode consentir: a gratificação como tal e como um fim em si mesma, a qualquer momento. Portanto, os instintos têm de ser desviados de seus objetivos, inibidos em seus anseios. A civilização começa quando o objetivo primário – isto é, a satisfação integral de necessidades – é abandonado (Marcuse, 1968, p. 33).

Ocorre, porém, que a maneira em esse mecanismo ocorre é também histórica, ainda que a base dos objetivos primários seja a mesma, os valores, os objetivos em si e suas manifestações transformam-se na história, obtendo sua forma a partir da realidade social, constituída em um mundo sócio-histórico. “O homem animal converte-se em ser humano somente através de uma transformação fundamental da sua natureza, afetando não só os

anseios instintivos, mas também os ‘valores’ instintivos – isto é, os princípios que governam a consecução dos anseios” (Marcuse, 1968, p. 34). Marcuse elabora então, um quadro demonstrativo das transformações mencionadas, quando o *princípio de prazer* passa a se tornar *princípio de realidade*.

Tabela 1 – Princípio de prazer para princípio de realidade

<i>de:</i>	<i>para:</i>
satisfação imediata	satisfação adiada
prazer	restrição do prazer
júbilo (atividade lúdica)	esforço (trabalho)
receptividade	produtividade
ausência de repressão	segurança

Fonte: Marcuse, 1968, p. 34.

Se para Freud a civilização se constitui como um certo equilíbrio em os princípios do prazer e da realidade, que acabam por gerar o mal-estar, tais princípios acabam por se estabelecer como necessários para a sociedade desde que em sua correta medida, não se tratando, porém, de um mecanismo consciente, mas, em especial quanto aos impulsos dos indivíduos, fundamentalmente inconsciente. Marcuse, entretanto, avança nesse sentido ao pensar o papel da revolução e a superação do modo capitalista, haveria, para ele, uma melhor maneira de organização, tendo o *princípio de realidade* como necessário, ao mesmo de reduzi-lo ao indispensável, para a constituição de uma sociedade mais prazerosa para cada indivíduo. A partir disso, Marcuse descreve dois conceitos fundamentais para sua teoria, pois, com o entendimento de que no capitalismo os indivíduos são mais reprimidos que o necessário, a fim de uma maior produtividade utilidade às engrenagens capitalistas, o que ocorre é a *mais-repressão* a partir do *princípio do desempenho*, que se trata, na verdade, de uma forma “atualizada” para o capitalismo e suas formas historicamente localizadas do *princípio de realidade*.

O princípio do desempenho, que é o de uma sociedade aquisitiva e antagônica no processo de constante expansão, pressupõe um longo desenvolvimento durante o qual a dominação foi crescentemente racionalizada: o controle sobre o trabalho social reproduz agora a sociedade numa escala ampliada e sob condições progressivas. [...] Os homens não vivem sua própria vida, mas desempenham tão-só funções preestabelecidas. Enquanto trabalham, não satisfazem suas próprias necessidades e faculdades, mas trabalham em *alienação*. O trabalho tornou-se agora *geral*, assim com as restrições impostas à libido: o tempo de trabalho, que ocupa a maior parte do tempo de vida de um indivíduo, é um tempo penoso, visto que o trabalho alienado significa ausência de gratificação, negação do princípio de prazer. A libido é desviada para desempenhos socialmente úteis, em que o indivíduo trabalha para si mesmo somente na medida em que trabalha para o sistema

empenhado em atividades que, na grande maioria dos casos, não coincidem com suas próprias faculdades e desejos (Marcuse, 1968, p. 58).

Por meio do *princípio do desempenho* os indivíduos sob a socialização capitalista acabam por ter reprimidos seus desejos e renunciá-los a fim de um melhor desempenho e produtividade. A sexualidade aqui aparece em conflito direto com as imposições da civilização, e sua repressão serve como instrumento de dominação, “o corpo e a mente passam a ser instrumentos de trabalho alienado; só podem funcionar como tais instrumentos se renunciam à liberdade do sujeito-objeto libidinal que o organismo humano primariamente é e deseja” (Marcuse, 1968, p. 59). Marcuse, porém, salienta que se trata de um processo histórico e que diversos modos de produção ensejam formas diversas de dominação e manifestação do *princípio de realidade*. Um modo de vida pautado pelo lucro e exploração da força de trabalho tal como no capitalismo reprime os desejos de modo diferente do que ocorria em uma sociedade feudal ou escravista, e se diferenciará da repressão em uma sociedade comunista, tanto no grau da aplicação de tais repressões como as finalidades almejadas a partir das mesmas.

Essas diferenças afetam o próprio conteúdo do princípio de realidade, pois toda e qualquer forma do princípio de realidade deve estar consubstanciada num sistema de instituições e relações sociais, de leis e valores que transmitem e impõem a requerida “modificação” dos instintos. Esse “corpo” do princípio de realidade é diferente em diversos estágios da civilização. Além disso, embora qualquer forma do princípio de realidade exija um considerável grau e âmbito de controle repressivo sobre os instintos, as instituições históricas específicas do princípio de realidade e os interesses específicos de dominação introduzem controles *adicionais* acima e além dos indispensáveis à associação civilizada humana. Esses controles adicionais, gerados pelas instituições específicas de dominação, receberam de nós o nome de *mais-repressão* (Marcuse, 1968, p. 52-53).

Situada historicamente, a *mais-repressão* pode ser superada de modo que engendra uma transformação da sociedade em conjunto com uma transformação dos indivíduos, nas relações transindividuais e com eles mesmos, gerando uma nova relação erótica com a realidade. Ao remeter a Freud, Marcuse busca uma reerotização do corpo e das relações sociais de modo a ultrapassar uma forma restrita aos órgãos genitais, que servem de algum modo à produção e disciplina. Esse modelo de sociedade que oferece mais prazer a partir da reerotização é um modelo que contesta a forma de exploração capitalista, comandada pelo Tânetos, “hoje, a luta pela vida, a luta por Eros, é a luta *política*” (Marcuse, 1968, p. 23).

Marcuse tentou historicizar Tânetos na melhor tradição da teoria crítica. A morte não precisaria predominar, se a vida fosse libertada pela reerotização não repressora das relações do homem com a natureza. Isso exigiria, disse Marcuse, uma desarticulação da tirania sexual dos órgãos genitais e um retorno à “perversão polimorfa” da criança. Nesse ponto, ele foi nitidamente além de Freud e de Reich, para não falar em todos os seus três ex-colegas do Institut. Só se todo o corpo fosse

reerotizado, declarou Marcuse, seria possível superar o trabalho alienado, que se fundamentava na reificação das áreas não genitais do corpo. Uma sociedade modificada, que não mais se baseasse no “princípio do desempenho”, repressivo e antiquado, poria fim à “repressão excedente” historicamente enraizada e, com isso, libertaria o indivíduo do trabalho alienado e gerador de tensão. O jogo estetizado substituiria a labuta; o princípio do Nirvana e a destruição procedente de sua inibição deixariam de dominar a vida humana. O resultado seria a “pacificação da existência”, o correlato psicológico da teoria da identidade, que, como vimos no último capítulo, encontrava-se na raiz da filosofia marcusiana. (Jay, 2008, p. 160).

Marcuse, por fim, ainda em *Eros e civilização*, traça um diagnóstico sobre as formas de autoridade contemporâneas em comparação a autoridade tradicional. Žižek (2006, p. 196) aponta para caminho semelhante ao situar um universo pós-ideológico em que o mandato simbólico não é levado a sério. Observa-se uma autoridade cada vez mais impessoal, não localizável em que a revolta não pode mais se direcionar com facilidade.

Desde o pai primordial, através do clã fraterno, até o sistema de autoridade institucionalizada que é característico da civilização madura, a dominação torna-se cada vez mais impessoal, objetiva, universal, e também cada vez mais racional, eficaz e produtiva. Por fim, sob o domínio do princípio de desempenho plenamente desenvolvido, a subordinação apresenta-se como que efetivada através da divisão social do próprio trabalho (embora a força física e pessoal continua sendo uma instrumentalidade indispensável). A sociedade emerge como um sistema duradouro e em expansão de desempenhos úteis; a hierarquia de funções e relações adquire a forma de razão objetiva: a lei e a ordem identificam-se com a própria vida da sociedade. No mesmo processo, também a repressão é despersonalizada (Marcuse, 1968, p. 91).

No mesmo sentido, tem-se uma introjeção da autoridade de modo que a repressão e a ordem parecem vir de dentro do próprio indivíduo. A culpa toma uma posição de destaque nesse sentido e a repressão, ao se pensar os fins de produtividade e rendimento, acaba por ser mais eficiente. A figura do chefe autoritário já não surge tanto efeito quanto a de um gestor descentralizado que ao invés de ordens solicita “favores” aos “colaboradores” de sua empresa. Não só se reduz a capacidade de revolta, como a revolta, em forma de culpa, a repressão, volta-se ao próprio indivíduo é reprimido e recebe as ordens ainda mais autoritárias, embora disfarçadas de uma imagem menos hierárquica. A repressão não ocorre mais tanto, ou somente, sobre os impulsos primários de cada indivíduo, mas se articula por meio da consciência dos indivíduos.

Com a racionalização do mecanismo produtivo, com a multiplicação de funções, toda a dominação assume a forma de administração. No seu auge, a concentração do poder econômico parece converter-se em anonimato; todos, mesmo os que se situam nas posições supremas, parecem impotentes ante os movimentos e leis da própria engrenagem. O controle é normalmente administrado por escritórios em que os controlados são os empregadores e empregados. Os patrões já não desempenham uma função individual. Os chefes sádicos, os exploradores capitalistas, foram transformados em membros assalariados de uma burocracia, com quem os seus subordinados se encontram, como membros de outra burocracia. O sofrimento, a

frustração, a impotência do indivíduo, derivam de um sistema funcionando com alta produtividade e eficiência, no qual ele afeita de uma existência em nível melhor do que nunca. A responsabilidade pela organização de sua vida reside no todo, no “sistema”, a soma total das instituições que determinam, satisfazem e controlam suas necessidades. O impulso agressivo mergulha no vácuo – melhor, o ódio encontra-se com sorridentes colegas, atarefados concorrentes, funcionários obedientes, prestimosos trabalhadores sociais que estão todos cumprindo seus deveres e são todos vítimas inocentes. Assim repelida, a agressão é novamente introjetada: a culpa não é da supressão, mas do suprimido (Marcuse, 1968, p. 98).

Tal mecanismo assume tal forma historicamente em razão de ganhos reais gerados pela repressão nos termos mencionados. Marcuse avança ao identificar em tal mecanismo ideológico uma eficácia concreta, de modo que não confunde ideologia com falsa realidade, mas algo que apresenta efeitos concretos na produção capitalista e na subjetividade de cada indivíduo.

A ideologia hodierna reside em que a produção e o consumo reproduzem e justificam a dominação. Mas o seu caráter ideológico não altera o fato de que os seus benefícios são reais. A repressividade do todo reside em alto grau na sua eficácia: amplia as perspectivas da cultura material, facilita a obtenção das necessidades de vida, torna o conforto e o luxo mais baratos, atrai áreas cada vez mais vastas para a órbita da indústria – enquanto, ao mesmo tempo, apoia e encoraja a labuta e a destruição. O indivíduo paga com o sacrifício do seu tempo, de sua consciência, de seus sonhos; a civilização paga com o sacrifício de suas próprias promessas de liberdade, justiça e paz para todos (Marcuse, 1968, p. 99).

Marcuse, como vimos, apresenta uma leitura original de Freud em conjunção com o marxismo, e, como não é de surpreender, sua recepção não foi pacífica. Dentre seus colegas do Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt alguns mantiveram certo silêncio ou distanciamento em relação a seus posicionamentos, porém outros, como Fromm, o confrontaram por diversos meios. Quanto a oposição de Fromm contra Marcuse, Jay relata:

Sua linha de ataque deu-se em dois níveis. Primeiro, ele tentou mostrar que Marcuse compreendia Freud de forma equivocada e lhe faltava qualquer experiência prática com a psicanálise. [...] Fromm alegou que Freud tinha sido muito mais um prisioneiro do materialismo não dialético burguês do século XIX do que alguém que protestasse contra ele. Fromm também procurou desacreditar a maneira como Marcuse compreendia os revisionistas, rejeitando sua tendência de juntá-los num mesmo saco, sem distinguir as diferenças básicas entre eles. Por exemplo, alegou que sua noção de “caráter produtivo” era muito mais desafiadora da sociedade atual do que Marcuse admitia. E repreendeu Marcuse por não ter sido dialético ao insistir que, nas condições vigentes, era impossível produzir personalidades integradas. O segundo nível da refutação de Fromm foi mais fundamental [...] tentou restabelecer o conflito inevitável entre satisfação sexual e civilização, que o próprio Freud tantas vezes enfatizara. Era absurdo, sugeriu Fromm, pensar que algumas perversões sexuais incluídas na defesa marcusiana da “perversão polimorfa” pudessem compatibilizar-se com qualquer civilização real. Sadismo e coprofilia, para citar duas, eram doentios em qualquer circunstância. A meta da satisfação completa e imediata, buscada por Marcuse, transformaria o indivíduo num sistema de desejos e estimulações fáceis de manipular, como no *Admirável mundo novo* de Aldous Huxley. [...] As implicações negativas do pensamento marcusiano conduziam a uma rejeição niilista do mundo (Jay, 2008, p. 160-161).

1.3 O desejo em Lacan

Se para Freud, como vimos, o desejo estava associado ao sentido de *wunsch*, Jacques Lacan baseou suas reflexões sobre o tema a partir da filosofia, utilizando-se mais do termo alemão *begierde*, de modo que em cada um dos autores o termo tem sentidos e acepções diferentes. Seria, contudo, necessário, traçar uma linha dos sentidos do desejo durante todo o percurso do ensino de Lacan, uma vez que o mesmo possui alterações dentro de seu próprio aparato intelectual, o que não significa imprecisão de sua aplicação, mas sim uma alteração, como aponta Johnston.

[...] o desejo é um conceito técnico para Lacan, não simplesmente um equivalente intercambiável com outras palavras designando forças libidinais (isso é, libido, pulsão, catexia etc.); e o significado e o lugar do desejo no aparato teórico mutável de Lacan se metamorfoseiam várias vezes ao longo de seu itinerário intelectual (Johnston, 2001, p. 411, tradução minha⁵).

Desse modo a análise aqui se concentrará, principalmente, em dois aspectos: a construção do *grafo do desejo*; e as contribuições de Lacan sobre o desejo em relação à ética da psicanálise, presentes sobretudo no *Seminário 7* (Lacan, 2008), bem como o desejo como “desejo do desejo do outro” e a influência hegeliana/kojeviana na formulação de Lacan quanto ao desejo e o reconhecimento. Vale, por fim, destacar a distinção, que será mais bem destrinchada a seguir, que Lacan faz do desejo com demanda e com necessidade, estando a última mais no âmbito biológico em um primeiro momento, ela se transforma ao que ocorre que mesmo as necessidades só encontram sua satisfação em relação ao Outro.

1.3.1 O grafo do desejo

A teoria dos grafos é utilizada por Lacan ao longo do seu ensino, o grafo do desejo aparece assim como tentativa de formalização constituição do sujeito do desejo e é utilizado

⁵ “desire is a technical concept for Lacan, not simply an interchangeable equivalent with other words designating libidinal forces (i.e., libido, drive, cathexis, etc.); and the meaning and place of desire in Lacan’s shifting theoretical apparatus metamorphosizes several times over the course of his intellectual itinerary”.

diversas vezes como em *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* (1988c), nos *Seminários 5: as formações do inconsciente* (1999); *Seminário 6: o desejo e sua interpretação* e no *Seminário 10: a angústia*. Para melhor da compreensão do grafo do desejo iremos retomar os passos de sua construção, não se tratando apenas de um caminho didático gradual, mas em razão de a forma completa do grafo só pode ser compreendida se tomada em conta as etapas precedentes (Žižek, 1992, p. 99).

O início do grafo deve ser tomado a partir da cadeia significativa que liga/prende o sujeito ao Outro, que é o inconsciente. Lacan toma de Saussure (2012) grande influência em relação à linguística estrutural, e seu esquema começa com a cadeia que liga significante (S) e significado (s), porém, diferentemente de Saussure, Lacan não trabalha com S e s em paralelos, mas os coloca em pontos de basta, afirmando a primazia do significante sobre o significado a partir da função diacrônica⁶, a sentença se finda somente com o ponto final, ainda que haja uma sucessão de cada termo na cadeia. O que Lacan faz para representar essa cadeia no grafo não é nada mais que uma torção, de modo que os pontos de basta⁷ que ligam “S” a “s” ou representam-se da seguinte forma.

Figura 1



Fonte: Lacan, 1999, p. 527.

Figura 2



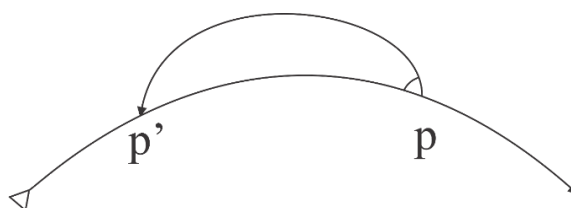
Fonte: Lacan, 1999, p. 527.

⁶ De modo resumido, podemos nos valer da explicação e diferenciação que Saussure oferece sobre a linguística sincrônica e diacrônica para melhor compreensão do grafo no sentido apresentado: “A *Linguística sincrônica* se ocupará das relações lógicas e psicológicas que unem os termos coexistentes e que formam sistemas, tais como são percebidos pela consciência coletiva. A *Linguística diacrônica* estudará, ao contrário, as relações que unem termos sucessivos não percebidos por uma mesma consciência coletiva e que se substituem uns aos outros sem formar sistema entre si” (Saussure, 2012, p. 142).

⁷ Para uma discussão sobre o ponto de basta, ver *A metáfora enquanto ponto de basta* (Menicucci; Santiago, 2012). “[...] o ponto de basta - ou seja, o ponto que afivela a operação significante com a produção do significado - passa a ser atribuído ao Nome-do-Pai. [...] resulta uma estabilização do significante e do significado. Trata-se, portanto, de um mecanismo capaz de atar significante e significado” (Ibid., p. 214-215).

Lacan coloca que a partir do momento que há o significante há a frase, e, junto ao significado, uma retroação do significante atua de modo que a frase se encerra ao final retroagindo a um significante prévio (p') para construção do sentido. Acontece que em p se obtém algo a mais que só é possível em razão de sua retroatividade à p' contido na frase.

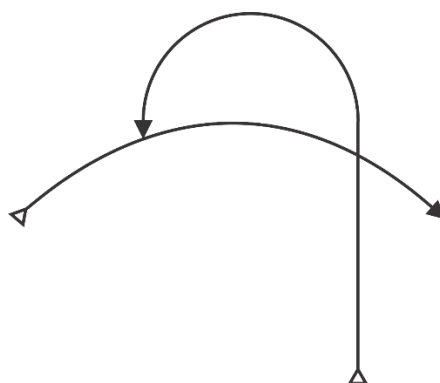
Figura 3



Fonte: Lacan, 1999, p. 528.

Com isso a intenção discursiva de quem o emite não se coloca a parte da estruturação dessa cadeia. O desejo surge, portanto, aí, no mesmo ponto de partida da cadeia significativa. Não está, porém, isolado e a parte das relações intersubjetivas. O bebê quando nasce, até mesmo antes de nascer uma vez que já é falado, recebe da *mãe*, o Outro (A), a cadeia significativa, sendo atravessado por ela, como representado no esquema abaixo. O ponto Δ , representado pela criança mística (mística, uma vez que desde sempre já é inserida no discurso) é atravessado pelo Outro, inserido a função da linguagem para tornar-se sujeito. Tal movimento pode ser pensado também nos termos de Althusser: o indivíduo ideológico (Δ) é desde sempre interpelado pelo Outro (Aparelhos Ideológico de Estado), que lhe oferece a cadeia significativa e constitui-se assim como sujeito.

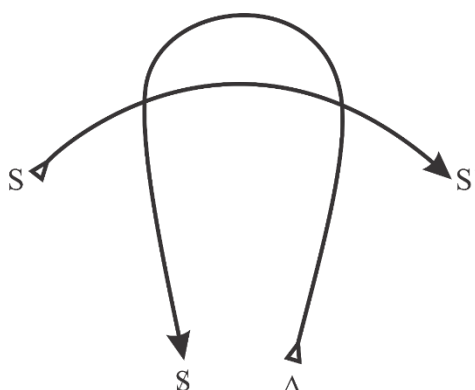
Figura 4



Fonte: Lacan, 1999, p. 528.

Desse modo, o “produto” de tal interferência em S-S’ é o sujeito barrado (\$) no ponto de basta, representado pelo vazio/falta do significante oferecido pelo Outro.

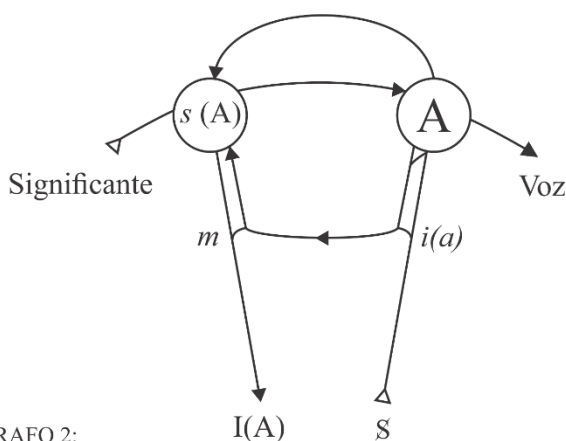
Figura 5



Fonte: Lacan, 1998e, p. 819.

Podemos então, partir para a construção do primeiro “andar” do grafo do desejo, cf. imagem abaixo, onde encontramos uma formulação diferente, mas que corresponde ao elaborado no *estádio do espelho* (Lacan, 1998c). O Outro (A) ocupa o lugar do ponto de basta representado na cadeia diacrônica, possibilitando o que Lacan anuncia ao dizer que o sujeito recebe a própria mensagem de maneira invertida, com isso, o sujeito, antes §, passa a ser representado como $I(A)$ – *ideal do eu*, em razão do efeito retroativo gerado pelo Outro no discurso e a consequente identificação simbólica com o significante (I) oferecido. Vale distinguir aqui o *ideal do eu* do *eu ideal*, representado por $i(a)$, que pode ser mais bem compreendido no *estádio do espelho*, o que se nota aqui é que tal identificação imaginária ocorre em perspectiva de um Outro olhar. O Outro (A) já pode ser identificado aqui como o destinatário que oferece a cadeia significativa ao sujeito e ocupa o lugar no qual o sujeito direciona seu desejo.

Figura 6



GRAFO 2:

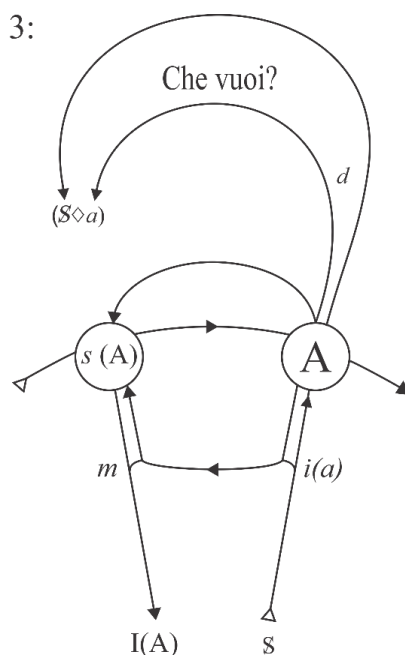
Fonte: Lacan, 1998e, p. 822.

O que se produz do Outro (A), a identificação imaginária $i(a)$ em sentido da identificação simbólica $I(A)$ resta uma pergunta, que Lacan a escreve como *Che vuoi?* que significa “o que queres?”. Topologicamente se pode observar que quem emite tal questão é o Outro, que retorna para o sujeito sem resposta. “Tal questão marca a diferença entre o enunciado (o dito) e a enunciação (o que se quer dizer com o dito), ou seja, você me diz isto, mas o que está querendo dizer com isso?” (Wendling, p. 46). E o desejo aparece assim no grafo, representado por d , sobre o enunciado, um vazio diante da questão formulada, por essa razão que o desejo é a falta (do significante). Um primeiro caminho para a resposta dá pela castração – $S(A)$, porém a fim de oferecer uma resposta para essa ausência, surge também a fantasia ($\$ \diamond a$) ao mesmo tempo que é condicionada por essa falta. Uma vez impossível de preencher esse vazio a resposta que fantasia nos oferece é a justamente a de preenchimento: lê-se “sujeito barrado” ($\$$) “punção” ($\diamond$) de “a”, a fantasia de resposta que jamais poderá ser real(izada). Assim, tal furo não preenchido é o que move o desejo em busca do objeto perdido (que nunca se teve, tópico que será mais bem abordado a seguir), e a questão aberta pelo Outro sem resposta alguma. A fantasia, desse modo, remete reciprocamente ao que a segue abaixo do grafo, o sintoma $s(A)$. Frente a questão que lhe é dirigida *Che vuoi?* a fantasia cumpre o papel de tentativa de preenchimento do vazio do Outro e daí surgem as diversas respostas possíveis frente ao desejo a partir da questão, o histérico, perverso, obsessivo etc.

Žižek, sobre o grafo, comenta sobre a posição diante da questão enunciada *Che vuoi?* e o dilema do personagem shakespeariano Hamlet, peça que recebeu por Lacan a alcunha de *tragédia do desejo*.

[...] em última instância, não é Hamlet o drama da interpelação malograda? A princípio, encontramos a interpelação na forma pura: o fantasma do rei, seu pai, interpela o indivíduo Hamlet como sujeito, isto é, Hamlet se reconhece como o destinatário da tarefa imposta, da missão (vingar o assassinato do pai); mas o fantasma do pai acrescenta a sua ordem, enigmaticamente, o pedido de que Hamlet não faça nenhum mal à mãe. E o que impede Hamlet de agir, de consumir a vingança imposta, é precisamente o confronto com o “*Che vuoi?*” do desejo do outro: a cena-chave da peça inteira é o extenso diálogo entre Hamlet e a mãe, onde ele é assaltado pela dúvida quanto ao desejo da mãe que quer ela, realmente? E se ela realmente gozar com a relação abjeta e dissoluta que mantém com o tio de Hamlet? Assim, Hamlet fica entravado, não por estar indeciso quanto a seu próprio desejo, isto é, não por “não saber o que quer realmente” – ele sabe disso muito bem: quer vingar o pai; o que o incomoda é a dúvida concernente ao desejo do outro, o confronto com um “*Che vuoi?*” que anuncia o abismo de um gozo terrível e abjeto. Se o Nome-do-Pai funciona como agente da interpelação, da identificação simbólica, o desejo da mãe, com seu insondável “*Che vuoi?*”, marca um certo limite onde toda interpelação necessariamente fracassa (Žižek, 1992, p. 118).

Figura 7



Fonte: Lacan, 1998e, p. 829.

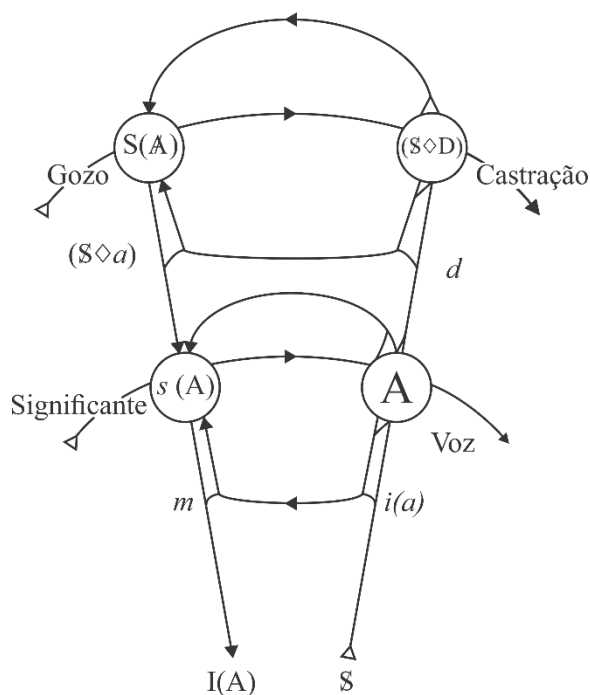
A fantasia cumpre, portanto, o papel de fixação produzida a fim de conciliar o prazer com a lei (do Outro). O Nome-do-Pai interpela ao nível da $I(A)$, ao mesmo tempo que o desejo do Outro se mostra como limite e fracasso dessa tentativa de interpelação (Wendling, 2010, p. 46).

A demanda não se confunde com o desejo, mas trata-se da alienação desse, da significação, na demanda surge a pergunta: “o que o Outro quer de mim?”. Notemos que não é o pedido do Outro, mas exatamente aquilo e atravessa e o condiciona que está em jogo. A demanda deixa de ser um processo metonímico de deslocamento em relação a falta da montagem significante para tentar estabilizar essa relação de significantes, significados e significação. Há aqui a inscrição do sujeito no registro do imaginário, não é o que o Outro nos pede, mas o que imaginamos do Outro como o que é capaz de nos oferecer o que lhe pedimos, o sujeito se vê assim em uma contradição, ao mesmo tempo se oferece como detentor de tudo aquilo que pode lhe ser solicitado, se demandado se vê impotente. O desejo não se confunde com a demanda, portanto, na medida em que rompe com a necessidade e se funda precisamente nessa incapacidade de satisfação. O $\$$ se direciona ao outro, onde se localiza aí a necessidade e a demanda, o desejo (d) está, assim, além da demanda nesse traço descrito no grafo, buscando a realização da demanda ($\$ \diamond D$).

Por fim, resta mencionar o gozo (*jouissance*) no grafo do desejo. Se em um primeiro andar o grafo é atravessado pelo vetor da significação (significante-voz), linha diacrônica da

fala; acima há um outro vetor, do gozo (gozo-castração), a enunciação. O significante do outro é cortado pelo gozo no registro do Real, antes da significação, o que justifica o matema do significante da falta do Outro $S(A)$, a castração, em outras palavras, o gozo se apresenta a partir da falta ou inconsistência do Outro. E do lado oposto tem-se a pulsão, para Žižek as zonas erógenas indicadas por D , demanda simbólica e, por essa razão, não naturais.

Figura 8



Fonte: Lacan, 1998e, p. 831.

Nota-se com o grafo uma diferença a respeito do conceito de desejo entre Freud e Lacan, se para o primeiro desejo e pulsão eram fenômenos ligados intimamente, para Lacan são aspectos diversos e irreconciliáveis, a pulsão como “tesouro dos significantes” (Lacan, 1988d, p. 831). Acerca disso, Lacan expõe que a delimitação feita das zonas erógenas é o que delimita a pulsão toma para seu proveito traços anatômicos das bordas como os lábios, ânus, vagina, pálpebras etc.

Observe-se que esse traço do corte é não menos evidentemente preponderante no objeto descrito pela teoria analítica: mamilo, cíbalo, falo (objeto imaginário), fluxo urinário. (Lista impensável, se não lhe fossem acrescentados, conosco, o fonema, o olhar, a voz – o nada.) Pois porventura não vemos que a característica “parcial”, justificadamente acentuado nos objetos, não é aplicável por eles serem parte de um objeto total, que seria o corpo, mas por só representarem parcialmente a função que os produz? Traço comum esses objetos em nossa elaboração: eles não têm imagem especular, ou, dito de outra maneira, autoridade. Isso é o que lhes permite serem um “estofa”, ou, melhor dizendo, o forro, sem no entanto serem um avesso, do próprio sujeito tomado por sujeito da consciência (Lacan, 1988d, p. 832).

1.3.2 O desejo e a falta

O conceito de desejo em Lacan se fundamenta sobretudo no termo *begierde* e se desenvolve em um sentido que remonta à alienação, que, por sua vez pode conter duas conotações. Um primeiro sentido da alienação no desejo está em *entäusserung*, termo ligado a externalização, isso é, o desejo aqui é compreendido como alienado por estar no outro; o segundo sentido se encontra em *entfremdung* que se aproxima da alienação como estranhamento, em outras palavras, aqui o desejo é alienado por ser desejo do desejo do outro, uma concepção que remete ao desejo como algo universal. Para bem entender isso, devemos voltar a leitura de Hegel que influenciou não apenas Lacan, mas grande parte do hegelianismo francês de sua época, a leitura de Alexandre Kojève.

O termo *begierde* remete à filosofia da consciência e do sujeito, desenvolvido a partir da *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel (2014), e que deriva posteriormente para a fenomenologia de Husserl e Heidegger. “*Begierde* é utilizado para definir o apetite, a tendência ou a concupiscência pelas quais se expressa a relação da consciência com o eu. Se a consciência tenta conhecer o objeto, a apreensão deste não se faz por um conhecimento, mas por um re-conhecimento” (Roudinesco; Plon, 1998, p. 146). Pode-se dizer então, a partir dessa chave de leitura, que a consciência hegeliana reconhece o outro, em sua alteridade, ao mesmo tempo que se reconhece nesse mesmo outro, que assume a posição de objeto desejado pela consciência, essa relação com o outro é marcada pelo desejo (*begierde*). Um segundo movimento a se notar, ato contínuo, é o reconhecimento da consciência, agora como consciência-de-si, de que tal objeto desejo e essa relação imaginária sustentada com/a partir dele não se trata de algo externo, mas que pertence a si mesma, em outras palavras, esse movimento de reconhecimento do outro e de si no outro é o que permite que a consciência retorne para si como outro. A consciência só se reconhece como ela mesma na medida em que se reconhece no outro, ao negar o outro afirma-se a si mesma.

A leitura de Hegel por Lacan tem grande influência de Alexandre Kojève e sua leitura da *Fenomenologia do Espírito*, em especial o capítulo IV, sobre a dialética do senhor e do escravo. Kojève, de certo modo, aproximou a noção do inconsciente freudiano com a consciência hegeliana, a partir da *Fenomenologia* (há, contudo, outras possibilidades de aproximação que não essa, como, por exemplo, a partir da *filosofia do espírito*, sobre isso

Žižek (2013) discorre), para se pensar o desejo humano. Com isso, Lacan fundamentou filosoficamente a ideia de inconsciente apresentada por Freud, o que deve por consequência o desenvolvimento de um outro termo inserido nessa dinâmica, diferente do desejo, a *demanda*.

Para Lacan, portanto, três termos são essenciais nesse sentido: desejo, necessidade e demanda. Enquanto a necessidade é suprida via consumação de um objeto real, por exemplo, a necessidade biológica de se alimentar é sanada com o alimento e assim por diante, o desejo, *begierde*, que é fundamentalmente inconsciente, se origina entre demanda e necessidade, dando origem também à fantasia. A leitura de Kojève que leva à interpretação do desejo enquanto “desejo do desejo do outro” e o desejo como “história dos desejos desejados” ocorre no mesmo sentido, o desejo assim ocorre pois se trata também de um desejo de reconhecimento ou, melhor dizendo, da luta entre senhor e escravo e a impossibilidade desse, que Lacan traça o paralelo entre a dialética do senho e do escravo hegeliana e o desejo humano.

O desejo humano deve buscar um outro desejo. Para que haja desejo humano, é preciso que haja primeiro uma pluralidade de desejos (animais). Em outros termos, para que a consciência-de-si possa nascer do sentimento de si, para que a realidade humana possa constituir-se no interior da realidade animal, é preciso que essa realidade seja essencialmente múltipla. O homem, portanto, só pode aparecer na Terra dentro de um rebanho. Por isso a realidade humana só pode ser social. Mas, para que o rebanho se torne uma sociedade, não basta apenas a multiplicidade de desejos; é também preciso que os desejos de cada membro do rebanho busquem ou possam buscar os desejos dos outros membros. Se a realidade humana é uma realidade social, a sociedade só é humana como conjunto de desejos desejando-se mutuamente como desejos. O desejo humano, ou melhor, antropogênico que constitui um indivíduo livre e histórico consciente de sua individualidade, de sua liberdade, de sua história e, enfim, de sua historicidade –, o desejo antropogênico difere, portanto, do desejo animal (que constitui um Ser natural, apenas vivo e tendo só o sentimento de sua vida) pelo fato de buscar não um objeto real, “positivo”, dado, mas um outro desejo. Assim, na relação entre homem e mulher, por exemplo, o desejo só é humano se um deles não deseja o corpo, mas sim o desejo do outro, se quer possuir ou assimilar o desejo considerado como desejo, isto é, se quer ser desejado ou amado ou, mais ainda, reconhecido em seu valor humano, em sua realidade de indivíduo humano. Do mesmo modo, *o desejo que busca um objeto natural só é humano na medida em que é mediatizado pelo desejo de outrem dirigido ao mesmo objeto: é humano desejar o que os outros desejam, porque eles o desejam.* Assim, um objeto perfeitamente inútil do ponto de vista biológico (como uma condecoração ou a bandeira do inimigo) pode ser desejado porque é objeto de outros desejos. Tal desejo só pode ser um desejo humano. A realidade humana, diferente da realidade animal, só se cria pela ação que satisfaz tais desejos: *a história humana é a história dos desejos desejados* (Kojève, 2002, p. 13, grifos meus).

O termo *entäusserung*, mencionado acima como um dos sentidos para alienação, é utilizado por Hegel para se referir a alienação no sentido do despojamento de seus próprios bens, como podemos observar na *Filosofia do direito*, §§65 ss.

Eu posso *alienar* minha propriedade, pois ela somente é minha, na medida em que eu coloco nela minha vontade, – de modo que, de maneira geral, eu deixo minha Coisa enquanto sem dono (deixo-a em abandono), ou a entrego à vontade de outro em vista da posse – mas apenas na medida em que a Coisa é, segundo sua natureza, algo exterior (Hegel, 2021, p. 92-93, grifo meu).

Outras palavras são usadas também para se referir a alienação, com sentidos sutilmente diferentes, mais próximos de termos como desunião, desmembramento, separação etc. como *entzweiung* (importante mencionar a partícula *zwei*, presente nessa e em outras palavras, que significa “dois” em alemão), *zwiespalt*, *zerrissenheit*, *trennung* etc. Hegel na *Fenomenologia* utiliza-se tanto de *entfremdung*, por exemplo, quando fala sobre Deus, palavras universais, e, no prefácio, ao descrever o movimento de alienação (*entfremdung*) da experiência, como também emprega o termo *entäusserung*, que é o caso sobre suas considerações sobre o espírito em relação com a natureza e sua superação na história, bem como quando trata da alienação do “eu” particular.

Uma pequena digressão a fim de apresentar o contexto em que o conceito de alienação é empregado na obra hegeliana pode ajudar a evitar desentendimentos e tornar o emprego do termo mais claro, situando-o diante dos autores que, direta ou indiretamente, estavam em diálogo com Hegel sobre a temática (Inwood, 1997, p. 48). Se, para Hegel, a alienação está ligada ao processo de separação de uma unidade seguido da reconciliação em outra unidade, precederam outros entendimentos do conceito. Rousseau fala de alienação quando, ao discorrer sobre o *contrato social*, trata da relação entre cada pessoa particular e o conjunto da sociedade/comunidade. Fichte, diferentemente, e assim como Hegel utilizando-se dos termos em língua alemã, emprega *entäusserung* ao que se refere a lei moral que remete a Deus, indicando uma alienação da vontade de eu, ou seja, trata-se de uma alienação do eu no sentido de externalização. Schiller, por sua vez, se utiliza do termo para se referir a fragmentação gerada pelo avanço da cultura entre o grego antigo e sua natureza, alienação/separação essa que pode ser tratada a partir da arte. Uma última aplicação da ideia de alienação empregado na época é a tradução de Goethe de *O sobrinho de Rameau*, de Denis Diderot, onde o personagem, para Hegel, trata-se de um paradigma de consciência dilacerada e espírito auto-alienado.

A alienação, portanto, é um conceito que permeia diversas obras que circundam o pensamento de Hegel, apesar de sua originalidade no emprego do conceito, estando presente não apenas na *Fenomenologia*, obra a qual damos aqui maior destaque por sua influência direta ao desenvolvimento no que diz respeito ao desejo para Lacan, mas também em outras obras de Hegel. Marx (2010), nos *Manuscritos* de 1844, foi, senão o primeiro, um dos

primeiros autores a analisar e abrir um campo de leitura da obra hegeliana ao analisar, distintamente, os termos *entfremdung* e *entäusserung* utilizados. No uso corriqueiro, alienação pode ser utilizada relacionada a posse de objetos, como frequentemente é utilizada no meio jurídico e Hegel, como vimos, utiliza na *Filosofia do direito*, há também a utilização da palavra como sinônimo de loucura, na psiquiatria, ao designar a pessoa que alienada da realidade e/ou de suas faculdades mentais, aí a antiga função dos alienistas (sentido esse não contido no termo em alemão), por fim tem-se significados no campo político, referindo-se a pessoa alheia da realidade e interesses do campo que lhe dizem respeito, e no âmbito da economia política, utilizado com meio ênfase nos trabalhos de juventude de Marx, porém ainda presentes em sua obra de maturidade *O capital*, esse sentido de alienação refere-se ao distanciamento do trabalhador com o produto fruto de seu trabalho. Freud emprega o termo com uma precisão conceitual menor que a de Lacan, contudo, geralmente o termo *entfremdung* encontra-se relacionado à separação ou afastamento dos conteúdos que antes estavam presentes e posteriormente voltar gerando estranheza.

Voltemos, portanto, após situar o desejo como desejo do outro, sua historicidade e os sentidos de alienação do sujeito, ao desenvolvimento da noção de desejo na teoria lacaniana. Freud trabalha com a noção de pulsão (*trieb*) a partir da ideia de sua adaptação ao princípio de realidade que, ao proibir sua realização em determinado sentido, a direciona a outros objetos pulsionais, entrando em cena o papel da sublimação. A pulsão procura, após proibida pelo princípio de realidade formas diversas de satisfação, diversas das formas conflituosas com o princípio imposto simbolicamente (leis, cultura etc.). Para Freud, portanto, as pulsões são conservadoras no sentido de buscarem a restituição de uma satisfação primeira. Desse modo, o sujeito freudiano busca, insatisfatoriamente, a realização de suas pulsões por meio de outros objetos fornecidos pela sublimação, que impede a satisfação plena pela própria lógica de constituição, isso é, oferece alternativas que não correspondem ao objeto primeiro de satisfação, apenas parcialmente. Esse objeto primeiro é nomeado por Lacan (2008) de *das Ding*, ou a Coisa. Esse raciocínio fundamenta o desejo como falta, uma falta constitutiva, (desde) sempre ausente, que marca o funcionamento psíquico e a economia libidinal dos seres falantes (humanos). O desejo surge assim como um sintoma ligado ao fracassado esforço de satisfação das pulsões, é um produto resultante da busca frustrada da Coisa em negociação com o princípio de realidade.

Deve-se atentar nessa questão para não compreender o *das Ding* que trata Lacan como um objeto perdido das pulsões, uma experiência primeira que se perdeu e agora se busca rememorar, como se fosse paralelo ao apego do bebê com o corpo da mãe seguido da

interdição paterna (o Nome-do-Pai, ou, homófono em francês, o “não” do pai, *Non-du-Père*). De fato, Lacan não está negando o enunciado por Freud, porém a formulação está incompleta, a Coisa trata-se, na verdade, como vimos no grafo do desejo, de uma projeção que constitui sentido retroativamente, após a constituição do sujeito ao ser inserido no campo simbólico pelo Outro. Estando localizado o desejo na falta, não se confundindo, portanto, com demanda ou necessidade, Lacan aponta assim para relação intrínseca do desejo com o Outro e sua impossibilidade de plena satisfação. Ao contrário do mito de Freud, para Lacan, o pai da horda sempre esteve morto. Estando o assassinato do pai como, na realidade, um vazio, e não como uma existência prévia que segue sua morte, tal vazio corresponde ao vazio do significante que precede a significação pelo registro simbólico.

Temos o Real como ponto de partida, a base, a fundação do processo de simbolização (é por isso que Lacan fala da “simbolização do real”) – ou seja, o Real que *precede* a ordem simbólica, em certo sentido, e é posteriormente estruturado por ela, ao ser captado em sua rede: é este o grande tema lacaniano da simbolização como um processo que mortifica, esgota, esvazia, escava plenitude do Real do corpo vivo. Mas o Real é, ao mesmo tempo, o produto, o resto, a sobra a sucata desse processo de simbolização, os remanescentes, o excesso que escapa à simbolização e é e como tal, produzido pela própria simbolização. Em termos hegelianos, o Real é simultaneamente *pressuposto* e *posto* pelo simbólico (Žižek, 2024, p. 236).

Žižek coloca assim o *das Ding*, que remete ao Real, em dois termos, *pressuposto* no sentido de antecede a interdição paterna (a lei, o simbólico), e *posto*, ao que diz respeito a ilusão da perda, isso é, de uma união com a Coisa. Notemos aqui que, ao situar a Coisa no registro do Real antecedendo a inscrição simbólica, por definição está também para além da própria linguagem, isso é, não representável ou “falável”. Ocorre que se perde algo que nunca se teve, o objeto não está à frente, mas atrás do desejo que se constitui a partir da relação de cadeias desejantes/significantes (o desejo como história dos desejos desejados). Nesse sentido, gramática do desejo é dada pela fantasia ($\$ \diamond a$), em que a na fórmula “punção de”, deve ser lido como “desejo de” (Lacan, 1998b, p. 785), trata-se de uma estratégia para encara a falta fundamental, constitutiva do sujeito, a fantasia representa o desejo de ter aquilo que (não) se perdeu, se deseja ter perdido o que nunca possuiu, dando a entender que esse (re)encontro com o objeto é possível⁸. Johnston, contudo, aponta que tal leitura força um hegelianismo não existente em Lacan.

⁸ Como aponta Johnston, acerca da (im)possibilidade do gozo: “A proibição do gozo [*jouissance*] que se presume ser possível com a hipotética reconquista do *das Ding* – essa reunião com a Coisa Real é, para Lacan, uma fantasia que vela a impossibilidade estrutural de tal relação – é precisamente o que sustenta a crença ilusória na possibilidade do ‘gozo puro’” (Johnston, 2001, p. 416, tradução minha). No original: “The prohibition of the *jouissance* presumed to be possible with the hypothetical re-attainment of *das Ding* – this reunion with the Real Thing is, for Lacan, a fantasy veiling the structural impossibility of such a relation – is precisely what sustains the illusory belief in the possibility of ‘pure enjoyment’”.

À primeira vista, a psicanálise parece exigir tal preservação como uma suposição básica por trás de sua visão da mente. E, no entanto, o que a noção de Freud de *Nachträglichkeit* enfatiza é que o passado que sobredetermina o presente psíquico está ele próprio sujeito a modificações retroativas por esse mesmo presente (o passado do sujeito é continuamente retrabalhado após o fato, de acordo com a estruturação de fatores ontogenéticos posteriores). A natureza dual do Real reflete essa dialética instável (temporal): o passado inacessível, em sua pureza inalterada, é “pressuposto” por trás das várias formações do inconsciente, enquanto, ao mesmo tempo, o trabalho de retranscrição subsequente a esse passado (até o presente) é cúmplice em “colocar” a apresentação desse mesmo passado (Johnston, 2001, p. 415, tradução minha⁹).

Há assim uma questão da “temporalidade” do desejo e do objeto (causa) do desejo a ser pensada. Lacan (2008), no *Seminário 7*, postula que a Lei, e aqui podemos compreender o registro simbólico que engloba a linguagem, as interdições postas pelo Outro simbólico etc., não elimina a Coisa ao “retirá-la” do campo do Real e a tornar um objeto simbólico (e imaginário) a ser buscado, ao introduzir a Coisa, a Lei traz ao sujeito a questão da (não) presença disso, em outras palavras, paradoxalmente, a Coisa existe ao mesmo tempo que não existe para o sujeito, tratando-se de um *pressuposto*, para utilizar os termos de Žižek, a coisa não significa nada ao sujeito, não significa pelo sentido estar entre o Simbólico e o Imaginário e também por não haver sujeito sem a intervenção (ou interpelação, nos termos althusserianos) desses registros, acontece que ao ser inserida como impossibilidade, tratando da interdição da Lei simbólica, a ausência é posta ao sujeito, tornando-se uma falta constitutiva de seu desejo. Lacan, desse modo, diferentemente de Freud, não argumenta que o indivíduo sabe o que deseja antes de isso ser dito a ele (Johnston, 2001, p. 416), pelo contrário, a proibição, a interdição simbólica que indica a inacessibilidade do Real, é o que direciona seu desejo ao que (não) se deve desejar. O complexo edipiano encontra aqui uma reformulação, a criança só deseja o incesto na medida em que é interditado pelo pai. A Lei, portanto, não proíbe um conjunto de pulsões já existentes para o indivíduo, mas orienta o sujeito ao objeto que deve desejar, ainda que na impossibilidade, mas com aparência de tangível.

O desejo, considerando falta da Coisa, se mantém ao tomar o Outro (que enuncia a Lei) como uma metáfora da proibição, o Outro surge assim na figura de um bode expiatório

⁹ “At first glance, psychoanalysis seems to require such preservation as a basic assumption behind its view of the mind. And yet, what Freud’s notion of *Nachträglichkeit* emphasizes is that the past which overdetermines the psychical present is itself subjected to retroactive modification by this same present (the subject’s past is continually reworked after-the-fact according to the structuring influence of later ontogenetic factors). The dual nature of the Real reflects this unstable (temporal) dialectic: the inaccessible past, in its unaltered purity, is ‘presupposed’ to lie behind the various formations of the unconscious, while, at the same time, the work of retranscription subsequent to this past (up through the present) is complicit in ‘posing’ the presentation of this same past”.

que justifica a falta constitutiva, o Outro rouba o gozo, porém nunca houve o que ser roubado. Em *Kant com Sade*, Lacan (1998b) discorre sobre o funcionamento e a relação do desejo com a Lei ao indicar que a Lei, ao invés de contrariar, se identifica com o desejo, sendo ela que permite a continuidade do desejo para o sujeito como alternativa ao impasse inerente de sua constituição libidinal em razão do que não há ali. O gozo, portanto, não é a ausência da Lei ou a prática irrestrita das pulsões, Sade compreende isso ao, por um caminho diverso de Kant, estabelecer a norma ainda que de sua maneira, o sujeito se confrontaria apenas com o angustiante vazio na impossibilidade da satisfação plena pela falta, é o caso de Édipo diante da tragédia e realização dos desejos incestuosos, ou mesmo Antígona, ao confronta a autoridade para seguir o caminho que acreditava lhe oferece o gozo pleno.

Acrescento *das Ding* como o próprio correlato da lei da fala em sua mais primitiva origem, nesse sentido que esse *das Ding* estava já no início, que é a primeira coisa que pôde separar-se de tudo o que o sujeito começou a nomear e a articular, que a própria cobiça em questão se dirige, não a uma coisa qualquer que eu deseje, mas a uma coisa na medida em que é a Coisa de meu próximo. E na medida em que preserva essa distância da Coisa enquanto fundada pela fala mesma que esse mandamento adquire seu valor. Mas aí, onde vamos parar? É a Lei a Coisa? De modo algum. Mas eu não conheci a Coisa senão pela Lei. Porque não teria ideia da concupiscência se a Lei não dissesse – Não cobiçarás. Foi a Coisa, portanto, que, aproveitando-se da ocasião que lhe foi dada pelo mandamento, excitou em mim todas as concupiscências; porque sem a Lei a Coisa estava morta (Lacan, 2008, p. 103).

Acontece que muitas interpretações da frase de Lacan a respeito da ética “Não ceda ao seu desejo”, que na realidade trata sobre “Só se sente culpado quem cedeu ao seu desejo”, muitas vezes é lida e interpretada equivocadamente como um imperativo de não ceder ao seu próprio gozo. A ligação estabelecida por Lacan se dá a partir da relação entre a Coisa e os mecanismos de contorno da falta como sublimação e fantasia, sendo a atitude de não ceder ao desejo uma espécie de travessia dessa fantasia ao não ceder o desejo. A relação do desejo com a culpa é essencial para a compreensão do enunciado na medida em que indica que a culpa resulta ao “abrir mão”, ou seja, ceder, dos desejos de outro, não se confundindo de maneira alguma com não ceder a sua “vontade” ou algo similar que resulte no bem-estar do sujeito decorrente de determinada ação. Isso se faz importante para estabelecer a relação entre o desejo e (do) Outro, a Lei e o gozo, no qual, como aponta Žižek (2010) o Outro sempre se faz presente, ainda que espectralmente.

A única forma de gozo [*jouissance*] (isto é, a satisfação direta do impulso, como Lacan a define no sétimo seminário) disponível para o sujeito desejante da Lei é o gozo “obsceno” da agressão superegoísta, o “gozar” em um masoquismo moral cujo gatilho é puxado por desejos transgressivos agravados por serem impedidos de se atualizar na realidade (um gozo que, infelizmente, não é nem mesmo direta e

conscientemente experimentado como agradável pelo indivíduo, uma vez que o ego o registra como sofrimento culpado) (Johnston, 2001, p. 419, tradução minha¹⁰).

Sendo a Coisa da ordem do Real, não pode ela mesma ser o objeto do desejo uma vez que é pré-simbólica, isso é, não significável ou assimilável no âmbito na linguagem, tratando apenas de efeitos dela e jamais da Coisa como um objeto do desejo como objeto real. O que Lacan nos mostra é justamente essa ausência, não há objeto, o grande Outro o determina na medida em que não existe, o pai (já) está morto.

Se Édipo é um homem completo, se Édipo não tem complexo de Édipo, é porque, em sua história, não há pai algum. Aquele que lhe serviu de pai é seu pai adotivo. E nós estamos todos nessa, meus bons amigos, pois, afinal de contas, *pater is est quem justae nuptiae demonstrant* o que significa que pai é aquele que nos reconheceu. Estamos, no fundo, no mesmo ponto de Édipo, embora não o saibamos. Quanto ao pai que Édipo reconheceu, este, só é, muito precisamente, como o mito de Freud o indica, o pai uma vez morto (Lacan, 2008, p. 361-362).

Sendo assim poderia se pensar o desejo como falta e a busca pelo preenchimento desse “buraco” constitutivo do sujeito, mas vale atentar ao que a morte do pai simbólico anunciada por Lacan evidencia diante do movimento de tentativa de desvio da falta, quando o sujeito se coloca como castrado frente ao desejo do Outro. O objeto do desejo pode ser identificado, assim, na própria busca pelo preenchimento, na busca pelo objeto perdido, “[a] própria busca pode ser tomada como o objeto, como aquilo que é buscado, o desejo de penetrar no segredo já estaria incluído no funcionamento do segredo.” (Wendling, 2010, p. 51).

¹⁰ “The sole form of jouissance (i.e., direct drive satisfaction, as Lacan defines it in the seventh seminar) available to the desiring subject of the Law is the ‘obscene’ enjoyment of super-egoistic aggression, the ‘getting off’ on a moral masochism whose trigger is pulled by transgressive desires aggravated by being held back from actualization in reality (a jouissance which, sadly enough, isn’t even directly, consciously experienced as enjoyable by the individual, since the ego registers it as guilty suffering)”.

2 A IDEOLOGIA EM MARX¹¹

O termo *ideologia* recebe diversas funções e significados no campo da filosofia, o primeiro a empregá-lo foi Destutt de Tracy em um texto intitulado *Elément d'idéologie*, a temática passa então por diversos autores, desde Durkheim até Habermas. Diferente de Destutt de Tracy, Marx dá um outro significado, e trata a ideologia como um sistema de ideias e representação e analisa sob a perspectiva das relações de dominação que esse sistema estabelece (cf. Althusser, 1996b, p. 123). Com a guerra fria, o termo ideologia (assim como o de história, luta de classes e, porque não o marxismo) é tomado como ultrapassado e cai em certo desuso, temos nesse período a tese do *Fim da história*, de Francis Fukuyama, e antes, no início dos anos 1960 o livro intitulado *O fim da ideologia*, de Daniel Bell. Diante de tal contexto conceitos como “simbólico” e “discurso” tomam as vezes da ideologia nas discussões (Motta, 2021, p. 118). Há, porém, um resgate do termo enquanto conceito por Louis Althusser que, em 1970, publica pela primeira vez o texto *Aparelhos Ideológicos de Estado (Notas para uma pesquisa)* (Althusser, 1996b). Em 1994, Slavoj Žižek organiza e publica a coletânea *Um mapa da ideologia* (Žižek, 1996), na qual se propõe a rearticular e resgatar a dignidade do termo colocando-o em debate e popularizando-o, juntamente com a filosofia hegeliana e a psicanálise lacaniana, sem deixar de fora a base marxista de seu pensamento, e a influência de Althusser. Aqui, porém, não iremos fazer uma genealogia do termo, mas buscar entender as diferentes conotações no campo do marxismo e o entendimento do conceito a partir do materialismo-histórico (ciência) e do materialismo-dialético (filosofia).

A leitura das obras de Marx e sobre o que é o marxismo passa por diversos vieses, uma postura acadêmica voltada aos conceitos da obra do autor se faz importante, catalogando os escritos de Marx, organizando-os por diversos critérios, identificando a autoria ou não de determinados textos etc. Aqui nos interessa mais a leitura sobre o marxismo, partindo de um questionamento já realizado sobre quais obras de Marx podem se considerar marxistas. O primeiro a fazer tal proposição foi o italiano Galvano Della Volpe, ao não apenas analisar as influências presentes literalmente nos textos de Marx, como é a leitura mais comum, de não

¹¹ O presente capítulo da dissertação não tem a pretensão de esgotar as reflexões sobre a temática da ideologia nas obras de Marx, mas somente um panorama sobre pontos que abordam ou tangenciam o tema de modo que nos será útil para melhor compreensão e elaboração das discussões presentes no capítulo seguinte. Desse modo, questões como, por exemplo a “fórmula trinitária”, apresentada por Marx no volume III de *O capital*, não estão presentes na abordagem a seguir, não em razão de desconhecimento do assunto, mas uma escolha detida as passagens que melhor dialogam com a teoria da ideologia desde o frame aqui selecionado, isto é, o ponto de vista da reprodução com base na teoria de Louis Althusser.

todo equivocada, porém incompleta, Marx como um jovem hegeliano¹², que inverte uma certa dialética a partir de sua aproximação com as ideias de Feuerbach etc., mas de um início do que Althusser viria a chamar posteriormente de *leitura sintomal*, isso é, resumidamente, a leitura do texto a partir de elementos que não estão explicitamente manifestados ali, porém presente no fundo do texto. Della Volpe indica assim como grande influenciador das ideias de Marx, Jean-Jacques Rousseau, autor pouco citado por Marx em comparação, por exemplo, a Hegel, e situa o início das obras marxistas de Marx no texto *Crítica da ‘Filosofia do Direito’ de Hegel – Introdução* (Marx, 2013a), por conter ali a primeira menção da ideia de “classes sociais” na obra marxiana.

Althusser, a fim de pensar essa diferença entre a produção de Marx em sua juventude e sua descoberta científica – o continente-história, materialismo-histórico – “empresta” o conceito de *problemática*, de Jacques Martin, para indicar “a unidade específica de uma formação teórica” (Althusser, 2015, p. 23) e o lugar no qual essa diferença aparece, e de *corte epistemológico*, de Gaston de Bachelard, a fim de pensar a mudança de problemática e a fundação de uma (nova) disciplina científica. As questões postas pelo autor são uma teórica (sobre a existência do corte) e outra histórica (quanto ao “local” em que há esse corte). O conceito de classes sociais, embora citado, ainda não está formado na introdução da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* como apontava Della Volpe, o corte se situa (em conjunto com o desenvolvimento do conceito) onde Marx e Engels explicitarão o mesmo, isso é, em *A ideologia alemã*, “as ideias de outrora” são abandonadas para dar lugar a uma nova *problemática*, se antes a pergunta que se fazia era “o que é o homem?”, após o corte a problemática gira em torno da questão “o que é a história?”. Althusser (2015, p. 25) divide os escritos de Marx, portanto, da seguinte forma¹³:

¹² “Hegeliano” utilizado aqui entre aspas pois, conforme aponta Althusser em *Por Marx* (2015, p. 25), o jovem Marx nunca foi propriamente hegeliano, mas sim em um primeiro momento de juventude kantiano-fichtiano, e, em um segundo momento, sua problemática é feuerbachiana e não hegeliana propriamente.

¹³ Podemos complementar a classificação, com fins de melhor compreensão, indicando os seguintes pontos: no primeiro momento (1840-1844) as obras de juventude são subdivididas em duas, a fase racionalista-liberal (de problemática kantiana-fichtiana), composta pelos artigos publicados até 1842 na Gazeta Renana, e a fase racionalista-comunitária (com uma problemática feuerbachiana); as obras do corte (1845) *A ideologia alemã* e as *Teses sobre Feuerbach* apresentam “clarões” que indicam o rompimento com uma fase anterior e o início de uma nova problemática, porém os conceitos ainda não estão formados e há uma série de inconsistências no interior dos próprios textos; as obras de maturação (1845-1857) apresentam o desenvolvimento teórico de Marx, como indica a classificação, ainda maturando, ou seja, na construção dos conceitos e operando, em sua maioria, pela negativa; por último, as obras de maturidade (1857-1883), *O capital*, *Crítica do Programa de Gotha* etc. representam a obra de Marx e sua descoberta de uma nova disciplina científica com maior desenvolvimento, foram nessas obras que, para utilizar os termos de Lênin, Marx ofereceu a “pedra angular” para que o marxismo se desenvolvesse após suas contribuições.

1840-1844: Obras de juventude

1845: Obras do corte

1845-1857: Obras de maturação

1857-1883: Obras de maturidade

Há, junto ao corte, uma mudança de problemática e a perceptível alteração dos termos e conceitos antes utilizados, acontece uma “mudança de terreno” (Althusser, 1978a, p. 83), se nos *Manuscritos de 1844* Marx ainda empregava conceitos como “essência humana”, “alienação” e “trabalho alienado”, em suas obras de maturidade os conceitos são outros: modos de produção, relações de produção, forças produtivas, classes sociais, luta de classes etc. Por fim, faz-se importante situar que a proposição do *corte* feita por Althusser possui também um sentido político bem determinado, afirmando o anti-humanismo teórico do marxismo frente ao humanismo empregado e disputado dentro do próprio Partido Comunista Francês (PCF) muito com base nas leituras e pautado em conceitos das obras do jovem Marx.

No presente capítulo nos concentraremos, então, sobre concepções marxistas e marxianas acerca do tema da ideologia, com o critério do *corte epistemológico*, proposto por Louis Althusser, nos serve como guia para seleção das obras de Marx analisadas e também ordenação cronológica, e certamente também exerce influência sobre a interpretação e modo em que a leitura foi realizada. Analisaremos, então, como se dá o *corte*, isso é, a mudança de *problemática* e o emprego de um outro conjunto de conceitos nas obras de Marx, a partir do tema da ideologia, passando por algumas obras de sua juventude, as obras do corte (1845), até seus textos de maturidade.

2.1 Uma (pré)história da ideologia: Marx

Marx não elaborou uma teoria ideologia em geral de forma sistemática tal como fez com sua crítica da economia política, porém o termo ideologia foi utilizado diversas vezes, em especial na obra que o emprega no título, *A ideologia alemã* (Engels; Marx, 2007), e também com outras palavras em reflexões que apresentam significados próximos ao que seria uma crítica da ideologia ao longo de sua obra, percebendo, contudo, mudanças em sua posição ao longo do trajeto e evolução do pensamento do autor. De uma crítica inicialmente voltada a religião e alienação e limitada nos termos dos debates hegelianos ou feuerbachianos

a uma crítica do fetichismo e, por fim, a crítica da economia política que pode ler tomada como base para uma reflexão mais avançada sobre o tema da ideologia.

2.1.1 Do jovem Marx até A ideologia alemã (1845)

Parte da crítica de Marx à ideologia se inicia em proximidade com a crítica à religião, elaborada primeiro pelos jovens hegelianos e a posterior crítica de Ludwig Feuerbach, mas, antes mesmo de sua crítica a Hegel, Marx já havia traçado algum esboço de sua crítica em *Sobre a questão judaica* (Marx, 2010b), de 1843, relacionando a questão da alienação religiosa com a emancipação política e humana.

Em *Sobre a questão judaica*, Marx trata da separação entre Igreja e Estado nos Estados Unidos, atualizando o lugar da crítica, antes situada na religião, em razão do espaço da religião, antes no Estado e depois transferida para a sociedade civil. Somente com o Estado em sua forma plena a relação das pessoas religiosas com o (Estado) político pode emergir em sua pureza. “A crítica a essa relação deixa de comportar-se teologicamente para com a religião, no momento em ele se comporta como Estado, isto é, politicamente, para com a religião. A crítica transforma-se, então, em crítica ao Estado político” (Marx, 2010b, p. 37). Assim, identifica que tal emancipação política não representava o fim da religião, mas sim a forma de religião moderna, na qual é deslocada do direito público para o privado. Marx fundamenta sua crítica na observação de que a libertação da religião ocorre somente por meio do Estado, um desvio, isso é, de modo “indireto”, através de um *meio necessário* para atingir o fim pretendido, desse modo “mesmo proclamando-se ateu pela intermediação do Estado, isto é, declarando o Estado ateu, o homem continua religiosamente condicionado, justamente porque ele só reconhece a si mesmo mediante um desvio, através de um meio” (Marx, 2010b, p. 42). O mesmo acontece com a religião, o reconhecimento do ser humano só ocorre através de um *meio necessário*, uma mediação que, no caso do cristianismo, Cristo assume a função de mediador, função análoga que o Estado herda com a secularização, figura na qual se deposita todo seu “*envolvimento religioso*, [...] toda a sua *desenvoltura humana*” (Marx, 2010b, p. 42). Com isso, aponta o caráter religioso da própria política moderna¹⁴, ao mesmo

¹⁴ Mais que Max Weber em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, de 1904, conhecido por sua associação e elaboração referente a religião protestante e o capitalismo, Walter Benjamin (2013, p. 21 ss.) associou o capitalismo com(o) a religião, de modo que não é condicionado por ela, mas apresenta, em si, uma

tempo que a religião passa da esfera comum, da comunidade, para o âmbito individual e privado da vida. Os horizontes de emancipação também mudam para Marx, apesar de ainda serem essencialmente de caráter humanista, passam da “emancipação política” para a “emancipação humana”.

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (Marx, 2010a), de 1844, Marx se utiliza ainda do conceito feuerbachiano de alienação, porém para tratar da alienação dos trabalhadores frente ao produto de seu trabalho, que lhes aparece como algo estranho e independente. Em um movimento similar ao da religião aponta que a noção apresentada por Feuerbach de que quão mais se coloca Deus nas coisas menos se coloca o próprio ser humano, ocorre também assim ao quanto mais objetos produz o trabalhador menos ele se identifica e mais dominado pelo capital e pelo próprio produto que produziu se torna.

Marx utiliza-se assim da religião para indicar a necessidade não apenas da superação da alienação religiosa, mas do que ele identificou como sendo a alienação concreta da vida, de modo que a superação da alienação “concreta”, isso é, a alienação econômica gerada no processo de produção, significaria a conseqüente superação da alienação religiosa. Trata-se, de fato, de um ponto que pouco se sustenta no desenvolvimento dessas ideias de Marx, podendo ser visto até mesmo como uma “ilusão economicista” (Rehmann, 2013, p. 38) esse argumento, como se as demais ideologias, não somente a religião, mas também o direito, Estado, família burguesa etc., desaparecessem por si mesmas em decorrência de um primeiro movimento. Não se trata de negar a determinação em última instância do econômico, mas de apontar uma certa fragilidade contida nessas ideias rascunhadas por Marx nos *manuscritos*.

Ao buscar fundamentos em Hegel para definir alienação do trabalho, Marx acaba por empregar um vocabulário e arcabouço conceitual do próprio idealismo que buscava criticar, sofrendo influências do conceito hegeliano de alienação que implica um certo estatuto

forma essencialmente religiosa, operando do mesmo modo e diante das mesmas aflições que as antigas religiões se propuseram a responder. A “religião capitalismo” não opera por meio de ideias abstratas, mas a partir de práticas e rituais – é nesse ponto que Benjamin é mais marxista em tal reflexão –, é uma religião cultural em que as coisas só ganham significado em sua relação imediata com o culto, “não possui nenhuma dogmática, nenhuma teologia”, fica evidente seu fundamento utilitarista, esse culto se faz permanente, *sans trêve et sans merci*: “não há dia que não seja festivo no terrível sentido da ostentação de toda a pomba sacral, do empenho extremo do adorador”. O capitalismo é uma religião que possui um culto culpabilizador, uma culpa, porém (e isso o faz diferente de outras religiões), sem expiação e que avança no sentido de sua universalização, incluindo até mesmo Deus. Assim, “a religião não é mais reforma do ser, mas seu esfacelamento”. Trata-se de uma “*verschuldende Religion*”, termo utilizado por Benjamin e que oferece um duplo sentido, visto a proximidade das palavras *Schuld* (culpa) e *Schulden* (dívida), a religião capitalismo é produtora de dívida e culpa. Ao citar Nietzsche, se referindo a mudança do *éthos*, Benjamin afirma que “a transcendência de Deus ruiu. Mas ele não está morto”. O super-homem nietzschiano [*übermensch*], ao passar pela casa do desespero reconhece e realiza, conscientemente, a “religião capitalismo”. É aí que a psicanálise, concebida no seio da sociedade burguesa, nos oferece um entendimento dessa dinâmica: o pecado que é reprimido... “é o capital que rende juros para o inferno do inconsciente”.

ontológico entre o homem e o objeto, o entendimento de alienação como um processo infinito e mesmo consequências envolvendo o momento da negação tida como necessária parte constitutiva do movimento dialético. Desta maneira, influenciado por Hegel e Feuerbach, Marx desenvolve seu entendimento próprio sobre a alienação, ao compreender que ser humano, enquanto trabalhador, está alienado de si mesmo, a partir da produção de mercadorias e, com a venda de sua força de trabalho vê-se reificado, isso é, coisificado, como mercadoria. Observa-se aqui que, embora haja um avanço substancial no empreendimento teórico de Marx frente a filosofia de Hegel e Feuerbach, o conceito de alienação está mobilizado de modo que se visualiza a alienação do trabalhador de sua essência, algo que será tratado em outros termos nas obras posteriores de Marx que acarretará em um outro modo de crítica da ideologia, sem mais necessitar dos conceitos idealistas os quais pretendia também criticar.

Antes, porém, dos *Manuscritos de 1844*, Marx escreveu um importante texto no qual marca o início de sua dissociação com o pensamento hegeliano, a partir de sua crítica direta, em especial quanto a posição democrática, para lançar-se em direção ao que veio a ser a crítica da economia política em obras como *O capital* ou mesmo *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. Tanto na *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (Marx, 2013b) como em sua *Introdução* (Marx, 2013a) que, embora receba o nome de introdução tenha sido escrita pouco tempo depois, já se nota uma evolução no pensamento de Marx, sobretudo sobre o Estado e o direito.

O livro *Princípios da Filosofia do Direito*, de Hegel (2021) obteve grande destaque na discussão política e filosófica da época, contribuindo com um avanço frente ao reacionarismo da Escola Histórica, a partir da obra de Hegel, porém, dividiam-se as posições de leitura e interpretação. Marx aderiu à esquerda hegeliana que, contra os hegelianos de direita, firmavam-se no sentido de romper os resquícios do feudalismo e assim assumiam uma bandeira liberal da modernização e atualização do Estado alemão. Contudo, na *Crítica*, Marx comenta diretamente o texto de Hegel de modo a se localizar além do hegelianismo e traçando bases para sua própria crítica do Estado e do direito, contra a tese do Estado como *razão em si e para si*. Nesse momento, Marx é um democrata radical, não tece ainda uma crítica estrutural as formas do Estado e do direito como o faz em textos posteriores, está além do hegelianismo, embora ainda detido a uma crítica situada no momento presente das disputas em torno do Estado e sua própria crítica ainda se faz, mesmo que pela negativa, em moldes hegelianos. Aqui Marx já não defende argumentos jusnaturalista como em seus primeiros textos de juventude, mas sua reflexão ainda não se encontra em termos propriamente marxistas, isso é,

seu pensamento ainda está condicionado por outra problemática e, portanto, um outro arsenal de termos e conceitos.

Na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, a reflexão é posta a partir da inversão do mundo com as ideias. A crítica a religião está ligada a uma consciência de mundo invertida, uma falsa consciência e, por isso, Marx se utiliza de figuras relacionadas a essa posição invertida “de cabeça para baixo” e também imagens religiosas, que continuam a aparecer ao decorrer da obra do autor. Antes de Marx, porém, Feuerbach já havia se referido a religião como “consciência de mundo invertida”, em que uma projeção um Deus onipotente corresponderia a determinada fantasia/imaginação dos seres humanos que, por sua vez, são seres limitados. Influenciado por essas ideias, Marx concebe que a religião é criação dos seres humanos e não o contrário, de modo que “a religião é de fato a autoconsciência e o autossentimento do homem, que ou ainda não conquistou a si mesmo ou já se perdeu novamente”, ela é, e com isso podemos perceber a proximidade com as ideias de Feuerbach, a “realização fantástica da essência humana porque a essência humana não tem realidade verdadeira” (Marx, 2013a, p. 151). Em sua crítica a religião, Marx partilha de um horizonte feuerbachiano por meio da compreensão de que deve haver um retorno do que havia sido alienado na religião para sua realização terrena.

Marx, porém, diferentemente de Feuerbach, identifica a religião com o mundo invertido, em outras palavras, a crítica da religião elaborada por Marx já está, de alguma forma, ligada a crítica das estruturas de dominação existentes na sociedade de classes. Se, para Feuerbach, a criação geme até hoje das dores do parto esperando a redenção do corpo pelo Espírito (cf. Carta de São Paulo aos Romanos, Rom. 8, 22-23), para Marx a religião é “suspiro da criatura oprimida” e “ópio do povo”, posições conflitantes ou, ao menos, contrastantes, que dizem respeito a religião ser por um lado “positiva”, como suspiro da criatura oprimida, ao mesmo tempo que se faz paralisante e alienante, como ópio do povo.

A miséria *religiosa* constitui ao mesmo tempo a *expressão* da miséria real e o *protesto* contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o *ópio* do povo (Marx, 2013a, p. 151).

Outra leitura para o mesmo trecho (Rehmann, 2013, p. 27) é da religião como suspiro da criatura oprimida e, portanto, ópio do povo, isso é, um suspiro sem conexão ou análise das condições de opressão e, de tal maneira, paralisante como o ópio frente a possíveis resistências diante das estruturas de opressão. A leitura que se aproxima de uma visão mais científica busca compreender, apesar do caráter aberto e impreciso da semântica do trecho

citado, o sentido do texto como o suspiro da criatura oprimida conectado a uma crítica da opressão e a necessidade de uma estratégia de superação das estruturas que a permitem. O texto assim, não se trata estritamente de uma crítica a religião, mas, a partir da crítica da religião elaborada pelos jovens hegelianos, Marx aponta que essa deve ser apenas uma parte para a crítica toda, reconhece o suspiro da criatura oprimida e, em vez de ópio, busca oferecer a luta contra os grilhões reais que geram tal opressão. Se Feuerbach havia identificado a religião como alienante, uma projeção humana do céu e não o contrário, a tarefa de Marx é fazer a crítica da alienação terrena e as opressões aqui presentes. “A crítica arrancou as flores imaginárias dos grilhões, não para que o homem suporte grilhões desprovidos de fantasias ou consolo, mas para que se desvencilhe deles e a flor viva desabroche” (Marx, 2013a, p. 152). A crítica deve ser direcionada não à forma sagrada do vale de lágrimas, mas sim para as formas seculares que dão causa ao choro e ranger de dentes na terra. A crítica de Feuerbach à religião passa a ser, com Marx, uma crítica da sociedade burguesa.

Portanto, a *tarefa da história*, depois de desaparecido o *além da verdade*, é estabelecer a *verdade do aquí*. A *tarefa imediata da filosofia* [...] é, depois de desmascarada a forma sagrada da autoalienação [*Selbstentfremdung*] humana, desmascarar a autoalienação nas suas *formas não sagradas*. A crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a *crítica da religião*, na *crítica do direito*, a *crítica da teologia*, na *crítica da política* (Marx, 2013a, p. 152).

Marx traça, desse modo, um caminho que se inicia na crítica da religião e chega à alienação da sociedade burguesa. A diferença notável entre o primeiro texto (Marx, 2013b) e o segundo, a *Introdução* (Marx 2013a), ocorre justamente no ponto referente a negação do juspositivismo dos hegelianos de esquerda, Marx avança sua crítica negativa para uma posição positiva no sentido da crítica não se situar apenas nos moldes estatais, mas a direciona para além do Estado e da religião e começa a tratar da classe trabalhadora em sua reflexão, ainda que permaneça, no todo desse seu escrito, humanista.

Onde se encontra, então, a possibilidade *positiva* de emancipação alemã? [...] na formação de uma classe com *grilhões radicais*, de uma classe da sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, de um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos, de uma esfera que possua um caráter universal mediante seus sofrimentos universais e que não reivindique nenhum *direito particular* porque contra ela não se comente uma *injustiça particular*, mas a *injustiça por excelência*, que já não possa exigir um título *histórico*, mas apenas o título *humano* [...]. Tal dissolução da sociedade, como um estamento particular, é o *proletariado* (Marx, 2013a, p. 162).

Na *Crítica da filosofia do direito de Hegel - Introdução*, portanto, se percebe o movimento em direção do abandono da crítica fechada a religião para a crítica direcionada a

alienação do mundo profano. A crítica de Marx consiste menos na denúncia da religião como alienante do que no caráter religioso da lei, da política e das relações econômicas capitalistas.

Obras posterior, *A ideologia alemã* (Engels; Marx, 2007) se situa onde Althusser localizou como o *corte epistemológico*. Direcionado aos jovens hegelianos ao elaborar uma crítica a filosofia do idealismo alemão, Marx e Engels ainda empregaram nesses escritos elementos antigos, sendo necessário fazer uma “análise textual cuidadosa [que] deve estar atenta à contradição de que, por um lado, Marx deixou para trás a crítica tradicional da religião, enquanto, por outro lado, se moveu dentro de seu discurso” (Rehmann, 2013, p. 29, tradução minha¹⁵).

Em *A ideologia alemã*, Marx e Engels indicam como os ideólogos colocam as coisas “de cabeça para baixo”, de modo que a ideologia é considerada para eles uma força criativa, sendo objetivo das relações sociais ao mesmo tempo que é tão somente um sintoma de tais relações. Em outras palavras, o principal argumento que guia as reflexões desse conjunto de textos é que o caminho elaborado nas reflexões dos filósofos alemães se orientava “do céu à terra” e não o contrário, a partir da materialidade dos homens “em carne e osso” e suas relações sociais, desse modo a ideologia seria produzida pelos idealistas ao não assimilarem que “não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência” (Engels; Marx, 2007, p. 94)¹⁶. Nesse sentido, utilizam-se da imagem da câmera escura para fazer alusão a inversão das imagens, assim seria o modo que a ideologia opera, determinada pela vida material, inverte a relação entre mundo material e as ideias, dando a *ilusão* de que as ideias determinam o mundo e não o seu inverso.

Se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem de cabeça para baixo como numa câmara escura, este fenômeno resulta do seu processo histórico de vida, da mesma forma como a inversão dos objetos na retina resulta de seu processo de vida imediatamente físico (Engels; Marx, 2007, p. 94).

Nas *Teses sobre Feuerbach* (Marx, 1845), indicada por Althusser também como obra do *corte*, juntamente com *A ideologia alemã*, logo na primeira tese há uma crítica a “todo o

¹⁵ “Old and new discursive elements were intertwined. A careful textual analysis must be attentive to the contradiction that, on the one hand, Marx left the traditional critique of religion behind, while on the other hand moved within its discourse”.

¹⁶ Raymond Williams (1977), sobre esse ponto, tece uma crítica no sentido de se tratar de uma pretensão fantasiosa conhecer “realmente” tais condições em sua materialidade, de modo indiferente a linguagem e seus registros, parecendo haver assim uma ordenação de primeiro a existência social material para, em seguida, um distanciamento da consciência no qual seriam gerados “produtos secundários” como partes da sociabilidade. Essa crítica é importante para observar os limites ainda presentes nessas reflexões que começavam a ser formar, contudo faz-se importante notar que se sustenta somente em partes, pois, como veremos adiante, a noção de consciência adotada por Marx e Engels, ainda que possua pontos falhos, não se pode resumir a uma “consciência pura”, a partir do momento em que os autores tomam a relação social como basilar de sua formação.

materialismo até os nossos dias”, o “materialismo” anterior idealista, no qual havia predominantemente um entendimento sobre realidade “apenas abstratamente, pois que o idealismo naturalmente não conhece a atividade sensível, real, como tal”. Há assim, por Marx, a proposição de um “novo materialismo” no lugar do velho, de modo que, em *A ideologia alemã*, Marx e Engels não assumem a consciência como um lugar de recepção totalmente passivo diante do mundo “concreto”, exterior ao sujeito, que constituía um dos pontos da crítica realizada contra o “velho materialismo”.

Rehmann (2013, p. 24) comenta os cinco aspectos da atividade social indicados por Marx e Engels, aspectos esses que são momentos da história apresentados em oposição a uma antiga filosofia da consciência. O primeiro aspecto trata-se da produção de meios para saciar necessidades básicas do ser humano como comer, beber, se proteger do frio etc., apontam assim, de forma um tanto jocosa com os idealistas, que os serem humanos “devem estar em condições de viver para serem capazes de ‘fazer história’” (Engels; Marx, 2007, p. 32-33). Ao suprirem suas necessidades básicas outras surgem em seu lugar e, em um terceiro momento, recriam suas vidas ao mesmo tempo que “propagam a espécie”. Tais momentos seriam resumidos no quarto aspecto com o conceito de produção da vida (*Produktion des Lebens*), englobando desde o trabalho realizado para se obter a satisfação de necessidades básicas até as novas necessidades e a procriação/reprodução dos seres humanos. Para Marx e Engels, essas relações possuem um caráter duplo pois, ao mesmo tempo que são “naturais”, são igualmente sociais. Deixam em aberto, sem delimitar o que seria o que chamam de “natural”, mas definem bem que as relações sociais se dão no sentido de envolver uma cooperação de vários indivíduos de alguma maneira para algum fim. Tal modo de cooperação se combina com alguma produção, constituindo assim uma “força produtiva” (Engels; Marx, 2007, p. 34). Por fim, o quinto momento aponta para a *consciência* adquirida pelos indivíduos envolvidos no processo descrito, *simultaneamente*, o que implica dizer que todas as atividades mencionadas seriam praticadas “conscientemente”. A consciência, porém, é apresentada enquanto um produto social, que depende das necessidades (e) da interação entre os indivíduos, como se pode observar nas próprias palavras dos autores que, surpreendentemente, antecipam de certo modo debates que viriam a surgir tempos depois em áreas como os estudos da linguística.

O “espírito” sofre, desde o início, a maldição de estar “contaminado” pela matéria, que, aqui, se manifesta sob a forma de camadas de ar em movimento, de sons, em suma, sob a forma de linguagem. A linguagem é tão antiga quanto a consciência – a linguagem é a consciência real, prática, que existe para os outros homens e que, portanto, também existe para mim mesmo; e a linguagem nasce, tal como a

consciência, do carecimento, da necessidade de intercâmbio com outros homens. Desde o início, portanto, a consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens (Engels; Marx, 2007, p. 34-35).

A crítica, portanto, contra a filosofia da consciência ocorre não como se fosse algo a ser desconsiderado, mas no sentido que a consciência só pode ser compreendida como parte das práticas sociais. Não se trata, para os autores, de existir uma divisão entre vida (primária) e consciência (secundária), mas sim em razão de uma separação da consciência da prática da vida a fim de demonstrá-la como força primária (cf. Rehmann, p. 25). Tal noção é exposta de maneira clara por Marx e Engels, ao contrastarem o que fazia o idealismo alemão com o materialismo por eles proposto.

Os homens são os produtores de suas representações, de suas ideias e assim por diante, mas os homens reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde, até chegar às suas formações mais desenvolvidas. A consciência [*Bewusstsein*] não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente [*bewusste Sein*], e o ser dos homens é o seu processo de vida real. [...] Totalmente ao contrário da filosofia alemã, que desce do céu à terra, aqui se eleva da terra ao céu. Quer dizer, não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens de carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida. Também as formações nebulosas na cabeça dos homens são sublimações necessárias de seu processo de vida material, processo empiricamente constatável e ligado a pressupostos materiais. A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondentes, são privadas, aqui, da aparência de autonomia que até então possuíam. Não têm história, nem desenvolvimento; mas os homens, ao desenvolverem sua produção e seu intercâmbio materiais, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar (Engels; Marx, 2007, p. 94).

Além da metáfora da câmera obscura, há outras imagens utilizadas como “ecos” e “formações nebulosas” que ainda se fazem presentes como termos idealistas em meio a tentativa de formulação de uma teoria materialista da ideologia. Para Althusser, Marx e Engels nesse momento ainda tratam a ideologia como se fosse uma espécie de sonho ou *ilusão*, se afastando do desenvolvimento posterior que será observado em suas obras de maturidade. Não apenas os termos idealistas, ainda que considerando todo o avanço frente a filosofia alemã criticada, Marx e Engels ainda se utilizam de conceitos humanistas ao indicar que o ser humano estaria, por meio da ideologia, alienado de si mesmo, mas nesse ponto a compreensão sobre alienação, como já vinha sido observado na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, não se trata de uma questão sobre a autoconsciência, mas das estruturas de produção e relações capitalistas.

Sobre a imagem da câmera escura, há a possibilidade de a ler como metáfora para a superestrutura ideológica, em que a base material que lhe sustenta e é encoberta pela própria ideologia que distorce os espíritos dos indivíduos por meio da alienação no campo das ideias e práticas sociais (cultura, valores etc.). Essa distorção permite que o caráter *histórico* e *particular* da estrutura dominante e das ideias que lhe acompanham não seja percebido, tal como suas contradições inerentes, apresentando-se como *ahistóricas* e *universais*. Nesse sentido que afirmam que “as ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força *material* dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força *espiritual* dominante” (Engels; Marx, 2007, p. 47). O trecho pode ser analisado de modo a perceber a dinâmica de como uma classe consegue afirmar suas ideias e interesses por meio de *aparatos ideológicos*¹⁷ como mídia, *think-tanks*, instituições de ensino etc., distorcendo as reais relações de produção. Não se trata, desse modo, de um conteúdo particular consciente que faz os intelectuais agirem como ideólogos, mas a própria estrutura de dominação existente que os posiciona de tal modo que acabam por reproduzir as ideias dominantes em consonância com a força material dominante, a ideologia não é autônoma, mas “entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real” (Engels; Marx, 2007, p. 93). Nesse sentido, é interessante observar que há também uma reflexão que nos diz respeito a divisão do trabalho, material e intelectual, que aparece como presente também nas classes dominantes de modo que uma parcela se ocupa, na função de ideólogos, da elaboração de uma justificação para seus interesses¹⁸.

Marx se diferencia de Feuerbach, como explicita nas *Teses* (1845), ao transferir a questão da religião para o mundo secular e da essência da religião para a essência do homem considerando o conjunto das relações sociais. “Feuerbach resolve a essência religiosa na essência humana. Mas, a essência humana não é uma abstração inerente a cada indivíduo” (Marx, 1845). Assim, Feuerbach acaba por pressupor um ser humano abstrato, isolado, no qual sua essência é tida como algo anterior que o liga aos demais indivíduos como algo

¹⁷ Aqui utilizo o termo *aparatos ideológicos* em vez de *aparelhos ideológicos* buscando fazer uma diferenciação por se tratar o segundo de um conceito althusseriano e, portanto, sem a precisão no sentido referido. Embora não seja exatamente o que Althusser se refere, os *aparatos* mencionados estão compreendidos nos *aparelhos ideológicos*, que abrangem outras formações além e de modo mais sofisticado por meio da elaboração realizada em conjunto com conceitos da psicanálise ainda não existentes no tempo de Marx e Engels.

¹⁸ Notemos, porém, como é uma questão que aparece ainda muito ligada às classes e uma certa forma de consciência do trabalho, como contraponto vale brevemente citar a eficácia que se demonstra dos Aparelhos Ideológicos de Estado, através de um mecanismo inconsciente ou mesmo o fundamento que estava presente desde a crítica frankfurtiana da Indústria Cultural. A reprodução das ideias dominantes acontece até mesmo por grupos e indivíduos “independentes” que nada teriam a ganhar com ela, mas a reproduzem em sua lógica e conteúdo sem necessariamente refletir sobre ou, tampouco, assumir tal tarefa como uma função de ideólogo.

natural. Deixando de considerar a atividade humana como tal, Feuerbach, ainda que tenha apontado a inversão realizada no campo da religião, não consegue avançar em sua reflexão para uma prática realmente revolucionária.

Feuerbach quer objetos [*Objekte*] sensíveis realmente distintos dos objetos do pensamento; mas não toma a própria atividade humana como atividade objetiva [*gegenständliche Tätigkeit*]. Ele considera, por isso, na Essência do Cristianismo, apenas a atitude teórica como a genuinamente humana, ao passo que a práxis é tomada e fixada apenas na sua forma de manifestação sórdida e judaica. Não compreende, por isso, o significado da atividade “revolucionária”, de crítica prática (Marx, 1845).

No mesmo sentido, Marx aponta a insuficiência da crítica de Feuerbach ao se limitar a alienação da religião esquecendo a tarefa principal, a superação da alienação mundana. Esse é ponto no qual se diferencia o materialismo de Marx e sua crítica revolucionária a importante, porém incompleta, reflexão de Feuerbach.

Feuerbach parte do fato da autoalienação religiosa, da duplicação do mundo no mundo religioso, representado, e num real. O seu trabalho consiste em resolver o mundo religioso na sua base mundana. Ele perde de vista que depois de completado este trabalho ainda fica por fazer o principal. É que o fato de esta base mundana se destacar de si própria e se fixar, um reino autônomo, nas nuvens, só se pode explicar precisamente pela autodivisão e pelo contradizer-se a si mesma desta base mundana. É esta mesma, portanto, que tem de ser primeiramente entendida na sua contradição e depois praticamente revolucionada por meio da eliminação da contradição. Portanto, depois de, por exemplo a família terrena estar descoberta como o segredo da sagrada família, é a primeira que tem, então, de ser ela mesma teoricamente criticada e praticamente revolucionada (Marx, 1845).

Trata-se de obras do corte, *A ideologia alemã* e as *Teses sobre Feuerbach*, não estando isentas de seu caráter por vezes contraditório no interior da própria obra. Se ainda estão presentes resquícios da filosofia feuerbachiana de Marx, há também, ao mesmo tempo, uma mudança decisiva em termos teóricos no qual Marx passa da crítica da religião para a crítica da sociedade de classes, que toma como base a alienação religiosa para esse avanço, permanecendo nessa primeira leitura sobre a ideologia imagens como “inversão de mundo”, “ecos” ou mesmo “falsa consciência” e “consciência invertida”, como se pode observar na analogia utilizada da câmera escura, incapazes de explicar cientificamente a gênese e o funcionamento dos mecanismos ideológicos, melhor desenvolvidos com o abandono de tais terminologias e o emprego de novos termos para a construção de novos conceitos a fim de possibilitar a construção de uma teoria materialista da ideologia. Apesar de Marx e Engels estarem abandonando um antigo pensamento e iniciarem a descoberta de um *novo continente*, nessa fase ainda operam majoritariamente pela negativa e com um arsenal de conceitos antigos/idealistas empregados pelos próprios idealistas que estavam criticando.

2.1.2 A ideologia em O capital

Se em *A ideologia alemã* Marx começa a formular uma teoria da ideologia, ela ainda não é propriamente marxista (cf. Althusser, 1996b, p. 123)¹⁹, em sua obra de maturidade, *O capital* (Marx, 2017a), há somente pistas, mas não uma formulação de fato de uma teoria da ideologia em geral, em especial sob a forma de crítica à ideologia dos economistas vulgares.

Em 1852, Marx escreve *O 18 de brumário de Luís Bonaparte* (Marx, 2011b), texto no qual oferece uma análise de conjuntura exemplar sobre o momento político da época e constrói reflexões sobre a reprodução das relações políticas inseridas em uma formação específica, o capitalismo, bem como o papel da ideologia na luta de classes, no livro especificamente sobre a articulação em volta do campesinato. Assim como em *A ideologia alemã*, Marx trata a ideologia de modo negativo, servindo ela a fins contrários a uma articulação revolucionária. A definição de ideologia nesse momento se aproxima do conceito de *imaginário* utilizado por Althusser ao tratar do mesmo tema (cf. Motta, 2021, p. 125), como ao indicar a diferenciação que ocorre entre o pensamento sobre si mesmo e a realidade do indivíduo situado nas lutas históricas, distinguindo-se assim a fantasia e a formação concreta apresentada na realidade. Marx, por fim, coloca ainda em questão o aspecto reprodutor da ideologia, como era em relação a figura de Napoleão e a República parlamentar da época, havendo assim também uma disputa sobre a consciência e a história no campo das ideais, porém sem deixar de lado o papel da repressão burguesa nessa disputa.

Na *Contribuição à crítica da economia política* (Marx, 2008), Marx situa a ideologia na superestrutura ainda que não utilize exatamente o termo “ideologia”, mas indica seu funcionamento no âmbito jurídico e político. Nesse sentido, se percebe uma diferenciação da postura frente ao tema, em especial se comparado com textos anteriores como *A ideologia alemã* ou mesmo *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*, nesse texto há um maior grau determinismo ao reconhecer que a ideologia não se faz controlada pela classe dominante, mas trata-se de parte do funcionamento das estruturas que constituem o modo de produção capitalista, determinando não somente as classes mas também sua consciência, de modo que

¹⁹ Sobre a leitura althusseriana do tema da ideologia na obra de Marx, o tema será tratado com devido aprofundamento na seção seguinte “Desejo e Ideologia em Althusser”.

“a mudança de consciência ocorre, portanto, como resultado da contradição principal²⁰ entre as forças produtivas e as relações de produção” (Motta, 2021, p. 127). Aqui a produção de Marx toma um caráter mais científico frente a seus textos de juventude, e se pode observar a reflexão das formas sociais presente como quando analisa o funcionamento e reprodução das relações de produção, que operam de modo independente da vontade dos sujeitos.

[...] na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência (Marx, 2008, p. 47).

Pode-se observar, então, o papel que é alçado às relações de produção, tidas como determinantes para a compreensão da vida e formação da consciência, correspondentes ao desenvolvimento das forças produtivas situadas em determinada época. É a partir de tal infraestrutura que surge a superestrutura ideológica, o que não significa uma interdependência, mas sim um condicionamento em última instância por essas relações de produção determinantes.

Nesse ponto e nos escritos posteriores de Marx a questão da ideologia se encontra ligada à compreensão do capitalismo, suas formas sociais e determinações. Em *O capital*, uma chave de leitura para discussão do tema pode ser localizada na discussão sobre o fetichismo da mercadoria, a noção de ideologia não surge mais como uma falsa consciência, mas reconhecendo um aspecto de realidade presente na ideologia, uma vez que o capitalismo engloba suas próprias falsidades. “Assim, o processo capitalista de produção, considerado em seu conjunto ou como processo de reprodução, produz não apenas mercadorias, não apenas mais-valor, mas produz e reproduz a própria relação capitalista: de um lado, o capitalista, do outro, o trabalhador assalariado” (Marx, 2017a, p. 653).

Após a produção da mercadoria e no ato da venda dessas mercadorias, isso é, na circulação delas, o estranhamento causado pelo fetichismo da mercadoria se efetiva ao igualar os diferentes produtos entre si e igualar os diferentes tipos de trabalho. Para a melhor compreensão da interpretação da ideologia como relacionada ao fetichismo da mercadoria, se faz importante uma reconstrução do processo de produção apresentado por Marx, ao elaborar a fórmula geral do capital. Logo no primeiro capítulo de *O capital*, Marx apresenta um

²⁰ Sobre a questão da contradição e contradição principal, ver: *Sobre a prática e a contradição* (Tsé-Tung, 2008, p. 83 ss.).

raciocínio que nos permite compreender melhor essa formulação. Inicia com a formulação sobre a forma de valor: “ x mercadorias $A = y$ mercadorias B ; ou: x mercadorias A têm o valor de y mercadorias B ” (Marx, 2017a, p. 125).

Para fins explicativos, certamente de forma menos detalhada do que Marx o faz, chamaremos a “mercadoria A ” de $M1$ e a “mercadoria B ” de $M2$. Trata-se, assim, da forma de valor relativa e da forma de equivalente. Desse modo podemos obter a fórmula: $x M1 = y M2$. Há aqui, portanto, uma equivalência entre $M1$ e $M2$ de modo que podem, ambas as mercadorias, serem equipadas a depender da quantidade, presumindo assim uma igualdade em sua qualidade essencial ao assumirem forma de mercadoria (forma-mercadoria). De modo trocado, se pode dizer também que $y M2 = x M1$, lê-se: y mercadorias B ($M2$) têm o valor de x mercadorias A ($M1$). Nesse sentido, se faz notar a simultaneidade da forma de equivalente e de valor relativa observada por Marx.

Forma de valor relativa e forma de equivalente são momentos inseparáveis, inter-relacionados e que se determinam reciprocamente, mas, ao mesmo tempo, constituem extremos mutuamente excludentes, isto é, polos da mesma expressão de valor; elas se repartem sempre entre mercadorias diferentes relacionadas entre si pela expressão de valor (Marx, 2017a, p. 126).

Seguindo então para um terceiro passo, podemos incluir outras mercadorias na equação de equivalência de modo que $x M1 = y M2$ ou $z M3...$, ou seja, x mercadorias A ($M1$) têm o mesmo valor e desse modo podem ser trocadas por y mercadorias B ($M2$) ou z mercadorias C ($M3$) e assim por diante. Há, portanto, nesse momento, uma equivalência de $M1$ com todas as demais mercadorias ($M2, M3...$), em outras palavras, $M1$ passa a ser trocável por quaisquer outras mercadorias. O inverso se dá em um movimento seguinte, no qual todas as mercadorias passam a ser cambiáveis com $M1$, podendo ser representado na fórmula: $y M2$ ou $z M3... = x M1$.

Ao obtermos que uma mercadoria assume a característica de equivalente ao conjunto de mercadorias chegamos à formulação próxima do que é o dinheiro²¹, representado aqui por “ D ”. $D = M1$, sendo $x M1 = y M2$ ou $z M3...$, passo fundamental para se chegar, enfim, à fórmula geral do capital: $D-M-D'$ onde $D'=D+\Delta D$, sendo ΔD a quantidade inicial de dinheiro mais um excedente, quantia a mais essa chamada de mais-valor. Podemos, ainda, decompor a fórmula para chegar em $D-Mp-M-D'$, onde Mp = “forças produtivas x meios de produção”. Considera-se, assim, a força de trabalho como mercadoria específica, necessária para geração do excedente, mais-valor.

²¹ Para um aprofundamento sobre a teoria do dinheiro em Marx e seus desdobramentos, além da leitura de *O capital* (Marx, 2017a), ver *O valor de Marx* (Saad Filho, 2011) e *A teoria do dinheiro em Marx* (Rubin, 2020).

Marx, então investigará de onde surge tal excedente da equação apresentada, qual a origem do mais-valor, localizado em uma mercadoria específica, tendo a força de trabalho compreendida como “o conjunto das capacidades físicas e mentais que existem na corporeidade [*Leiblichkeit*], na personalidade viva de um homem e que ele põe em movimento sempre que produz valores de qualquer tipo” (Marx, 2017a, p. 242). Um primeiro estranhamento gerado nesse processo se dá na equivalência das mercadorias, produto do trabalho humano, que intermediam a relação entre os sujeitos. Ao equipararem os diferentes tipos de mercadorias, que necessitam por sua vez de diferentes tipos de trabalho, acabam por equiparar também esses próprios trabalhos todos como trabalho humano. “Eles não sabem disso, mas o fazem” (Marx, 2017a, p. 149). O salário do trabalhador aparece para ele como preço do trabalho, mas na realidade é preço da *força de trabalho* por ele vendida e paga parcialmente, não pelo dia todo de trabalho, mas somente o necessário para reprodução da mercadoria do trabalhador (força de trabalho) e a geração de mais-valor para o capitalista. Notemos aqui que, além da evidente simplificação por motivos de tempo e espaço, além do objetivo de o presente trabalho não ser o processo de produção do capital, trata-se de uma formulação a ser considerada como crítica da ideologia, porém com algumas ressalvas, podendo uma leitura desatenta levar ao erro de retroceder ao entendimento da ideologia como meramente “falsa consciência”.

A dependência recíproca e multilateral dos indivíduos mutuamente indiferentes forma sua conexão social. Essa conexão social é expressa no *valor de troca*, e somente nele a atividade própria ou o produto de cada indivíduo devem uma atividade ou produto para si; o indivíduo tem de produzir um produto universal – o *valor de troca*, ou este último por si isolado, individualizado, *dinheiro*. De outro lado, o poder que cada indivíduo exerce sobre a atividade dos outros ou sobre as riquezas sociais existe nele como o proprietário de *valores de troca*, de *dinheiro*. Seu poder social, assim como seu nexos com a sociedade, [o indivíduo] traz consigo no bolso. A atividade, qualquer que seja sua forma de manifestação individual, e o produto da atividade, qualquer que seja sua qualidade particular, é o *valor de troca*, i.e., um universal em que toda individualidade peculiaridade, é negada e apagada (Marx, 2011a, p. 105).

A força de trabalho aparece como mercadoria na medida em que é posta à venda pelo próprio possuidor, o trabalhador. Para isso há a necessidade da liberdade dessa venda (ou alienação, para usar um outro sentido da palavra, comum no âmbito jurídico). O portador da força de trabalho, então, deve ser formalmente livre para isso e juridicamente igual a quem quiser comprá-la, sendo um sujeito configurado na posição de vendedor e outro como comprador. Essa dinâmica considerando a qualidade dos sujeitos como livres e iguais juridicamente é premissa para o surgimento do capital, como dispõe o próprio Marx.

O capital só surge quando o possuidor de meios de produção e de meios de subsistência encontra no mercado o trabalhador livre como vendedor de sua força de trabalho, e essa condição histórica compreende toda uma história mundial. O capital anuncia, portanto, desde seu primeiro surgimento, uma nova época no processo social de produção (Marx, 2017a, p. 245)

Em nota de rodapé sobre o trecho citado, Marx ainda acrescenta que o que caracteriza o capitalismo em sua especificidade é o fato que força de trabalho enquanto mercadoria assume tal forma para o próprio trabalhador que a porta “razão pela qual seu trabalho assume a forma do trabalho assalariado. Por outro lado, apenas a partir desse momento universaliza-se a forma-mercadoria dos produtos do trabalho” (Marx, 2017a, p. 245). O trabalhador assalariado, desse modo, se percebe livre diante da situação em que é “forçado a vender a si mesmo voluntariamente” (Marx, 2017a, p. 836).

Esse trabalho “livre” no qual o trabalhador é percebido como alienado não ocorre somente no sentido de sua alienação frente a equiparação dos tipos de trabalho ou mesmo do trabalho e o estranhamento da mercadoria que ele mesmo produziu, o núcleo e fundamento da questão se encontra na reificação das relações sociais. Nesse sentido é importante enfatizar que o capital não se trata de uma coisa, mas sim “relações sociais entre pessoas, intermediada por coisas” (Marx, 2017a, p. 836), os meios de produção em si não são capital, “só se tornam capital em condições sob as quais servem simultaneamente como meios de exploração e de dominação do trabalhador” (Marx, 2017a, p. 837), isso é, por meio de determinadas relações sociais que lhes conferem tal qualidade. Não sendo assim a questão sobre uma “falsa consciência”, mas das relações sociais postas independentemente da vontade dos sujeitos participantes, a crítica a ideologia toma seu fundamento nas formas sociais do capitalismo. A atividade exercida pelo trabalhador, essencialmente social, do mesmo modo que a forma social do produto, lhe aparecem estranhas de modo que ele se vê subordinado “a relações que existem independentemente deles [os trabalhadores] e que nascem do entrechoque de indivíduos indiferentes entre si” (Marx, 2011a, p. 105), é nesse sentido que troca universal estabelecida como condição básica para todo sujeito em dada sociabilidade aparece assim como coisa externa e alheia ao poder dos sujeitos. “No valor de troca, a conexão social entre as pessoas é transformada em um comportamento social das coisas; o poder [*Vermögen*] pessoal, em poder coisificado” (Marx, 2011a, p. 105). Desse modo, as abstrações que sustentam essas “relações de dependência coisal” surgem como formação das próprias relações materiais existentes. Sobre essa questão, escreve Marx nos *Grundrisse*:

[...] os indivíduos só entram em relação entre si como indivíduos determinados. Essas relações de dependência *coisal*, por oposição às relações de dependência *pessoal* (a relação de dependência coisal nada mais é do que as relações sociais

autônomas contrapostas a indivíduos aparentemente independentes, *i.e.*, suas relações de produção recíprocas deles próprios autonomizadas), aparecem de maneira tal que os indivíduos são agora dominados por *abstrações*, ao passo que antes dependiam uns dos outros. A abstração ou ideia, no entanto, nada mais é do que a expressão teórica dessas relações materiais que os dominam. As relações só podem naturalmente ser expressas em ideias, e é por isso que os filósofos conceberam como o peculiar da era moderna o fato de ser dominada pelas ideias e identificaram a criação da livre individualidade com a derrubada desse domínio das ideias. Do ponto de vista ideológico, o erro era tão mais fácil de cometer porquanto esse domínio das ideias e a crença na eternidade de tais ideias (Marx, 2011a, p. 112).

A definição de ideologia que se poder tirar de *O capital* a partir do fetichismo acaba por retomar, de certo modo, o conceito de alienação utilizado por Marx em sua juventude. Contudo, ainda que parte de sua reflexão esteja em termos de coisificação e reificação do mundo, a ideologia já não é mais vista como especulação ou idealismo, mas como algo que tem sua base em práticas sociais materiais, a ideologia que se apresenta no fetichismo da mercadoria não é irreal, e se antes, como se viu em *A ideologia alemã*, a ideologia era situada no âmbito distinto da realidade, nas obras de maturidade essa distância se desfaz de modo que a ideologia se encontra próxima da realidade. É certo que, mesmo com essas diferenças, ainda se mantenha o caráter negativo da ideologia, chave de leitura essa que autores como György Lukács irão assumir. Algumas figuras presentes em obras da juventude, em especial nos *Manuscritos de 1844*, reaparecem em *O capital* no capítulo sobre o fetichismo da mercadoria, a fim de explicar o fenômeno de, no mercado capitalista, os produtores serem governados pelas “coisas” que produzem, Marx usa, por exemplo, a analogia da “região nebulosa do mundo religioso”.

O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores. É por meio desse quiproquó que os produtos os trabalhos se tornam mercadorias, coisas sensíveis-suprassensíveis ou sociais. A impressão luminosa de uma coisa sobre o nervo óptico não se apresenta, pois, como um estímulo subjetivo do próprio nervo óptico, mas como uma forma objetiva de uma coisa que está fora do olho. No ato de ver, porém, a luz de uma coisa, deu um objeto externo, é efetivamente lançada sobre outra coisa, o olho. Trata-se de uma relação física entre coisas físicas. Já a forma-mercadoria e a relação de valor dos produtos do trabalho em que ela se representa não guardam, ao contrário, absolutamente nenhuma relação com sua natureza física e com as relações materiais [*dinglichen*] que derivam desta última. É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Desse modo, para encontrarmos uma analogia, temos de nos que refugiar na região nebulosa do mundo religioso. Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, como figuras independentes que travam relação umas com as outras e com os homens. Assim se apresenta um, no mundo das mercadorias, os produtos da mão humana. A isso eu chamo de fetichismo, que se cola aos produtos do trabalho tão logo eles são produzidos como mercadorias e que, por isso, bem separável da produção de mercadorias (Marx, 2017a, p. 147-148).

Aqui, porém se nota uma grande diferença da utilização de imagens ligadas a religião quando comparado com seus escritos de juventude, apesar dos termos e analogias. Marx não se orienta mais por uma problemática tipicamente feuerbachiana, mas busca tratar do núcleo do modo de produção capitalista, sua crítica se direciona a produção da mercadoria e seu modo de produção e circulação. A crítica da ideologia nesse sentido se mostra então como crítica da economia política e a questão posta por Marx é que os trabalhadores produzem sem ter o poder ou controle sobre o que está sendo produzido – por vezes sequer sabendo o que se está produzindo, como (não) é mostrado no clássico filme de Charlie Chaplin, *Tempos Modernos* (1936) –, tampouco sobre o excedente dessa produção e sua distribuição entre os produtores. A crítica do fetichismo presente em Marx, como aponta Rehmann (2013, p. 40), assume assim um duplo caráter, de um lado pode ser lida com uma resposta subversiva as ideologias burguesas, ao se utilizar dos próprios conceitos ideológicos para tecer uma crítica subvertendo o conteúdo desses conceitos, por outro lado ocorre uma leitura referente à questão das “inversões” e reificação presentes no interior da própria economia capitalista, que avança para além de uma crítica da ideologia no sentido simplista entendendo-a como “falsa consciência”.

Apesar da crítica intelectual não ser, por si só, suficiente para a luta contra as formas de ideologia dominantes, que operam não apenas nas ideias, mas, como vimos, a partir de práticas concretas, a ciência ocupa ainda lugar essencial na elaboração da crítica à ideologia, no prefácio da primeira edição d’O capital Marx aponta que:

No domínio da economia política, a livre investigação científica não só se defronta com o mesmo inimigo presente em todos os outros domínios, mas também a natureza peculiar do material com que ela lida convoca ao campo de batalha as paixões mais violentas, mesquinhas e execráveis do coração humano, as fúrias do interesse privado (Marx, 2017b, p. 80)

Essas paixões se situam ideologicamente, como se pode perceber na continuação do texto, quando menciona que “A Alta Igreja da Inglaterra [...] perdoaria antes o ataque a 38 de seus 39 artigos de fé do que a 1/39 de suas rendas em dinheiro. Atualmente, o próprio ateísmo é uma *culpa levis* [pecado venial] se comparado com a crítica às relações tradicionais de propriedade” (Marx, 2017b, p. 80). A diferença com a economia política clássica aqui se faz evidente, Adam Smith e David Ricardo descobriram, de fato, o conteúdo contido “coberto” nas formas de valor, porém em momento algum descobriram, como Marx, a forma do valor. A pergunta essencial que Marx faz (e responde em *O capital*, indicando a forma-mercadoria e sua dinâmica como célula/átomo do capital) é sobre o porquê de tais formas se apresentarem

especificamente desse modo e não outro. Enquanto os economistas políticos clássicos se centraram na pesquisa referente ao conteúdo, ou seja, o trabalho, Marx voltou sua atenção à *forma*, de modo a implicar sua desnaturalização, o que lhe permitiu identificar a forma-valor como correspondente a um conjunto de práticas sociais específicas dadas em uma determinada formação social. O que Marx faz diante dos economistas clássicos é semelhante ao que faz com Feuerbach (cf. Rehmann, 2013, p. 53), se Feuerbach reduz a crítica a religião devendo uma crítica ao mundo secular, os economistas políticos clássicos se centram a “essência” do trabalho, esquecendo da forma determinante.

Se examinarmos com mais exatidão a obra tardia de Marx, fica evidente que o que diferencia a crítica da economia política de toda a formulação teórica de ordem econômica – inclusive da atual – é a seguinte problematização específica – assim se poderia sintetizar a abordagem marxiana na forma de uma pergunta: O que se oculta atrás das categorias mesmas? Qual é o teor peculiar das determinidades formais de cunho econômico, portanto da *forma*-mercadoria, da *forma*-dinheiro, da *forma*-capital, da *forma* do lucro, do juro etc.? Enquanto a economia política burguesa de modo geral se caracteriza por apreender exteriormente as categorias, Marx insiste numa rigorosa derivação da gênese dessas formas – um procedimento programático que evoca de imediato a crítica de Hegel à filosofia transcendental de Kant. Porém, só há um caminho que leva à derivação das categorias, que é o “ir-além-de-si-mesmo imanente”, como diz Hegel – e esse é o método dialético em *O capital* (Reichelt, 2013, p. 26).

Nesse ponto as leituras da ideologia a partir de Marx são variadas e se distanciam entre si, alguns autores irão considerar ainda suas reflexões durante a juventude sobre a questão da alienação, ou tomar como central o fetichismo da mercadoria, outros concentrarão a reflexão na forma-mercadoria e na análise das formas do capital, agregando os avanços proporcionados pela psicanálise e outros campos do saber, de modo que, mesmo sobre um tema específico (a ideologia) ainda se tenha diversos marxismos em disputa.

3 A IDEOLOGIA EM LOUIS ALTHUSSER

A fim de chegar à reflexão sobre a interdependência dos Aparelhos Ideológicos de Estado (AIEs), será realizado antes um percurso sobre a teoria da ideologia desenvolvida por Louis Althusser para melhor compreensão sobre o que vem a ser os AIEs. Partiremos então de uma definição provisória, de caráter esquemático, apresentada por Althusser em *Por Marx* e apontada pelo próprio autor como uma descrição não muito aprofundada, sobre o que vem a ser o conceito de ideologia por ele trabalhado, porém que indica o núcleo de sua compreensão e fornece uma base segura para o início da reflexão que será a seguir melhor destrinchada.

Não se trata aqui de propor uma definição aprofundada da ideologia. Basta saber muito esquematicamente que uma ideologia é um *sistema* (com sua lógica e seu rigor próprios) *de representações* (imagens, mitos, ideias ou conceitos, conforme o caso) *dotado de uma existência e de um papel históricos no interior de uma sociedade dada* [...] digamos que a ideologia como sistema de representações se distingue da ciência pelo fato de que, nela, a *função prático-social* prevalece sobre a função teórica (ou função de conhecimento) (Althusser, 2015, p. 192, grifos meus).

Podemos resumir, a partir dessa primeira tentativa de conceituação, a ideologia como um sistema de representações que se insere historicamente e diferencia-se da ciência em razão de sua função prático-social. Essa definição será retificada e complementada em alguns aspectos por Althusser em textos posteriores como *Elementos de autocrítica* (1978a) e *Resposta a John Lewis* (1978b). Tendo isso em consideração, podemos seguir para a definição dos AIEs e sua função na *reprodução* das forças e *relações* de produção. Ao final, será possível apresentar de modo fundamentado uma elaboração sobre a *interdependência* dos AIEs e as implicações políticas dessa reflexão.

Por fim, importante destacar mais uma vez o objetivo dessa reconstrução, de modo que as discussões precedentes nos servem como base para o presente capítulo com a finalidade de identificar algumas influências, dissidências e diferenças entre os autores citados e Althusser, bem como sua peculiaridade e originalidade no pensamento. Não se trata, portanto, de uma reconstrução da relação entre Althusser e a psicanálise ou Althusser e Lacan, nem mesmo de uma revisão sobre sua leitura da obra de Marx, mas sim aspectos centrais de sua teoria da ideologia que nos sirvam para pensar o aspecto de interdependência dos AIEs. Quanto ao tratamento epistemológico da ideologia (ideologia teórica), que inclui também a relação ciência-ideologia e foi objeto de diversas críticas de teorismo, desvio intelectualista etc. e também de *autocrítica*, não irei me aprofundar, tendo em vista um maior interesse no trabalho sobre a prática da ideologia, que toma uma outra perspectiva sobre a ideologia não

mais vista necessariamente como um “outro” da ciência. Basta mencionar que a ideologia nesse primeiro sentido é entendida com a pré-história da ciência e, no plano teórico, “cobrir o espaço vazio que a ciência preencherá, pensando o seu objeto, ainda que em termos imaginários, sem produzir o efeito de conhecimento” (Sampedro, 2010, p. 33). Em *Por Marx e Ler O capital* há maiores desenvolvimentos de Althusser sobre o tema em uma “primeira fase” de seu pensamento²².

3.1 Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado

Para tratar da ideologia desde a prática, tomaremos como fio condutor o ensaio *Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado (Notas para uma investigação)* (Althusser, 1996b), de modo que a seguir buscarei reconstruir os argumentos apresentados por Althusser. O texto *Ideologia e AIEs...* foi publicado originalmente em junho de 1970, no número 151 da revista *La Pensée*, contudo o ensaio se trata de parte de um manuscrito que se encontrava em estado avançado da escrita, porém nunca publicado em vida, e que veio a público somente em 1995 com o título *Sobre a reprodução* (Althusser, 1999). É importante, então, ter em vista que se trata de parte de um projeto de pesquisa com maior envergadura, como indica o próprio subtítulo do texto. Por fim, se faz interessante mencionar que tanto o excerto *Ideologia e AIEs...* como o manuscrito *Sobre a reprodução*, foram escritos em 1969, após maio de 1968 na França, acontecimentos quais o sopro marca todo espírito do texto, como assinala Jacques Bidet ao escrever que “a memória comunista encontra-se, então, revivificada pela perspectiva de mudanças radicais que parecem estar na ordem do dia” (Bidet, 1999, p. 7), o que não significa que se trate de um texto de agitação ou propaganda, antes o contrário, que sua investigação filosófica se encontra comprometida com os acontecimentos políticos de sua época, como aponta Hamza que “escrever sobre Althusser é escrever sobre um militante comunista que também fez filosofia” (2016, p. 138, tradução minha). Apesar de tratar o ensaio de “notas para uma investigação”, entende-se que ali estejam presentes os elementos basilares para o desenvolvimento de sua teoria da ideologia em geral, de modo que guiar-se

²² Segmentar a produção de Althusser em fases não é ponto pacífico nos debates althusserianos, há autores que optam em uma divisão que compreende os escritos do autor separados nas décadas de 1960, 1970 e 1980, outros, porém, apontam para uma continuidade de seu pensamento, de modo que só seria possível uma compreensão profunda de seus primeiros escritos ao se considerar suas últimas obras. Para uma visão de continuidade do pensamento de Althusser, ver *Althusser: manual de instruções* (Sotiris, 2022) e *Um ou dois materialismos aleatórios?* (Morfino, 2020).

pelo raciocínio apresentado no texto confere algum grau de fidelidade ao desenvolvimento do autor.

O texto se inicia com o apontamento da reprodução das condições de produção com a condição suprema da produção, algo que Marx²³ já havia pontuado como algo determinante para uma formação social e evidente a ponto de até mesmo uma criança reconhecer. Nesse sentido, é enunciada a primeira pergunta condutora do texto: “Que vem a ser *a reprodução das condições de produção*?”.

É a partir disso que Althusser coloca em questão o ponto de vista da reprodução como ponto de partida para a investigação, no entendimento que “fora desse ponto de vista, tudo permanece abstrato (mais que parcial: distorcido) – mesmo no nível da produção e, *a fortiori*, no da simples prática” (Althusser, 1996b, p. 105), uma definição sucinta sobre o ponto de vista da reprodução é oferecida por Davoglio, que a interpreta como “uma perspectiva que se preocupa em identificar os componentes lógicos elementares do conceito de modo de produção capitalista (suas ‘instâncias’) e os modos de sua reprodução no tempo” (2018, p. 160-161). Disso, se segue para uma definição sobre os elementos constitutivos de uma formação social. As formações sociais, presume-se no texto, surgem de um modo de produção dominante que, em seu processo movimenta as “*forças produtivas* existentes em e sob a vigência de relações de produção definidas” (Althusser, 1996b, p. 105), seguindo esse raciocínio, toda formação social deve produzir suas próprias condições de produção compostas por forças produtivas e relações de produção, e aponta que “a produção só se torna possível se for assegurada a reprodução das condições de materiais de produção: a produção dos meios de produção” (Ibid., p. 106).

Tratando-se de notas investigativas, Althusser se resume a concluir desse primeiro ponto apresentado a necessidade de reprodução das condições materiais de produção, sem oferecer maiores desdobramentos, e apenas indica que a visão sobre a reprodução dessas condições deve ser pensada de modo global, tal como Marx desenvolve nos volumes II e III d’*O capital*, desde as produções dos bens de produção até a realização da mais-valia passando pela produção dos bens de consumo, desse modo a reprodução não deve ser pensada ao nível de empresas, uma vez que não se encontram aí as condições reais de reprodução²⁴. Situado

²³ Cf. Carta de Karl Marx a Ludwig Kugelmann, de 11 de julho de 1868. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1868/07/11.htm>.

²⁴ Althusser apresenta um exemplo no qual fica evidente seu argumento: “Basta um momento de reflexão para nos convenceremos disto: o sr. X, um capitalista que produz fios de lã em sua fiação, tem que “reproduzir” sua matéria-prima, suas máquinas etc. Mas *ele* não as produz para sua própria produção – outros capitalistas o fazem: um grande criador de carneiros australianos, o sr. Y, um dono de uma metalúrgica que produz máquinas-

sobre a reprodução dos meios de produção, avançamos para a questão da reprodução das forças produtivas, que se diferencia dos meios de produção precisamente no que diz respeito a reprodução da força de trabalho, que ocorre “essencialmente fora da empresa” (Ibid., p. 107). Assim, passamos para a segunda questão importante posta no ensaio: “Como se assegura a reprodução da força de trabalho?”.

A resposta apresentada é direta: a reprodução da força de trabalho se obtém através da oferta de meios materiais que assegurem sua reprodução por meio dos salários, que aparecem aos capitalistas como capital variável²⁵ e “não como uma condição da reprodução material da força de trabalho” (Ibid.). Quanto aos salários, Althusser destaca algumas questões como a que se trata somente do pagamento de uma parcela do trabalho dispendido e que se resume às necessidades de reprodução do trabalhador para que assim ele volte no dia seguinte²⁶, em outras palavras, que tenha meios de pagar sua moradia, alimentação, vestuário etc. e “convém acrescentar: indispensável para criar e educar os filhos em quem o proletário se reproduz [...] como força de trabalho” (Ibid.). Importante notar também que essas necessidades não se tratam somente de questões biológicas do trabalhador, mas também sobre as necessidades de um mínimo histórico, de modo que “esse mínimo é duplamente histórico, por ser definido não só pelas necessidades históricas da classe trabalhador, “reconhecida” pela classe capitalista, mas pelas necessidades *impostas* pela luta proletária de classes” (Ibid.).

Contudo, para força de trabalho se reproduzir, o simples fornecimento das condições materiais não é suficiente, é necessário que os trabalhadores sejam qualificados e reproduzidos de acordo com a divisão técnica e social do trabalho, desse modo chegamos à próxima pergunta: “Como se assegura a reprodução da qualificação (diversificada) da força de trabalho num regime capitalista?”

Althusser formula a resposta pela constatação de que, diferentemente de sociedades baseadas na servidão ou escravidão, a reprodução da qualificação do trabalho no regime capitalista se dá fora da produção, isso é, no sistema educacional e instituições afins. Na escola se aprende técnicas como contar, ler, escrever etc. e também disciplinas como

ferramenta, o sr. Z etc. E, para fabricar os produtos que são a condição de reprodução das condições de produção do sr. X, o sr. Y e o sr. Z também têm que reproduzir as condições de sua própria produção, e assim indefinidamente – tudo isso em proporções tais que, no mercado nacional e até no mundial, a demanda de meios de produção (para reprodução) possa ser atendida pela oferta” (Althusser, 1996b, p. 106).

²⁵ Cf. Marx, 2017a, Capítulo 6 “Capital constante e capital variável”, p. 277 ss.

²⁶ Já no *Manifesto*, Marx e Engels escrevem sobre esse caráter do salário: “O preço médio que se paga pelo trabalho assalariado é o mínimo de salário, ou seja, a soma dos meios de subsistência necessários para que o operário viva como operário. Por conseguinte, o que o operário recebe com seu trabalho é o estritamente necessário para a mera conservação e reprodução de sua existência” (Engels; Marx, 2010, p. 53).

literatura, por exemplo, de maneira que se fornece saberes que oferecem utilidade direta para diferentes cargos da produção, desde trabalhadores que exercem trabalhos mais braçais até técnicos ou mesmo cargos de gestão e administração, em outras palavras, é no sistema educacional “que aprende o *savoir-faire*” (Ibid., p. 108). Em conjunto a essas técnicas, o ambiente escolar insere pelo aprendizado uma série de normas e regras que dizem respeito ao “bom comportamento” de acordo com o local que cada um está “destinado” a ocupar na divisão do trabalho, a depender de sua classe social, “regras de moral, consciência cívica e profissional, que na verdade equivalem a normas de respeito pela divisão técnica e social do trabalho, e, em última instância, a normas da ordem estabelecida pela dominação de classe” (Ibid.). O que se observa é a necessidade não só da reprodução da força de trabalho e de sua qualificação, mas também a reprodução da submissão dos agentes portadores da força de trabalho às regras da ordem social vigente, à ideologia estabelecida, para que não se dependa somente da dominação via repressão, mas que essa possa também ser exercida com palavras. Nesse sentido, a escola, assim como o exército, a Igreja e demais aparelhos, ensinam técnicas e comportamentos desejáveis “sob formas que assegurem a *sujeição à ideologia dominante*” (Ibid.) e suas práticas correspondentes. “A ideologia, assim, cumpriria a sua função de conversão da massa de corpos humanos em agentes produtores das relações de capital por meio de seus diversos Aparelhos” (Davoglio, 2018, p. 164). Deve-se apontar que esse mecanismo que aqui começa a ser desenvolvido por Althusser não se refere a um tipo de “enganação” e tampouco algo direcionado somente à classe social dominada, mas compreende a reprodução da sociedade de classes como um todo, escreve Althusser: “Todos os agentes da produção, da exploração e da repressão, para não falar dos ‘profissionais da ideologia’ (Marx), devem, de um modo ou de outro, estar ‘impregnados’ dessa ideologia, a fim de cumprir ‘conscientemente’ suas tarefas” (Althusser, 1996b, p. 108). É certo, porém, que, embora atravessados pela ideologia, os interesses e a relação com a reprodução dessas relações se alteram de acordo com a posição de classe, é nesse sentido que Hirsch aponta que “todas as classes sociais estão presentes nos aparelhos estatais, mas de maneiras muito diferentes. Condicionados pela origem social e proximidade, bem como pela necessidade de assegurar o processo socioeconômico de reprodução” (Hirsch, 2014, p. 57)²⁷. Respondendo à

²⁷ Embora o interesse da reprodução das relações de produção, isso é, de exploração, certamente esteja situado do lado dos exploradores, isso não significa, porém, que se trata de um mecanismo consciente, mas antes de necessidade, o Estado, por meio de seus aparelhos, apresente um caráter impuro como *instrumento*, a serviço da classe dominante, mas não a serviço de sua vontade consciente, como coloca Hirsch ao tratar do Estado: “Uma ‘política das classes dominantes’, precisamente do bloco capitalista no poder, só se torna possível com base nos mecanismos em operação na aparelhagem do Estado. O Estado é então o campo sobre o qual a ‘política do capital’ pode ser formada. Isso não pode ser entendido como se os aparelhos de Estado desenvolvessem uma

questão apresentada: “*é nas formas e sob as formas da sujeição ideológica que se assegura a reprodução da qualificação da força de trabalho*” (Althusser, 1996b, p. 109).

Somos levados, então, a reconhecer uma realidade nomeada ideologia e, após ter passado rapidamente sobre a reprodução dos meios de produção, resta ainda discorrer sobre a reprodução das relações de produção. Seguindo, porém, a estrutura do ensaio, Althusser opta por fazer uma digressão antes de entrar nessa discussão, tomando como próxima questão “o que é uma sociedade?”.

Para o início da formulação de uma resposta para a pergunta, Althusser recuperar de Marx as noções de infraestrutura (base econômica) e superestrutura (composta pelas instâncias jurídico-política e ideológica), para ele, a partir dessa representação podemos pensar os aparelhos inscritos em um *índice de eficácia respectiva* e, a partir disso, busca formular o que vem a ser esse índice mencionado. Nesse sentido, recorre a uma metáfora tópica que consiste em um edifício no qual a partir de sua base, a infraestrutura, erguem-se dois andares correspondentes a superestrutura, dessa imagem tem-se que os andares superiores não se sustentam sozinhos sem um assentamento sobre a base. A finalidade dessa metáfora está em representar a determinação em última instância da base econômica. Sobre a presença desse complexo estrutura-superestrutura, Althusser escreve em *Por Marx*:

Em Marx, a identidade tácita (fenômeno-essência-verdade-de...) do econômico e do político desaparece em benefício de uma *concepção nova* da relação das *instâncias determinantes* no complexo estrutura-superestrutura que constitui a essência de toda formação social. Não resta dúvida que essas *relações* específicas entre a estrutura e a superestrutura merecem ainda uma elaboração e pesquisa teóricas. Todavia, Marx nos dá as “duas pontas da corrente” e nos diz que é entre elas que é preciso procurar: por um lado, *a determinação em última instância pelo modo de produção (econômico)*; por outro, *a autonomia relativa das superestruturas e sua eficácia específica* (Althusser, 2015, p. 87).

Assim, o índice de eficácia mencionado anteriormente encontra-se na determinação *em última instância* do econômico: “Pode-se dizer que os andares da superestrutura não são determinantes em última instância, mas são determinados pela eficácia da base; que, são determinantes à sua própria maneira (ainda indefinida), isso só é valido na medida em que eles são determinados pela base” (Althusser, 1996b, p. 110). Disso duas consequências são apreendidas: “1) há uma ‘autonomia relativa’ da superestrutura em relação à base; 2) há uma ‘ação recíproca’ da superestrutura sobre a base” (Ibid.). Nesse ponto as reflexões permitem que tiremos algumas conclusões da metáfora tópica apresentada ao mesmo tempo que indica

política capitalista de classe de maneira consciente. Em primeiro lugar, o ‘interesse do Estado em si mesmo’, ou seja, as necessidades de conservação de poder e de reprodução do pessoal dirigente, obriga-os a adotar políticas que garantam a sustentação do processo capitalista de produção e de reprodução. O que pressupõe, por princípio, a garantia dos interesses de valorização do capital (Hirsch, 2014, p. 55-56).

seus limites, exigindo que a abandonemos, por servir apenas em caráter descritivo, mas não ao desenvolvimento conceitual. Através da imagem do edifício pode-se compreender a determinação (índice de eficácia) da base e da superestrutura, ao mesmo tempo que sugere um desdobramento sobre a eficácia derivada que pertence à superestrutura, isso é, sua autonomia relativa e ação recíproca sobre a base, de modo que a superestrutura não é determinada mecanicamente pela infraestrutura. A essa estrutura de condicionamento recíproco Althusser deu o nome de *sobredeterminação*²⁸.

Desse modo, Althusser aponta que “a partir da reprodução, acreditamos, é possível e necessário pensar sobre aquilo que caracteriza o essencial da existência e da natureza da superestrutura” (Ibid.), sendo a formulação e por consequência a resposta das perguntas apresentadas condicionadas ao ponto de vista da reprodução. Segue-se então para a análise do papel do direito, do Estado e da ideologia.

Uma compreensão comum que há no marxismo sobre o Estado, presente desde textos como o *Manifesto comunista* (Engels; Marx, 2010) e *O 18 de brumário de Luís Bonaparte* (Marx, 2011b) até desenvolvimentos de Lênin ou marxistas contemporâneos, é do Estado como uma máquina de repressão com a finalidade de garantia de dominação da burguesia sobre o proletariado em meio a luta de classes, a isso Althusser chamou de *Aparelho de Estado*. Entretanto, o autor coloca essa definição na mesma categoria da metáfora do edifício apresentada acima, isso é, no âmbito descritivo, por carecer do desenvolvimento de uma explicação menos ambígua, passando de uma fase que é transitória, embora necessária, para o desenvolvimento da teoria como tal, que ultrapasse a mera descrição. Portanto, essa primeira definição apresentada de Estado como *Aparelho Repressivo de Estado* (ARE) está correta, embora incompleta, pois somente lança luzes sobre a opressão existente, mas lhe falta um melhor desenvolvimento da teoria com aspectos que não ainda não alcança, o que nos leva a analisar os fundamentos da teoria marxista do Estado. Nesse ponto, Althusser indica que o

²⁸ Com inspiração maoísta, em especial as ideias presentes em *Sobre a contradição* (2008), Althusser formula a respeito da *sobredeterminação*: “Essa reflexão das condições de existência da contradição no interior de si mesma, essa reflexão da estrutura articulada com dominante que constitui a unidade do todo complexo no interior de cada contradição, eis o traço mais profundo da dialética marxista, aquele que tentei apreender recentemente com o conceito de ‘sobredeterminação’” (Althusser, 2015, p. 165). A respeito da contradição principal no pensamento de Mao: “Existem muitas contradições no processo de desenvolvimento de algo complexo, e uma delas é, necessariamente, a contradição principal, cuja existência e cujo desenvolvimento determinam ou influenciam a existência e o desenvolvimento das demais contradições. Por exemplo, na sociedade capitalista, as duas forças em contradição, o proletariado e a burguesia, formam a contradição principal. As demais contradições, como aquelas entre a classe feudal remanescente e a burguesia, entre a pequena burguesia camponesa e a burguesia, entre o proletariado e a pequena burguesia camponesa, entre os capitalistas não-monopolistas e os capitalistas monopolistas, entre a democracia burguesa e o fascismo burguês, entre países capitalistas e entre o imperialismo e as colônias, todas são determinadas ou influenciadas por essa contradição principal” (Tse-Tung, 2008, p. 108).

sentido do Estado está em sua função de *poder estatal*, e traça uma diferenciação entre poder estatal, tido como “o objetivo da luta política de classes” (Althusser, 1996b, p. 113), e Aparelho de Estado. O Aparelho de Estado é capaz de se manter mesmo com a troca da posse do poder estatal, mas para uma descrição precisa sobre as diferenças, vale recorrermos a quatro pontos indicados por Althusser sobre isso:

(1) o Estado é o Aparelho Repressivo de Estado, (2) o poder estatal e o Aparelho de Estado devem ser distinguidos, (3) o objetivo da luta de classes concerne ao poder estatal e, por conseguinte, ao uso do Aparelho de Estado pelas classe (ou aliança de classes ou de frações de classes) que detêm o poder estatal em função de seus objetivos de classe, (4) o proletariado deve tomar o poder estatal para destruir o Aparelho de Estado burguês existente, numa primeira fase, substituí-lo por um Aparelho de Estado proletário e muito diferente, e depois, em fases posteriores, acionar um processo radical: o da destruição do Estado (o fim do poder estatal, e o fim e todos os Aparelhos de Estado) (Ibid.).

A partir dessa descrição, o texto segue ao passo que leva ao desenvolvimento da teoria e se inicia a reflexão sobre os *Aparelhos Ideológicos de Estado* (AIEs). Althusser indica que sobre esse tema os autores marxistas precedentes, que elaboraram uma teoria descritiva, já haviam reconhecido a existência “[d]essa complexidade em sua prática, mas não a expressaram numa teoria correspondente” (Ibid., p. 114), a proposta do ensaio nesse ponto se torna justamente a de traçar um esboço dessa teoria correspondente a prática identificada. Os AIEs são situados na medida em que não basta para uma teoria marxista do Estado a diferenciação entre poder estatal e Aparelho de Estado, e surgem como uma realidade ao lado do ARE. Passa-se, então, para a próxima pergunta: “Que são os Aparelhos Ideológicos de Estado (AIEs)?”.

O primeiro passo para responder à questão é apontar que os AIEs não se confundem com ARE. Althusser passa a denominar o que chamamos até então de Aparelhos de Estado (que engloba instituições como exército, política, tribunais, presídios etc.) como correspondente a designação Aparelhos Repressivos de Estado, uma vez que o adjetivo “Repressivo” indica que seu funcionamento se dá por meio da violência. Já os AIEs dizem respeito “a um certo número de realidades que se apresentam ao observador imediato sob a forma de instituições distintas e especializadas” (Ibid.), dessa definição Althusser elenca oito aparelhos ideológicos que seriam os operantes²⁹:

²⁹ Sobre a listagem oferecida por Althusser alguns comentários pertinentes: quanto ao AIE familiar, a família realiza demais funções além da de AIE, que estão diretamente relacionadas com a reprodução da força de trabalho e também ao consumo de mercadorias; sobre o AIE jurídico, Althusser o situa de modo peculiar entre os ARE e AIE, uma vez que a “Lei” se encontra entre esses aparelhos, operando de modo ideológico, mas também, quando necessário, por meio da violência (sanções e repressões), sobre o papel do AIE jurídico especificamente ver *Althusser e o direito* (Davoglio, 2018) e *Ideologia jurídica e ideologia burguesa (ideologia e práticas artísticas)* (Thévenin, 2010); por fim, gostaria de apresentar uma sugestão/hipótese, ainda de caráter

- o AIE religioso (o sistema das diferentes Igrejas);
- o AIE escolar (o sistema das diferentes “escolas”, públicas e particulares);
- o AIE familiar;
- o AIE jurídico;
- o AIE político (o sistema político, incluindo os diferentes partidos);
- o AIE sindical;
- o AIE da informação (imprensa, rádio e televisão etc.);
- o AIE cultural (literatura, artes, esportes etc.). (Ibid., p. 114-115).

Porém, essa resposta sobre a diferenciação entre ARE e AIE ainda se encontra pouco desenvolvida. Além do ARE agir por meio da violência e os AIEs pela ideologia, os aparelhos diferenciam-se pelo fato que há somente um Aparelho (Repressivo) de Estado, enquanto os AIEs existem em pluralidade, de modo que a unidade que os reúne “não é imediatamente visível” (Ibid., p. 115), no mais, o ARE pertence a esfera pública, já os AIEs encontram-se em sua maioria no domínio privado. Com essa diferenciação pode-se questionar sobre o caráter “de Estado” dos AIEs, uma vez que estão situados no âmbito privado. Para isso, Althusser se remete Gramsci que aponta a distinção entre público e privado como algo interno ao direito burguês, de modo que o “Estado” que se refere na nomeação dos AIEs estão no sentido do “Estado *da* classe dominante” (Ibid.), que não é nem público nem privado, mas condição para essa distinção. Assim, pouco importa se as instituições vêm a ser apresentadas como públicas ou privadas sob os critérios do direito, mas sim que elas *funcionam* na prática como AIE.

Retornamos, porém, a primeira distinção entre ARE e AIEs, apresentada de modo provisório, a fim de retificá-la em suas imprecisões. Se em um primeiro momento dissemos que o ARE age (*funciona*) por meio da violência e os AIEs pela ideologia, devemos pontuar que, na realidade, todos Aparelhos de Estado funcionam ao mesmo tempo através da violência e da ideologia, a diferenciação está, na verdade, na predominância do seu modo de funcionamento. O ARE, por exemplo, o exército e a polícia, age também ideologicamente tanto para manter sua coesão e reprodução internas, como para agir de modo a externalizar determinados valores, no outro polo, os AIEs agem também através da repressão, para isso basta pensar nas penitências religiosas, castigos que acontecem no ambiente familiar ou advertências e demais sanções presentes no meio escolar.

Trata-se do fato de que o Aparelho (Repressivo) de Estado funciona maciça e predominantemente *pela repressão* (inclusive física), e secundariamente pela ideologia. (Não existe um aparelho puramente repressivo.) [...] por sua vez, os

embrionário, isso é, que necessitaria de maior aprofundamento para sustentação do argumento, que é a consideração dos algoritmos como AIE, tratando-os como instituições e sua agência a partir do inconsciente, sobre essa questão ver *Algorithmic Institutionalism* (Mendonça; Filgueiras; Almeida, 2023). *Algorithmic Desire* (Flisfeder, 2021) e *Plataformas digitais como Aparelho Ideológico de Estado* (Kashiura Jr.; Akamine Jr.; Melo, 2024).

Aparelhos Ideológicos de Estado funcionam maciça e predominantemente *pela ideologia*, mas também funcionam secundariamente pela repressão, ainda que, no limite, mas somente no limite, esta seja muito atenuada e escondida, até mesmo simbólica. (Não há algo que se possa chamar de aparelho puramente ideológico) (Ibid., p. 116).

O que unifica esse “corpo aparentemente desconexo dos AIEs” é seu funcionamento, pois, em sua pluralidade, todos operam sob uma ideologia unificada, que é a ideologia dominante. Essa questão é essencial do ponto de vista da reprodução, pois, como escreve Althusser: “*nenhuma classe é capaz de deter o poder estar por um período prolongado sem, ao mesmo tempo, exercer sua hegemonia sobre e dentro dos Aparelhos Ideológicos de Estado*” (Ibid., p. 117). Ocorre que os AIE não se tratam somente do “alvo” da luta de classes, mas também do “lugar da luta de classes” (Ibid.), a classe dominante, que detém o comando do ARE, não consegue tão diretamente que os AIEs sigam suas leis, seja pelas contradições presentes nos próprios AIEs e resistência dos explorados, seja pela presença das classes que foram outrora dominantes e tentam ainda manter suas posições³⁰.

Segue-se então uma tríade de questões: “Qual é, exatamente a extensão do papel dos Aparelhos Ideológicos de Estado? Em que se baseia sua importância?” e “a que corresponde a ‘função’ dos Aparelhos Ideológicos de Estado?”, que confluem para uma questão central “*como se assegura a reprodução das relações de produção?*”.

A resposta simples para a pergunta é que, em sua maior parte³¹, o que garante a reprodução das relações de produção é a superestrutura, ou, indo além a partir do que já foi apresentado, o que lhe assegura é o “exercício do poder estatal nos Aparelhos de Estado” (Ibid.), que compreende ARE e AIEs.

Althusser retoma então, em três pontos, ideias que foram desenvolvidas até aqui e que se deve ter em mente ao prosseguir o argumento: 1. Todos Aparelhos de Estado funcionam pela violência e pela ideologia, diferenciando-se pela predominância do meio em seu modo de agir; 2. O ARE constitui um todo organizado, já os AIEs são “relativamente autônomos” e

³⁰ O processo de “livre aceitação” da submissão dos sujeitos a sua condição de sujeito, como veremos adiante, não ocorre do dia para a noite, diferentemente do ARE, o qual pode em certa medida ser mudado por força de lei, a mudança dos AIEs não acontece por imposição, ao mesmo não de modo explícito, mas sim através da própria realidade social e, portanto, de uma luta de classes, algo que Marx também já indica n’*O capital*: “Foi preciso esperar séculos para que o trabalhador ‘livre’, em consequência de um modo de produção capitalista desenvolvido, aceitasse livremente – isto é, fosse socialmente coagido a – vender a totalidade de seu tempo ativo de vida, até mesmo sua própria capacidade de trabalho, pelo preço dos meios de subsistência que lhe são habituais, e sua primogenitura por um prato de lentilhas” (Marx, 2017a, p. 343).

³¹ A partícula “em sua maior parte” merece destaque para enfatizar algo que Althusser inseriu em nota ao texto, pois “as relações de produção são inicialmente produzidas pela materialidade dos processos de produção e circulação. Mas não se deve esquecer que as relações ideológicas acham-se imediatamente presentes nesses mesmos processos” (Althusser, 1996b, p. 141).

capazes de proporcionar um campo objetivo para as contradições, que se expressam, sob formas limitadas ou extremadas, os efeitos dos choques entre a luta de classes” (Ibid., p. 118).; 3. A unidade dos AIEs, considerando suas contradições, é garantida pela ideologia da classe dominante.

Portanto, o papel do ARE na reprodução das relações de produção é assegurá-la através do uso da violência, em outras palavras, sua função fundamental é garantir as relações de exploração utilizando-se da repressão, mas além disso, “e acima de tudo, o Aparelho de Estado assegura, através da repressão [...] as condições políticas de atuação dos Aparelhos Ideológicos de Estado” (Ibid.). Althusser parece colocar o papel dos AIEs em maior destaque, na medida que diz que na verdade, o AIE “que garante, em grande parte, a reprodução das relações de produção, por trás de um ‘escudo’ fornecido pelo Aparelho (Repressivo) de Estado” (Ibid.), é nesse sentido que atua a ideologia da dominante, de modo que busca estabelecer uma harmonia na relação entre ARE e AIEs, e também entre os diversos AIEs.

O próximo passo deve ser o de compreender a diversidade de AIEs e sua função em comum de reprodução das relações de produção. Em sociedades sob diferentes modos de produção como, por exemplo, a sociedade feudal, havia uma diferença no número e nas funções dos AIEs, a Igreja (AIE religioso) concentrava funções que hoje pertencem a AIEs diversos, como o educacional e cultural, e, apesar de coexistir com outros AIEs como o familiar e o político, concentrava em si a maior influência por meio de seu funcionamento, o cerne dessa questão é que “*havia um Aparelho Ideológico de Estado dominante*” (Ibid., p. 119). Esse cenário se alterou, como deve-se imaginar, e nesse sentido é exemplar o papel desempenhado pela Revolução Francesa, que não se restringiu à mudança da posse do poder estatal e descontinuidade dos antigos ARE para instauração de novos (o Exército Nacional Popular), mas objetivou o combate contra o AIE dominante, a Igreja, “daí a definição de um estatuto civil para o clero, o confisco dos bens eclesiásticos e a criação de novos Aparelhos Ideológicos de Estado para substituir o aparelho religioso em seu papel dominante” (Ibid., p. 120). É evidente que esse processo não ocorreu de forma automática, lutas sangrentas ocorreram até que se desbancasse a Igreja de seu papel ideológico dominante, a fim de garantir não só “a hegemonia política, mas também sua hegemonia ideológica, indispensável à reprodução das relações capitalistas de produção” (Ibid.).

Althusser aponta que todos os AIEs cumprem uma mesma função de reprodução das relações de produção (exploração capitalista), embora cada AIE aja de uma maneira própria, e propõe a tese, “com todos os riscos que ela comporta” (Ibid.), de que o AIE dominante nas

formações capitalista é o escolar³². Pode parecer, em um primeiro momento, que o AIE dominante seja o político por se observar o regime democrático burguês e seus desdobramentos, mas, como bem aponta, o capitalismo é capaz de lidar com alterações nessa forma de modo a contorná-lo e seguir em pleno funcionamento sob regimes mais ou menos autoritários. O que indica a mudança do par Igreja-família para escola-família é papel que o sistema educacional desempenha e seu funcionamento em nossa sociedade.

[A escola] pega crianças de todas as classes desde a tenra idade escolar e, durante anos – os anos em que a criança está mais “vulnerável”, espremida entre o Aparelho de Estado familiar e o Aparelho de Estado escolar –, martela em sua cabeça, quer utilize métodos novos ou antigos, uma certa quantidade de “saberes” embrulhados pela ideologia dominante (francês, aritmética, história natural, ciências, literatura), ou simplesmente a ideologia em seu estado puro (ética, orientação cívica, filosofia). Em algum momento, por volta dos dezesseis anos, uma imensa massa de crianças é ejetada “para a produção”: trata-se dos operários ou dos pequenos camponeses. Outra parcela de jovens academicamente ajustados segue adiante: e, para o que der e vier, avança um pouco mais, até ficar pelo caminho e ir preenchendo os postos dos técnicos pequenos e médios, dos funcionários de colarinho branco, dos pequenos e médios executivos, de toda sorte de pequeno-burgueses. Uma última porção chega ao topo, seja para cair no semi-emprego intelectual, seja para fornecer, além dos “intelectuais do trabalhador coletivo”, os agentes da exploração (capitalistas, dirigentes), os agentes da repressão (soldados, policiais, políticos, administradores etc.) e os profissionais da ideologia (pregadores de todo tipo, em sua maioria “leigos” convictos). Cada massa ejetada pelo caminho é provida, na prática, da ideologia que se ajusta ao papel que lhe compete exercer na sociedade de classes. (Ibid., p. 121-122)

Muitas das funções indicadas são desempenhadas também por outros AIEs, mas “nenhum outro Aparelho Ideológico de Estado tem a audiência obrigatória (e gratuita) da totalidade das crianças na formação social capitalista, oito horas por dia, durante cinco ou seis dias por semana” (Ibid., p. 122). É através do aprendizado que se introjeta os saberes da ideologia para se reproduzir as relações de produção capitalistas, em um ambiente ideologicamente apresentado como neutro, de modo a naturalizar as relações de exploração. Nesse aspecto, raros são os professores que conseguem propor alguma crítica à ideologia em seu fazer, e quando o conseguem são imensamente limitados, nesses casos Althusser os chama de “uma espécie de heróis”, mas em sua maioria ou não suspeitam do papel ideológico do trabalho que desempenham ou, ainda pior, “empenham todo o seu coração e habilidade para executá-lo da forma mais esmerada (os famosos novos métodos!)” (Ibid., p. 123). A escola assume um papel de indispensabilidade e naturalidade como em outro momento da Igreja ocupou, nesse ponto é pertinente uma colocação de Badiou sobre o papel da burguesia:

³² Francisco Sampedro (2010, p. 48) aponta, diferentemente, que hoje o núcleo da reprodução é ocupado pelo aparelho ideológico dos meios de comunicação e não mais o AIE educacional.

A burguesia não é de forma alguma redutível ao controle do Estado ou ao lucro econômico. [...] A burguesia faz política, lidera a luta de classes, e não apenas do ângulo da exploração, nem do ângulo da coerção, seja ela legal ou terrorista. *A burguesia faz um sujeito* (Badiou, 2009, p. 42, tradução e grifos meus³³).

Após ter refletido sobre a reprodução das relações de produção e como ela são asseguradas pelos Aparelhos de Estado, resta ainda definir o que se quer dizer quando é mencionado que os AIEs “funcionam pela ideologia”. Althusser situa, brevemente, que o termo surgiu com Destutt de Tracy e a concepção de ideologia nas obras de juventude de Marx, algo que não nos é necessário retomar pois já foi apresentado em maiores detalhes no segundo capítulo desta dissertação. Assim, basta mencionar que para Althusser o que há em *A ideologia alemã*, apesar de se tratar de uma teoria da ideologia de modo explícito, “não é marxista” (Althusser, 1996b, p. 123). Para o autor, as pistas para o desenvolvimento de uma “teoria da ideologia em geral” se encontram em *O capital*, obra, porém, que não contém essa teoria de modo desenvolvido. Althusser realiza na obra de Marx o que chamou de *leitura sintomal*, isso é, a partir obra marxiana de maturidade, expor e desenvolver uma teoria tomando conceitos falhos ou literalmente ausentes no texto, de modo a teorizar um conceito geral de ideologia ainda não definido (Gillot, 2018, p. 73).

Para sua teoria da ideologia em geral, logo de início Althusser já destaca que se trata de uma teoria da ideologia *em geral* e não uma teoria de ideologias particulares ou teoria *das* ideologias, que sempre expressam uma posição de classe definida. Uma teoria das ideologias se fundamenta “na história das formações sociais, e, portanto, dos modos de produção combinados nas formações sociais e das lutas de classes que se desenvolvem dentro delas” (Althusser, 1996b, p. 124), assim, é certo que não seria possível uma teoria *das* ideologias *em geral*, já que a determinação dessas ideologias se situa externa a elas. A proposta de uma teoria *da* ideologia *em geral* trata-se de uma teoria da qual dependem as teorias *das* ideologias e carrega em si uma tese que pode parecer em um primeiro momento paradoxal, mas que se torna central em seu desenvolvimento: “*a ideologia não tem história*” (Ibid.). Retornemos, para isso, brevemente, ao texto de *A ideologia alemã*, sobre a afirmação de Marx e Engels a respeito da metafísica não ter história, lugar de onde Althusser retira sua preposição a respeito da ideologia.

A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondentes, são privadas, aqui, da aparência de autonomia que até então possuíam. Não têm história, nem desenvolvimento; mas os homens, ao

³³ “The bourgeoisie is in no way reducible to the control of the State or to economic profit. [...] The bourgeoisie makes politics, it leads the class struggle, and not only from the angle of exploitation, nor from that of coercion, whether it is legal or terrorist. The bourgeoisie makes a subject”.

desenvolverem sua produção e seu intercâmbio materiais, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar (Engels; Marx, 2007, p. 94)

Para Althusser, o contexto no qual essa afirmação é apresentada em *A ideologia alemã* é “francamente positivista” (Althusser, 1996b, p. 124), pois trata-se de uma concepção de ideologia como *pura ilusão* em que a realidade da ideologia é externa a ela, “a ideologia é pensada como um constructo imaginário cujo *status* é exatamente idêntico ao *status* teórico do sonho entre os autores anteriores a Freud [...]. É exatamente esse o *status* da filosofia e da ideologia em *A ideologia alemã*” (Ibid.). Assim, quando Marx e Engels escrevem que a ideologia não tem história, fazem a afirmação no sentido de que a ideologia não tem história própria, porque se encontra externa a ela, trata-se assim de uma tese negativa da ideologia. Já Althusser, ao dizer que *a ideologia não tem história*, confere sentido diverso à frase, para ele as ideologias têm história própria, e *a ideologia não*, sua afirmação se dá em um sentido positivo, e não pelo negativo. Dizer que a ideologia não tem história significa aqui que ela possui uma estrutura e funcionamento que são imutáveis na história, tratando-se de uma realidade a-histórica, ou, em outros termos, *oni-histórica*³⁴. O termo história é empregado no sentido que no *Manifesto comunista*, isso é, história das sociedades de classes: “a história de todas as sociedades até hoje existentes é a história das lutas de classes” (Engels; Marx, 2010, p. 40)³⁵. Voltando a comparação com o status do sonho, dessa vez a partir da concepção freudiana, Althusser estabelece uma aproximação com o conceito psicanalítico de inconsciente, “*a ideologia é eterna*, exatamente como o inconsciente” (Althusser, 1996b, p. 125). É nesse sentido que busca formular uma teoria da ideologia *em geral*, tal como Freud, que foi responsável por desenvolver uma teoria do inconsciente *em geral*.

Nesse ponto do ensaio, já está presente a noção que “*a ideologia faz organicamente parte, como tal, de toda totalidade social*” (Althusser, 2015, p. 192), ou seja, não é reduzida a mera ilusão, como o sonho na perspectiva freudiana, de modo que, aproveitando a aproximação estabelecida entre inconsciente e ideologia, há uma necessidade posta em termos de causalidade que “responde a mecanismos particulares, assim como as formações do sonho são regidas por certos mecanismos característicos, no caso a condensação e o deslocamento” (Gillot, 2018, p. 93). É o caráter profundamente inconsciente da ideologia que garante a ela

³⁴ Sobre a questão da *oni-historicidade* da ideologia, nota-se certa contradição com escritos posteriores de Althusser, como é o caso de *Resposta a John Lewis* (Althusser, 1978b), em que há uma identificação do sujeito com uma categoria filosófica específica da época moderna e o sujeito de direito burguês (cf. Gillot, 2018, p. 100).

³⁵ Engels acrescenta em nota à edição inglesa de 1888 do *Manifesto* que por história, no trecho citado, referem-se a “toda história escrita. A Pré-História, organização social anterior à história escrita, era desconhecida em 1847”.

uma causalidade própria, estrutural, assim como ocorre com o inconsciente freudiano e suas determinações.

Após enunciar que a ideologia não tem história, Althusser propõe que: “*A ideologia é uma ‘representação’ da relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência*”, essa proposição se divide em duas teses, que seguiremos o desenvolvimento a seguir.

Tese I: “A ideologia representa a relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência”. Trata-se a primeira tese de uma proposição negativa, relacionada ao objeto que é representado de forma imaginária pela ideologia. Althusser menciona o costume de se nomear determinadas ideologias como “visões de mundo”, o que contém nessa percepção é que a ideologia é compreendida como algo que não corresponde à realidade, contudo, de alguma forma, se refere à realidade e, portanto, se corretamente interpretadas, pode-se extrair daí a realidade contida “atrás” dela. Disso duas principais correntes de interpretação são apresentadas, a mecanicista – muito presente no pensamento do século XVIII, que pode ser resumida com a ideia de: “Deus é a representação imaginária do Rei real” (Althusser, 1996b, p. 126); e a hermenêutica – inaugurada pelos Padres da Igreja e retomada por Feuerbach, espremida na ideia que “Deus é a essência do Homem real” (Ibid.). Ambas as correntes podem ser tomadas em conjunto pela noção de inversão, dito de outro modo, para tais interpretações a ideologia consiste em uma representação dos humanos para si mesmos da realidade sob uma forma imaginária. Se desdobra então uma questão que escapa a essas interpretações: “Por que os homens ‘precisam’ dessa transposição imaginária de suas condições reais de existência para ‘representar para si’ essas condições reais de existência?” (Ibid.). As duas respostas apresentadas são insatisfatória, a primeira, no sentido de enganação, Padres ou Déspotas forjam “Belas Mentiras para que, acreditando obedecer a Deus, os homens de fato obedecessem aos Padres e aos Déspotas, o mais das vezes aliados em sua impostura, os Padres agindo em favor dos interesses dos Déspotas ou vice-versa” (Ibid., p. 127), a causa para essa transposição imaginária, então, se encontraria nos interesses de um grupo que fundamenta sua dominação real por meio da dominação também da imaginação. Outra resposta, no caminho de Feuerbach e do jovem Marx em textos como *Sobre a questão judaica* e nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, encontra a causa da transposição imaginária na alienação material, cria-se representações imaginárias da realidade porque as condições de existência nessa realidade são elas mesmas alienantes. Ambas as respostas não se distanciam entre si, pois, ao fundo, sustentam igualmente que a representação imaginária reflete o mundo real. A resposta de Althusser para essa questão, porém, vai além e segue caminho diferente,

para ele a representação imaginária não reflete as condições reais de existência, mas sim sua *relação* com essas condições. A causa, portanto, concentra-se na relação das pessoas com o mundo e é isso que explica a deformação imaginária. Nesse ponto, Althusser se inspira diretamente em Lacan (1998c) para formular que “a *natureza imaginária dessa relação* é que subjaz a toda a deformação imaginária que se pode observar (quando não se vive em sua verdade) em qualquer ideologia” (Althusser, 1996b, p. 127), em termos marxistas:

[...] toda ideologia representa, em sua deformação necessariamente imaginária, não as relações de produção existentes (e as outras relações que delas decorrem), mas, acima de tudo, a relação (imaginária) dos indivíduos com as relações de produção e com as relações que dela decorrem. O que é representado na ideologia, portanto, não é o sistema das relações reais que regem a existência dos indivíduos, mas a relação imaginária desses indivíduos com as relações reais em que vivem. (Ibid., p. 128).

Com isso, a própria questão sobre a causa dessa distorção imaginária bem como a resposta de Padres e Déspotas manipuladores³⁶ não se sustentam mais, a pergunta deve ser alterada e é o que nos leva para a segunda tese, “por que a representação dada aos indivíduos de sua relação (individual) com as relações sociais regem suas condições de existência e sua vida coletiva e individual é, necessariamente, imaginária?”

Tese II: “A ideologia tem uma existência material”. Diferente da primeira, a segunda tese é uma proposição positiva sobre a ideologia, abordando sua materialidade. A ideologia não tem uma existência ideal (*idéale / idéelle*)³⁷, mas sim material³⁸, e os AIE são a realização de uma ideologia, como já formulado, “uma ideologia existe sempre num aparelho e em sua prática ou práticas. Essa existência é material” (Ibid., p. 129). Podemos dizer, de modo a conectar com a Tese I acima, que a relação imaginária tem uma existência material, e para isso o exemplo utilizado no ensaio é do sujeito que acredita em Deus e, portanto, age (materialmente) de acordo com os ideais de crenças, seu comportamento, composto por práticas e rituais, são submetidos a normas dos AIEs, o qual essas ideias dependem. Esse

³⁶ Sobre essa questão vale mencionar que Althusser aponta em nota que tal explicação, que se baseia em uma manipulação realizada por determinado grupo (e ele utiliza uma expressão “moderníssima”, que é traduzida para o português como *panelinha*), é adotada inclusive dentro dos círculos comunistas a fim de explicar desvios políticos e oportunismos de direita e de esquerda.

³⁷ “[...] a existência ideal [*idéale* ou *idéelle*] e espiritual das ‘ideias’ tem raízes exclusivamente em uma ideologia da ‘ideia’ e da ideologia, e, permitam-se acrescentar, em uma ideologia que parece haver ‘fundamentado’ essa concepção desde o surgimento das ciências, isto é, do que os praticantes das ciências representam para si, em sua ideologia espontânea, como ‘ideias’, verdadeiras ou falsas” (Althusser, 1996b, p. 128). Sobre o assunto, que Althusser não se aprofunda no ensaio analisado, ver *Filosofia e Filosofia Espontânea dos Cientistas* (Althusser, 1976).

³⁸ É certo que o sentido de material aqui empregado é de outra categoria que a existência material de uma pedra, por exemplo, nesse sentido Althusser recorre a Aristóteles para sustentar que “a matéria se expressa em muitos sentidos” e que essas múltiplas modalidades de expressão da matéria em última instância estão calcadas na matéria física.

sujeito deve ir à missa, rezar, confessar-se etc., até mesmo “arrepende-se” sinceramente, em outras palavras, age livremente em conformidade com suas ideias, e se não age de tal forma é porque há outras ideias além daquelas que enuncia. A questão central é que “deve inscrever suas ideias, como sujeito livre, nos atos de sua prática material” (Ibid., p. 130), em outras palavras, o que o exemplo exposto nos quer apresentar é que a ideologia existe (materialmente) através de atos, de práticas regidas por rituais e inscritas nos AIEs. Diante da famosa formulação de Pascal “ajoelhe-se, mexa seus lábios em uma oração, e a fé chegará para você”, Althusser escreve que é “a existência das ideias que forma sua crença é material, pois suas ideias são seus atos materiais inseridos em práticas materiais regidas por rituais materiais, os quais, por seu turno, são definidos pelo aparelho ideológico material de que derivam as ideias desse sujeito” (Ibid.)³⁹.

Presenciamos então uma mudança em relação a noções presentes no início do ensaio, além de não tratar a ideologia como alguma espécie e inversão tal como outros autores fazem, nota-se que: “Desapareceu: o termo *ideias*. Sobrevivem: os termos *sujeito*, *consciência*, *crença*, *atos*. Aparecem: os termos *práticas*, *rituais*, *aparelhos ideológicos*” (Ibid., p. 131). Davoglio nota que nesse ponto do texto há uma mudança significativa na problemática e não somente na hierarquia de alguns conceitos, “com o desaparecimento da noção idealista de ‘ideia’ e uma tematização original do seu arranjo geral, que acompanha o surgimento de novas mediações, pensadas no interior de uma cadeia de causalidade estrutural” (Davoglio, 2018, p. 191).

Diante do apresentado, Althusser conclui que “o sujeito age na medida em que ‘é agido’” (Althusser, 1996b, p. 131). Isso acontece, pois, a ideologia existe em um AIE, que prescreve práticas materiais regidas sob determinados rituais que são base para a agência desse sujeito “que age, com plena consciência, de acordo com sua crença” (Ibid.). Dessa formulação, considerando que a categoria de *sujeito* passa a ser central no ensaio, Althusser apresenta dois pontos que precedem um terceiro principal: “1. não existe prática, a não ser através de uma ideologia, e dentro dela; 2. não existe ideologia, exceto pelo sujeito e para sujeitos”, enfim a tese central de sua teoria: “A ideologia interpela os indivíduos como sujeitos”.

O primeiro ponto apresentado sobre a existência da prática através de uma ideologia já foi explorado, resta, porém, para avançar em direção à explicação da tese central, melhor compreender o segundo ponto enunciado. Reescrevendo-o de outra forma, a ideologia não

³⁹ Na frase citada, Althusser utiliza-se quatro vezes do adjetivo “material” e, apesar de indicar que não se trata de uma mesma materialidade, opta por não aprofundar essa questão no ensaio.

existe senão para sujeitos concretos, e ela só pode alcançá-los como destinatários pela categoria mesma de sujeito. Althusser se refere ao conceito de sujeito, que ocupou grande importância na cena dos debates franceses do século XX⁴⁰, e identifica sua origem na categoria burguesa presente na ideologia jurídica, ou seja, o sujeito de direito, tomada como central para qualquer ideologia, independente de classe ou mesmo tempo histórico. Nesse sentido, acrescenta o caráter de dupla constituição na função da ideologia, isso é, de constituição de sujeitos:

Dizemos que a categoria de sujeito é constitutiva de qualquer ideologia, mas, ao mesmo tempo e imediatamente, acrescentamos que a *categoria do sujeito só é constitutiva de qualquer ideologia na medida em que toda ideologia tem a função (que a define) de ‘constituir’ indivíduos concretos como sujeitos*. É nesse jogo de dupla constituição que toda ideologia funciona, não sendo a ideologia mais que seu funcionamento nas formas materiais de existência desse funcionamento (Ibid., p. 132)

Tal noção já estava presente em Marx, sobre a constituição do sujeito de direito, formalmente *livre e igual*, apresentada em outros termos no capítulo anterior, e como ocupa um papel central no funcionamento da reprodução das relações de produção na sociedade capitalista, ou seja, na circulação das mercadorias, como podemos observar nas passagens a seguir.

[...] a força de trabalho só pode aparecer como mercadoria no mercado na medida em que é colocada à venda ou é vendida pelo seu próprio possuidor, pela pessoa da qual ela é a força de trabalho. Para vendê-la como mercadoria, seu possuidor tem de poder dispor dela, portanto, ser *livre proprietário* de sua capacidade de trabalho de sua pessoa. Ele e o possuidor do dinheiro se no mercado e estabelecem uma relação mútua como iguais possuidores de mercadorias, com a única diferença de que um é comprador e o outro, vendedor, sendo ambos, portanto, pessoas *juridicamente iguais*. (Marx, 2017a, p. 242, grifos meus).

A esfera da circulação ou da troca de mercadorias, em cujos limites se move a compra e a venda da força de trabalho, é, de fato, um verdadeiro Éden dos direitos inatos do homem. Ela é o reino exclusivo da liberdade, da igualdade, da propriedade e de Bentham. Liberdade, pois os compradores e vendedores de uma mercadoria, por exemplo, da força de trabalho, são movidos apenas por seu livre-arbítrio. Eles contratam como pessoas livres dotadas dos mesmos direitos. O contrato é o resultado, em que suas vontades recebem uma expressão legal comum a ambas as partes. Igualdade, pois eles se relacionam um com o outro apenas como possuidores de mercadorias e trocam equivalente por equivalente. Propriedade, pois cada um dispõe apenas do que é seu. (Ibid., p. 250-251)

Vimemos “espontânea” e “naturalmente” em uma ideologia⁴¹, de modo que Althusser afirma que “o homem é um animal ideológico por natureza” (Althusser, 1996b, p. 132), e

⁴⁰ Para um estudo mais detalhado sobre a categoria de sujeito e a situação de Althusser em meio a esses debates, ver *História do estruturalismo*, vol. I e II (Dosse, 2018) e *A aventura da filosofia francesa* (Badiou, 2019).

⁴¹ Althusser acrescenta nesse ponto um breve parágrafo no qual surgem questões interessantes que, porém, não se aprofunda no ensaio, trata-se da discussão sobre a (não) existência de um sujeito da ciência. Nos limitaremos aqui a reproduzir o trecho e indicar referências onde se pode encontrar um melhor desenvolvimento do tema. “O

assim chegamos ao ponto em que a ideologia se apresenta como uma evidência. Ela impõe as evidências como evidências de maneira que não podemos deixar de *reconhecê-las* como tal, “essa ‘evidência’ de que você e eu somos sujeitos – e de que isso não é um problema – é um efeito ideológico, o efeito ideológico elementar” (Ibid.), e observamos assim uma das funções da ideologia, a função de *reconhecimento*⁴². Decorre disso que “somos *sempre já* sujeitos, e que, como tais, praticamos constantemente os rituais de reconhecimento ideológico, o qual nos garante que somos de fato sujeitos concretos, individuais, distinguíveis e (naturalmente) insubstituíveis” (Ibid., p. 133). Podemos, então, tratar da formulação exposta anteriormente da seguinte forma: “*toda ideologia invoca ou interpela os indivíduos como sujeitos concretos*” (Ibid.).

Ainda resta, porém, a distinção entre indivíduos concretos e o que eles são transformados pela ideologia, sujeitos concretos, essa operação de transformação dos indivíduos em sujeitos é nomeada por Althusser de *interpelação*. O exemplo clássico desse mecanismo é o do agente policial que, em meio à multidão, chama “Ei, você aí!” e o indivíduo escuta o chamado, se *reconhece* nele, e vira-se para quem lhe chamou. Ele se torna sujeito nesse exemplo por ter reconhecido que o chamado *evidentemente* era direcionado a ele, somente a ele e não outra pessoa. É interessante observar que o reconhecimento desse chamado opera de modo que, como aponta Michel Pêcheux, se torna ao mesmo tempo evidente: “não admira que você tenha sido interpelado como proletário, uma vez que é proletário”, ou, como aparece na cena dos Irmãos Marx, recuperada por Žižek (2024, p. 24), em que um personagem diz ao outro “Você me lembra o Emanuel Ravelli” “Mas eu sou Emanuel Ravelli” “Então, não admira que se pareça com ele!”. Althusser destaca que, apesar do exemplo do policial por ele utilizado, esse mecanismo não acontece de modo sequencial, em uma sucessão temporal, “a existência da ideologia e o chamamento ou interpelação dos indivíduos como sujeito são uma e a mesma coisa” (Althusser, 1996b, p. 134), sendo o efeito da interpelação, o “tornar-se sujeito”, sempre retroativo (Dolar, 1993, p. 76), o sujeito se torna sujeito ao reconhecer que sempre foi sujeito.

fato de o autor, na medida em que escreve as linhas de um discurso que se pretende científico, estar completamente ausente, como ‘sujeito’, de ‘seu’ discurso científico (pois todo discurso científico, por definição, é um discurso sem sujeito, não existe um ‘sujeito da ciência’, a não ser numa ideologia da ciência) é uma outra questão, que deixaremos de lado por enquanto” (Althusser, 1996b, p. 132). Sobre essa questão ver *Por Marx* (Althusser, 2015) e, para uma reflexão mais madura de Althusser sobre o tema, *Elementos de autocrítica* (Althusser, 1978a).

⁴² A outra função da ideologia é a do desconhecimento [*méconnaissance*], sobre isso ver *O mecanismo do (des)conhecimento ideológico* (Pêcheux, 1996).

Ainda sobre o reconhecimento e evidência do sujeito, o que em um primeiro momento pode parecer que ocorre *fora* da ideologia, para além de seus *limites*, na realidade, está *dentro* da ideologia, de modo que, por definição, quem está inserido na ideologia acredita-se estar fora. Um dos efeitos da ideologia por excelência é justamente a negação de seu caráter ideológico, a ideologia nunca se apresenta como tal⁴³. Assim, “a acusação de estar na ideologia só se aplica aos outros, nunca ao próprio sujeito [...]. Isso equivale a dizer que a ideologia *não tem um exterior* (para si mesma), mas, ao mesmo tempo, *que ela não é nada senão o exterior* (para ciência e a realidade)” (Althusser, 1996b, p. 134).

Chegamos então a uma formulação sobre os indivíduos interpelados em sujeitos concretos, considerando que a ideologia é eterna, ela desde sempre já interpela os indivíduos como sujeitos, e aí se insere proposição de Althusser “os indivíduos são sempre já sujeitos” (Ibid.), e por essa razão os indivíduos são abstratos. Os indivíduos são sujeitos até mesmo antes de seu nascimento, ao que mesmo sem ter ainda nascido, o sujeito já se encontra cercado por uma série de rituais ideológicos em torno da expectativa de seu nascimento, se será “menino” ou “menina”, qual será seu nome “próprio” etc., a criança receberá uma identidade e a evidência de que é insubstituível, em termos lacanianos, antes mesmo do nascimento a criança já é falada. O mecanismo descrito é a inscrição do sujeito a ordem Simbólica⁴⁴, uma Lei, que opera sobre o sujeito desde antes do nascimento até além de sua

⁴³ Escreve Žižek sobre o mecanismo de interpelação e a destituição subjetiva em Althusser: “Apesar de Althusser não ter escrito muito sobre problemas éticos, fica claro que todo o seu trabalho incorpora certa postura ética radical, que poderíamos chamar de heroísmo da alienação ou de destituição subjetiva (embora, ou melhor, precisamente por ele rejeitar a própria ideia de ‘alienação’ como ideológica). Não se trata apenas de que devamos desmascarar o mecanicismo estrutural que produz o efeito de sujeito como um falso reconhecimento ideológico, mas de que devemos, ao mesmo tempo, reconhecer plenamente que esse falso reconhecimento é inevitável – ou seja, devemos aceitar certa ilusão como condição de nossa atividade histórica, da assunção do papel de agentes do processo histórico [...] Nessa perspectiva, o sujeito como tal constitui-se através de certo falso reconhecimento: o processo de interpelação ideológica mediante o qual o sujeito se ‘reconhece’ como destinatário da convocação da causa ideológica implica, necessariamente, certo curto-circuito, uma ilusão do tipo ‘eu já estava lá’” (Žižek, 2024, p. 27).

⁴⁴ Nesse ponto temos uma aproximação evidente de Althusser com Lacan, algo que ocorre em diversos outros pontos do desenvolvimento de sua teoria, contudo essa aproximação oscila e não se mostra muito consistente de modo vale fazer algumas breves considerações sobre Althusser e a psicanálise lacaniana. No desenvolvimento da teoria de Althusser nota-se que não há uma distinção muito clara, como em Lacan, entre *je* e *moi*, de modo que o sujeito althusseriano por vezes aparece interpelado como *moi* (imaginário), ao mesmo tempo que é descentrado, assujeitado etc., algo que se reflete em sua concepção de ideologia, que em alguns momentos é relacionada ao registro Simbólico e em outros ao Imaginário (Gillot, 2018, p. 114). Quanto a inscrição da Lei e a interpelação dos indivíduos *sempre já* sujeitos, o autor remete ao Simbólico, do mesmo modo que ocorre quando realiza uma homologia entre eternidade do inconsciente e eternidade da ideologia, ou em seus desenvolvimentos sobre uma teoria do significante, presente em *Três notas sobre a teoria dos discursos* (Althusser, 1996a), onde fica evidente que o autor situa a função-sujeito como efeito do discurso ideológico e que apresenta como efeito o sujeito do inconsciente. Já quando trata da função de reconhecimento-desconhecimento, essencial para o funcionamento da ideologia em sua teoria, como veremos no desenvolvimento do ensaio *Ideologia e AIEs...*, e sobre a ilusão de autonomia dos sujeitos, nos aproximamos do registro Imaginário e a constituição do eu (*moi*). Por fim, poderíamos ainda mencionar que o registro do Real não aparece propriamente em Althusser, mas

morte. Esse funcionamento ideológico-familiar certamente implica uma série de questões, que apenas são mencionadas, como “que o antigo sujeito-por-vir terá que ‘encontrar’ ‘seu’ lugar, ou seja, ‘tornar-se’ o sujeito sexual (menino ou menina) que já é de antemão” (Ibid., p. 135). Em contrapartida, a ideologia oferece a resposta, te diz onde você está em um mundo que não há local para você.

A alienação é inevitável nesse sentido, porém o emprego do termo nesse contexto não corresponde ao léxico marxista, da alienação do trabalhador etc., mas sim ao sentido lacaniano, que se aproxima do conceito de *Geworfenheit*⁴⁵, do *Ser e Tempo* de Heidegger, ser inserido em um registro simbólico, um sistema de significantes, que independe de minha escolha. A ideologia, a partir dessa compreensão se mostra como quase-toda envolvente, e isso é algo que Althusser não explora, ao menos não explicitamente em seus escritos, que é o limite desse registro, “o Real da pulsão, não um fato no mundo empírico, mas, sim, o não simbolizado e o não simbolizável, o trauma que se repete justamente na medida em que se recusa a ser simbolicamente digerido e integrado” (Winkler, 2024, p. 6, tradução minha⁴⁶).

À guisa de conclusão, Althusser toma como último ponto do ensaio o exemplo a ideologia religiosa cristã, a fim de demonstrar o que foi elaborado sobre a teoria da ideologia em geral. O exemplo se expande para demais situações ao se considerar que a estrutura formal da ideologia permanece sempre a mesma. Deus se dirige ao sujeito por meio de um outro de modo que o sujeito reconhece a Ele e também a si mesmo nessas posições estabelecidas, o texto sagrado diz algo como:

[...] eis quem você é: você é Pedro! Está é sua origem, você foi criado por Deus para toda a eternidade, embora tenha nascido em 1920 d.C.! Este é seu lugar no mundo! Isso é o que você deve fazer! Por esses meios, se observar a “lei do amor”, você será salvo, Pedro, e se tornará parte do glorioso Corpo de Cristo! Etc. (Ibid., p. 135-136).

Notemos que há aí a resposta para uma série de perguntas: “quem sou eu?”, “qual é meu lugar no mundo?”, “o que eu devo fazer” e ainda a garantia de um Deus criador que oferece, além das respostas, um caminho para salvação, fazendo assim de Pedro um sujeito *livre* para obedecer ou desobedecer a seus mandamentos. Se, ao interpelar o sujeito ele

podemos ler como o que Dolar propõe ao situá-lo em “estágio ‘intermediário’ presente entre a passagem do indivíduo para o sujeito” (1993, p. 88). Sobre essa relação dos registros e a teoria da ideologia de Althusser, ver também *Ideology and Fantasy* (Mocnik, 1993).

⁴⁵ Algumas traduções possíveis do termo para o português são *lançamento*, *ser-lançado* ou *derrelição* (que se aproxima em certa maneira do sentido do uso jurídico da palavra), em inglês a tradução comum para o termo é *thrownness*.

⁴⁶ “[...] its limit is the Real of the drive, not some fact in the empirical world but, instead, the unsymbolized and unsymbolizable, the trauma that recurs precisely to the extent that it refuses to be symbolically digested and integrated”.

responde algo como “Sim, Senhor! Sou eu”, ou como Samuel (cf. 1 Samuel, 3, 4-11), que ao ser chamado *pelo nome* responde “Estou aqui” e depois, ao *reconhecer* que era Deus que o chamava, diz: “Fala, Javé, que teu servo escuta”, há o reconhecimento do lugar ocupado pelo sujeito e por Deus, isso se efetiva na prática através de uma série de rituais, desde o batismo, a comunhão, confissão etc.⁴⁷, a ideologia “informa e situa o indivíduo em relação com o seu entorno e sua prática” (Sampedro, 2010, p. 37).

Althusser chama atenção nesse funcionamento ao fato de que “só pode haver tal multidão de possíveis sujeitos religiosos sob a condição absoluta de que haja um *Outro Sujeito* Absoluto, Único, isto é, Deus” (Althusser, 1996b, p. 136), nesse sentido passaremos a diferenciar pela grafia os conceitos de Sujeito e sujeito. A existência de sujeitos pressupõe a existência de um Sujeito que os interpela como tais, em outras palavras, os indivíduos são interpelados pelo Sujeito como sujeitos ao reconhecê-lo. Percebe-se então que há uma certa dependência recíproca nesse mecanismo, nos termos de Lacan podemos dizer que o *grande Outro* depende do sujeito ao mesmo tempo que é condição para a subjetivação. Os indivíduos dependem do Sujeito para se tornarem sujeitos e o próprio Sujeito (aqui usado Deus como exemplo) “embora ‘pudesse’ muito bem ter prescindido dos homens... Deus necessita deles, o Sujeito precisa dos sujeitos, assim como os homens precisam de Deus, como os sujeitos necessitam do Sujeito” (Ibid., p. 137), uma dinâmica que se pode perceber no próprio ato de Deus ao enviar seu Filho a Terra, Cristo que se apresenta duplamente como homem, porém Deus, sujeito, porém Sujeito, um sujeito-Sujeito. O Espírito Santo, por sua vez ocupa a função de ligação especular entre Pai e Filho.

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 [...] 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 (Ibid.).

Trata-se de uma estrutura *duplamente especular*, que garante o funcionamento da ideologia, nela o Sujeito está no centro e interpela os indivíduos em sujeitos, sujeita os sujeitos ao Sujeito ao mesmo tempo que “cada sujeito pode contemplar sua própria imagem (presente e futura)”, feito à sua imagem e semelhança⁴⁸, “a *garantia* de que isso realmente

⁴⁷ Sobre a presença reitera desses rituais ideológicos na vida cotidiana dos que professam o cristianismo, de um ponto de vista religioso-cristão/tomista, ver *Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos*, de Leonardo Boff.

⁴⁸ Para Althusser, a estrutura de toda ideologia é especular, isso é, como um espelho, e cumpre dupla função ao constituir a ideologia ao mesmo tempo que garante seu funcionamento.

concerne a eles e a Ele” (Ibid.). Tal estrutura funciona como garantia de algo que Althusser resumiu em quatro pontos:

1. a interpelação dos “indivíduos” como sujeitos;
2. sua sujeição ao Sujeito;
3. o reconhecimento mútuo entre os sujeitos e o Sujeito, o reconhecimento dos sujeitos entre si e, por último, o reconhecimento de si mesmo pelo sujeito;
4. a *garantia* absoluta de que tudo realmente é assim e de que, desde que os sujeitos reconheçam o que são e se comportem consonantemente, tudo ficará bem: “*Amém – Assim seja*”. (Ibid.).

O funcionamento da ideologia *pelo* sujeito assume o sentido da função de suporte exercido pelo sujeito não somente ao Sujeito, de modo recíproco, mas também compreendido como essencial para sustentação e funcionamento das relações de produção, isso é, a circulação da mercadoria, algo já presente em Marx.

[...] as mercadorias não podem ir por si mesmas ao mercado e trocar-se umas pelas outras. Temos, portanto de nos voltar para seus guardiões, os possuidores de mercadorias [...]. Para relacionar essas coisas umas com as outras como mercadorias, seus guardiões têm de estabelecer relações uns com os outros [...]. Têm portanto, de se reconhecer mutualmente como proprietários privados. Essa relação jurídica, cuja forma é o contrato, seja ela legalmente desenvolvida ou não, é uma relação volitiva, na qual se reflete a relação econômica [...]. As máscaras econômicas das pessoas não passam de personificações das relações econômicas, e que as pessoas se defrontam umas com as outras como suportes [*Träger*] dessas relações (Marx, 2017a, p. 159)

Submetidos a essa estrutura, os sujeitos “trabalham sozinhos” em conformidade com a ideologia, salvo exceções que, por não agirem “por conta própria” afinados com a ideologia dominante, exigem por vezes a atuação do ARE, mas que justamente por constituírem exceções, não são a regra, que é composta por “bons” sujeitos. O comportamento (práticas materiais) desses bons sujeitos não é nada mais que a inscrição da frase “*Amém – Assim seja*”, em outras palavras, a garantia de que “tem que ser assim” para que as coisas funcionem conforme devem ser, em conformidade com (e para garantir) a reprodução das relações de produção e suas relações derivadas. Ser sujeito, portanto, representa uma subjetividade livre, que o autor das ações escolhe por seus atos, porém ainda se trata de um sujeito sujeitado e, assim, é desprovido de liberdade, *a não ser* a liberdade de aceitar livremente sua submissão. Os sujeitos, portanto, “trabalham sozinhos” porque sua condição implica, necessariamente, sua sujeição ao Sujeito, e isso é determinante para suas práticas materiais.

3.2 Sobre a interdependência e a falta dos AIEs

O ensaio *Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado* foi escrito entre janeiro e abril de 1969, em abril de 1970 Althusser acrescenta algumas considerações finais que nos ajudam a desenvolver agora sobre a relação de interdependência dos AIE.

O primeiro ponto é sobre o processo global da realização das relações de produção. Como visto no ensaio, os AIEs contribuem para a reprodução, porém, mesmo ao notar que é “somente dentro dos processos de produção e circulação que essa reprodução se *realiza*” (Althusser, 1996b, p. 139), essa formulação ainda se encontra em um nível abstrato. Deve-se considerar então que essas relações de produção envolvidas no processo são relações de exploração, portanto entre classes, e, melhor dizendo, entre classes antagônicas, de modo que não se trata de uma divisão meramente “técnica” do trabalho. Nesse sentido, Althusser escrever que “não existe ‘divisão técnica’ do trabalho, a não ser na ideologia da classe dominante: toda divisão técnica [...] é a forma e a máscara de uma divisão e organização *sociais* (= de classes) do trabalho” (Ibid.). A realização da reprodução das relações de produção, portanto, só pode ser compreendida através da luta de classes⁴⁹.

Já a segunda questão acrescentada, diz respeito à natureza de classe *das* ideologias. Aceitando as ideias apresentadas no ensaio, o mecanismo da ideologia *em geral* permanece o mesmo, a ponto de ser reduzido e exposto em alguns princípios, e as ideologias se realizam nos AIEs através de práticas e rituais, contudo, também se trata ainda de uma formulação abstrata. Desse modo, ao considerar que há luta de classes somente quando há classes antagônicas, o que Althusser acrescenta é que “os AIEs não são a realização da ideologia *em geral*, nem tampouco a realização sem conflito da classe dominante” (Ibid., p. 140), assim a ideologia se torna dominante por meio da instauração de AIEs que se realizam por meio de “uma luta de classes muito acirrada e contínua” (Ibid.), primeiro contra a antiga classe dominante e, depois, contra a classe explorada. A realização da ideologia dominante se dá nos AIEs, porém eles representam somente um aspecto da luta de classes, que está para além deles. Os AIEs são uma *forma* em que a ideologia dominante precisa se realizar, mas tais

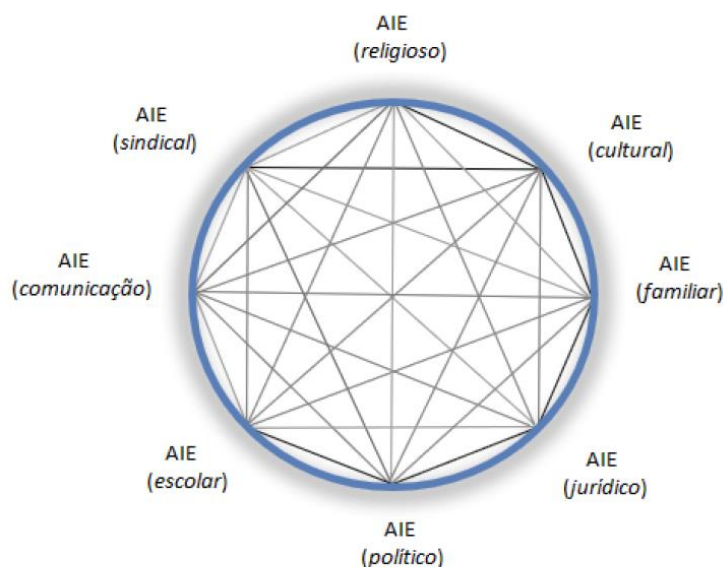
⁴⁹ Está contido na ideia apresentada o entendimento que “para que haja classes numa ‘sociedade’ é preciso que a sociedade seja *dividida* em classes; essa divisão não se faz *post festum*; é a exploração de uma classe por outra e, portanto, a luta de classes que constitui a *divisão* em classes” (Althusser, 1978b, p. 27), algo que será desenvolvido e em outro momento nomeado como o “primado da estrutura sobre os elementos” (Althusser, 2005, p. 27). Sobre isso, ver *O primado do encontro sobre a forma* (Morfino, 2006).

ideologias não surgem nos AIEs, e sim na luta de classes, “nas classes sociais que estão em confronto” (Ibid.) e suas práticas⁵⁰.

Proponho, então, para fins de sistematização, que tomemos cinco pontos para seguir a exposição e o argumento da interdependência dos AIEs: 1. A reprodução das relações de produção é a reprodução das relações de exploração de uma classe dominante sobre outra; 2. As classes que compõem as relações de produção em polos opostos são classes antagônicas; 3. A luta de classes *atravessa* os AIEs; 4. A ideologia se realiza materialmente por meio de práticas e rituais sustentadas pelos AIEs; 5. A ideologia “nasce” das práticas presentes nas condições de existência das classes e seus confrontos, isso é, da luta de classes.

Os AIEs se unificam, em sua aparente dispersão, pelo seu funcionamento predominantemente por meio da ideologia que, mesmo com suas diversidades e contradições, opera sob a ideologia da classe dominante. Desse modo, há uma espécie de rede dos AIEs que os unifica e organiza um funcionamento conjunto, a fim de se obter uma harmonia entre esses aparelhos. Althusser utiliza a imagem de um concerto que “é regido por uma só partitura, ocasionalmente perturbada por contradições (as dos remanescentes das classes dominantes anteriores, as dos proletários e suas organizações)” (Althusser, 1996b, p. 121). A partitura em questão é a ideologia dominante, podemos pensar imagetivamente essa relação do seguinte modo.

⁵⁰ A respeito disso, diz Althusser: “[...] a *materialidade* da luta de classes, sua *existência* material. Essa materialidade, em última instância, é a unidade das Relações de Produção e das Forças Produtivas *sob* as Relações de produção de um dado modo de produção, numa formação social histórica concreta. Essa materialidade é, ao mesmo tempo a ‘base’ (*Basis*: Marx) da luta de classes; e, simultaneamente, sua existência material” (Althusser, 1978b, p. 28).

Figura 9 – “Rede” dos AIEs⁵¹

Fonte: Elaboração de Gabriela Fero.

Essa orquestra de AIEs é perturbada por contradições, que indicam a existência da luta de classes em seu interior, um conflito contínuo que atrapalha a pretensa harmonia de seu funcionamento. Essa primeira constatação nos indica já que não se trata de um sistema de interações homogêneo e tampouco inabalável, dado a diversidade e contradições entre os AIEs. A falha da ideologia, porém, já é prevista, de modo que quando “falha no seu objetivo, cabe à esfera repressiva da superestrutura controlar os agentes nocivos à ordem do valor” (Davoglio, 2018, p. 165). Retornamos nesse ponto ao entendimento apresentado no ensaio do ARE como “escudo” dos AIEs que garante as condições políticas para seu funcionamento. A não autossuficiência dos AIEs consiste em sua atuação conjunta com os Aparelhos (Repressivos) de Estado e também está ligada ao seu duplo modo de atuação, isso é, não existe AIE puramente ideológico, mas somente uma predominância de seu funcionamento através da ideologia, utilizando-se também, em menor escala, da repressão. Essa interação entre AIEs e ARE “deixa claro que se podem tecer combinações explícitas ou tácitas muito sutis, a partir da interação do Aparelho (Repressivo) de Estado com os Aparelhos Ideológicos de Estado.” (Althusser, 1996b, p. 116).

Em *Conferência sobre a ditadura do proletariado* (Althusser, 2014) e *Marx em seus limites* (Althusser, 2006), Althusser apresenta sua compreensão do Aparelho (Repressivo) de

⁵¹ O esquema da rede dos AIEs foi formulado e me apresentado por Gabriela Fero, que elabora uma reflexão detida sobre o tema dos Aparelhos Ideológicos Revolucionários em texto inédito ainda não publicado.

Estado como instrumento separado e máquina especial. O termo “instrumento separado” é de certa maneira redundante, pois “dizer ‘*instrumento*’ é dizer ‘*separado*’. Todo instrumento, como o instrumento do músico e o ‘cassetete’ do policial, é manifestamente separado de seu agente” (Althusser, 2006, p. 69, tradução minha⁵²). Esse entendimento implica que, para Althusser, o ARE é separado da sociedade civil (como para o jovem Marx) e mais, é separado da luta de classes.

Eu penso que devemos dizer que, se o Estado é “separado” para Marx e Lenin, é no sentido forte de “*separado da luta de classes*”. Agora, há algo que causará arrepios a todos os nossos teóricos do “atravessamento” [*traversée*] completo do Estado pela luta de classes; todos aqueles que, por terem pegado em armas contra a ideia da “separação” do Estado e estarem conscientes de que a luta de classes está, de uma certa maneira difícil de conceber, em jogo aqui, rejeitam com o mesmo ardor a ideia de que o Estado é um “instrumento” (Althusser, 2006, p. 70, tradução minha⁵³)

Embora separado da luta de classes, não significa que o Estado seja separado das classes, pois está em função da luta de classes e a serviço da classe dominante, o Estado não é “exterior à luta de classes, superior à luta de classes, uma realidade com ‘vocação’ superior às classes, universalista ou ‘espiritual’, um árbitro que se identifica, ainda que parcialmente, com o que se designa como ‘interesse geral’ ou ‘público’” (Althusser, 2014, p. 50). A classe no Aparelho (Repressivo) de Estado aparece em sua função como instrumento, é certo que há também contradições em seu interior, porém sua estrutura desenhada como instrumento, à parte da luta de classes⁵⁴, algo diferente do que ocorre na situação dos AIEs, que são atravessados pela luta de classes que acontece (também) no interior deles.

Existem contradições no aparato estatal. O exército não funciona como a polícia: em alguns países, tem opiniões políticas e pode traduzi-las em atos; em outros, é a polícia, oficial ou não, que controla tudo. [...] É mais do que óbvio que essas contradições podem ser exacerbadas pela luta de classes em geral – mesmo, e acima de tudo (é isso que nos interessa aqui), pela luta de classes dos trabalhadores e das grandes massas, e por sua contagiosidade. [...] Passar disso para a conclusão de que o Estado “é, por definição, atravessado pela luta de classes” é se engajar em ilusões.

⁵² “But to say ‘*instrument*’ is to say ‘*separate*’. Every instrument, such as the musician's instrument and the policeman's 'bludgeon', is manifestly separate from its agent”.

⁵³ “I think we must say that if the state is ‘*separate*’ for Marx and Lenin, it is in the narrow sense of ‘*separate from class struggle*’. Now there is something that will give the shivers to all our theoreticians of the full ‘*traversal*’ [*traversée*] of the state by the class struggle; all those who, because they have taken up arms against the idea of the ‘*separation*’ of the state, and are aware that the class struggle is, in a certain way which is difficult to conceive, at stake here, quite as ardently reject the idea that the state is an ‘*instrument*’”

⁵⁴ Escreve Althusser sobre o tema em *Marx em seus limites*: “O Estado é um “aparato especial”, uma “máquina especial”, que constitui um “instrumento” para a classe dominante na luta de classes. Este “instrumento” deve necessariamente ser “separado” não apenas “da sociedade”, não apenas “da sociedade civil”, mas da luta de classes, *para que* possa intervir, o mais plenamente possível, como um “instrumento” [...] O Estado é, portanto, um Estado de classe, trazido à luta de classes pela classe dominante, a fim de dominar aqueles que explora e perpetuar sua dominação, as condições de exploração e opressão” (Althusser, 2006, p. 99-100, tradução minha).

É tomar certos efeitos – efeitos profundos, com certeza – ou certos traços da luta de classes (burguesa e proletária) pela própria luta de classes. Mas eu sustento, precisamente, que o Estado, o núcleo do Estado – que compreende suas forças físicas, políticas, policiais e administrativas de intervenção – é, na medida do possível, construído de forma a não ser afetado, ou mesmo “atravessados” pela luta de classes (Althusser, 2006, p. 80, tradução minha⁵⁵)

Além de sua caracterização de instrumento, Althusser identifica o Estado como máquina, no sentido corriqueiro da palavra, com uma máquina a vapor, noção que pode ser resumida como “um *dispositivo feito pelo homem* compreendendo um *motor* acionado por uma energia 1, mais um sistema de *transmissão*, o propósito do ser todo é transformar um tipo específico de energia (A) em outro tipo específico de energia (B)” (Althusser, 2006, p. 105, tradução minha⁵⁶). Portanto, o ARE é posicionado separado da luta de classes, já os AIEs, que são atravessados pela luta de classes, que implica uma possibilidade maior de disputa interna ao aparelho, através de suas falhas e contradições. Aparelhos significa para Althusser “máquina”, referência que nos leva a ideia de *transformação* de algo, nesse sentido o ARE transforma o “excesso” em leis, sancionadas e garantidas por seu aparato repressivo, e os AIEs operam no campo de transformação do indivíduo em sujeito, a transformação do indivíduo em trabalhador qualificado. De forma sucinta, Melo organiza os pontos do que foi apresentado.

O aparelho repressivo de Estado foi compreendido como (I) único e (II) separado da luta de classes; com funcionamento (III) predominantemente repressivo; (IV) concentrado; e (V) uniforme. Era separado da luta de classes em contraposição a Poulantzas, que o considerava totalmente atravessado por ela. Assim, o aparelho repressivo de Estado foi compreendido como uma máquina separada da luta de classes, que transforma o excesso da força ou da violência resultante da luta de classes em poder, e, em seguida, transforma esse poder em direito, leis e normas. Já os aparelhos ideológicos de Estado foram compreendidos como (I) múltiplos e (II) atravessados pela luta de classes; com funcionamento (III) predominantemente ideológico; (IV) esparso; e (V) contraditório (Melo, 2017, p. 74)

⁵⁵ “There are contradictions in the state apparatus. The army does not work the way the police do: in some countries, it has political opinions and can translate them into acts; in others, it is the police, official or unofficial, who control everything. [...] It is more than obvious that these contradictions can be exacerbated by the class struggle in general – even, and above all (this is what interests us here), the class struggle of the workers and the broad masses, and by its contagiousness. [...] To leap from this to the conclusion that the state ‘is by definition traversed by class struggle’ is to engage in wishful thinking. It is to take certain effects – profound effects, to be sure – or certain traces of the class struggle (bourgeois and proletarian) for the class struggle itself. But I maintain, precisely, that the state, the core of the state – which comprises its physical, political, police and administrative forces of intervention – is, so far as possible, constructed in such a way as not to be affected, or even ‘traversed’, by the class struggle”.

⁵⁶ “*The state is a machine in the foil, precise sense of that term*, as established in the nineteenth century after the discovery of the steam engine, the electro-magnetic machine, and so on: that is to say, in the sense of a *man-made device [dispositif]* comprising a *motor* driven by an energy 1, plus a *transmission* system, the purpose of the whole being to transform a specific kind of energy (A) into another specific kind of energy (B)”

Como isso, podemos nos deter de modo preciso a dinâmica de interação entre AIEs, agora considerando o atravessamento desses aparelhos pela luta de classes. Para além da interação de proteção que o ARE oferece por meio da força, os AIEs apresentam não só uma unidade no sentido de estarem sob uma mesma ideologia dominante, mas seu funcionamento acontece de forma conjunta entre os diversos AIEs. Para realizar o cerne de sua função, isso é, a reprodução das relações de produção (exploração), os AIEs operam de modo que formam sujeitos que “funcionam sozinhos”. O que deve ser destacado é que, conectados por uma mesma ideologia, os AIEs agem conjuntamente não somente por apresentarem uma mesma finalidade, mas por necessitarem uns dos outros para que sua função possa ser desempenhada. Não há como existir a operação de um AIE isolada, ele deve, ainda que não explicitamente, estar relacionado com o ARE e demais AIEs que agem simultaneamente com a finalidade mesma da reprodução das relações de produção e também de “preenchimento” da falta/falha do outro AIE. Um breve exemplo desse mecanismo pode ser pensado no conjunto AIE religioso, que depende do AIE familiar para sua sustentação nas paróquias, que em via de mão dupla necessita do AIE religioso para conferir o caráter sagrado da família, essa relação está imbricada com o AIE escolar, garantido pelo AIE jurídico, e o AIE cultural perpassa essas ligações etc. Como Davoglio aponta: “A cadeia dessa aparelhagem segue indefinidamente e de acordo com as características particulares de cada formação social, à universidade, jornais, revistas *de modo que um aparelho cobre as falhas do outro*” (Davoglio, 2018, p. 165, grifos meus). Mencionar que a cadeia segue *indefinidamente* implica, porém, que não um AIE não obtém êxito em sua tarefa de cobrir/suprir o que “falta” no outro, e recorre a um terceiro, que recorre a um quarto e assim *indefinidamente*, ou se consegue exercer essa tarefa, produz como resíduo uma outra falta, que consiste na mesa, a falha continua presente. Essa dinâmica indica, portanto, um limite, que é o que desenvolveremos a seguir.

Os AIEs, como indicado por Althusser e cito novamente, são “‘relativamente autônomos’ e capazes de proporcionar um campo objetivo para as contradições, que se expressam, sob formas limitadas ou extremadas, os efeitos dos choques entre a luta de classes capitalista e a luta de classes proletária, bem como suas formas subordinadas” (Althusser, 1996b, p. 118). A atuação conjunta e o caráter duplo dos AIEs tratam-se de uma forma de (tentar) suprimir uma falha, incompletude, que seu mecanismo interno ideológico, embora recorra também, em último caso para repressão, não dá conta. Ocorre então também uma articulação entre os AIEs de modo que o funcionamento de um recorre ao outro, que recorre a outro... e falha, é nesse limite, ponto de curto-circuito, que localizamos a luta de classes, onde “nasce” a ideologia que se realiza, em consequência, de forma não completa, isso é, não sem

ser atravessada por contradições e tensões advindas do impasse da classe explorada. A existência de uma luta de classes constante nos AIEs indica que seu funcionamento não é totalizante, apesar de se apresentar assim, um todo homogêneo, no próprio texto do Althusser contém elementos que permitem observar algumas fissuras, restos que aparecem. Disso partimos para pensar as fissuras na rede dos AIEs, “buracos” que nos abrem a possibilidade de pensar sobre novos endereçamentos, destinos concretos, aos restos provenientes da luta de classes presente de forma incessante na ideologia.

Sem entrar propriamente no mérito sobre o estatuto da(s) materialidade(s), o que exigiria certa digressão sobre seus fundamentos, resumidamente, tendemos a uma compreensão, a partir de Althusser, na qual a luta de classes, apesar de externa em certo sentido (a ideologia “nasce” na luta de classes e não nos AIEs), atravessa ao mesmo tempo os AIEs, que cumprem a função de sustentação da ideologia através das práticas e rituais, de modo que a própria constituição da ideologia no tecido social, quando os indivíduos são interpelados em sujeitos, é permeada pela luta de classes. Apesar de sua presença em formações sociais específicas, a ideologia é colocada por Althusser como necessária nas sociedades humanas, tratando de um “componente lógico do conceito do modo de produção” (Davoglio, 2018, p. 196), de modo que nos permite expandir a leitura de seu funcionamento para outros termos. Ao realizar uma aproximação com a teoria lacaniana, o mecanismo de interpelação (Althusser) é entendido em paralelo com inscrição no registro Simbólico (Lacan), onde podemos inserir a linguagem e também seus limites, isso é, não somente os atos falhos, lapsos etc. mas o que há de essencial nisso, a existência de um limite que a ordem Simbólica assimila. Nesse sentido, Dolar realiza uma aproximação desse mecanismo com a leitura psicanalítica ao mencionar que, na psicanálise “essa relação é perturbada pelo fato de que ambas as entidades, o Sujeito e o sujeito, são assombradas pela falta” (Dolar, 1993, p. 88).

Por fim, deve-se ressaltar que a ideologia se coloca não (somente) pela distorção do real, mas também, e principalmente, por sua afirmação na realidade concreta. O que uma teoria da ideologia em geral pode oferecer, portanto, não se trata da indicação das falsidades presentes no discurso e nas práticas ideológicas, mas antes a relação entre essa representação imaginária e a fratura do real da luta de classes, algo que, apesar de não ter desenvolvido propriamente uma teoria da ideologia, também já se faz presente em Marx, que teve o mérito da “descoberta” do seu funcionamento.

Marx se convenceu de que a “verdade” que descobria não tinha por adversário o “erro” ou a ignorância, mas todo o sistema orgânico da ideologia burguesa, que

formava parte integrante da sociedade como tal. A ciência que Marx descobriu tinha justamente como condição para essa mesma descoberta a abertura à “visão” de um ocultamento lógico e necessário: o das relações reais de produção com toda a sua armadura superestrutural (Sampedro, 2010, p. 39).

Podemos, então, traçar um último paralelo entre marxismo e psicanálise, ambas disciplinas trabalham com o descentramento da consciência do sujeito e, aqui destacamos, um certo elemento de negatividade constituinte. Marx percebeu força de trabalho tomada com mercadoria como negatividade necessária para estruturação do sistema capitalista, em termos lacanianos, uma não-relação presente no capitalismo (cf. Zupančič, 2023, p. 59). A ideologia, mais do que sua função de naturalizar as relações de exploração, “encobre” o que *não* há a fim de garantir a sustentação de um Sujeito homogêneo e imponente, responde porque não se sabe responder, e além, porque não há nada para responder, nada que possa ser nomeado com uma fissura inerente de nossa constituição, o inconsciente. A luta de classes assume papel decisivo nesse funcionamento ao a identificarmos com ponto de falha, mais especificamente, o proletariado como negatividade, no sentido de que “o trabalhador não existe” (Ibid., em analogia a máxima laciana “a mulher não existe”), de modo que classe proletária “não é a soma de todos os trabalhadores, é o conceito que nomeia os fatos sintomático desse sistema, sua negatividade negada e explorada” (Ibid., p. 60).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diversos autores realizaram tentativas de aproximações entre Freud e Marx, a psicanálise e o marxismo, e vice-versa, Althusser tomou as contribuições da psicanálise para pensar uma teoria da ideologia *em geral*, de modo pretensamente materialista. Ponto importante do desenvolvimento de sua teoria é a formulação sobre os AIEs e seu funcionamento por meio de práticas e rituais, no qual se aponta um caráter de duplo funcionamento dos AIEs, por meio da ideologia (predominantemente) e da repressão (em caráter secundário), e também uma relação com o ARE.

Propomos então que há uma relação de *interdependência* entre os AIEs que se revela em seu funcionamento, uma dinâmica que busca tratar do resto deixado pelas fissuras inerentes a constituição dos AIEs, falhas que impedem que seja algo homogêneo e encontram sua razão na luta de classes que atravessa esses aparelhos, mais especificamente, argumentamos de modo breve que o proletariado é seu ponto de negatividade. Deve-se mencionar que não se trata de buscar um sujeito revolucionário pré-definido, destinado ou algo semelhante, aliás “o trabalhador não existe”, trata-se antes de entender o proletariado como ponto de negatividade da ordem do capital. Apesar das aproximações entre os AIEs no mecanismo de interpelação descrito por Althusser e a inscrição do indivíduo na ordem Simbólica através do Outro, algo muito comum em diversos textos de análise sobre a teoria althusseriana, essas figuras não podem ser totalmente equiparadas por uma simples questão que não se mostra tão simples assim: os AIEs são localizáveis, diferente do Outro da psicanálise. Essa localização dos AIEs nos indica algo de proveitoso, pois aponta para um limite, um contorno de seu alcance e, portanto, a possibilidade de transformação.

As falhas presentes nos AIEs, apresentadas pela interação de interdependência, são compreendidas como possível destino ao que escapa.

Trata-se assim, de encontrar um destino à carta, para utilizar das reflexões de Lacan realizadas sobre o conto de Edgar Allan Poe, experimentar a possibilidade de um outro endereçamento (ou outros endereçamentos, no plural) para qualquer significante, um outro destino à carta do desejo. O que tende essa reflexão para além de uma discussão sobre o caráter “revolucionário” ou não do desejo, mas a possibilidade de novos endereçamentos e uma abertura para luta política, pois, se a ideologia é inevitável, suas determinações são inscritas em sociedades de classe e podem ser transformadas.

REFERÊNCIAS

ALTHUSSER, Louis. A corrente subterrânea do materialismo do encontro (1982). *Crítica Marxista*, Campinas, SP, v. 12, n. 20, p. 9–48, 2005. DOI: 10.53000/cma.v12i20.19565. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/cma/article/view/19565>. Acesso em: 21 nov. 2024.

_____. Conferência sobre a ditadura do proletariado (1976). *Lutas Sociais*, [S. l.], v. 18, n. 33, p. 36–62, 2014. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/ls/article/view/25740>. Acesso em: 10 dez. 2024.

_____. Elementos de autocrítica. Trad. Antônio Roberto Neiva Blundi. In: ALTHUSSER, Louis. *Posições I*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978a.

_____. *Filosofia e Filosofia Espontânea dos Cientistas*. Trad. Elisa Amado Bacelar. Lisboa: Editorial Presença; São Paulo: Livraria Martins Fontes, 1976.

_____. Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado (Notas para uma investigação). In: ŽIŽEK, Slavoj (org.). *Um mapa da ideologia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996b.

_____. Marx e Freud. In: *Freud e Lacan. Marx e Freud*. Trad. Walter José Evangelista. 2 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

_____. *Philosophy of the Encounter: Later Writings, 1978-87*. Trad. G. M. Goshgarian. London: Verso, 2006.

_____. *Por Marx*. Trad. Maria Leonor F. R. Loureiro. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

_____. Resposta a John Lewis. Trad. Carlos Nelson Coutinho. In: ALTHUSSER, Louis. *Posições I*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978b.

_____. *Sobre a reprodução*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

_____. Tres notas sobre la teoría de los discursos. In: ALTHUSSER, Louis. *Escritos sobre psicoanálisis Freud y Lacan*. Trad. Eliane Cazenave-Tapie. Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 1996a.

BADIOU, Alain. A aventura da filosofia francesa. Trad. Ricardo Menezes. *Zero à esquerda*, 4 jun. 2019. Disponível em: <https://zeroaesquerda.com.br/index.php/2019/06/04/a-aventura-da-filosofia-francesa/>. Acesso em 21 nov. 2024.

_____. *Theory of the Subject*. Trad. Bruno Bosteels. London: Continuum, 2009.

BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.

BIDET, Jacques. À guisa de introdução: um convite a reler Althusser. In: ALTHUSSER, Louis. *Sobre a reprodução*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

DAVOGLIO, Pedro. *Althusser e o direito*. São Paulo: Ideias & Letras, 2018.

DOLAR, Mladen. Beyond Interpellation. *Qui Parle*, v. 6, n. 2, 1993, p. 75-96. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/20685977>. Acesso em: 05 set. 2024.

DOSSE, François. *História do estruturalismo*. 2 vols. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *A ideologia alemã*. Trad. Rubens Enderle, Nélcio Schneider e Luciano Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *Manifesto Comunista*. Trad. Álvaro Pina e Ivana Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2010.

FLISFEDER, Matthew. *Algorithmic Desire: Towards a New Structuralism Theory of Social Media*. Evanston: Northwestern University Press, 2021.

FREUD, Sigmund. A interpretação dos sonhos [1900]. In: FREUD, Sigmund. *Obras completas, volume 4: a interpretação dos sonhos (1900)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

_____. Novas conferências introdutórias à psicanálise [1933]. In: FREUD, Sigmund. *Obras completas, volume 18: o mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.

_____. O mal-estar na civilização. [1930] In: FREUD, Sigmund. *Obras completas, volume 18: O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930 – 1936)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.

_____. *Projeto para uma Psicologia Científica (1950 [1895])*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. I. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

_____. Psicopatologia da vida cotidiana. In: FREUD, Sigmund. *Obras completas, volume 5: Psicopatologia da vida cotidiana e Sobre os sonhos (1901)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

_____. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade [1905]. In: FREUD, Sigmund. *Obras completas, volume 6: três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria (“O caso Dora”) e outros textos (1901-1905)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

FROMM, Erich. *A descoberta do inconsciente social: contribuição ao redirecionamento da psicanálise*. Trad. Lúcia Helena Siqueira Barbosa. São Paulo: Manole, 1992.

GILLOT, Pascale. *Althusser e a psicanálise*. Trad. Pedro Eduardo Zini Davoglio, Fábio Ramos Barbosa Filho e Marie-Lou Lery-Lachaume. São Paulo: Ideias & Letras, 2018.

HAMZA, Agon. Lacan Contra Althusser: Dialectical Materialism vs Nominalism. *Continental Thought & Theory: A journal of intellectual freedom*, v. 1, p. 137-155, abr. 2016. Disponível em: <https://ir.canterbury.ac.nz/server/api/core/bitstreams/05e0da5d-0c4f-4424-b1e2-7970cb3c33f1/content>. Acesso em: 28 out. 2024.

HANNS, Luiz Alberto. *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1996.

HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência Política em Compêndio*. Trad. dos Parágrafos e Anotações: Paulo Meneses, Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. Trad. dos Adendos João A. Wohlfart, Márcio E. Schäfer e Thadeu Weber. Porto Alegre: Editora Fênix, 2021.

_____. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. 9 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

HIRSCH, Joachim. *Teoria materialista do Estado: processos de transformação do sistema capitalista de Estado*. Trad. Luciano Cavini Martorano. Rio de Janeiro: Revan, 2014.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1997

JAY, Martin. *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

JOHNSTON, Adrian. The Vicious Circle of the Super-Ego: The Pathological Trap of Guilt and the Beginning of Ethics. *Psychoanalytic Studies*, v. 3, n. 3/4, p. 411-424, 2001. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/14608950120103686>. Acesso em: 23 jul. 2024.

KASHIURA JR, Celso Naoto; AKAMINE JR, Oswaldo; MELO, Tarso. Plataformas digitais como Aparelho Ideológico de Estado. *Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, RJ, v. 15, n. 3, p. 1-29, 2024. DOI: 10.1590/2179-8966/2024/83057. Acesso em 30 out. 2024.

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002.

LACAN, Jacques. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: LACAN, Jacques. *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998a.

_____. Kant com Sade. In: LACAN, Jacques. *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998b.

_____. O estádio do espelho como formador da função do eu. In: LACAN, Jacques. *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998c.

_____. O seminário sobre “A carta roubada”. In: LACAN, Jacques. *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998d.

_____. *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964). Trad. M. D. Magno. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente* (1957-1958). Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

_____. *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise* (1959-1960). 2 ed. Trad. Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

_____. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: LACAN, Jacques. *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998e.

MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização: Uma Crítica Filosófica ao Pensamento de Freud*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. Trad. Florestan Fernandes. 2 ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

_____. Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução. In: MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Leonardo de Deus e Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013a.

_____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Leonardo de Deus e Rubens Enderle. 3 ed. São Paulo: Boitempo, 2013b.

_____. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. Trad. Mario Duayer e Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011a.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010a.

_____. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. Trad. Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011b.

_____. *O capital: crítica da economia política. Livro I*. Trad. Rubens Enderle. 2 ed. São Paulo: Boitempo, 2017a.

_____. Prefácio da primeira edição [1867]. In: MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política. Livro I*. Trad. Rubens Enderle. 2 ed. São Paulo: Boitempo, 2017b.

_____. *Sobre a questão judaica*. Trad. Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010b.

_____. *Teses sobre Feuerbach* (1845). Trad. Álvaro Pina. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1845/tesfeuer.htm>. Acesso em 02 set. 2024.

MELO, Romulo Cassi Soares de. *Aparelhos de Estado na reprodução social: repressão e ideologia*. 2017. Tese de Láurea – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

MENDONÇA, Ricardo F.; FILGUEIRAS, Fernando; ALMEIDA, Virgílio. *Algorithmic Institutionalism: The Changing Rules of Social and Political Life*. New York: Oxford University Press, 2023.

MENICUCCI, Juliana Gonçalves; SANTIAGO, Jesús. A metáfora enquanto ponto de basta: uma articulação possível entre a noção de metáfora e a teoria dos nós. *Mental*, Barbacena, v. 10, n. 19, p. 203-220, dez. 2012. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1679-44272012000200003&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 09 jan. 2025.

MOCNIK, Rastko. Ideology and Fantasy. In: KAPLAN, Ann; SPRINKER, Michael (Org.). *The Althusserian Legacy*. London: Verso, 1993.

MORFINO, Vittorio. O primado do encontro sobre a forma. *Crítica Marxista*, Campinas, SP, v. 13, n. 23, p. 11–33, 2006. DOI: 10.53000/cma.v13i23.19521. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/cma/article/view/19521>. Acesso em: 21 dez. 2024.

_____. Um ou dois materialismos aleatórios?. In: MASCARO, Alysson Leandro; MORFINO, Vittorio. *Althusser e o materialismo aleatório*. São Paulo: Editora Contracorrente, 2020.

MOTTA, Luiz Eduardo. *A favor de Althusser: revolução e ruptura na teoria marxista*. São Paulo: Editora Contracorrente, 2021.

PÊCHEUX, Michel. O mecanismo do (des)conhecimento ideológico. In: ŽIŽEK, Slavoj (org.). *Um mapa da ideologia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

REHMANN, Jan. *Theories of ideology: the powers of alienation and subjection*. Leiden: Brill, 2013.

REICH, Wilhelm. *Psicologia de massas do fascismo*. Trad. Maria da Graça M. Macedo. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

REICHELT, Helmut. *Sobre a estrutura lógica do conceito de capital em Karl Marx*. Trad. Nélcio Schneider. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Dicionário de psicanálise*. Trad. Vera Ribeiro, Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

RUBIN, Isaak. *A teoria do dinheiro em Marx*. São Paulo: Instituto Caio Prado Jr., 2020.

SAAD FILHO, Alfredo. *O valor de Marx*. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

SAMPEDRO, Francisco. A teoria da ideologia de Althusser. Trad. Márcio Bilharinho Naves. In: NAVES, Márcio Bilharinho (Org.). *Presença de Althusser*. Campinas: UNICAMP/IFCH, 2010.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. Trad. Antônio Chelini, José Paulo Paes, e Izidoro Blikstein. 28 ed. São Paulo: Cultrix, 2012.

SOTIRIS, Panagiotis. Althusser: manual de instruções. Trad. Reginaldo Gomes. *LavraPalavra*, 25 maio 2022. Disponível em: https://lavrpalavra.com/2022/05/25/althusser-manual-de-instrucoes-panagiotis-sotiris/#_ftn4. Acesso em 05 set. 2024.

THÉVENIN, Nicole-Édith. Ideologia jurídica e ideologia burguesa (ideologia e práticas artísticas). In: NAVES, Márcio Bilharinho (org.). *Presença de Althusser*. Campinas: UNICAMP/IFCH, 2010.

TROTSKY, León. Carta al académico Pavlov. In: TROTSKY, León. *Literatura y revolución: Otros escritos sobre la literatura y el arte*. Tomo II. París: Ruedo Ibérico, 1969. p. 90 – 91.

TSE-TUNG, Mao. *Sobre a prática e a contradição*. Trad. José Maurício Gradel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

TUPINAMBÁ, Gabriel. Todas as cartas chegam ao seu destino? Resposta a uma carte sobre o futuro. *LavraPalavra*, 17 abr. 2018. Disponível em: <https://lavrpalavra.com/2018/04/17/todas-as-cartas-chegam-ao-seu-destino-resposta-a-uma-carta-sobre-o-futuro/>. Acesso em 10 dez. 2024.

WENDLING, Michelle Menezes. *Duas Versões do Desejo: Lacan, Deleuze e Guattari*. 2010. 105 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2010. Disponível em: <https://ri.ufs.br/jspui/handle/riufs/5997>. Acesso em 21 jul. 2024.

WILLIAMS, Raymond. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1977

WINKLER, Rafael. *Žižek's The Sublime Object of Ideology*. London: Bloomsbury, 2024.

ŽIŽEK, Slavoj. *A Marioneta e o Anão: O Cristianismo entre Perversão e Subversão*. Trad. Carlos Correia Monteiro de Oliveira. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2006.

_____. *Como ler Lacan*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

_____. *Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

_____. *Em defesa das causas perdidas*. Trad. Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism*. London: Verso, 2013.

_____. O espectro da ideologia. In: ŽIŽEK, Slavoj (org.). *Um mapa da ideologia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

_____. *O sublime objeto da ideologia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2024.

ZUPANČIČ, Alenka. *O que é sexo?*. Trad. Rafael Bozzola. Belo Horizonte: Autêntica, 2023.