

A INTERPELAÇÃO IDEOLÓGICA: A ENTRADA EM CENA DA OUTRA CENA*

Paulo Silveira

Professor Livre-Docente do Departamento de Sociologia da FFLCH-USP
E-mail: pas68@uol.com.br

Resumo: O tema deste ensaio é a ideologia. Acompanho a proposição de Althusser, que mostrou a existência de um vínculo inextricável entre a *ideologia* e o *inconsciente*. Esse elo apertado implicou uma torção em aspectos fundamentais da noção de ideologia, tal como fora elaborada em *A ideologia alemã*. Ao trazer para o exame da noção de ideologia essa “outra cena”, a do inconsciente, ela foi confrontada com a proposição de Lacan, que atribui à psicanálise um estatuto *ético*. Procuo, então, estabelecer uma relação entre a ideologia e a ética, para mostrar que a ideologia se situa exatamente no avesso da ética. Esta proposição nem de longe equivale à defesa, digamos, da psicanálise contra o marxismo. Considero que, tomadas em conjunto, em bloco, isto é, como sistema, ambas são *ideológicas*, o que não lhes retira o mérito da produção de algumas notáveis contribuições teóricas pontuais. Essa dupla entrada *da crítica ideológica* revela a possibilidade de o inconsciente carregar “a peste”, o que parece sempre melhor do que virar um xaropinho! Por fim, procuro mostrar os modos da operação da captura ideológica, especialmente, na conjunção do “supereu”/“ideal do eu” e do amor ao Outro, ao grande Outro, o que nada tem a ver com a sedução pelas ideias ou pelos conteúdos ideológicos.

Palavras-chave: crítica ideológica; marxismo; psicanálise; ideologia; inconsciente; ética.

Abstract: This essay addresses ideology. I capitalize on a proposition by Althusser, who showed that there is an inextricable link between ideology and the unconscious. Such a tight link twisted the fundamental aspects of the concept of ideology, as stated in *The German Ideology*. By analyzing the “other scene,” the unconscious one, in light of the concept of ideology, it was compared to Lacan’s proposition, which ascribes an ethical role to psychoanalysis. Thus, I intend to establish a relationship

* Este ensaio foi escrito antes da criação da revista, no entanto, não resta a menor dúvida de que foi concebido para ser publicado em *A Peste*.

between ideology and ethics to show that ideology is the exact opposite of ethics. Such a proposition does not even qualify as a defense, say, of psychoanalysis against Marxism. I gather that, *en bloc*, that is, as a system, both are ideological, which is not to say that they do not deserve credit for producing some remarkable, if spotty, theoretical contributions. This double entrance of the critique of ideology unveils the possibility that the unconscious mind carries “*la peste*,” which always seems better than becoming a miracle drug! Finally, I aim to show the *modi operandi* of capturing ideology, especially when it comes to the “superego” / “ideal ego” combination and the love of the Other, the big Other, which has nothing to do with attractive ideas or ideological contents.

Keywords: critique of ideology; Marxism; psychoanalysis; ideology; unconscious; ethics.

Em 1970, o filósofo marxista Louis Althusser, para discutir o que chamou de “teoria da ideologia em geral” (1970)¹ para distingui-la das manifestações concretas da ideologia, trouxe para o “teatro” teórico algumas contribuições da psicanálise. Dentre elas, tais como ele próprio as concebia, o inconsciente, o sujeito, as identificações imaginárias e, mesmo sem uma referência direta, o superego e a estrutura socio-simbólica, isto é, o chamado grande Outro laciano

Era a primeira vez que a noção de ideologia, cunhada no campo do materialismo histórico, a “ciência” da história, passava a ser balizada, a partir de seu próprio campo, por contribuições da psicanálise. O alcance desse novo referencial, alterando substancialmente a formulação original de Marx e Engels em *A ideologia alemã*, difere do recurso à psicanálise, que já fora feito por alguns integrantes da chamada “teoria crítica” – Adorno, Horkheimer, Fromm e Marcuse e, também, Reich –, que visavam, especialmente, tornar mais consistente e afinada a “crítica ideológica” à sociedade capitalista.

Em dois textos anteriores (*Pour Marx e Lire le Capital*), Althusser já aludira à relação entre o caráter imaginário da ideologia e o inconsciente. Mas agora, mesmo na forma de esboço de uma teoria, essa relação é tecida com certa consistência, a ponto de pôr em xeque alguns aspectos da noção que foram herdados da concepção original da ideologia: a relação da ideologia com a consciência (falsa ou verdadeira – Luckács),

1 Especialmente o item final, “Sobre a ideologia”.

a ideologia como reflexo imaginário invertido, a ideologia como sistema de ideias e, sobretudo, o fato de a matriz da ideologia, seu núcleo mesmo, atrelar-se quase que exclusivamente à universalização dos interesses econômicos e políticos da classe dominante.

Essa última consideração é que reservou ao materialismo histórico o privilégio e a exclusividade da crítica ideológica. Como todo monopólio, pelo descaso que suscita, foi pago por uma ausência de um permanente e necessário estudo das condições e transformações históricas do capitalismo e de um diálogo com outras correntes do pensamento crítico, que, desde logo, eram inscritas no rol do pensamento burguês ou pequeno-burguês. A crítica a esse descaso não deixa de estar presente nesse “retorno” a Marx proposto por Althusser, desde *Pour Marx e Lire le Capital*, os textos que abrem esse momento.

Há alguns anos examinei, num breve artigo (SILVEIRA, 1994), essa imbricação que Althusser nos apresenta entre a teoria da ideologia e o inconsciente. É um pequeno texto que não vai muito além de uma descrição/repetição dos argumentos de Althusser, salvo, entretanto, a *inversão* que propus de uma de suas teses centrais: a da interpelação ideológica, que é considerada como o modo mesmo de funcionamento da ideologia.

A tese de Althusser é a de que “a ideologia interpela os indivíduos como sujeitos”. Propus, então, invertê-la: “a ideologia interpela os *sujeitos* como *indivíduos*”. Mantenho a força atribuída por Althusser à *interpelação* e inverto a ordem dos que são interpelados e no que “se constituem” ou “se transformam” (os dois verbos, com as reservas das aspas, são do próprio Althusser) após essa operação de interpelação.

Por essa inversão, portanto, os *indivíduos* é que seriam “constituídos” pela interpelação ideológica. Assim, na ponta final, como resultado mesmo da operação ideológica, propus que encontrássemos uma noção muito mais *sociológica* – os indivíduos – do que *psicanalítica*. O risco dessa inversão é, assim, o de suavizar, de minimizar o impacto da presença do inconsciente na interpelação ideológica.

Para convocar, como pretendi fazer, os indivíduos – no lugar dos “sujeitos” – para o teatro ideológico, seria preciso mostrar que essa noção das ciências sociais é, ela mesma ideológica, duplamente ideológica, ao abstrair e esconder um substrato inconsciente, que, neste caso, seria, ele próprio, ideológico. Ideologia que não deixa de ser um modo de considerar a sociedade, as relações sociais e o indivíduo que nelas se constitui pela ótica da Razão, da Moral e da Consciência, tão próprias à justificação do estatuto científico daquelas disciplinas. Não é esse o trabalho que pretendo desenvolver aqui.

Lembro, entretanto, que certas escavações já foram feitas nessa direção, entre as quais destaco, especialmente, a de Louis Dumont ao relacionar o individualismo à ideologia moderna (1993).²

Ao propor aquela inversão, fundamentava-me na distinção feita por Lacan entre a instância do ego (*moi*) e o sujeito (*je*). Para além da inversão, que sempre carrega um aspecto formal, essa distinção, entre o *eu* e o *sujeito*, produz uma nova compreensão da noção mesma de “interpelação ideológica”, situando-a, com bem mais rigor, no campo da teoria psicanalítica na qual Althusser procurou fundamentá-la.

É absolutamente inequívoco que, na argumentação de Althusser, a ideologia é encarnada, isto é, ganha corpo, voz, enfim, vida, no termo final da interpelação: nos “sujeitos”. É este final que pretendo modificar. Esta objeção a Althusser é muito simples: para a teoria psicanalítica a instância do *ideal do eu* é que é a porta de entrada do *social* e da *ideologia* no aparelho psíquico. Embora o “retorno a Freud” de Lacan permita aprofundar essa proposição, ela é o resultado das próprias investigações de Freud. Foi este que, muito antes de Lacan, atribuiu uma dimensão social ao ideal do eu.

“Do ideal do eu”, escreve Freud, “parte um importante caminho para a compreensão da psicologia coletiva. Este ideal, além de sua parte individual, tem também sua parte *social*, que é o ideal comum de uma família, de uma classe ou de uma nação” (1914/1948, v. I, pp. 1087-1088 – grifo nosso).

Além disso, considerar o ideal do eu, essa instância do inconsciente do eu (ego) – e não o sujeito –, como resultado da operação de interpelação ideológica acarreta, como procurarei mostrar, uma substancial modificação na própria *teoria da ideologia*. Como esta substituição, do termo final da interpelação, não afeta a sugestiva articulação feita por Althusser entre a ideologia e o inconsciente, proponho-me aqui a acompanhá-la e desenvolvê-la, isto é, a dar conta da entrada em cena dessa Outra Cena (a do inconsciente, claro) no teatro da ideologia.

Esse *teatro*, como sugere Althusser, não estará sendo empregado aqui tão metafóricamente³ como pode parecer, pois a cena ideológica é sempre estruturada por um *enredo*: religioso, político, familiar, etc. Esse enredo define e organiza, não apenas a *representação de papéis*, mas, sobretudo, como “deve ser (feita), a destacar, claro, a

2 Para uma leitura desse trabalho de Dumont, com certa ênfase na presença do *inconsciente* na gênese do indivíduo moderno, ver, por exemplo, Silveira (1997), especialmente, o artigo “A gênese extramundana do indivíduo: a ideologia moderna em Dumont”.

3 Não deixa de ser sugestivo aqui o título do livro de McDougall, *Teatros do Eu* (1992).

artificialidade aí envolvida”. Esse “deve ser” indicando não apenas que o enredo “é escrito” para ser representado, mas que requer a “obediência” à letra, o que alude à dimensão *superegoica* implicada pela força da noção de interpelação.

*

Essa referência à presença do supereu não visa apenas potenciar a força da interpelação ideológica, mas impedir que se perca de vista o tipo de laço que é posto em jogo na operação ideológica. A força desse laço permite também descaracterizar – e esse era um dos objetivos de Althusser – a ideologia como “sistema” ou “conjunto” de ideias. A ideologia é muito mais do que isso, ela não apenas faz, de cada um de nós, “um dos seus”, como se nutre da *prática* de seus interpelados: ela nos põe, a cada um de nós, a trabalhar (que seria do capitalismo se não dispusesse da força de trabalho?).

Não parece absurdo associar essa indicação tão sumária, desse aspecto da interpelação ideológica, à dialética hegeliana do senhor e do escravo. Mas trata-se aqui de Althusser, que, em ensaios anteriores, investiu seus maiores esforços para separar, do modo mais radical e preciso possível, o materialismo histórico do hegelianismo que o revestia. E agora: um retorno a Hegel de Althusser? Em quais termos?

A noção de alienação, banida nos ensaios de Althusser, não aparece também na interpelação ideológica, mas nem por isso seu espectro sossega: ao contrário, ele *insiste*, como Derrida gostava de enfatizar, quando se referia à entrada em cena dos espectros.

No campo do materialismo histórico, como se sabe, o processo de alienação/desalienação fez carreira nas perspectivas que buscavam fundamentação na ontologia e/ou na teleologia, como é o caso, por exemplo, do caminho trilhado por Luckács. É aí que vamos encontrar a promessa de desalienação, o final feliz da história, seu eldorado: o Indivíduo (em maiúsculas mesmo) “em si” e “para si” de Agnes Heller ou, quem sabe, com mais de sorte ainda, o eldorado genital de Reich. Enfim, o feliz encontro do ser consigo mesmo e com os outros. Esse tipo de historicização da noção de alienação, envolvida por uma teleologia humanista e quase religiosa, é que foi o alvo da crítica cerrada de Althusser.

Em todo caso, a alienação, cujo espectro *insiste*, na interpelação ideológica é completamente diferente. Ela se *antecipa*, *ela vem antes* daquele final feliz da teleologia, e oferece, *já no ato mesmo da interpelação*, aos *indivíduos* sua *unicidade* ou aos *eus (egos)* sua *plenificação*, sua *completude*: um ego/*Individuum*, que como tal, é suposto *indiviso!* Uma operação, portanto, que “tapa buracos”. O interpelado aqui, isto é, aquele que é *alienado* pela interpelação, não é nenhum *ser* que, como o botão da flor de Hegel, vai à

procura do sol para que possa desabrochar seus sentidos (Jovem Marx), mas o *sujeito do desejo*, que se caracteriza precisamente por sua incompletude, por sua divisão, por sua falta de... ser.

Mas esse sujeito do desejo não seria ele mesmo, em sua divisão, alienado ao significativo, à linguagem e, por extensão – já que não vivemos na lua, mas estamos introduzidos na história –, alienado, pois, à sociedade? Claro que sim. É aqui que aparece a façanha mais interessante da operação da interpelação ideológica: ela visa suprimir essa alienação subjetiva. Ela promete *já*, isto é, no ato mesmo da interpelação, a *desalienação* do sujeito, *o que faz com que ele se tome pelo que não é*: um indivíduo (indiviso, inteiro, unificado, claro) ou um ego (claro de novo, plenamente realizado): *o eldorado é aqui e agora anuncia, trombetando, a interpelação*.

Essa “promessa” da interpelação foi negligenciada por Althusser, que a restringiu, digamos, a sua compulsoriedade, limitou-se, pois, a tratá-la, em seu aspecto de mandamento (superegoico), que, embora fundamental, não é o único.

Por essa outra borda, a da promessa, e de sua imediata satisfação, o laço criado pela operação ideológica (a captura) fica mais apertado. É por amor⁴ que seguimos aquele que diz “eu sou aquele que sou”, ou seja, aquele que se põe no lugar do significativo autorreferente: é só desse lugar que se pode proferir a promessa do eldorado aqui e agora. Mesmo negligenciando essa borda, Althusser não deixa de senti-la, ao buscar na ideologia religiosa cristã o modelo de qualquer ideologia, de todas as ideologias. É nessa ideologia que a *crença* do amor do (e ao) Outro, que o aperto do laço se faz mais sensível, pois vai ainda unguido pela fé e pela “verdade”.

A interpelação ideológica nos põe, então, na presença da alienação cujo processo difere radicalmente daqueles descritos, por exemplo, por Hegel, pelo Jovem Marx e por Luckács. Aqui, na interpelação, aparece uma alienação que se desdobra sobre si mesma, algo como a alienação da alienação, apresentando-se, pois, *imaginariamente*, como seu contrário, como *desalienação*, portanto, como apagamento da alienação. Movimento de transformação em seu contrário, que, como tal, talvez possa ser identificado como um dos momentos da dialética: a interversão.

Aqui, talvez, encontre-se o busílis da enigmática relação de Lacan com Hegel. Se no conjunto dos seminários e ensaios de Lacan, nos dispusermos a procurar algo que se aproxime de uma crítica ideológica, vamos nos surpreender com a insistência

4 Uma sugestiva contribuição ao tema da relação entre o amor e o supereu é feita por Legendre (1983).

de sua crítica ao que ele mesmo denomina “psicologia do ego”. Já em seu primeiro “Seminário”, Lacan (1979, p. 25) anuncia essa disposição crítica: “O eu”, ele escreve, “está estruturado como um sintoma (...) o eu é o sintoma humano por excelência, é a doença mental do homem”.⁵ Essa “psicanálise” que tem como meta a normatização e o reforço do ego, ou, sociologicamente falando, uma “normal” e bem-aventurada inserção social, incluindo, é claro, a disposição para uma “plena” fruição, do que Lacan chamou, um tanto eufemisticamente, do “serviço dos bens”.

O objeto visado por essa crítica *ideológica* à “psicologia do ego” corresponde exatamente àquela alienação da alienação, isto é, a alienação que visa imaginariamente encobrir a outra alienação, aquela da divisão, da falta, enfim, da incompletude que é a condição para que possamos nos tornar sujeitos, sujeitos do desejo. A esse movimento encobridor, a essa interversão, Legendre (1983) chama, com o vigor que merece, de *aferrolhamento* do desejo. Essa insistente crítica ideológica, incluída aí a ideologia do Édipo,⁶ é que suporta a ideia lacaniana de que a psicanálise é, antes de tudo, uma *ética*, uma *ética do desejo*, uma *ética do sujeito*.

Sob esse prisma, a *ética da psicanálise*, tal como concebida por Lacan, pode ser entendida como o *avesso* da ideologia, o que não deixa de indicar entre ambas certo intercâmbio, certa proximidade.

Essa compreensão da posição da ética em relação à ideologia revela que a substituição do termo final da interpelação ideológica não é apenas nominal. Althusser fixara a interpelação numa espécie de beco sem saída, em que o “sujeito”, tal como o concebe, era soldado (no duplo sentido) à ideologia: sujeito da ideologia.

Mesmo com essa substituição, em que o eu (ego) passa a ser considerado como o alvo da interpelação, ainda assim o sujeito não deixa de permanecer exposto e encurralado por ela, com a ressalva, contudo, de se poder supor que se trata de uma completude, de um “fechamento” *imaginário* do ego. A aposta, então, que faz uma psicanálise fundada naquela ética é a da existência da possibilidade do rompimento desse cordão imaginário. Aposta difícil, pois é preciso considerar a força prenante de uma imagem que, fechando o simbólico, espelha uma unicidade, uma unificação. Em geral, é a esse espelhamento que se atribui uma consistência ontológica realizada ou por advir,

5 Ver também, por exemplo, Cesarotto (2001).

6 A crítica que Octavio Souza endereça a Christopher Lasch e Jurandir Freire Costa, em nome da *ética da psicanálise*, ilustra perfeitamente essa *crítica ideológica*, sem temer uma referência inequívoca à *ideologia do Édipo*. Ver Souza (1991), Lasch (1983, 1986), Freire Costa (1989) e Birman (1988).

enfim, o lugar do ser. O “cacife” teórico dessa ética é a suposição de que a dimensão sociossimbólica “faz água”, isto é, que ela mesma, enquanto tal, já é “furada”; furo no simbólico e no social que, estruturalmente, o imaginário não pode suturar. Esse furo no simbólico corresponde exatamente àquele da divisão subjetiva, condição para que o sujeito possa aparecer (evitei o “possa advir” por sua ressonância ontológica).

No plano do discurso, essa perspectiva ética direciona-se para o desatamento do nó em que se amarra o sentido que aferrolha o sujeito; visa, pois, desamarra o significante do significado. Essa separação equivale exatamente à “barra” de que Lacan se vale para separar o significante do significado e que corresponde, também, à “barra” que divide, que corta o sujeito, divisão que representa a castração simbólica, condição de possibilidade de emergência do sujeito, do sujeito do desejo.

Essa emergência do sujeito, na divisão mesma que o constitui, isto é, em sua *alienação* ao significante – em todo caso completamente diferente daquela produzida pela interpelação ideológica –, torna claro que não se pode tratar aqui do sujeito plenamente consciente e senhor de sua própria vontade e nem mesmo de um sujeito “autônomo” como propõe Castoriadis. Esta última fórmula, mesmo criticando a psicologia do eu, o reveste com uma nova roupagem (CASTORIADIS, 1992)⁷ com o intuito de lhe insuflar a vitalidade que, ao que parece, teria ficado ameaçada pela concepção de uma ética da psicanálise que não se fundamenta no eu, mas no sujeito do desejo, no sujeito dividido. Será que a interpelação ideológica se encontra tão fragilizada que teria necessitado desse reforço?

Em todo caso, essa ética, mesmo não tendo a potência que, às vezes, se lhe credita, não deixa de incomodar a filosofia,⁸ sobretudo se com ela se quer fazer “sistema”, isto é, um fechamento, que, por suportar-se na dimensão do imaginário, já é por si mesmo ideológico, ainda que possa ser revestido por uma “boa” dialética. O que essa ética produz é uma espécie de nó na dialética, ao trazer à cena o registro do *real*, que corta os laços das acomodações possíveis que são postas em jogo quando se consideram apenas os registros do simbólico e do imaginário e, como consequência, produz

7 Ver, especialmente, “Psicanálise e política” e “O estado do sujeito hoje”.

8 Ver, por exemplo, Safatle (2002), especialmente os artigos de Alain Badiou e Ruy Fausto.

“momentos” não dialtizáveis.⁹ Esse nó incomoda mais ainda por representar a “castração” da onipotência do pensamento ao lhe apontar limites infranqueáveis. Parece-me que é exatamente aqui que Lacan se afasta do hegelianismo.

Após a redação de seu texto, Althusser nos oferece um P.S. em que traz à cena, como um suplemento, a “luta de classes”, que deixara à margem, na esperança de produzir ao menos um respiro àquele aferrolhamento do “sujeito” que resultara do modo como conduzira a noção de “interpelação”. Como um suplemento, essa lembrança da “luta de classes” visa *representar* a divisão na realidade sociossimbólica e atribuir-lhe uma historicidade que ficara enclachada pela interpelação ideológica. Representação que, como tal, permanece, na teoria e na prática, sob o permanente assédio de uma injunção ideológica; cerco que vem de todos os lados, isto é, tanto de fora como de dentro, e que abre, assim, a possibilidade de ela mesma, a “luta de classes”, sujeitar-se a ser revestida pela ideologia. A ciência que, no século passado, destronou a religião do topo da pirâmide ideológica, agora, sob a chancela de seu nome, tomado de empréstimo, fornece, àqueles dois lados – de fora e de dentro – os subsídios de que necessitam.

Já sugerira que a função mais evidente da interpelação ideológica é a de produzir *laços sociais*, isto é, laços que costuram – e às vezes chegam a cerzir – os sujeitos ao social, à sociedade e as suas instituições. Esta é, em linhas gerais, uma das teses principais de “Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado” de Althusser.

Como ele traz, ao final desse texto, em sua teoria da ideologia em geral, o *inconsciente* – essa outra cena – para o centro do palco teórico, não resta dúvida de que os laços sociais produzidos pela interpelação são, eles próprios, inconscientes. Ele chega mesmo a afirmar que a *forma* da ideologia é *a forma mesma* do inconsciente.

Apresenta-nos, então, uma imagem vívida dessa *forma*, escolhendo, para ilustrá-la, a ideologia religiosa cristã. Escolha tanto mais sensível por poder tornar evidente o lugar fundamental que a *crença* ocupa na interpelação ideológica: “ajoelhai-vos e creis”, escreve Pascal, lembrado por Althusser. A crença tem aí a função de apertar o nó do laço inconsciente produzido pela interpelação. Essa função é tanto mais eficaz se considerarmos a inextricável relação que a crença mantém com a “verdade”. Em razão dessa relação com a “verdade”, a crença insiste para ser transportada para o domínio

9 Esses “momentos” são revelados em várias passagens da obra, hoje reconhecida, de Slavoj Žižek, que “paradoxalmente” é um filósofo. A recusa em considerar esse “nó na dialética” leva Le Guen a depreciar, em sua dialética freudiana, as referências ao *sujeito* e ao *desejo* (Le Guen, 1991, pp. 47 e 93).

da consciência do eu (Ego); uma relação, portanto, que clama por púlpitos e, claro, por ideólogos, profissionais ou amadores. A escolha da ideologia religiosa cristã, feita por Althusser, é tanto mais pertinente por evocar Aquela que, por se apresentar como o “Único”, é capaz de dizer: “Eu sou aquele que sou”. E, nessa identificação ao ser, é o “Único” também a poder dizer, “em verdade vos digo”; “verdade”, que, por ser revelada, faz a economia de sua busca, ao oferecer, digamos, de “mãos beijadas”, a impossível costura da significação ao significante.

Nesse pequeno teatro ideológico, como Althusser gostava de dizer, o interpelante se apresenta, então, como um Sujeito Único e autorreferente. E é dessa posição, de identidade ao ser, que esse Sujeito interpela seus “sujeitos” para serem acolhoados sob seu manto.

Althusser destaca aí o jogo especular, duplamente especular, que se passa no cenário da interpelação, isto é, enfatiza o caráter *imaginário* da interpelação ideológica. Uma ênfase compreensível, se considerarmos a força da impregnação oferecida pela imagem. Como a imagem parece que não nos engana, é por ela que nos deixamos guiar.

Todavia, esse mesmo cenário, com seu texto e seus personagens, não deixa de evidenciar a presença da dimensão *simbólica*, que é mostrada, com muita clareza, na *forma* mesma da interpelação: um Sujeito Único, autorreferente, que a partir de um Centro interpela seus “sujeitos”. No registro do *simbólico*, a posição desse Sujeito autorreferente (o significante-mestre) é a que possibilita a produção de *significação* ao atribuir a um conjunto disperso (de sujeitos) a forma de um *todo*, a forma de uma *unidade* (“somos todos irmãos”), ou, mais especificamente, a forma mesma da *ideologia*.¹⁰

Essa significação é o resultado da costura *imaginária* do significante ao significado. Esse aspecto imaginário da ideologia é o que esteve presente desde a formulação inicial da noção, ainda com Marx e Engels, como fantasia, como ilusão, como inversão imaginária do real, etc., enfim, o aspecto em que se apresentam os “conteúdos” ideológicos.

A forma da ideologia que Althusser propõe em seu teatro teórico, ao aludir a essa dimensão *simbólica*, reconfigura a própria teoria da ideologia. Mesmo sem atribuir a ênfase que mereceria, mostra-nos esse momento de junção do significante e do significado que é, também, o da junção do simbólico e do imaginário. O momento da entrada em cena do significante-mestre. Mestre de quê? De um “suposto saber”,

¹⁰ Ver, por exemplo, Silveira (2002). Em vários momentos aqui acompanho a tese de doutorado de Bucci (2002).

mestre da significação. Produzido pelo imaginário, esse ponto de junção propicia uma amarração, uma costura no registro do simbólico. Numa outra linguagem: um acolchoamento imaginário de significantes dispersos.

*

Essa forma da ideologia, apresentada no teatro teórico da interpeleção ideológica montado por Althusser, não corresponde, como ele pensava, à forma mesma do inconsciente. Mesmo se tomarmos como referência apenas a tragédia de Sófocles, que serviu de inspiração a Freud, podemos perceber que o teatro do inconsciente é estruturado por uma complexidade bem maior do que aquela da interpeleção. Contudo, essa forma da ideologia aproxima-se bastante de um dos “momentos” cruciais da estruturação do inconsciente do eu (ego): o momento final da travessia do Édipo.

A propósito desse final do Édipo, Freud se refere a dois herdeiros do “complexo”: o *supereu* e o *ideal do eu*. Como um pai que, às vezes, confunde o nome de seus muitos filhos, Freud nem sempre discriminou, com a clareza que teria sido necessária, esses dois herdeiros do complexo de Édipo. No entanto, essa confusão quanto aos nomes não impediu que tivesse indicado os efeitos produzidos por essa herança no aparelho psíquico: a relação do sujeito com a lei; com uma lei insana, a do supereu e com a lei da cultura e da sociedade, que é a função da instância do ideal do eu.

É esse momento de estruturação psíquica que é encenado pelo teatro da interpeleção ideológica: o momento da introjeção simbólica da instância do ideal do eu e do supereu.

Como já mencionei anteriormente, para Freud, a instância do ideal do eu tem uma função individual e outra *social*. Essa função social do ideal do eu, que é aquela que nos interessa aqui, é a de fixar os sujeitos ao social. É por intermédio dessa instância que os sujeitos encontram seu lugar na estrutura sociossimbólica ou, falando mais sociologicamente, seu ponto de amarração à sociedade. Para Miller (1987 apud ZIZEK, 1992), “Lacan soube extrair do texto de Freud a diferença entre o eu ideal e o ideal do eu. No nível do *ideal do eu*, vocês não têm nenhuma dificuldade de *introduzir o social*. Podem, perfeita e legitimamente, interpretar o ideal do eu *como uma função social e ideológica*”.

Esse momento psíquico, de produção do laço social, corresponde exatamente ao momento da interpeleção ideológica (incluída aí a dimensão superegoica) no teatro teórico de Althusser: o momento de captura do sujeito pelo social ou pela ideologia (que, no caso, dá no mesmo).

Esclareço que essa correspondência, que estou propondo, entre o momento de estruturação do ideal do eu/supereu e o da interpeleção ideológica, não está sendo

atribuída aqui a um isomorfismo casual. Ao contrário, penso que essa instância do inconsciente do eu, batizada, desde Freud, como *ideal do eu*, que nos ata ao social e à lei, é uma instância, que, sob este seu aspecto *social* (o aspecto individual não está sendo discutido aqui), é uma instância, repito, *completamente recoberta pela ideologia*.

Essa proposição, que considera a instância psíquica do ideal do eu envolvida pela ideologia, requer dois comentários: o primeiro, sobre a extensão que toma aí a noção de ideologia; o outro, sobre o lugar, ou falta de lugar, dessa noção na teoria psicanalítica.

O fato de ter modificado a proposição de Althusser, colocando a instância psíquica do ideal do eu no lugar do “sujeito”, não lhe retira a iniciativa – e o mérito – de ter produzido uma torção na noção de ideologia, de modo a ampliar, e muito, a perspectiva pela qual a ideologia passa a incidir sobre o conjunto das relações sociais, incluindo, claro, as relações interindividuais.

Para Althusser, o sujeito é constituído na e pela ideologia, de tal maneira que considera pleonástica a expressão “sujeito ideológico”: o sujeito é para ele “desde sempre” ideológico. É esse o momento em que se produz a torção na noção de ideologia. A sociedade e a história são pensadas, elas mesmas, como ideológicas. É nesse preciso sentido que retoma, alterando substancialmente, a tese de Marx, segundo a qual “a ideologia não tem história”, pois a história, a rigor, se passa em outro lugar, na infraestrutura econômica, da qual a ideologia é mero efeito; para Althusser a “ideologia não tem história” por outra razão bem diferente: por atravessar a história inteira, por ser, portanto, como ele a denomina, trans-histórica.

Ela não apenas é ampliada, mas é, também, revestida por uma dimensão prática e material que a retira do registro das ideias, na qual, de forma predominante, estava circunscrita e enclhada. Por um lado, pelo próprio marxismo, que, escudando-se numa perspectiva dita científica (valendo-se da conhecida dicotomia: ciência versus ideologia), tomava para si o privilégio e o monopólio da crítica ideológica, a que eram submetidas todas as esferas da sociedade burguesa. Por outro, e isso já há mais de meio século, pela própria ideologia burguesa, que, valendo-se de uma concepção eternitária desta sociedade, considera o marxismo como uma espécie de excrescência social, e por isso lhe atribui, num arroubo teórico e político que lembra a conjuração de fantasmas,

o lugar exclusivo e emblemático de uma concepção “fora de lugar” e, como tal, *ideológica*: a concepção marxista da história e da sociedade como a ideologia por excelência, como *a* ideologia.¹¹

Essa concepção, panoramicamente ampliada, da noção de ideologia, sugerida por Althusser, não significa que “tudo é ideologia”. Esse é um dos aspectos da “aposta” da ética da psicanálise a que me referi anteriormente. Ela aposta em atos, individuais ou coletivos, que não se acolhoam no registro do simbólico e que, como tais, não podem ser, ao menos num primeiro plano, incorporados ao universo ideológico.

Conforme a posição em que se está costurado ao social, isto é, à ideologia, produzimos uma hierarquização das outras ideologias, segundo uma verossimilhança que depende de uma maior ou menor aproximação da posição (ideológica) em que nos situamos (inclusive, é claro, esta da qual escrevo).

Penso, entretanto, que melhor do que fazer como o avestruz, que enfia a cabeça na terra para não ver o que está se passando, é a possibilidade de se tomar alguma distância, qualquer distância, em relação à ideologia que nos interpela, que é sempre uma distância em relação a sua verdade, condição para nos deixarmos levar, como diz Jurandir Freire Costa, depois de Wim Wenders, pelas asas do desejo.

O segundo comentário, suscitado pela proposição segundo a qual a instância psíquica do ideal do eu é recoberta pela ideologia, refere-se ao lugar, ou ausência de lugar, da noção de ideologia na teoria psicanalítica.

Há pouco propus uma relação entre a ideologia e a ética da psicanálise, esta como o *avesso* daquela. Se essa relação é pertinente, a consideração do ideal do eu como sendo uma instância ideológica, não deve ser estranha – pelo menos não deveria ser – àqueles que adotam essa ética como referencial teórico e clínico.

Entretanto, podemos convir que essa ética é definida de uma maneira muito peculiar e, como tal, não é extensiva ao conjunto da contribuição teórica e clínica da psicanálise.

O próprio Freud, apenas num raro momento, relaciona o ideal do eu à ideologia. E o faz numa passagem em que convoca para o diálogo uma versão simplificada da ideologia e do “materialismo histórico”.

A concepção materialista da história (...) considera que as “ideologias” dos homens são apenas o resultado, a superestrutura, de suas circunstâncias econômicas presentes. Isto é

11 Sobre os primeiros passos dessa tendência da ideologia burguesa, ver, especialmente, Jacoby (2001).

verdade, mas provavelmente nem toda verdade. A humanidade não vive jamais por inteiro no presente; a tradição racial e nacional, enfim, o passado, sobrevive nas *ideologias* do supereu e só lentamente cede às influências do presente. (FREUD, 1932/1948, p. 818 – grifo nosso).

Não é o caso de convocar Freud aqui para discutir a noção de ideologia, mas apenas reter que ele está fazendo referência a *ideais e valores sociais* do passado e do presente, uma referência, portanto, a “conteúdos” ideológicos determinados. O equívoco de Freud é o de relacioná-los ao *supereu*, às “ideologias do supereu”. Aparece aqui a dificuldade, mencionada anteriormente, de Freud em distinguir o supereu do ideal do eu.

Zizek, numa tirada curta e aparentemente despretenciosa, dá um passo, não pequeno, em direção a um importante aspecto que clarifica essa distinção, o da *identificação*.

O ideal do eu [resulta] da *identificação* com uma Causa que transcenda a vivência imaginária e faça parte da ordem simbólica. (...) O supereu, ao contrário, *não traz nenhum elemento da identificação*: é uma ordem traumática, aterradora, feroz, sentida como estranha e não integrável, em suma, real. (ZIZEK, 1992, p. 70 – grifo nosso)

A identificação, isto é, a introjeção simbólica, parece marcar bem a separação entre o ideal do eu e o supereu. Este se caracteriza por um mandamento intransitivo, um “tu deves” que, nessa indeterminação, não oferece nenhum traço identificatório, nenhuma ideologia com a qual se possa identificar.

No entanto, a reticência que propus depois do “tu deves” do supereu visa indicar um preenchimento possível: tu deves... isso ou aquilo. Do ponto de vista *social*, esse complemento do verbo é preenchido pelos conteúdos simbólicos introjetados pelo ideal do eu, enfim, pela ideologia.

Esse é, em meu entender, o “parentesco” indicado por Freud entre o supereu e o ideal do eu, esses “herdeiros do Édipo”: a função, nesse caso, apaziguadora do ideal do eu em relação ao mandamento traumático do supereu. O ideal do eu, nessa função, parece oferecer aí uma espécie de resposta ao enigma estruturante do “*Che vuoi?*” proposto por Lacan, fazendo o supereu transitar do registro do *real* (portanto, não simbolizável), aonde o situa Zizek, ao registro do *simbólico*. É essa passagem, esse trânsito do supereu para o registro do simbólico que faz com que Freud o confunda com o ideal do eu. No entanto, mesmo com esse apaziguamento oferecido pelo ideal do eu, o supereu ainda permanece na borda, isto é, no registro simbólico, mas mordendo o real: por isso, ele representa o simbólico como tal, sem nenhuma ordenação. É aí que ele nos ata à lei, que, nessa desordenação, nessa indeterminação, só pode ser

uma lei insana. Nomeá-la, ordená-la e, propriamente, constituí-la, é a função do ideal do eu. É a um significante nessa função que Lacan chama de “Nome-do-Pai”, a dita metáfora paterna, que, certamente, amortece o supereu ao convocá-lo para o registro do simbólico, mas nem por isso desloca definitivamente um de seus pés, que, à espreita, permanece fincado no registro do real, o que no caso significa precisamente “fora da lei”.

Com este parêntese, visei mostrar o equívoco de Freud em sua referência às “ideologias do supereu” e, secundariamente, esclarecer certos aspectos do parentesco entre o supereu e o ideal do eu, esses “herdeiros do complexo de Édipo”. Pela abordagem que propus, não há, nem pode haver, ideologias do supereu; o que não significa que ele deixe de vigiar, às vezes muito de perto, em sua função de “consciência moral”, o cumprimento das ideologias do ideal do eu que atam os sujeitos ao social.

A despeito desse equívoco, parece que Freud não estava tão alheio à presença das ideologias no aparelho psíquico!

Entretanto, mais importante do que invocar o testemunho de Freud é perceber que, nessa referência que faz às ideologias, pode estar contida a indicação de que o próprio Édipo, tal como ele mesmo o concebeu, está comprometido ideologicamente. Uma indicação, portanto, que caminha na direção da compreensão do envolvimento do Édipo pela ideologia, da *ideologia do Édipo*.

É essa ideologia do Édipo que é encenada no teatro da interpelação ideológica de Althusser. Esse recurso, insisto, menos metafórico do que parece, é que permitiu que Althusser concebesse a teoria da ideologia num patamar distinto daquele em que estava encaixada. Os tais “herdeiros do complexo de Édipo”, o supereu e o ideal do eu, deixaram de ser apenas depositários de “conteúdos ideológicos”, das ideologias concretas; função de depositário que é, propriamente, a função *social* do ideal do eu.

Althusser desalojou-os do plano dos ideais e valores em que estavam contidos e lhes atribuiu carne, corpo, vida, enfim, colocou-os, na prática, a trabalhar no teatro do mundo e da história: teatros do eu. O *eu*, que é quem está preocupado pela travessia do Édipo, esforça-se, coitado, para fazer dos enredos em que foi intrometido pela injunção da ideologia o *seu enredo*, o *seu destino*.

O *sujeito*, à espreita nos bastidores, numa presunção autoral, aguarda o momento em que, num *ato*, possa, nas entrelinhas ou nas dobras dos enredos, colocar o ponto que mude esse conto e, com isso, também, aquele destino.

Referências

- ALTHUSSER, L. (1970). Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado. *La Pensée*, n. 151, jun.
- BIRMAN, J. (org.) (1988). *Recursos na história da psicanálise*. Rio de Janeiro, Taurus.
- BUCCI, E. (2002). *Televisão objeto: a crítica e suas questões de método*. 2002. Tese de doutorado em Ciências da Comunicação. São Paulo, USP.
- CASTORIADIS, C. (1992). *As encruzilhadas do labirinto 3*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- CESAROTTO, O. (2001). “O eu é o sintoma humano por excelência”. In: CESAROTTO, O. (org.). *Ideias de Lacan*. São Paulo, Iluminuras.
- DUMONT, L. (1993). *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro, Rocco.
- FREIRE COSTA, J. (1989). “Narcisismo em tempos sombrios”. In: FERNANDES, H. (org.). *Tempo do desejo*. São Paulo, Brasiliense.
- FREUD, S. (1914/1948). Introdução ao narcisismo. In: *Obras Completas*. Madri, Editorial Biblioteca Nueva, v. I, pp. 1087-1088.
- _____. (1932/1948). Novas lições introdutórias à psicanálise In: *Obras Completas*. Madri, Editorial Biblioteca Nueva, v. II, p. 818.
- JACOBY, R. (2001). “O fim do fim do fim das ideologias”. In: *O fim da utopia: política e cultura na era da apatia*. Rio de Janeiro, Record.
- LACAN, J. (1979). *O Seminário, livro 1, Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, p. 25.
- LASCH, C. (1983). *A cultura do narcisismo*. Rio de Janeiro, Imago.
- _____. (1986). *O mínimo eu*. São Paulo, Brasiliense.
- LEGENDRE, P. (1983). *O amor do censor: ensaio sobre a ordem dogmática*. Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- LE GUEN, C. (1991). *A dialética freudiana – I Prática do método psicanalítico*. São Paulo, Escuta, pp. 47 e 93.
- MCDOUGALL, J. (1992). *Teatros do eu*. Rio de Janeiro, Francisco Alves.
- MILLER, J.-A. (1987). “Les réponses du réel”. In: *Aspects du malaise dans la civilisation*. Paris, Navarin, p. 21.
- SAFATLE, V. (org.) (2002). *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. São Paulo, Editora Unesp.
- SILVEIRA, P. (1994). Ideologia, indivíduo, sujeito. *Cadernos de subjetividade*, São Paulo, pp. 25-37.
- _____. (1997). “A gênese extramundana do indivíduo: a ideologia moderna em Dumont”. In: CARDOSO, I. e SILVEIRA, P. (orgs.). *Utopia e mal-estar na cultura: perspectivas psicanalíticas*. São Paulo, Hucitec.
- _____. (2002). Lacan e Marx: a ideologia em pessoa. *Crítica Marxista*, São Paulo, n. 14, abr.
- SOUZA, O. (1991). “Reflexões sobre a extensão dos conceitos e da prática psicanalítica”. In: CALLIGARIS, C. et al. *Clínica do social: ensaios*. São Paulo, Escuta.
- ZIZEK, S. (1992). *Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, p. 109.

Recebido em 1º/12/2010; Aprovado em 5/4/2010.