

A maldição do espírito e o fenômeno da consciência*

La maldición del espíritu y el fenómeno de la conciencia

The Curse of the Spirit and the Phenomenon of Consciousness

Antonio Godino Cabas

Escola da Coisa Freudiana (Brasil)

Resumen. El presente artículo es fruto de un trabajo de conexión entre Psicoanálisis y Filosofía realizado en el ámbito de la Escuela de la Coisa Freudiana que, en 2013, se centró en la lectura de "La ideología alemana" y, a partir de ahí, en el idealismo. En él se observa que si para Freud, la conciencia es una superficie lacunar y un fenómeno residual sujeto a la lógica del inconsciente, para Lacan representa una superficie que tiene la consistencia de un espejo puesto que refleja el mundo de los objetos y, detrás de él, imagen del Yo, mientras que para Marx es un efecto del lenguaje apto para configurar el depósito de los ideales y luego la sed de la ideología. Para el autor, esta coincidencia aísla un trazo que es de estructura. A saber, que la conciencia no existe como cosa. Se reduce a una serie discontinua de fenómenos (los fenómenos de conciencia) los cuales brotan como efectos de lo real y quedan velados bajo el manto del ideal. Por lo tanto, revela la necesidad de una operación. De subvertir una ontología que es lacunar, imaginaria e ideológica. Una subversión cuyo desenlace muestra que "el sujeto no es por sí mismo; y que la conciencia es fragmentaria por naturaleza. "Esto nos lleva a concluir que estamos ante una anticipación. La de tres precursores que, en el crepúsculo de la modernidad, supieron prever el surgimiento de un nuevo ser: el hombre del posmodernismo con su conciencia lacunar, reducido a una consistencia imaginaria e inmerso en las brumas de la ideología. Representa el ciudadano ideal de una

* Este artigo é resultado de reflexões desenvolvidas a partir das Atividades de Conexão entre a Psicanálise e a Filosofia, em particular, com a obra de Marx realizadas na Escola da Coisa Freudiana; neste sentido, gostaria de expressar o agradecimento ao Professor Pedro Leão da Costa Neto que ao longo destes anos foi o interlocutor nestas atividades.

época donde la amnesia reina, las imágenes gobiernan y la ideología domina. En suma, el ciudadano de un nuevo tiempo: el tiempo de la ideología alemana, de la psicología de masas y de la reducción del sujeto a su sujeción fantasmática.

Palabras clave: Psicoanálisis, Marxismo, El Idealismo alemán, la Ideología en tanto teoría laica, La consciencia descerebrada.

Resumo. O presente artigo é fruto de um trabalho de Conexão entre Psicanálise e Filosofia realizado no âmbito da Escola da Coisa Freudiana que, em 2013, centrou-se na leitura de “A ideologia Alemã” e, a partir daí, no idealismo. Nele se observa que se para Freud, a consciência é uma superfície lacunar e um fenômeno residual sujeito à lógica do inconsciente, para Lacan representa uma superfície que tem a consistência de um espelho posto que reflete o mundo dos objetos e, por trás dele, a imagem do Eu, enquanto que para Marx é um efeito da linguagem apto a configurar o reservatório dos ideais e, logo, a sede da *ideologia*. Para o autor, esta coincidência isola um traço que é de estrutura. A saber, que a consciência não existe como coisa. Ela se reduz a uma série descontínua de fenômenos (os fenômenos de consciência) os quais brotam como efeitos do real e ficam velados sob o manto do ideal. Assim sendo, revela a necessidade de uma operação. De subverter uma ontologia que é lacunar, imaginária e ideológica. Uma subversão cujo desfecho mostra que “o sujeito não é por si; e que a consciência é fragmentaria por natureza.” Isto nos leva a concluir que estamos diante de uma antecipação. A de três precursores que, no crepúsculo da modernidade, souberam antever o surgimento de um novo ser: *o homem do pós-modernismo* com sua consciência lacunar, reduzido a uma consistência imaginária e imerso nas brumas da ideologia. Representa o cidadão ideal de uma época onde a amnésia reina, as imagens governam e a ideologia domina. Em suma, o cidadão de um novo tempo: o tempo da ideologia alemã, da psicología de massas e da redução do *sujeito* à sua *sujeição fantasmática*.

Palavras-chave: Psicanálise, Marxismo, O idealismo Alemão, A ideologia em tanto teologia laica, A consciência acéfala.

Abstract. This article is the result of a work of Connection between Psychoanalysis and Philosophy carried out within the scope of the Freudian Thought School which, in 2013, focused on the reading of "The German Ideology" and, from that, on the Idealism. In this paper, it is possible to notice that, if, for Freud, the consciousness is a lacunar surface and a residual phenomenon bound to the unconscious logic, for Lacan it represents a surface that has the consistency of a mirror, since it reflects the world of the objects and, from behind, the Ego's image, while, for Marx, it is a language effect able to configure the reservoir of the ideals and, therefore, the center of ideology. For the author, this coincidence isolates a trait of the structure. To be precise, that the consciousness does not exist as a thing. It is reduced to a discontinuous series of phenomena (phenomena of consciousness) that arise as effects of the real and are veiled

under the mantle of the ideal. Thus, it reveals the necessity of an operation. Of subverting ontology that is lacunar, imaginary and ideological. A subversion whose ending shows that “the subject is not by itself; and that the consciousness is fragmentary by nature”. That leads us to conclude that we are in front of an anticipation. Of three precursors who, in the twilight of modernity, knew how to foresee the appearance of a new being: the man of postmodernism with his lacunar consciousness, reduced to an imaginary consciousness and immersed in the haze of the ideology. He represents the ideal citizen of an age where amnesia reigns, the images govern and the ideology dominates. In a sum, the citizen of a new time: The time of the German ideology, of the group psychology and of the reduction of the *subject* into its *phantasmatic subjection*.

Keywords: Psychoanalysis, Marxism, the German Idealism, the ideology as a secular theory, the brainless consciousness.

O marxismo não me parece que deva ser equiparado a uma concepção do mundo [...] mas, ao enunciado do que diz Marx. É o anúncio de que a história instaura uma outra dimensão de discurso, que abre a possibilidade de subverter [...] a função do discurso como tal e, falando com propriedade, do discurso filosófico em tanto que é sobre ele que repousa uma concepção do mundo. (Lacan, 1975, 32)

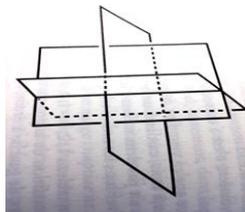
1. Das profundezas do século

Não raro, a prática do saber textual (isto é, do trabalho ao pé da letra dos textos que fazem parte das referências de um autor) representa uma fonte de riqueza cheia de surpresas. Simplesmente porque descortina um horizonte que de início é inimaginável e no qual pode se ver refulgir uma miríade de conexões. É o caso da leitura de Marx –referida por Lacan- e a correspondente leitura de Freud implicada na elaboração lacaniana.

Da nossa parte, empreendemos esta via levados pela mão de Lacan. É ele quem atribui ao trabalho de Marx a descoberta do sintoma (Lacan, 2006, 16). E é também ele quem assegura ter se inspirado na mais-valia elaborada por Marx para formular sua noção de mais-de-gozo. Uma fórmula que lhe permite destacar o caráter econômico -e, portanto, material- da questão da causa no discurso analítico (Lacan, 2006, 29).

Já, no que se refere a Freud, nossas leituras não permitem assegurar com igual firmeza que tenha tido contato com a obra de Marx ou que –no caso de ter havido- tenha tido consequências. Contudo, sabemos –pela correspondência com Fliess- que o impacto que provocou a leitura de Feuerbach nesse ávido leitor de Börne que era o jovem Freud, foi decisivo para leva-lo a abraçar o campo da pesquisa científica e tomar o caminho da investigação neurológica.

Dito isto cabe dizer que, em razão do nosso apego à letra, nossa leitura descortina um horizonte composto por diferentes planos. Estes planos se projetam de um modo tal que sua interseção delimita um ponto. Dependendo da perspectiva, este ponto, que surge como efeito da interseção, dá lugar a uma trama (Lacan, 1973, 121; Lacan, 1974, 84).



Uma trama onde o entrecruzamento dos eixos revela muito mais do que meras conexões acidentais ou vagos pontos de contato.

- Para começar, pela evidência que todos os três coincidem em afirmar que o mais próprio da experiência humana reside na exigência de produzir a própria vida [Marx], na necessidade de satisfazer às exigências materiais da libido [Freud] e no imperativo que decorre da exigência do gozo [Lacan]. Em todos os casos o fundamento é materialista.

- A seguir, por um traço em comum; a saber, a crítica do idealismo e seus efeitos: seja na ideologia [Marx], na psicologia das massas [Freud] ou no caráter deletério da sujeição fantasmática [Lacan].

- E, por fim, no que se refere à definição da consciência; os três coincidem em apontar seu caráter denegatório [as ilusões da consciência] e sua condição de efeito. Como corolário e tendo em vista que há uma certa ciência na consciência, eles também coincidem em apontar a necessidade de se interrogar o estatuto do saber. Que é o saber? Qual sua função? E, em última análise, qual seu sentido?

O fato é que ao percorrer a estrada que leva de Marx a Lacan nos deparamos com um real cujas pegadas sulcam *as profundezas do século* (conforme a expressão de Lacan ao comentar o percurso de Kant a Freud, passando por Sade). Um século ao qual ele acrescenta mais meio. Isto é, os 60 anos que foi necessário deixar passar até escrevê-lo (Lacan, 1966, 765).

De modo que, tendo em vista este argumento, a única objeção que parece digna de menção –dentre as várias que soem ser feitas a este tipo de leitura- é sua lentidão e parcimônia. Isso a afasta da urgência que caracteriza os tempos atuais e faz com que fique fora do grupo de fórmulas cultuadas pela contemporaneidade.

Da nossa parte, e tendo em vista o paradoxo de Zenon, não nos desagrada ver que este método –o saber textual- é equiparado ao passo

lento da tartaruga. Afinal, diz o referido paradoxo que não é garantido que o passo ágil e veloz de Aquiles saberia chegar melhor ou antes do tempo. Quando o tema é *a história* não é verdade que uma arguição esclarecida pode fazer com que o futuro chegue mais cedo.

Para nós, o problema reside em saber se é possível construir um saber sobre estas matérias. Ou seja, um saber que tenha, ao menos, um pé no real da ciência. Para tanto, trata-se de uma elaboração que requer seu tempo de compreender e que por esse motivo está inserida em uma temporalidade bem distinta da que rege a contemporaneidade onde a demanda por respostas imediatas e novos pontos de vista é lei. Uma lei que está entre as causas dessa corrida em prol da *arte acelerada do comentário*, tão prevalente nos dias de hoje.

E encerrando esta breve série de apontamentos epistemológicos diremos que é importante lembrar –sempre segundo Marx (Marx e Engels, 2007, 53) - que a *história* não pode ser confundida com a *estória*, assim como tampouco com a sùmula dos *faits divers* reunidos nesses fabulosos almanaques com os quais nos brindam –a diário- alguns dos nossos mais caros intelectuais.

2. O idealismo em questão

Para introduzir nosso tema, tomaremos um texto de 1859, o Prefácio à *Crítica da Economia política* (Marx, 1974, 133-138), onde declara que o motivo do seu interesse pela Economia Política deriva de uma dura revelação: a descoberta da *miséria da filosofia*.

Minha especialidade era a jurisprudência, a qual eu exercia [...] ao lado de Filosofia e História. No entanto, nos anos de 1842/43 como redator da Gazeta Renana [...] me vi pela primeira vez em apuros por ter que tomar parte na discussão sobre os chamados interesses materiais. (Marx, 1974, 134)

Significa que a inclusão dos interesses materiais pôs a nu a dita miséria ao revelar o papel do idealismo que, de Hegel em mais, havia se tornado dominante. Foi assim que Marx não vacilou em associar-se a Engels para fazer o recenseamento desse estado de coisas até produzir um manuscrito concluído em 1846.

Friedrich Engels, com quem manteve um intercâmbio por escrito durante muito tempo, chegou por outro caminho ao mesmo resultado que eu; e quando, na primavera de 1845, ele veio instalar-se em Bruxelas, decidimos elaborar em comum nossa oposição contra o que há de ideológico na filosofia alemã; tratava-se de fato de acertar contas com nossa antiga consciência filosófica. (Marx, 1974, 136-137)

A frase é inequívoca. Tanto que o dito acerto de contas revela uma dialética muito precisa: Marx contra Marx. De resto, e embora o resultado foram dois volumes com o título *A Ideologia Alemã* cuja publicação ficou impedida por circunstâncias adversas, o mais interessante é registrar a reação que teve: “Abandonamos o manuscrito à crítica roedora dos ratos, tanto mais a gosto quanto já havíamos atingido o fim principal: a compreensão de si mesmo (Marx, 1974, 137)”.

Ela nos faz ver que estamos diante de um autor movido pela necessidade de interrogar seu próprio saber face às questões que o afetam e, isso, até o limite. Até exaurir os impasses do ideal. No ponto mais íntimo. E aí, não é o caso de assinalar a presença de Marx-o-analisante? De alguém capaz de interrogar o saber até realizar essa “*compreensão de si mesmo*”? Porque só assim pode se entender a atitude de deixar o manuscrito abandonado no porão da adversidade, entregue à voracidade dos roedores como uma ferramenta que já tinha cumprido sua função. Afinal, o acerto em questão era *um acerto de contas com o próprio idealismo*.

Mas, que é o idealismo?

Para responder à pergunta, basta ler um trecho de *A ideologia alemã* que ilustra o problema por meio de uma metáfora:

Um homem galhardo, um dia, imaginou que os seres humanos apenas se afogavam na água porque estariam possuídos pelo pensamento da gravidade. Caso arrancassem essa noção de suas cabeças, eles seriam capazes de superar toda e qualquer ameaça representada pela água. (Marx e Engels, 2007, 135)

O retrato é tão eloquente que dispensa comentário. Mesmo assim, chama a atenção. E não por acaso. O perfil descrito mostra um homem galhardo. Convicto de si. Da superioridade que lhe outorga um saber que parece irrefutável e do qual imagina ser dono e senhor. Um título de propriedade que, por sua vez, escora sua convicção já que lhe dá a impressão de ter a posse de um bem supremo. De ser um intelectual que ingressou no mundo das ideias onde o mais sublime dos valores reside na primazia do ideal. Acontece que, após realizar um certo platonismo ele crê que o fato de conhecer o plano das ideias lhe garante uma vaga no mundo supra terreno. Em consequência, acredita que ao tomar esse atalho livrou-se das correntes que o mantinham preso no fundo da caverna. Por sinal, um ideal que o leva a crer que é um liberto. Ou um desacorrentado. Entenda-se: da condição material. Da escravidão que supõe cuidar da própria vida. Desta maneira, a ironia do retrato feito por Marx revela uma denegação e a correlativa ilusão de estar a salvo da exigência de trabalhar para satisfazer suas necessidades.

Este personagem saído das entranhas do século XIX, volta a emergir em pleno século XXI. Desta vez, sob o semblante de um jovem (tripleto de

comunicador mediático, filósofo de profissão, e psicanalista nas horas vagas) que, à imagem e semelhança de um pensador pós-moderno, *um dia imaginou que os seres humanos apenas ficavam possuídos pelo estado de servidão porque não haviam descoberto a existência de uma metafísica do poder*. De modo que, se soubessem que essa microfísica age como trama destinada a fixar o impulso a vigiar e punir, *então... seriam capazes de superar toda e qualquer sujeição e se tornariam livres*.¹

Não nos iludamos: esta crítica visa uma ilusão face à qual toda mordacidade é pouca. São muitos os que, inspirados na paleta metafísica e as cores da microfísica acham que para livrar os homens dos seus padecimentos, basta com libertá-los do que creem saber e fazer-lhes saber o que ainda não sabem. Uma via que, em vista do seu idealismo, só leva à impotência. Basta ler, senão, a evolução que teve esse projeto no curso do século XIX:

Os industriais filosóficos que, até então, tinham vivido da exploração do espírito absoluto de Hegel, fizeram novas alianças. Cada um acionou a parte que lhe correspondia nessa herança [...] e instalou seu negócio. No princípio, a concorrência foi conduzida de modo bem burguês e honesto. Mais tarde, quando o mercado alemão estava sobrecarregado e a mercadoria não encontrava escoamento no mercado mundial, o negócio foi deteriorando e passaram a realizar produção aparente [...], começou a piora da qualidade, a falsificação das etiquetas, as compras aparentes, as especulações cambiais e um sistema de crédito carente de fundamentos reais. (Marx e Engels, 2007, 38)

Temos de convir: é a descrição de uma crise na economia produtiva. Esgotada a matéria prima – o filão hegeliano –, surge o negócio alternativo da produção de *símiles* e, quando a moda acaba, começa a piora da qualidade, a falsificação das etiquetas e assim por diante. Tanto e a tal ponto que, se o relato de Marx culmina com uma frase lapidar: “*charlatanaria de feira livre*”, ela se aplica com idêntica força ao idealismo contemporâneo. Um idealismo que por não conseguir apreender a *intensão* dos conceitos, segue a mesma receita: piora da qualidade, falsificação de etiquetas e tudo mais...

Para fazer frente a este panorama, Marx introduz um contraponto: “*Nós conhecemos uma única ciência, a ciência da história*” (Marx e Engels, 2007, 39). Sentença esta à qual acrescentaremos uma paráfrase de Freud: “*nós conhecemos uma única ciência, a ciência do inconsciente*”. De modo que se Marx só conhece a ciência da história e Freud só conhece a ciência do inconsciente, toda aproximação entre ambos implica que as supostas

¹ Lembro que esta metafísica movida pela vontade de vigiar e punir –cujo retorno é o impulso de ser vigiado e punido– pode muito bem ser *uma das paixões do ser*. Cf: (Caraës e Fernandez, 2002).

equivalências devam se repartir de acordo com a lógica dos planos heteromorfos. Surge assim uma dimensão onde, sendo o inconsciente composto de significantes e sendo estes significantes as marcas de uma história passada e objetivada, é cabível deduzir que a história tem ressonâncias na histeria. Daí o neologismo: *hystheoria*. Termo que, por sua vez, nos aproxima de um Lacan que afirma que o inconsciente é uma história feita pura marca assim como a histeria é uma história feita pura carne; materializada. É a *hystheoria* em questão.

No mais, Marx se serve da ciência da história para formular uma tese. A saber, que se o primeiro pressuposto da história humana é a existência de indivíduos vivos, o primeiro ato histórico desses indivíduos *não é o fato de eles pensarem, mas sim o de produzir a própria vida*. Literal. E dessa literalidade surge uma evidência: “A estrutura social e o Estado brotam constantemente do processo de vida dos indivíduos; mas [...] tomados, não conforme se apresentam ante a imaginação [...], e sim tal como realmente são” (Marx e Engels, 2007, 47-48).

Esta premissa dá lugar a dois corolários.

- O primeiro é que o homem pode ter a mais insólita imagem de si, mas a história não dá margem a muitas alternativas. Portanto, há que situá-lo tal e como ele realmente é. A partir da sua existência real. Em tanto produtor material e como um ser-de-ato.
- O segundo é que *“não é a consciência quem determina a vida, mas a vida que determina a consciência”* (Marx e Engels, 2007, 49). Frase que doravante traduziremos assim: não é a consciência que determina a vida libidinal; é a vida libidinal que determina a consciência. Sempre lembrando que a expressão *libidinal*, se autoriza no próprio Marx, como veremos a seguir.

E tendo em vista que a premissa de toda história é a existência de homens vivos, temos que acrescentar que dessa premissa decorrem quatro pressupostos.

O primeiro é que para viver, o falante precisa comer, vestir e albergar-se. A primeira condição dos seres vivos é de cuidar de suas necessidades e *produzir a própria vida*. Isso, implica a geração de meios para a satisfação das necessidades. Algo que (como diz a primeira frase de *O Capital*) inclui a fantasia. Donde, cabe dizer que: *“O primeiro fato histórico, propriamente dito, é a geração dos meios necessários para atender às pulsões vindas do estômago ou atreladas ao fantasma”*. Logo, concerne a pulsão. Daí ser possível dizer que não é a consciência que determina a vida; é o imperativo de gozo que determina a consciência.

O segundo é que os instrumentos produzidos para satisfazer as necessidades mudam o espaço natural. Quando os primeiros humanos descobrem a possibilidade de juntar um pau e uma pedra para produzir um machado e desenvolver a arte da caçada, essa produção muda a

relação dos homens com a natureza. Doravante a luta não é mais para fugir da fera e, sim, para organizar a caçada. O homem (que era o elo mais fraco da cadeia alimentar proteica) se transforma; e a fera que era o mais forte (com suas garras e presas) tem que enfrentar uma criatura que não é mais um ser indefeso. Isso muda não só a relação entre a caça e o caçador como modifica as relações dos caçadores entre si. Daí que se a primeira condição é produzir a própria vida, *a segunda é produzir os meios de produção*.

O terceiro é que, para sobreviver, os homens precisam *produzir prole*. O método mais simples repousa na existência de dois sexos. Ao gerar filhos, geram-se braços que são vitais para a sobrevivência. E aí, a tendência a procriar que era uma lei da natureza se vê transformada em um mandato da cultura. Mas se a procriação é o método *par excellence*, não é o único. Os homens podem prescindir desse trâmite que é lento e envolve várias gerações quando o grupo pode se valer da arte da caçada, partir para a guerra de conquistas e impor a servidão a outros. Com este procedimento terá agregado prole excedente a título de trabalho escravo. Aliás, vale lembrar que um dos procedimentos – hoje – é a importação de grandes quantidades de massa assalariada. Sucede que para o grupo humano, é *vital haver uma extensão numérica*; um problema político por excelência.

O quarto e último pressuposto resume o conjunto das condições das quais a vida depende. Sendo a existência de seres vivos a premissa de toda história e sendo que estamos diante de uma estrutura triplíce (produção da própria satisfação, produção dos meios de produção e a produção de prole) temos que concluir que estas condições incidem na relação do homem com a natureza e determinam a relação dos homens entre si. Fazem do laço social uma base e fundam um modo de produção. Isto é, um tipo de organização das forças produtivas. Para Marx, a história da humanidade é a história dos modos que toma essa forma de cooperação para atender os imperativos do gozo na produção da própria vida. (Marx e Engels, 2007, 52)

Pois bem. É ao chegar aqui – e só após soletrar estes quatro pressupostos - que Marx produz uma definição do fenômeno de consciência: "Agora, depois de termos considerado estes [...] quatro aspectos das relações originárias, nos damos conta de que o homem tem também consciência" (Marx e Engels, 2007, 53).

3. O espírito amaldiçoado: a consciência

Mas então... que diz *A Ideologia Alemã* sobre a consciência? Ou, para ser mais preciso, sobre os fenômenos de consciência? A frase de Marx é inequívoca: "Somente agora, depois de termos considerado esses quatro

momentos [...] é que nos damos conta de que o homem tem também consciência” (Marx e Engels, 2007, 53).

Nela, sublinhamos o termo: *também*. Acontece que essa partícula sugere que ela é um adendo. Sugere que, a mais de ter que produzir a própria vida, o homem tem um atributo que se desenvolve como um apêndice: a *consciência*. Com a ressalva que, a seguir, a concebe como um saber de si e das condições materiais, porém, com uma advertência: “Mas também esta não é, desde o princípio, uma consciência ‘pura’. O ‘espírito’ já carrega de antemão consigo, a maldição de estar ‘acometido’ pela matéria” (Marx e Engels, 2007, 53).

Significa que além de ser um acréscimo de saber, a consciência não é nem pura e nem puro espírito como gostavam de crer os jovens hegelianos. É que, malgrado seu aparente idealismo, o espírito carrega uma maldição. De estar habitado pela matéria. Infectado! E aí, como ignorar o impacto desta metáfora onde o espírito abriga no mais íntimo de si a realidade da carne?

Mas o mais impactante é que, essa carne, ele a define de maneira francamente surpreendente. A saber, como um sopro que se faz som e um som que se faz linguagem. Uma definição que espanta por quanto antecipa – em quase um século – os estudos de um Roman Jakobson (Jakobson & Halle, 1980, 71-91) e as teses da linguística de Praga sobre o papel da fonologia na estruturação do fenômeno linguístico: “O espírito [...] carrega, de antemão, a maldição de estar acometido pela matéria. Matéria que aqui se manifesta em forma de camadas de ar em movimento, de sons, em uma palavra, sob a forma da linguagem” (Marx e Engels, 2007, 53).

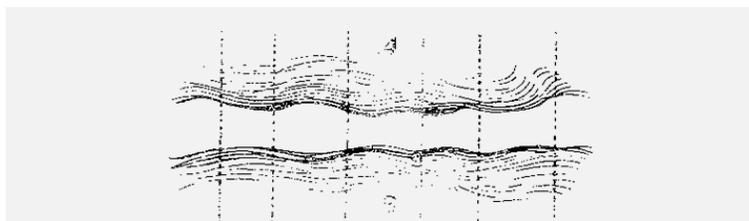
Este argumento culmina de um modo que não pode passar despercebido. Em tudo caso, não pode deixar de ser notado por quem já tenha se interessado por esse laço social que leva o nome de *discurso do analista* e cujo substrato é a lógica do significante:

A linguagem é tão velha quanto a consciência. A linguagem é a consciência prática, a consciência real que existe também para os outros homens [...] e a linguagem nasce, assim como a consciência, da necessidade, da carência de intercâmbio com os demais homens. (Marx e Engels, 2007, 53)

O fato é que neste ponto temos certeza de estarmos diante de uma conexão. Aliás, de uma conexão que nos induz a incluir o texto de Saussure. Sabemos que é dele que Lacan toma o empréstimo para fixar suas teses sobre o significante. Portanto, sabemos que o *Curso de Linguística Geral* é a obra de referência. Pois bem. É no Livro II, consagrado ao problema da linguística sincrônica que ele assume uma pergunta: o que é a língua – esse habitat do significante – ? Eis a resposta:

Podemos, então, representar o fato linguístico em seu conjunto, isto é, a língua como uma série de subdivisões contíguas marcadas ao mesmo tempo sobre o plano indefinido das ideias confusas e sobre o plano não menos indeterminado, dos sons. (Saussure, 1967, 196)

É uma resposta que diz que a língua é um nexos e que esse nexos é composto por uma série de correspondências sequenciadas entre uma nuvem de ideias e uma massa sonora. À semelhança de Marx, Saussure também invoca as camadas de ar em movimento. E também define o fato linguístico como o encontro de um sopro com uma nuvem composta por ideias suspensas. Vejamos o esquema (Saussure, 1967, 192):



Este esquema descreve duas capas que apenas se distinguem por meio de letras: ‘A’ e ‘B’. Duas nuvens às que se soma uma série de traços verticais que evocam um riscado. Ou lembram o desenho de uma chuva e esboçam uma grade entre as duas. Como se quisesse retratar a fronteira (ou melhor, o litoral) de uma terra estranha que bem podíamos chamar de *lituraterra*? (Lacan, 2001, 14). Vejamos, senão, o texto: “Podemos representar o fato linguístico em seu conjunto, isto é, a língua, como uma série de subdivisões contíguas marcadas [...] sobre o plano indefinido das ideias confusas (A) e sobre o plano – não menos indeterminado – dos sons (B)” (Saussure, 1967, 192)

Esmiuçando o texto notamos que Saussure nos diz que as ideias são confusas e, para pior, tão difusas quanto uma nuvem. Uma nuvem de ideias indefinidas (A) pouco acima de um plano de sons indeterminados (B). De modo que, o que ele põe – lado a lado – é o plano indefinido do signo com o plano indeterminado da pura sonoridade. E aí, como, não perceber que o que ele está balbuciando é algo que podemos descrever como o esboço do que é a *alíngua*? E tudo isso, na exata medida em que coloca a dimensão do indefinido e o indeterminado na origem da linguagem. Ao ponto que ele próprio se vê obrigado a concluir:

O papel característico da língua frente ao pensamento não é o de criar um meio fônico material para a expressão das ideias, mas de servir de intermediário entre o pensamento e o som [...]. O pensamento, caótico por natureza, é forçado a precisar-se ao se decompor. Não há, pois, materialização de pensamento, nem espiritualização de

sons; trata-se, antes, do fato, de certo modo misterioso, de o ‘pensamento-som’ implicar divisões e que a língua elabora suas unidades, ao constituir-se entre duas massas amorfas. (Saussure, 1967, 192)

É necessário dizer mais?

Sim. Porque é justamente aqui que se põe uma importantíssima questão. De saber se esta conclusão é compatível não apenas com o texto de *A ideologia alemã*, mas também com o conjunto da obra de Marx.

De acordo com o Prof. Pedro Leão da Costa Neto, sabemos que o ponto de partida de *A ideologia...* é a crítica de um idealismo – o alemão – que não se distingue de qualquer outro e, portanto, da ideologia de qualquer outro povo. E também sabemos que o alvo dessa crítica é a tese dos jovens hegelianos que acreditavam na autonomia dos produtos da consciência. Por isso, a crítica se concentra na tendência do hegelianismo a separar o espírito da matéria para, em seguida, subordinar a matéria aos imperativos do espírito. O objetivo de Marx e Engels é mostrar que o espírito depende das condições materiais. E neste contexto os autores encontram uma relação indissociável entre a consciência, a vida material e a linguagem. Esta relação se mantém ao longo da crítica como uma constante. Tanto que nos capítulos finais eles afirmam: “A realidade imediata do pensamento é a língua. Como os filósofos autonomizaram o pensar, eles também tiveram de autonomizar a língua [...]” (Marx e Engels, 2007, 505).

Ora, não é justamente esse o risco que corre nosso argumento: de cair sob a crítica de propugnar uma autonomia da língua? Não é essa a objeção mais frequente que se ouve nos âmbitos acadêmicos com relação a Saussure e a noção lacaniana do discurso? Com certeza. Mas é com idêntica certeza que contra arguiremos que a crítica em questão desconhece que o significante é o que se ouve.²

Com o acréscimo que se o que se ouve é um som. Mas não um som qualquer e, sim, um som que carrega o apelo da pulsão (Freud), a exigência de gozo (Lacan) ou o clamor de uma necessidade que, para Marx soe vir não só do estomago como também da fantasia. Posição esta que se mantém até o fim. Em um de seus últimos escritos – um texto que faz parte disso que designamos como *o Marx tardio* – ele afirma: “Portanto os homens começam por apropriar-se de certas coisas do mundo exterior [...] e depois procedem a designá-las também linguisticamente como meios de satisfazer suas necessidades” (Marx, 1982, 40-41).

Como podemos ver, Marx concebe a linguagem como um instrumento. Como uma ferramenta. Como um meio de gozo. Eis porque encerramos o

² “Distinguir a dimensão do significante só tem valor se postulamos que o que se ouve, no sentido auditivo do termo, não tem nenhuma relação com o que isso significa”. (Lacan, 1973, 31)

argumento nos servindo do texto de Saussure – lido por Lacan – para apertar a laçada e firmar o nó com o qual cingimos a conexão. Em apoio disto, cabe dizer que Lacan sempre advogou pelo materialismo e se opôs à exaltação inflacionária do ideal. São muitos os textos que o atestam. Mas há um deles em particular, um seminário de 1972, onde após lembrar que Marx foi o inventor do sintoma, ele se declara “*moterialista*” (Lacan, 1971). Um jogo de palavras que condensa a expressão *matéria* com a palavra *mote*. Portanto, um neologismo onde a termo *mot* [palavra] lhe serve para invocar a matéria. Ao declarar-se *moterialista*, ele visa dizer que *a palavra é mote e o significante matéria*.

Por isso, antes de concluir, voltaremos a esse argumento que coloca lado a lado as duas dimensões – a pensante e a sonora – acrescentando, então, uma nota conclusiva:

Não há, pois, materialização do pensamento, nem espiritualização dos sons; trata-se, antes, do fato, de certo modo misterioso, de o pensamento-som implicar divisões e de a língua elaborar suas unidades, constituindo-se entre duas massas amorfas. (Saussure, 1967, 192)

E aqui, sim, encerraremos relembrando que, para Marx a própria *matéria* se manifesta sob a forma de uma série de camadas de ar em movimento. Sob a forma de um pensamento sonoro. Em forma de sons. Sons que servem de base para a formação da linguagem e que vêm do além. Um além que não está lá, longe, mas pelo contrário, bem perto. Tão perto que não se o vê. Na premência da necessidade vinda do estomago ou da fantasia. Logo, bem aquém da consciência.

4. Os fenômenos de consciência

Resumindo.

Para Freud, a consciência é uma superfície lacunar; um fenômeno residual, sujeito à lógica dos pensamentos inconscientes e, logo, aos efeitos da cadeia significante. Já Lacan lhe acrescenta o fato de ser uma superfície que reflete o mundo dos objetos e, por trás da imagem do mundo, a imagem do Eu; uma superfície que pela sua disposição a acolher os fenômenos imaginários tem a consistência de um espelho. Por fim, para Marx, a consciência é um efeito da linguagem com uma forte tendência a ceder ao idealismo, constituir-se no reservatório dos ideais e ser a sede da *ideologia*.

Coincidência? Com certeza. Porém, nem acidental nem fortuita; é um traço de estrutura. Um traço que diz que *não há nem materialização dos pensamentos, nem espiritualização dos sons*, pois do que se trata é do mistério que representa a existência de um *pensamento-som* ou uma *sonoridade pensante*. Ora, dizer que o pensamento é um som, equivale a dizer que a substância é sonora. Uma equivalência que nos leva a

reescrever a fórmula do cogito cartesiano: “*Soo, logo sou*”. Ou ainda: “*Ressoo, logo sou*”.³

Em ambos os casos “*o ser do sou*” é equiparado a *um som*. Entenda-se: um som vindo das tripas.

Que dizer a título de conclusão? Duas coisas.

A primeira, que estamos diante da evidência que a consciência não existe como coisa, mas como uma série descontínua de fenômenos (os fenômenos de consciência) que se decantam como efeitos do real e ficam velados sob a capa do ideal. Ao articular Marx e Freud com Lacan, obtemos uma conexão que nos revela uma formidável operação. Esta operação visa a subversão de uma ontologia que, por definição, é lacunar, imaginária e ideológica. Tanto que, quando a operação é levada a término, o que encontramos no fim é: Um sujeito que não é por si; e uma consciência que é fragmentaria por natureza.

A segunda é simplesmente inquietante. Sobretudo, se concluirmos estar diante da antecipação e a percepção premonitória de três precursores que, no crepúsculo da modernidade, souberam antever o surgimento de uma nova ontologia: é *o homem do pós-modernismo* com sua consciência lacunar, reduzido ao imaginário e imerso nas brumas da ideologia. Uma *selfie para a estória*: o cidadão ideal de um tempo onde a amnésia reina, as imagens governam e a ideologia domina.⁴

Não é isso um grito de alerta? Um aviso de que a pós-modernidade superaria a modernidade? Pois... se um dos ideais da Revolução Francesa (um dos símbolos da modernidade) tem como seu instrumento mais letal a guilhotina – essa parteira do homem sem cabeça – não era de se prever que – dada sua fome desenfreada de mais valia em meio a uma economia globalizada – a pós-modernidade seria bem capaz de reproduzir esse parto em escala universal?

Todos sem cabeça. E, no lugar dela, um estruído feito de ideologia, psicologia de massa e ideal do eu. É a aurora de um novo tempo. O tempo da ideologia alemã, da psicologia de massas e da redução do *sujeito* à sua *sujeição fantasmática*.

³ À luz desta elaboração acolheremos esses apontamentos reescrevendo a fórmula que resume o cogito: *Je résonne, donc je suis*.

⁴ Entenda-se: quero dizer que Marx, Freud e Lacan não só produziram respostas para os problemas cruciais do seu tempo como também souberam antever uma dimensão que só se perfilaria com clareza no século XX; ao mesmo tempo que souberam produzir os instrumentos necessários para abordá-la. É a questão que representa o ser-de-massa.

Referências

- Caraës, M-H. & Fernandez. J. (2002). *Tanger ou la dérive littéraire Essai sur la colonisation littéraire d'un lieu: Barthes, Bowles, Genet, Morand ...* Paris: Editions Publisud.
- Jakobson, R. & M. Halle, M. (1980). *Fundamentos del lenguaje*. Madrid: Editorial Ayuso.
- Lacan, J. (1966) *Ecrits*. Paris: Editions du Seuil.
- Lacan, J. (1972). *Le savoir du psychanalyste – Entretiens de Sainte Anne (1971/72)*. Paris: Document interne.
- Lacan, J. (1973). *Le seminaire Livre XX: Encore*. Paris: Editions du Seuil.
- Lacan, J. (1974). *Le seminaire Livre XXI: Les non-dupes-errent*. Paris: Document interne.
- Lacan, J. (1968-69) *Le seminaire Livre XVI: D'un Autre à l'autre*. Paris: Editions du Seuil, 1975.
- Lacan, J. (2001). *Autres Ecrits*. Paris: Editions du Seuil.
- Marx, K. (1857) Prefácio de “Para a crítica da Economia Política”. In: *Coleção Os Pensadores Marx*. São Paulo: Editora Abril. 1974.
- Marx, K. (1879-80) *Notas marginales al “Tratado de Economia Política” de Adolph Wagner*. Mexico: Siglo XXI, 1982.
- Marx, K. & Engels, F. (1845-1846) *A ideologia alemã*. Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 2007.
- Saussure, F. (1967). *Curso de linguística general*. Buenos Aires: Ed. Losada.

Fecha de recepción: 3 de julio 2018

Fecha de aceptación: 28 de mayo 2019