

# Mal-estar e fetichismo entre Marx e Freud<sup>1</sup>

*Discontentment and fetishism between Marx and Freud*

Pedro Dalla Bernardina Brocco\*

## Resumo

O artigo propõe uma tentativa de diálogo com a afirmação feita por Lacan segundo a qual Karl Marx teria sido o inventor do sintoma. Para entender a afirmação de Lacan, a aposta será a de uma leitura comparada de alguns textos de Freud e Marx, e seus respectivos comentadores, no sentido de uma aproximação entre as obras de ambos, partindo dos seguintes flancos: i) há uma ideia geral de “mal-estar” nos percursos de Marx e Freud?; ii) em que medida a noção de “fetichismo” é trabalhada na obra dos dois? Freud é conhecido por seu texto tardio envolvendo o mal-estar na civilização, mas Marx é conhecido por seus estudos sobre o fetichismo da mercadoria. O que não se coloca num primeiro tempo, contudo, é o fato de Marx articular sua teoria tendo em vista o mal-estar presente na Europa do século XIX, em que a pobreza aparece sendo produzida artificialmente mediante a luta de classes, e que Freud também trabalha com o conceito de fetichismo, relacionando-o à perversão.

Palavras-chave: Mal-estar; Fetichismo; Perversão

## Abstract

*This paper proposes an attempt of dialogue with the assertion made by Lacan that Karl Marx would be the inventor of symptom. To understand Lacan's statement, we will explore some texts of Marx and Freud, in such a way that we could approximate them, looking for some similar movements basically in these ways: i) is there some general notion of “discontentment” (Unbehagen) in both oeuvres of Marx and Freud?; ii) in what sense the notion of “fetishism” is dealt with in both authors' ideas? Freud is known for his late study of the discontentment in Civilization, as Marx is known for the studies about the commodity fetishism. But there's something that is not said at the first moment: the fact of Marx's theory grooving with the sound of discontentment (Unbehagen) in 19th century Europe, where poverty appears as artificially produced by the class struggle, and that Freud also works with the concept of fetishism, linking it with perversion.*

Keywords: Discontentment; Fetishism; Perversion

---

<sup>1</sup> Trabalho originalmente apresentado no Colóquio Internacional Marx e o Marxismo 2013: Marx hoje, 130 anos depois, organizado pelo NIEP-Marx, na Universidade Federal Fluminense.

\* Mestrando do Programa de Pós-graduação em Sociologia e Direito da UFF.

Segundo o economista nacional, enquanto o trabalho é o único meio pelo qual o homem aumenta o valor dos produtos da natureza, enquanto o trabalho é sua propriedade ativa, na opinião da mesma economia nacional o proprietário e o capitalista – que, enquanto proprietário fundiário e capitalista, são meramente deuses privilegiados e ociosos – sobrepõem por toda parte o trabalhador e lhe ditam leis.

Karl Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*

*Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo.*<sup>2</sup>

Virgílio, *Eneida apud*: Sigmund Freud, *A interpretação dos sonhos*

### **Introdução ou A primeira volta do parafuso**

Lacan, ao dizer que Marx inventou o sintoma, coloca em cena a passagem do feudalismo para o mundo burguês moderno, e de como nessa passagem ocorre uma ruptura, uma inadequação entre os direitos e deveres universais burgueses e a sua exceção. O fato de sempre haver uma subversão da universalidade dos direitos burgueses é o fator constitutivo da realidade burguesa moderna, e o sintoma é “um elemento particular que subverte seu próprio fundamento universal, uma espécie que subverte seu gênero” (Žižek, 1996, p. 306). Para Žižek, o método marxista da crítica da ideologia já é sintomático, pois consiste em detectar um ponto de ruptura heterogêneo para um dado campo ideológico, sendo que esta ruptura mesma é algo constitutivo e necessário para que esse campo opere em sua *forma* fechada (ibidem). O que Žižek quer dizer com isso? Retomemos por um momento a leitura de *Sobre a questão judaica*: é aqui que Marx reconhece, no prefácio dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, que indicou, de modo bem geral, os primeiros elementos do seu trabalho vindouro, que se inicia com os *Manuscritos* (Marx, 2010a, p. 20).

Em *Sobre a questão judaica*, escrito em 1843, publicado na primavera de 1844 no único número dos *Anais franco-alemães*, Marx trava uma discussão com Bruno Bauer acerca da emancipação dos judeus na Alemanha. Bauer defende a tese de que o judeu deve se emancipar, tornar-se livre, rompendo com sua “essência judaica”, situando a sua intervenção em uma região meramente religiosa. Marx rompe com essa formulação teológica e observa que a emancipação do judeu deve ser posta a partir da pergunta: *qual é o elemento social específico a ser superado para abolir o judaísmo?* Observa que “a capacidade de emancipação do judeu moderno equivale à relação do judaísmo com a emancipação do mundo moderno” (Marx, 2010b, p. 55). Essa relação, para Marx, resulta da posição es-

<sup>2</sup>Se não puder dobrar os deuses de cima, moverei o Aqueronte.

pecial assumida pelo judaísmo naquele (e ainda em nosso) mundo escravizado. A sua virada consiste em observar o *judeu secular real*, o *judeu cotidiano*, não o judeu sabático, como faz Bauer. Aí se coloca o problema que Marx se propõe a desenvolver: qual é o fundamento secular do judaísmo? E responde à própria pergunta: a necessidade *prática*, o *interesse próprio*. E continua: qual é o culto secular do judeu? O *negócio*. Qual é seu deus secular? O *dinheiro* (ibidem, p. 56).

Agora sim! A emancipação em relação ao *negócio* e ao *dinheiro*, portanto, em relação ao judaísmo prático, real, seria a autoemancipação da nossa época. Uma organização da sociedade que superasse os pressupostos do negócio, portanto, a possibilidade do negócio, teria inviabilizado o judeu. Sua consciência religiosa se dissiparia como uma névoa insossa na atmosfera da vida real da sociedade. Em contrapartida, quando o judeu reconhece que essa sua essência *prática* é nula e coopera para sua superação, está cooperando, a partir de seu desenvolvimento até o presente, para *a emancipação humana pura e simples* e se voltando contra a *suprema* expressão *prática* da autoalienação humana. (Ibidem).

A interpretação deste excerto que aponta para um pretense antissemitismo de Marx é nada além de uma leitura ingênua e desatenta (ainda que, sim, há aqueles que enxergaram no texto um desejo de destruição total dos judeus – cf. a apresentação de Daniel Bensaïd, nesta edição, nas páginas 22 e 23).

Temos que enxergar esta formulação de Marx, ele próprio um judeu pertencente a uma família tradicional de judeus na Alemanha, de forma muito precisa: o que ele procura mostrar aqui é a explicação da existência de uma religião, uma categoria, o judeu, a partir das práticas sociais da vida burguesa concreta: o judeu seria uma espécie de exceção a um Estado sem religião, que existe enquanto *universal*, igualitário, que garante *liberdades*. Nesse caso, a religião separada do Estado torna-se uma questão privada. Marx busca apreender a cisão entre o judeu sabático e o judeu cotidiano a partir de um pano de fundo que é o da cisão da modernidade: o desdobramento que se opera entre o Estado e a sociedade civil, entre o homem e o cidadão, entre o espaço público e o espaço privado, entre o bem comum e o interesse egoísta (Bensaïd, 2010, p. 25).

O judeu cotidiano aparece, portanto, como algo sintomático, uma figura que concentra as características fundamentais do desenvolvimento do capitalismo na ruptura entre o bem comum instaurado pelo Estado pós-Revolução Francesa e o interesse privado. Marx observa que o Estado político pleno constitui, por sua essência, a vida do gênero humano em oposição à sua vida material (ibidem, p. 40). O Estado institui o homem enquanto ente genérico, “membro imagi-

nário de uma soberania fictícia, tendo sido privado de sua vida individual real e preenchido com uma universalidade irreal” (ibidem, p. 41) – aqui Marx antecipa intuitivamente a tríade lacaniana de Real, Simbólico e Imaginário: o Estado institui um homem genérico, membro Imaginário, privado de sua vida individual Real e preenchido com uma universalidade irreal Simbólica. O Estado é um *locus* de primazia do nó borromeano (não sabemos o que é o Estado, algo que está entre o imaginário e o simbólico, mas que se apresenta no real dos corpos, com a burocracia, a polícia etc.).

Marx faz uma observação estritamente psicanalítica: “na sua realidade mais imediata, na sociedade burguesa, o homem é um ente profano” (ibidem). Esta observação surge logo após a comparação entre o Estado político e a religião: a relação entre o Estado político e a sociedade burguesa é tão espiritualista quanto a relação entre o céu e a terra – o Estado político supera a antítese da mesma forma que a religião supera a limitação do mundo profano, ou seja, o Estado é forçado a reconhecer a antítese, a produzi-la e a deixar-se dominar por ela (a antítese seria, aqui, talvez, o nome para a luta de classes).

Da mesma forma, a contradição que opera entre o homem religioso e o homem político é a mesma que existe entre o *bourgeois* e o *citoyen*, entre o membro da sociedade burguesa e sua *pele de leão política* (ibidem, p. 41).

O homem, portanto, se emancipa politicamente da religião, banindo-a do direito público para o direito privado. Ela não é mais o espírito do Estado, mas o espírito da sociedade burguesa (Marx antecipa-se a Weber), a esfera do egoísmo e essência da diferença.

O Estado moderno passa então a garantir a liberdade religiosa, assim como a liberdade *tout court*. A Constituição francesa de 1793 afirma que “a liberdade consiste em poder fazer tudo que não prejudica a nenhum outro”. A aplicação prática do direito humano à liberdade é, para Marx, equivalente ao direito humano à propriedade privada. O direito à propriedade privada é, segundo Marx, ao traduzir o artigo 16 da Constituição de 1793, o direito “de desfrutar a seu bel prazer, sem levar outros em consideração, independentemente da sociedade, de seu patrimônio e dispor sobre ele, é o direito ao proveito próprio”: é, portanto, o “direito humano” de *jouir* (gozar)<sup>3</sup> *et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie* (ibidem, p. 49).

Os três significantes que embasam toda a codificação pós-revolucionária francesa, Marx os analisa, são *liberté*, *égalité* e *sûreté*. A liberdade foi já exposta, é a propriedade privada. A igualdade vem exposta na constituição de 1795: “a igualdade consiste em que a lei é a mesma para todos, quer ela esteja protegendo, quer esteja punindo”. A segurança é o conceito social supremo, o conceito de

<sup>3</sup> Aparece no texto, entretanto, a opção de traduzir *jouir* por “desfrutar”.

polícia, segundo o qual o conjunto da sociedade só existe para garantir a cada um de seus membros a conservação de sua vida, sua pessoa, seus bens, sua propriedade. É aqui que aparece da forma mais paradoxal a ruptura entre o cidadão (*citoyen*) e o homem empírico (*homme*). Os direitos são declarações para o homem e o cidadão – duas figuras que habitam o mesmo corpo.

Mas Marx reconhecerá que tudo isso existe para a declaração do *citoyen* como serviçal do *homme* egoísta, quando vemos que a esfera em que o homem existe como ente comunitário é inferiorizada em relação àquela em que ele se comporta como “ente parcial” (ibidem, p. 50), e que o real não é o *citoyen*, mas o homem como *bourgeois*. Marx dirá que o homem real só chega a ser conhecido na forma do indivíduo egoísta, e o homem verdadeiro só na forma do *citoyen* abstrato.

Aqui entramos em um ponto importante – talvez possamos perceber o que Lacan chamou de invenção do sintoma na mudança do feudalismo para o mundo moderno tal qual o conhecemos: nesta mudança, pela via da revolução política, há a incidência de dois movimentos: emancipação política e dissolução da sociedade antiga. A sociedade burguesa antiga possuía, nas palavras de Marx, um *caráter político imediato*, ou seja, os elementos da vida burguesa (a posse, a família, o modo de trabalho) eram elevados à condição de elementos da vida estatal em formas bem delimitadas: suserania, estamentos, corporações de ofício (ibidem, p. 51). Nessas formas, havia a determinação da relação de cada indivíduo com a *totalidade do Estado*, sua natureza política, ou, para Marx, sua relação de separação e exclusão dos demais componentes da sociedade. Basta pensar na vida própria de uma corporação de ofício: é como se houvesse sociedades *particulares* dentro da sociedade.

A revolução política proporcionou, assim, o desmanche do conjunto de estamentos, corporações, guildas, privilégios, e outras expressões da separação entre o povo e seu sistema comunitário (ibidem, p. 52). A revolução política, nos dizeres de Marx, “superou o caráter político da sociedade burguesa”, decompôs a sociedade burguesa em seus componentes mais simples, isto é, os indivíduos, *por um lado e, por outro lado*, nos elementos materiais e espirituais que compõem o *teor vital*, a situação burguesa desses indivíduos. “A sociedade feudal foi dissolvida em seu fundamento, no homem, só que no tipo de homem que realmente constituía esse fundamento, no homem *egoísta*” (ibidem).

Esse homem é dividido entre os homens e mulheres membros da sociedade burguesa e, nesse sentido, apolíticos, que se apresentam como seres humanos *naturais* dotados de direitos humanos *naturais*, e o homem egoísta seria o resultado da dissolução da sociedade feudal. O problema aqui é situado por Marx no seguinte sentido: “A *revolução política* decompõe a vida burguesa em seus componentes sem revolucionar esses mesmos componentes nem submetê-los à crítica” (ibidem, p. 53).

Assim, o parafuso vai sendo apertado: o trabalhador em seu ofício cotidiano, mecanizado, obrigado a vender sua força de trabalho para continuar vivendo,<sup>4</sup> reduzido em sua condição de trabalhador abstratamente considerado a uma mercadoria (Marx, 2010a, p. 35); o capitalista opera sob essa lógica em situação também *dividida*, embora possa (e se force a) *gozar* em sua posição privilegiada, não sabe exatamente o que está fazendo (a famosa frase de Marx em *O Capital*), em suma: o parafuso vai sendo apertado, também, na cabeça do monstro de *Frankenstein*.<sup>5</sup>

### Mal-estar

Estamos prontos para a passagem para o tópico do mal-estar em Freud, mas também em Marx: toda a conjuntura descrita por Marx em suas obras, não só no *Manifesto*, mas também, como exposto, em *Sobre a questão judaica*, nos *Manuscritos*, etc., não é essa conjuntura um retrato desse mal-estar caro a Freud? Marx fotografa insistentemente as condições tensas, contraditórias e dramáticas da vida social burguesa do século XIX, toda a sua obra surge da *aporia* em que se mete essa mesma sociedade: o homem burguês da *jouissance* em contraste com o cidadão abstrato das Constituições políticas, o capitalista e o trabalhador em constante disputa a partir da qual se deduz o salário, a mais-valia etc.; o trabalhador em constante concorrência com os outros trabalhadores: o isolamento, a solidão, o desespero.

Vamos examinar mais de perto *O Mal-estar na civilização*, de Freud. Freud, no início da obra, ao dialogar com as cartas de Romain Rolland, não se autoriza a questionar o chamado “sentimento oceânico”, fonte de religiosidade, embora não o reconheça em si mesmo. Ao contrário, ele tenta abordar o problema, qual seja, se assim pudermos chamar, *o vínculo do indivíduo com o mundo*, pela via da psicanálise. E sua primeira frase, que abre o *Mal-estar* sob o ponto de vista da psicanálise, duas páginas após o início da obra (na edição brasileira), é a seguinte: “normalmente, nada nos é mais seguro do que o sentimento de nós mesmos, de nosso Eu.” (Freud, 2010a, p. 16). É sobre esse Eu e as vicissitudes de sua formação psíquica que Freud pretende se debruçar. E aí ele completa, pouco depois: “Que esta aparência é enganosa, que o Eu na verdade se prolonga para dentro, sem fronteira nítida, numa entidade psíquica inconsciente a que denominamos Id, à qual ele serve como uma espécie de fachada – isto aprendemos somente com a pesquisa psicanalítica” (ibidem).

<sup>4</sup> Sobre a condição *dividida* do trabalhador, ver Marx (1975, p. 85): “A continuidade da relação entre o escravo e seu senhor é tal que nela o primeiro se mantém subjugado por coacção directa. O trabalhador livre, pelo contrário, vê-se obrigado a manter ele mesmo a relação já que a sua existência e a dos seus depende da renovação contínua da venda da sua capacidade de trabalho ao capitalista”.

<sup>5</sup> O romance gótico tardio *Frankenstein ou o Moderno Prometeu* (Mary Shelley, 1818 – ano de nascimento de Marx) apresenta uma virada importante em relação ao seu próprio gênero: aqui o fantasma, a coisa, é uma criação humana, proporcionada pelo saber científico e pelo laboratório de Victor Frankenstein: um ser morto-vivente, criatura estranha que passa a assombrar a humanidade.

Freud trabalha aqui com a chamada segunda tópica, formada por Eu, Isso (Id) e Super-eu. Ele irá responder a Romain Rolland, articulando essas três noções, numa tentativa de desvendar a natureza do “sentimento oceânico” que, para a psicanálise, no início o Eu abarca tudo, só depois irá separar de si um mundo externo – nosso atual sentimento do Eu é apenas um vestígio atrofiado de um sentimento mais abrangente de ligação com o mundo em torno (ibidem, p. 19). O Eu se forma, portanto, separando de si o mundo exterior. O bebê lactante vai aprendendo aos poucos a separar de si um mundo exterior, ou um “fora”, tanto pelas sensações desagradáveis de desprazer quanto pelas sensações agradáveis de prazer ou saciedade, após a experimentação do desagradável. Assim, aos poucos, vai se formando o Eu em contraposição ao *objeto*. Algumas coisas das quais o Eu não gostaria de renunciar, por darem prazer, não são Eu, mas objeto, e alguns sentimentos que se pretende expulsar são inseparáveis do Eu. Chega-se ao procedimento que permite distinguir, pela atuação dos sentidos e da atividade muscular, o que é interior e o que é exterior – e com isso se dá o primeiro passo para a formação do princípio da realidade (ibidem).

Freud identifica a finalidade da vida à felicidade, ou à própria vida, que é o programa do princípio do prazer. Mas o primitivo Eu-de-prazer do bebê já não é mais possível; o Eu distingue um dentro e um fora, percebe-se como indivíduo. O Eu, então, buscará formas que o defendam do mundo externo e o permitam alcançar a via do prazer: desde o isolamento deliberado até os narcóticos. Estes últimos são tão valorizados na luta pela felicidade e no afastamento da miséria que tanto indivíduos como povos lhes reservam um sólido lugar em sua *economia libidinal* (ibidem, p. 33).

No estudo da expressão “economia libidinal”, bem como dos apontamentos psicanalíticos iniciais do texto, temos que nos remeter a dois artigos de Freud que trabalham com o tema: *Introdução ao narcisismo* e *As pulsões e seus destinos*.

Em *Introdução ao narcisismo*, Freud busca um mapeamento geral dos investimentos libidinais: estes podem ser, de forma geral, direcionados ao Eu ou aos objetos exteriores. Todavia, Freud torna a compreensão do narcisismo via investimento libidinal mais complexa, no final do trabalho, quando de certa forma localiza o sujeito na imbricação entre os investimentos libidinais no Eu e nos objetos: “Uma parte do amor-próprio é primária, resto do narcisismo infantil; outra parte se origina da onipotência confirmada pela experiência (do cumprimento do ideal do Eu); uma terceira, da satisfação da libido objetal”. (Freud, 2010b, p. 48)

Isto quer nos dizer que o Eu, ao formar-se e ao identificar um “fora”, está todo o tempo em constante tensão entre os investimentos libidinais em si mesmo, que Freud procura situar em direção a um “ideal do Eu”, o Eu em busca de sua forma ideal, e no investimento libidinal objetal, que pode ser aqui a busca do parceiro no amor. A escolha objetal do parceiro amoroso será relacionada, segundo Freud, a dois tipos – 1) conforme o tipo narcísico, dividindo-se em quatro características: a) o que ela mesma [a pessoa] é; b) o que ela mesma foi; c) o que ela mesma gos-

taria de ser; d) a pessoa que foi parte dela mesma; e 2) conforme o tipo “de apoio”, tendo duas características: a) a mulher nutriz; b) o homem protetor.

Essas divisões feitas por Freud, aparentemente simples ou redutoras da complexidade da realidade social, não devem ser descartadas, sobretudo quando trabalhamos com a relação sujeito-objeto no atual estágio do capitalismo, dito consumista. Aqui reaparece de modo interessante a escolha objetual de tipo narcísico, todavia deslocada de uma escolha em direção a uma outra pessoa para objetos que são investidos no sujeito desejanste.

Aqui podemos invocar o outro texto para a elucidação da expressão “economia libidinal”, *As pulsões e seus destinos*: o que nos interessa observar nesse texto é como Freud trabalha com a noção de “economia” no âmbito pulsional, e em que sentido há uma continuidade com o trabalho anterior sobre o narcisismo.

Ao final do texto, Freud assim resume suas conclusões:

Resumindo, podemos sublinhar que os destinos dos instintos consistem essencialmente no fato de que os impulsos instintuais são submetidos às influências das três grandes polaridades que governam a vida psíquica. Dessas três polaridades, pode-se designar a da atividade-passividade como a *biológica*, a do Eu-mundo exterior como a *real*, e por fim a de prazer-desprazer como a *econômica*. (ibidem, p. 80-81 *apud* Lacan, 2008, p. 186):

Voltamos para o *Mal-estar* e o programa de ser feliz: é que tal programa, diz Freud, nos é imposto pelo princípio do prazer e é irrealizável. A convivência em sociedade, a partir do que pode ser chamado *civilização*, impõe aos indivíduos uma boa dose de repressão de suas pulsões, ou adiamento das mesmas, de modo que o prazer individual irrestrito torna-se impossível. Talvez a própria exigência histórica que paira sobre os grupos que primeiro abandonaram o nomadismo em direção ao sedentarismo e às técnicas da agricultura já nos mostre essa demanda de privação-repressão da satisfação: é o que nos mostra, por exemplo, Bertrand Russell ao estudar as sociedades helênicas pré-socráticas e sua adoração a Dioniso-Baco a partir da cerveja e, principalmente, do vinho – os narcóticos de que Freud fala no *Mal-estar* (Russell, 1945, p. 15): “True forethought only arises when a man does something towards which no impulse urges him, because his reason tells him that he will profit by it at some future date. Hunting requires no forethought, because it is pleasurable; but tilling the soil is labour, and cannot be done from spontaneous impulse”.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> A verdadeira previsão surge apenas quando um homem faz algo em direção ao qual nenhum impulso o constrange, pois sua razão lhe diz que ele só irá lucrar/obter proveito em alguma data futura. Caçar não requer previsão, pois é algo prazeroso; mas cultivar o solo é trabalho que não pode ser feito a partir de um impulso espontâneo. (tradução livre)

Este trecho é importante, pois permite a articulação entre a pulsão e o trabalho e o conseqüente diálogo com Marx. Aqueles que vivem em constante oposição, homem livre e escravo, patrício e plebeu, senhor feudal e servo, mestre de corporação e companheiro, em resumo, opressores e oprimidos, numa guerra ininterrupta, logo no início do *Manifesto*, estão, pela hipótese freudiana, sob a tensão também do prazer-desprazer pela via do trabalho. Se o trabalho não surge de um impulso espontâneo e, logo, envolve certa dose de desprazer, a previsão-privação e a provisão-privação prometem uma satisfação futura, por mais precária que seja. Do contrário, seria a vida algo insustentável. É nesse desequilíbrio estrutural que se equilibra ao longo da história o modo de produção de cada sociedade? Talvez possamos arriscar essa afirmação.

Em épocas de desequilíbrio mais acentuado, quando as relações de produção tornam-se obstáculos ao desenvolvimento das forças produtivas, tendemos a um processo revolucionário, segundo Marx.<sup>7</sup> O que ocupa Freud no *Mal-estar*, no entanto, é a forma pela qual o indivíduo insere-se na amplitude social e consegue mediar suas sensações de prazer-desprazer que têm como pano de fundo a tensão entre Eros e Tanatos, pulsão de vida e pulsão de morte. Na parte final do ensaio surge o trecho fundamental em que Freud trabalha com o conceito de consciência de culpa e Super-eu. Para ele, o sentimento de culpa é inevitável quando os homens se propõem a viver em sociedade. Enquanto essa comunidade assume a forma de família, ele se manifesta no complexo de Édipo e institui a consciência (Freud, 2010a, p. 104). Todavia, o conflito prossegue depois para além dos limites da família. Esse sentimento, como Freud prevê, talvez tenha o seu segredo no seu caráter ambivalente: como na relação com o hipotético pai primordial, um amor-ódio.

Isso faz sentido diante de uma observação feita em nota de rodapé por Freud (p.106): o fato de ocultar do jovem o papel primordial que a sexualidade desempenhará em sua vida não é a única recriminação a se fazer à educação da época – ela também não o prepara para a agressividade de que ele certamente será objeto. Assim, a educação, ao soltar jovens na vida com orientação psicológica tão incorreta, age como quem envia pessoas para uma expedição polar com roupas de verão. O sentimento de ambivalência aparece aqui: a educação calçada no amor e, em linhas gerais, no imperativo cristão de amar o próximo como a si mesmo, uma demanda difícil de ser realizada, ao passo que a dinâmica social envolve grandes doses de violência e agressividade, e aqui Marx é fundamental para entendermos as sutilezas da violência à qual todos estamos expostos – não é violento o fato de todos os trabalhadores estarem “dissolvidos” em trabalho abstrato e apresentarem-se como mercadoria?

<sup>7</sup> Remeto o leitor, neste ponto, à crítica de Žižek a Marx quanto à concordância entre forças produtivas e relação de produção sustentada implicitamente por Marx: Žižek, S. *Como Marx inventou o sintoma?* In: Žižek, Slavoj (org.). *Um mapa da ideologia...*, 1996, p. 328-330.

Freud e Marx compartilham o conceito hegeliano de *astúcia da razão*: algo como “eles fazem, mas não sabem”: “o particular tem seu interesse próprio na história universal; é algo finito e como tal deve sucumbir. Os fins particulares combatem-se um ao outro, e uma parte deles sucumbe. Mas precisamente com a luta, com a aniquilação do particular, se produz o universal. Este não perece.” (Hegel, 1928, tomo I, p. 77 apud: Ferrater Mora, 2004, p. 211).

Para Hegel, a violência implícita na astúcia da razão é o fato de o fim (*Zweck*) relacionar-se com o objeto e transformar este em meio – determinando assim outro objeto – e isso pode ser considerado uma violência, pois o fim parece ser de uma natureza inteiramente diversa da do objeto (Ferrater Mora, *op. cit.*).

Freud diz que a culpa é anterior aos sentimentos morais, e pode advir tanto de uma agressão cometida (caso em que se torna arrependimento) quando de uma agressão nunca praticada – muitas vezes é um sentimento de culpa inconsciente.

A atualidade das palavras de Freud nos chega hoje, por exemplo, pela obra de Bauman *Vida para consumo*, quando este fala sobre indivíduos que vivem a crédito:

Espera-se que essa obrigatória vida baseada em empréstimos dure o suficiente para se tornar um hábito, varrendo a instituição do crédito ao consumidor os últimos vestígios de opróbrio (trazidos da sociedade de produtores e caracterizados pela caderneta de poupança). E o bastante para que a crença de que jamais pagar uma dívida é uma estratégia de vida inteligente e consistente seja elevada à categoria de “escolha racional” e de “bom senso”, e transformada num axioma não mais questionável da sabedoria de vida. Na verdade, o suficiente para transformar a “vida a crédito” numa segunda natureza. (Bauman, 2008, p. 103)

Jamais pagar uma dívida ilustra muito bem o *Schuldbewußtsein* de Freud, ou seja, a “consciência de culpa”. Tanto é assim que o termo *Schuld* é ensinado aos bacharéis em Direito nas disciplinas voltadas para as obrigações civis e ao estudo da responsabilidade pelo pagamento. *Schuld*, nesses casos, se traduz por débito ou dever, mas também quer dizer *culpa*, como em Freud.

Freud vai dizer que os termos “Super-eu”, “consciência”, “sentimento de culpa”, “necessidade de castigo” e “arrependimento” dizem todos respeito à mesma coisa, mas designam diferentes aspectos dela (Freud, 2010a, p. 109). São esses aspectos que aparecem na estrutura neurótica, isto é, o sujeito realiza sua mediação com os objetos pela via desses termos e dessa estrutura. Aqui é oportuno citar Žižek e sua tese de que a injunção do Super-eu, na verdade, nos empurra para um gozo. A injunção “goza!” colocada pelo Super-eu é a que na verdade vai gerar culpa

em nossas sociedades: não gozar o bastante, não se sentir plenamente feliz, é não corresponder aos imperativos postos pelo Super-eu vigilante do consumo.

E o mal-estar, nesse caso, também aparece pela via da culpa. O que é interessante observar no diálogo entre Freud e Marx é que a mercadoria aparece na estrutura neurótica por meio da tentativa de ascender ao gozo pleno e na *repetição* de tal intento, sempre deixado para um futuro indeterminado, como um não-pagamento das dívidas.

Uma outra forma de relacionar-se com os objetos-mercadorias é dada pela estrutura da perversão.

### Fetichismo

Freud realizou alguns estudos pontuais sobre o fetichismo. Talvez por este estar mais relacionado com a estrutura da perversão e não aparecer com a mesma frequência da neurose. No próprio *Mal-estar*, Freud cita brevemente o papel exercido pelo fetiche para o primitivo: quando vítima de infortúnio, não atribui a si a culpa, e sim ao fetiche, que não cumpriu suas obrigações, e bate nele em vez de castigar a si próprio (ibidem, p. 97). Há, no entanto, um pequeno texto de 1927 em que Freud se propõe a estudar o fetichismo.

Neste pequeno texto, Freud arriscará algumas hipóteses acerca do fetichismo. Há, segundo ele afirma, uma espécie de conforto que o fetichista encontra em seu fetiche: ele não sofre como o neurótico. Freud mostrará que o fetichista busca em um mesmo movimento evitar o medo da castração e erigir uma outra coisa para colocar no lugar da ausência de falo na mulher-mãe. Para Freud, essa ausência de falo da mãe, reprimida, continua atuando inconscientemente para o fetichista em sua realidade psíquica, porém agora *outra coisa* – o fetiche/objeto – vem para ocupar o lugar do pênis, é declarada sua sucedânea (Freud, 2012, p. 2994).

Podemos observar aqui, mais uma vez, a interlocução entre Freud e Marx. Marx, que inaugura *O Capital* com o estudo do fetichismo da mercadoria (Marx, 2013, p. 146-158), procura mostrar exatamente como a mercadoria vem ocupar um lugar privilegiado das relações sociais em um mundo em que as próprias relações entre os homens se “desfetichizaram”. É aqui que Lacan, por sua vez, situa a passagem do feudalismo para o capitalismo e a imagem de Marx como o inventor do sintoma. A estratégia adotada pelo fetichista é exatamente esta, ou seja, colocar um objeto para mediar o lugar de um sentimento de angústia vivenciado na infância (*infans*, incapaz de falar<sup>8</sup>). A possibilidade concreta de ele fazê-lo é fornecida pelas condições materiais da sociedade, isto é, uma sociedade que é inflacionada por mercadorias de diferentes tipos, e que funciona de modo

<sup>8</sup> Cf. a Apresentação de *O que resta de Auschwitz*, de Giorgio Agamben (2008), por Jeanne Marie Gagnebin (sobretudo p. 16-17).

a estimular o consumo como técnica de bem-estar, um antídoto possível para o mal-estar lido por Freud em seu ensaio.

Um estudo da estrutura própria ao fetichismo e sua correspondência ao fetichismo da mercadoria impõe desafios metodológicos que consistem em uma revisão meticulosa de alguns conceitos até então bem sedimentados, como o da ideologia. Sobre esse ponto, Vladimir Safatle (2010, p. 129) segue Žižek em uma concepção de ideologia que não guarda mais tanta afinidade com uma “falsa consciência”, ou, mais precisamente, não é só disso que se trata. O fetichismo nos coloca diante de uma dimensão que não é nem admitida nem reprimida – aqui aparece a já conhecida fórmula “eu sei bem, mas mesmo assim...”. Ou seja, não se trata apenas de uma ampliação da consciência e de buscar levar às últimas consequências as promessas Iluministas de acesso à Verdade, é preciso entender por que o desejo se agarra a esse funcionamento que “sabe da verdade” mas, mesmo assim, goza “como se” não soubesse (Safatle, 2010, p. 107).

Em termos marxistas, temos que buscar situar essa problemática do fetiche, oferecendo-lhe um deslocamento sutil, mas decisivo, no sentido da formulação cínica do “sei muito bem, mas mesmo assim”. Safatle pode ajudar nesse sentido, ao situar essa mudança que buscamos dentro da própria obra de Marx, que no início identifica a noção de fetiche a um dos sentidos de um “agir falso”, um agir cujos móveis guiam-se por objetos: “produtos do cérebro humano parecem figuras autônomas, adquirindo vida própria, estabelecendo relações uns com os outros e com os homens” (Marx, 2013, p. 148). Decisivo para Marx aqui é esse momento em que os humanos vêm-se impossibilitados da faculdade de abstração quando realizam trocas, desde o momento em que os produtos são produzidos como mercadorias – estas adquirem vida própria e regem as relações, um outro lado da moeda cuja outra face é a alienação dos seres humanos no sentido de não se reconhecerem naquilo que fazem e produzem (“fazem, mas não sabem”).<sup>9</sup>

O passo além é dado pela compreensão de que a mercadoria à qual Marx se refere não é todo e qualquer produto humano que possa ser trocado, mas “objeto cuja única finalidade econômica é permitir um processo de autovalorização do capital (esse processo através do qual uma quantidade D de dinheiro produz uma quantidade D’ maior de dinheiro). Ela é produto que, ao ser trocado por dinheiro, permite ao dinheiro anteriormente aplicado se valorizar” (Safatle, 2010, p. 111). Os sujeitos, no capitalismo, engajam-se num processo incessante de valorização – “um pouco como se, no capitalismo, o processo produtivo fosse, no fundo, uma espécie de momento do processo especulativo” (ibidem). Chegamos,

<sup>9</sup> Penso que seja oportuno refletir sobre a fórmula do “sei muito bem, mas mesmo assim...” aproximando-a do “não quero saber nada sobre isso” e, neste sentido, a frase de Marx ganha uma nova e mais sutil tonalidade: “fazem e não querem saber” ou, mais precisamente: “fazem e sabem, não querem saber, mas mesmo assim fazem”.

com Marx e Safatle, então, à conclusão de que, ao produzir mercadorias, os sujeitos produzem necessariamente valores de troca:

Marx diz inicialmente que eles devem agir como quem dissolve todas as características sensíveis dos objetos trabalhados. Tudo se passa como se o corpo (*Körper*) do objeto fosse abstraído, isso para se tornar puro suporte de valores abstratos de troca. Dessa forma, o corpo da mercadoria se conforma a uma “objetividade fantasmática” (*gespens-tige Gegenständlichkeit*) representada pela pura quantidade do valor de troca. (ibidem, p. 111-112)

Para Safatle, essa reversibilidade absoluta dos corpos pode ser vista como uma espécie de resultado ideal do fetichismo (ibidem, p. 112), pois os corpos dos objetos, suas características sensíveis, devem ser negadas para que um determinado valor possa ser não apenas atribuído, mas “encarnado” (ibidem). Os sujeitos devem agir “como se” dissolvessem todas as características sensíveis dos objetos trabalhados, “como se” o corpo fosse abstraído. Eis a linguagem da forma-mercadoria, i.e., o cotejo de todos os corpos abstraídos negando-se em suas características sensíveis para poderem “encarnar” o valor.

No que diz respeito à linguagem da forma-mercadoria e ao movimento autotélico de valorização do capital, é decisivo o conceito de *subsunção* (formal e real) do trabalho no capital, sendo esta a incorporação-inclusão do trabalho no capital (ver Marx, 1975, p. 73 e ss.): a função do trabalho é a valorização do capital. Assim, seus produtos, neste estado de coisas, serão marcados pela dualidade valor de uso e valor de troca, sendo este último o vetor da valorização – um pacote com rolos de papel higiênico ou um quilo de batatas, no supermercado, não são apenas a sua aparência física-sensível: são corpos que encarnam valor, cuja expressão monetária, utilizada pelos humanos enquanto seres falantes capazes de comunicação, é o preço.

O estudo do fetichismo leva em consideração a manutenção de “duas ideias opostas na mente” (Safatle, 2010, p. 101). Safatle observa que Freud, no fim da vida, ao voltar-se para o estudo do fetichismo, sobre a operação de desmentido, talvez estivesse elaborando a percepção de uma mutação, cada vez mais evidente, nos processos de socialização e individuação.

O início da teoria freudiana consistiu na identificação de um funcionamento psíquico que operava sob o impacto das dinâmicas de identificação e acolhimento de papéis sociais:

Para poder operar no interior dos vínculos sociais e ser assim reconhecido como sujeito no mundo do trabalho, do desejo e da linguagem, fazia-

-se necessário assumir certos modos de organização e satisfação que não deixavam de produzir conflitos psíquicos. Daí a ideia, por exemplo, de vincular o saldo dos processos de socialização na sociedade moderna à neurose, com sua estrutura de recalques, denegações e instrumentalização do sentimento de culpa. Essa teoria da mente exigia, por sua vez, uma tecnologia específica de intervenção clínica em que uma interpretação de tipo hermenêutico tinha função maior. (ibidem, p. 102)

Em uma tendência de certa forma contrária a esse funcionamento psíquico inicialmente presente na teoria freudiana, entramos em um período em que o recalque perde o seu protagonismo, e o desmentido (*Verleugnung*) vem ocupar um lugar mais central.

Safatle nos adverte, entretanto, a respeito da posição que se arvora em uma crítica moral à sociedade contemporânea, com seu “pretensão hedonismo excessivo, sua recusa a aceitar a castração e a impossibilidade do gozo” – espécie de saudosismo da neurose. Fundamental é sermos capazes de pensar dentro deste relativamente recente regime de organização psíquica<sup>10</sup> que se nos apresenta e, assim, contribuir para as intervenções que este regime é (in)capaz de suportar.

### Conclusão

O que Marx aponta é que não é porque as relações entre os seres humanos se “desfetichizaram” que passou a deixar de existir a dominação e a servidão. O que ele procura mostrar, sobretudo no texto inicialmente trabalhado, *Sobre a questão judaica*, é que longe de a dominação ter terminado, ela tornou-se muito mais sutil. Com efeito, a noção que passou a reinar de liberdade individual para todos esconde as relações de dominação agora pulverizadas.

As relações fetichizadas entre as pessoas nas sociedades pré-capitalistas tornam-se relações fetichizadas entre coisas. O que ocorre no campo da dominação-servidão é apenas um deslocamento, pois esta continua a existir. As relações sociais de produção, que interessam a Marx, não seriam também as que interessam a Freud e à psicanálise? Na sociedade capitalista, produzem-se mercadorias e sintomas. E se Marx é o inventor do sintoma, é porque a dominação antes aberta passa a ser sub-reptícia, desmentida, e aparece de outra forma, em forma de sintoma – e de mercadoria.

Por fim, é na forma de relacionamento com o objeto-mercadoria que o humano contemporâneo se movimenta: seja pelo funcionamento sensível-suprasensível que projeta valores de troca sobre valores de uso, seja pelo funcionamento de tornar a mercadoria o fundamento visível-sensível de suas carências e de seus

<sup>10</sup> Para Marx, tal regime é o próprio regime da autovalorização do capital.

prazeres evanescentes. Se estes dois regimes existem e coexistem, o primeiro propulsiona o movimento de autovalorização capitalista, e o segundo impede que a classe trabalhadora, tal qual a tripulação com os ouvidos tapados com cera por Ulisses (hoje, a cera é mercadoria comprada pela própria classe trabalhadora), possa ousar ouvir o canto das sereias e remar para outra direção – ou não mais remar.

### Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo sacer III)*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- BAUMAN, Zygmunt. *Vida para consumo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- BENSAÏD, Daniel. “Zur Judenfrage, uma crítica da emancipação política”. In: MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010b.
- FERRATER MORA, José. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Loyola, 2004.
- FREUD, Sigmund. “Fetichismo”. In: *Obras completas*. Buenos Aires: SigloVeintiuno, 2012.
- \_\_\_\_\_. “Introdução ao narcisismo”. In: *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.
- \_\_\_\_\_. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.
- \_\_\_\_\_. “Os instintos e seus destinos”. In: *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.
- LACAN, Jacques. *Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, Karl. *Capítulo inédito d’O Capital: resultados do processo de produção imediato*. Porto: Escorpião, 1975
- \_\_\_\_\_. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010a.
- \_\_\_\_\_. *O Capital: Livro I*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010b.
- RUSSELL, Bertrand. *A History of Western Philosophy*. New York: Simon & Schuster, 1945.
- SAFATLE, Vladimir. *Fetichismo: colonizar o Outro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- ŽIŽEK, Slavoi (org.) *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

Recebido em novembro de 2013

Aprovado em março de 2014