

# A angústia como semente da crítica: um ensaio sobre inércia ideológica

*Deivid de Franceschi Felizardo<sup>89</sup>*

## Resumo

Se retomarmos as compreensões de autores relevantes da metade do século passado em diante acerca da temática da ideologia, o que podemos perceber é uma dificuldade que se coloca para entender as condições de mudança. Essa problemática se dá especialmente ao se tomar o movimento dos discursos como parte desse processo, visto que se percebe nas relações entre sujeitos e suas vidas cotidianas algo de um automatismo irrefletido, tomado pela inércia característica das organizações sociais. Dado que a mudança se faz relevante em situações em que as relações entre sujeitos e mundo da vida se mostram prejudiciais aos próprios viventes e que há discursos nesse entremeio que parecem justificar a maneira com que essas relações se organizam, é preciso que pensemos em saídas. Imagina-se que um modo de se tirar da inércia um discurso engessado é por meio da crítica, e é por isso que suponho ser relevante pensar nessa transição do automatismo da vida cotidiana para o movimento da crítica. A hipótese defendida e pensada neste ensaio é a de que talvez a angústia seja, enfim, a semente da crítica, sendo capaz de produzir estranhamento até nas situações mais familiares e podendo ser o arauto da mudança a partir do seu aspecto mais enigmático e inevitável.

**Palavras-chave:** Ideologia; Crítica; Angústia; Discurso; Psicanálise.

## Résumé

Si nous reprenons les compréhensions des auteurs importants de la deuxième moitié du siècle passé sur la thématique de l'idéologie, nous pouvons percevoir une difficulté pour penser quelles seraient les conditions possibles de changement. Cette problématique se passe spécialement si nous pensons au mouvement des discours comme partie de ce processus, puisque existe dans les relations entre les sujets et ses vies quotidiennes quelque automatisme irréflecti, cerclé par l'inertie des ordres sociaux. Car le changement est relevant dans les situations où les relations entre les sujets et le monde de vie se montrent nuisibles pour les vivants eux-mêmes, et en existant des discours au milieu de cela qui semblent justifier la façon dont ces relations s'organisent, il faut que nous pensions aux solutions. Nous pouvons imaginer qu'une manière d'enlever un discours de l'inertie c'est à travers la critique, et c'est pour cela que je suppose d'être important que nous pensions à cette transition de l'automatisme de la vie quotidienne jusqu'au mouvement de la critique. L'hypothèse qui est défendue ici, c'est de penser à l'angoisse comme étant, peut-être, le début de la critique, capable de produire l'étrangeté même dans les situations plus familières et d'avoir le rôle d'être le héraut du changement par son aspect énigmatique et incontournable.

**Mots-clés:** Idéologie; Critique; Angoisse; Discours; Psychanalyse.

## Introdução ao discurso ideológico

O tema da ideologia já é antigo dentro das teorias sociais e filosóficas. Ele serve, de modo geral, para os mais diversos diagnósticos de época, pois permite uma amplitude de leituras acerca da experiência humana, desde a cultura de um coletivo até as atitudes mais rotineiras de cada parte desse mesmo coletivo. Além disso, é uma compreensão que empresta uma ferramenta importante à reflexão sobre comportamentos que possam aparentar ser da ordem do irracional, do ilógico. A ideologia estaria no entre e no além, nas relações, mas

---

<sup>89</sup> Possui Graduação em Psicologia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), atualmente mestrando em Filosofia (IFCH) pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). E-mail: [deividfelizardo@gmail.com](mailto:deividfelizardo@gmail.com)

também em si, nos pensamentos e nos afetos, nas posturas e, mais ainda, nas inércias. Isso porque falar de ideologia é também falar dos discursos e da organização social, seja naquilo que promove a reprodução do mesmo que nunca ou pouco muda, seja no silenciamento do que poderia colocá-lo em movimento. Assim, em se tratando do que se entende por ideologia, com frequência, trata-se do que, em vez de dar voz, a sufoca, do que, em vez de dar impulso, o paralisa.

Poderíamos partir desse ponto, portanto. A ideologia é algo da ordem do discurso, que organiza e que baliza, mas que está para além do que se pensa ou sente, embora ainda assim, desse lugar especial, possa afetar pensamentos, sentimentos e comportamentos, e que joga mais em favor da conservação do que da mudança, visto que sustenta o que está posto. Do contrário, poderíamos pensar que, para pôr em questão o discurso tomado como ideológico, seria preciso algo inverso, um dito que desorganize, mobilize e que penda tal equilíbrio conservativo para o lado da mudança, do movimento das coisas, mas que ainda assim possa atingir o caráter inercial de pensamentos, sentimentos e comportamentos. O nome que alguns autores deram para essa resposta seria “crítica”. A crítica como sendo aquilo que é capaz de promover uma crise, principalmente discursiva, e que permita com que o que já vem sendo aceito como algo natural na sua paulatina repetição seja posto em dúvida, sofra uma quebra.

Poderíamos, no entanto, nos perguntar de que maneira a crítica poderia surgir em meio ao caráter inercial da vida ao qual o discurso ideológico submete a experiência humana ou como essa ideologia poderia, enfim, ser desestabilizada. E foi justamente essa dúvida que de início já pôs em movimento a escrita deste ensaio. Para podermos refletir minimamente acerca dessa questão, proponho que antes pensemos um pouco a respeito de certas concepções mais contemporâneas em relação ao discurso ideológico, para, em seguida, podermos ensaiar algumas tentativas de pensar os seus escapes, as sementes da crítica e da ruptura.

### **Ideologia como dominação: Adorno**

Uma maneira possível de se tomar a noção de ideologia, no que viria a se produzir do pensamento marxista, é a partir da Escola de Frankfurt, especialmente com Theodor Adorno, em sua colaboração com Max Horkheimer. O autor parte de uma compreensão clássica de que a ideologia se trataria de uma falsa consciência, isto é, de um engano sobre o mundo, que, enquanto aceito, promove a manutenção de um estado social de dominação (Adorno; Horkheimer, 1978, p. 199). Falar de ideologia seria, para ele, assim, falar de algo que se impõe

e que se sustenta nessa imposição, como se pode observar ao dizer que, para que um discurso venha a se tornar hegemônico, “Qualquer voz discordante é objeto de censura e o adestramento para o conformismo estende-se até as manifestações psíquicas mais sutis” (Adorno; Horkheimer 1978, p. 202) ou que

(...) os pontos cegos no interior de um indivíduo designam as etapas em que a esperança se imobilizou e que são o testemunho petrificado do fato de que todo ser vivo se encontra sob uma força que domina (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 228).

Uma outra maneira com que Adorno parece tratar da ideologia, para além da dominação que se impõe sobre a vida e que se sustenta pela sua própria reprodução, é do discurso como ressonante em um tipo específico de subjetividade, de que o que é ideológico se mantém por se comunicar com algo próprio dos sujeitos de uma certa época (Adorno; Horkheimer, 1978, pp. 86-87). Essa outra forma de ver, que não se faz necessariamente contrária a que foi há pouco introduzida, acrescenta um outro tom, de que, não que seja preciso um esforço contínuo para que a ideologia se faça dominante, mas de que há algo aí também de sedutor, que se sustenta também naqueles que estejam sendo dominados, submetidos a ela. Pode-se ler isso em excertos como aqueles em que fala do discurso totalitário, dizendo que “(...) as massas dificilmente seriam cativadas por falsas propagandas, toscas e capciosas, se nelas mesmas não houvesse algo que correspondesse às mensagens de sacrifício e vida perigosa” (Adorno, 2007, p. 71) e que “A crítica da ideologia totalitária não se reduz a refutar teses que não pretendem (...) possuir uma autonomia e uma consistência internas. Será preferível analisar a que configurações psicológicas querem se referir, para servirem-se delas” (Adorno; Horkheimer, 1978, p. 192).

Então, o que podemos retirar daí é que a ideologia é um tipo de discurso que se faz hegemônico tanto pelas estruturas políticas quanto pela cultura de uma época, de que ela pode até se impor pela força, mas de que só se sustenta porque mira em algo próprio à subjetividade dos indivíduos do coletivo que se busca cativar. E essa forma de pensar o discurso ideológico é especialmente importante para a Escola de Frankfurt porque é sobre essa paralisia da crítica e da revolta, sobre a falta de oposição mesmo a políticas que, de algum modo, pareçam ir contra o interesse público, que seus autores viriam a se questionar (Celikates, 2018, pp. 2-4). Em suma, pensando por Adorno, a carência de mudança se daria porque o discurso ideológico viria a se impor como fosse necessário e seduziria aqueles que a ele viessem a ser submetidos.

## Ideologia como integração: Ricoeur

Para Ricoeur, por mais que o discurso ideológico possa promover a manutenção de um estado de coisas a partir de alguma interpretação da realidade, ela não precisaria ser necessariamente um engano ou uma arma da dominação. Na verdade, no seu caráter mais neutro, a ideologia nada mais seria do que uma visão de mundo compartilhada por algum grupo social (Ricoeur, 1984, p. 58). Essas ideias poderiam ser danosas em alguma medida, visto que, ao se enraizarem, poderiam se espalhar para diversos campos da vida sem muita crítica a seu respeito quanto mais bem-aceitas e tomadas como verdadeiras elas forem (Ricoeur, 1984, p. 59). Contudo, antes de qualquer coisa, uma ideologia diria da identidade de um coletivo, de como aquele grupo de indivíduos pensa, a partir da sua própria cultura, sobre as coisas do mundo (Ricoeur, 1984, p. 60). Uma forma de pensar que, mais do que uma dominação necessariamente, a ideologia levaria à integração social, fundamentada, pois, naquilo que se faz compartilhar.

O autor francês não crê, ainda assim, que a ideologia seja algo que se deseje, mas que, queiramos ou não, tem um caráter estrutural, integrativo (Ricoeur, 1984, p. 60). O que pode acontecer é que esse tipo de discurso ideológico, mas também uma imagem, pode vir, nas palavras do autor, a se degenerar, e, assim, também servir para legitimar práticas questionáveis na vida social sem que sejam postas sob suspeição (Ricoeur, 1984, p. 59). Então, a ideologia também passaria a ser uma visão de mundo inerte e capaz de justificar, no seu caráter impensado, não-refletido, mas puramente reprodutivo e repetido, estruturas de dominação e outros tipos de produtos sociais e culturais capazes de serem sustentados por esse discurso.

A semelhança mais evidente entre as definições de Adorno e de Ricoeur é que a ideologia seria um discurso interpretativo sobre a realidade (falso ou não) e que se mostra como sendo mais ou menos estável, duradouro, na sua presença dentro de um coletivo. A diferença é ainda mais clara pelo objetivo de cada um dos autores. Para Adorno (1978, pp. 87-88), ideologia seria algo a se querer ver desfeito, pois trata-se de um discurso que é capaz de exercer um tipo de cegueira sobre os indivíduos e tê-los aprisionados na reprodução do mesmo, que só tem a beneficiar aqueles que se favorecem do modo com que a sociedade se organiza em detrimento daqueles dominados, explorados. Para Ricoeur (1986, p. 2), por outro lado, pensar na ideologia dessa forma tira de questão a posição do próprio autor, como alguém que está fora da dominação do discurso ideológico, como se fosse aquele que escapara à caverna de sombras e que agora vem alertar os outros da verdade. Dessa perspectiva, os próprios indivíduos, como grupo, têm

um papel na manutenção dessa ideologia, como uma crença comum ou uma visão de mundo compartilhada, que não necessariamente se dá com fins de qualquer tipo de dominação ou legitimação de práticas dominantes, por mais reprodutivas e inertes que elas venham a ser. E mesmo se assim fosse, poderia nem mesmo haver interesses escusos por trás da manutenção de um discurso hegemônico, mas uma inércia característica dessa forma de representação ou interpretação compartilhada, visto que ela diria da identidade do coletivo no qual ela se sustenta.

### **Ideologia como subversão: Foucault e Honneth**

Ainda poderíamos pensar, para o objetivo ao qual esse ensaio se propõe, em uma terceira forma de tomar a ideologia, que seria pela subversão. Trata-se de olhar para o que se compreende enquanto discurso ideológico menos como regras premeditadas, feitas sob medida para a dominação, e mais como um regime específico de ideias, que passou a legitimar certas práticas na vida social. Podemos pensar que, em Adorno, isso diz do quanto essas ideias se conectam com o mundo interno dos indivíduos, ou, em Ricoeur, de como elas compõem a identidade de um grupo, mas também de que podem se tratar de saberes que já exercem poder a partir do momento em que são considerados verdadeiros, críveis, e, assim, dizem da forma com que se percebe a realidade.

Nas palavras de Foucault (2005, p. 40), “(...) na base, no ponto em que terminam as redes de poder, o que se forma, não acho que sejam ideologias. E muito menos e, acho eu, muito mais. São instrumentos efetivos de formação e de acúmulo de saber”. O que quer dizer que há ideias (chamadas aqui de “saberes”) no mundo que por si só, por sua legitimidade, acabam justificando também as relações de poder às quais os indivíduos se encontram submetidos. Quase como se, em vez de avaliar a intenção por trás de um saber que se propõe verdadeiro, devêssemos tomá-lo por suas consequências últimas, seus efeitos na vida e no mundo. Esses efeitos, por sua vez, podem vir a estar atrelados a práticas de dominação e prevalecimento, da manutenção de um estado de coisas sustentado pela legitimidade de certas concepções. Por isso, para o autor,

Não se trata de libertar a verdade de todo sistema de poder - o que seria quimérico na medida que a própria verdade é poder - mas de desvincular o poder da verdade das formas de hegemonia (social, econômica, cultural) no interior das quais ela funciona no momento. Em suma, a questão política não é o erro, a ilusão, a consciência alienada ou a ideologia: é a própria verdade. (Foucault, 2000, p. 14).

Essa perspectiva abre margem para que pensemos sobre os possíveis discursos ideológicos mais uma vez, não como proposições que escondem interesses obscuros necessariamente, mas, seguindo a linha de Ricoeur, como interpretações ou construções sobre a realidade por parte de um coletivo, que acabaram sendo legitimadas por algum motivo, seja ele moral ou cultural, por exemplo, que, como na guisa de Adorno, passam a se comunicar com algo da ordem da subjetividade dos indivíduos. Se tomarmos a ideologia como uma construção sócio-histórica nesses quesitos, o que poderíamos ter de aceitar é a amarga possibilidade que Honneth denominou como paradoxos.

Para o autor alemão, é possível que a manutenção das relações de poder dentro de um sistema, como o capitalista, se dê pela subversão de ideais que, em um primeiro momento, eram desejáveis (Honneth, 2014, p. 176). Um dos exemplos que Honneth nos fornece é o da “autonomia”, que se tornou modernamente uma virtude, uma capacidade a ser promovida como o ideal do ser humano livre, mas que, na sua contramão, acaba legitimando, enquanto valor, traços de dessolidarização, de precarização nas relações de trabalho e até mesmo de uma atenuação da responsabilidade dos Estados pelo bem-estar das suas populações (Honneth, 2014, p. 179). E os exemplos seriam vários em matéria de subversão e paradoxos, como a relação entre esforço e mérito (vs. o individualismo e a meritocracia), o trabalho como dignificante (vs. a sobrecarga de trabalho e a culpa em si pelo próprio ócio) e a busca contínua por autoconhecimento e vida autêntica (vs. a comercialização de modos de existência).

Poderíamos pensar que essas verdades foram sendo produzidas e reproduzidas dentro de um coletivo até mesmo com boas intenções, como derivadas de sua própria cultura e da moral comum daquele coletivo. De modo que se é possível, pela pesquisa histórica e filosófica, retomar e traçar a origem de certas concepções até um povo responsável por sua nomeação e articulação em certo período, como no caso da autonomia com os gregos (Rosich, 2019, p. 27). Então, essas verdades estão lá e moldam como um coletivo vê a sua realidade e, assim, também as relações de poder que se estabelecem entre os indivíduos. Digamos, então, que aquela porção dessas verdades que promove a manutenção e a perpetuação de certas formas de poder seria tida como ideológica. Ainda assim, haveríamos de cogitar a existência de duas possibilidades que seguem disso: uma de que a manutenção de certas práticas se dá de maneira residual ao contato entre essas verdades e a vida social, sem alguma intenção organizadora por trás, e de que a inércia faz parte dessa premissa; ou de que essas verdades pairam na sociedade e se reproduzem, mas são, do contrário, aproveitadas e arrebanhadas a fim de legitimar certas práticas aí sim com a intenção de dominar e manter as relações de poder a partir de certos interesses.

Sendo ou não organizadas por uma vontade de poder maior, porém difusa (como de uma elite), se o que sustenta as estruturas sociais e o modo de funcionamento de um coletivo está no tipo de discurso e nos seus efeitos sobre a realidade, isso também dá poder aos indivíduos que compõem esse coletivo. Diferentemente de marionetes controladas por ideias que vêm de outro lugar, desconhecido e etéreo, os indivíduos também podem ser pensados como os paladinos desses discursos, aqueles que não só reproduzem um certo funcionamento, mas que também advogam por ele e pelos princípios que o subjazem. De modo geral, haja vista a inércia promovida pela manutenção ideológica, essas pessoas são chamadas, então, de “conservadoras”, o que por si já colabora para essa diferenciação e destaca a responsabilidade de alguns grupos pela defesa da organização social vigente apesar dos seus efeitos no mundo e na vida – por melhores que sejam as suas intenções.

Para chegar às condições de se defender a manutenção de um estado de coisas, precisaríamos considerar o que está subentendido em todas essas compreensões sobre a ideologia em alguma medida, de que os princípios (e representações ou interpretações) que compõem o discurso ideológico nem sempre são acessíveis à avaliação racional. Há algo nesses elementos do discurso que coloca uma certa organização em funcionamento e a sustenta, mas que se abstém, se faz oculto, enquanto os indivíduos automaticamente acabam sendo levados por essa organização a participar da vida social dessa ou daquele modo, mesmo que de maneira irrefletida. Seria preciso que, de alguma forma, esses princípios fossem articulados a fim de se poder dizer que uma tal pessoa defende exatamente o que promove a manutenção de um dado estado de coisas, de que ela pôde pensar o bastante a respeito a ponto de elaborar sua opinião, por exemplo. Logo, se os indivíduos estão submetidos a esses discursos de maneira automática, mas que, apesar disso, eles podem ser apreendidos e refletidos, haveria ainda assim algo a preceder essa passagem do que se encontra inerte para a articulação e reflexão, uma faísca. A hipótese que gostaria finalmente de apresentar a partir disso seria a de que precisaria haver um estranhamento, de que algo aí se produza nessa relação com o mundo e com a vida a fim de pô-lo em dúvida e fazer emergir a primeira interrogação. Tratar-se-ia, como vejo, de um sentimento, um do qual pouco se sabe quando da sua aparição, que é a angústia. A angústia como a semente da crítica.

## Angústia como denúncia e estranhamento: Freud

Sabidamente, Freud desenvolveu duas teorias sobre a angústia. A primeira, ainda antes da década de 20, teria relação com o produto da repressão, isto é, de que quando uma representação reprimida produzisse os seus derivados, que viriam também a sofrer desse destino, a quantidade de energia ligada a eles produziria essa sensação de represamento, de aperto no peito, que reconhecemos como angústia (Freud (2010a, pp. 85-86). Contudo, isso abriria margem para outras questões, como da existência de um afeto inconsciente ou de como a repressão poderia, enfim, aparecer na consciência, o que levou anos mais tarde, acompanhada de outras mudanças na psicanálise freudiana, a uma outra leitura. Já na década de 20, a teoria de Freud para a angústia teria relação com as defesas possíveis no psiquismo tanto de ameaças internas, mas também externas (como na diferença entre angústia neurótica e realista) (Freud, 2014, p. 15). Nesse caso, a angústia seria, em vez de um resquício, um sinal de alerta para um perigo, de que algo interno se conecta com algo de fora e ganha força, fazendo pressão para aparecer como expressão do sujeito, o que seria particularmente ameaçador com conteúdos reprimidos, inconscientes, que possam vir a atentar contra a moral ou prejudicar o funcionamento do psiquismo (Freud, 2014, pp. 12-13). A angústia, nesse caso, seria, então, um aviso, uma denúncia de que há algo mais aí, mesmo que oculto.

Na passagem de uma teoria para a outra, coloca-se um texto freudiano no qual o tema da angústia já se fazia privilegiado, inclusive nas suas sutilezas, o intitulado *Das Unheimliche*, de 1919. A difícil tradução, visto que o sentido exato da palavra já era questão no original, passou por tentativas esforçadas como em “o estranho” (Freud, 1996), “o inquietante” (Freud, 2010b) e “o infamiliar” (Freud, 2019), que, apesar de diferirem entre si, apontam para partes importantes deste conceito de angústia, que, nas palavras do autor, diria “[d]aquela espécie de coisa assustadora que remonta ao que é há muito conhecido, ao bastante familiar” (Freud, 2010b, p. 249). Outra forma de definir esse sentimento seria o que Freud chamou de a “definição de Schelling”, de que “o infamiliar seria algo que deveria permanecer oculto, mas que veio à tona” (2019, p. 72) ou “(...) que apareceu” (2010b, p. 269). E, de modo geral, se tem algo aí que poderíamos pensar é de que a angústia pode ser pensada como um sentimento que aponta para uma estranheza, a qual não conseguimos compreender de pronto, mas que, se assim o faz, é porque se comunica com algo próprio do sujeito, a quem, apesar de não saber a que isso corresponde exatamente, lhe soa familiar. O *Unheimliche* seria tanto inquietante, assim como

estranho e infamiliar, mas também capaz de não só destacar o caráter de denúncia do sentimento de angústia, mas também de evidenciar ainda mais sua face enigmática e desconfortante.

A angústia seria, em Freud, disruptiva, algo que chamaria a atenção para aquilo que possa representar ameaça, mas para o qual não se havia exatamente se atentado. Seu efeito sobre o funcionamento do próprio corpo faz com que seja ainda mais difícil de tê-la ignorada, sendo que, diferentemente de um desconforto estritamente orgânico, que pode ser, por vezes, tão paralisante quanto a inércia discursiva, o sentimento de angústia permite com que se realize o novo. E, mais ainda, que se deseje o que é novo, já que a repetição do mesmo faz sofrer e ameaça o sujeito, por mais que lhe seja familiar, e apela para o desejo de saber, no fim das contas, o que lhe aflige. Por mais que seja enigmática na sua origem, a angústia é inconfundível na sua expressão, o que a torna ainda mais difícil de ser ignorada e aponta para seu caráter de desacomodação (Freud, 2014, p. 31).

Se pensamos até então que a ideologia faz o papel de manutenção das coisas como elas estão, até mesmo justificando certas práticas, a angústia, por sua vez, parece romper com essa inércia, mostrando que algo está errado e precisa ser modificado. A parte relevante, na perspectiva que assumo como mais freudiana, seria desse sentimento no seu potencial de enfatizar o estranhamento e trazê-lo à tona, como sinal de uma ameaça ao próprio sujeito, e sustentar essa preocupação, esse concernimento, com o que faz sofrer, mesmo quando essa relação entre o sofrimento e sua origem não for tão clara em um primeiro momento. Sigmund Freud (2014c, p. 132) mesmo já havia percebido o quão angustiante pode ser o aprisionamento do sujeito a uma repetição incontrolável e sobre a qual não se possa fazer nada a respeito. Na vida psíquica, claro, ele diria que isso seria tão mais complicado quanto o enigma se pusesse a tratar do inconsciente e suas expressões (Freud, 2010a, p. 90), mas, externamente, não há um porquê de não pensarmos sobre o potencial que essa mesma angústia pode ter para, antes mesmo de dá-la um nome, denunciar riscos e incongruências.

Partindo dessa compreensão, para que a angústia viesse a se tornar de fato semente para a crítica, seria preciso que ela fosse articulada, que um pensamento fosse posto sobre esse sentimento e desencadeasse, assim, o processo reflexivo característico à crítica que é capaz de pôr em questão as bases fundamentais de uma dada organização social. Entretanto, é nesse ponto em que se costuma cortar o processo do pensamento crítico, entre a angústia e a nomeação, na reflexão sobre esse incômodo. Por mais que os quadros psiquiátricos, em particular os de ansiedade e depressão, venham crescendo no mundo inteiro, o que acontece é que tais expressões da angústia, de modo mais sutil, e do sofrimento psíquico, de modo amplo, na verdade, sejam tomados por uma via de rápido sufocamento em favor da eficiência médica.

As medicações, cada vez mais potentes, passam a funcionar para silenciar especificamente a expressão da angústia, aniquilando aquele incômodo particular, e marginalizando a própria reflexão a respeito das causas sociais, relacionais e subjetivas desses modos de afetação. A angústia não segue seu curso, como pela nomeação até a reflexão e a crítica, nesse caso, porque é logo cortada – e não é sequer pela raiz, já que as causas seguem lá. Os discursos ditos ideológicos, por sua vez, também estariam lá para justificar a existência dessas causas e perpetuar o seu funcionamento, mesmo que essas formas de sofrimento acabem sendo, por exemplo, individualizadas, como costumam ser no enquadre do consultório.

### **Angústia como falta e excesso: Lacan**

Que a angústia pode se beneficiar da nomeação para se tornar crítica e poder romper, assim, com o discurso ideológico é uma conclusão possível, a meu ver, dessa interlocução entre as diferentes compreensões acerca da ideologia que apresentei logo antes e a visão freudiana no que diz respeito à angústia. Entretanto, se a organização social, justificada por esses discursos (saberes e verdades inclusos), der fim à angústia como um mal desnecessário, perde-se esse processo e silencia-se a possível reflexão que dela surgiria. Disso poderia se seguir, por sua vez, que se a angústia tiver a chance de ser, então, nomeada, posta em palavras e enxertada de sentido, em vez de aniquilada e silenciada, a crítica poderia, por si mesma, brotar. Mas poderíamos nos perguntar se um sentido qualquer serviria para desafiar os discursos hegemônicos, o que não imagino ser o caso.

Como espero ter conseguido mostrar no início, por mais que autores difiram sobre os pormenores da ideologia, algo que se repete é sua característica discursiva. Mesmo que chamemos a isso de saber, verdade, interpretação ou imagem, algo que se mantém é sua capacidade descritiva acerca das coisas do mundo. Ideológicas seriam aquelas capazes de sustentar uma certa ordem, mesmo quando seus efeitos sobre o mundo e a vida se mostram prejudiciais, mas que, apesar disso, só se sustentam e se justificam porque nelas há algo que se comunica com aqueles que estejam submetidos a esse discurso – precisa ser aceito. Lembremos, por exemplo, de como há leis brasileiras que, até com alguma frequência, simplesmente não funcionam porque “não pegam”, enquanto há notícias que, mesmo falsas, se propagam entre pessoas do mesmo círculo e são repassadas adiante como reais. Então, se um discurso ideológico vem a ser tido como verdadeiro e passa a ser aceito e reproduzido, é porque ele

consegue se justificar e se mostrar crível, o que pode ser uma armadilha para esse processo por meio do qual a angústia se torna crítica.

Algo que se põe em questão é: de onde um sujeito que se angustia poderia retirar as explicações para a sua angústia? Ele pode buscar em si, no que já conhece, o que quer dizer olhar para aquilo que lhe produziu enquanto vir-a-ser sujeito tanto nas suas vivências quanto nas suas relações anteriores. Essa talvez seja a saída mais rápida, mas também a mais simples. Digamos que, quando o sujeito olha para si em busca de uma resposta para sua angústia, ele olha também para o que da própria cultura existe em si, sejam saberes científicos ou produções artísticas, sejam valores morais ou preconceitos aprendidos. A esse universo de sentidos e simbolismos, Lacan (2009, p. 102) se referia como Grande Outro, um conceito que pode ser útil para pensar a relação entre ideologia e angústia nesse processo.

Para o autor, o indivíduo, mesmo antes de se tornar um sujeito, se alienaria nesse Outro, porque por si só seria incapaz de lidar com suas necessidades. No início da vida, esse Outro seria o cuidador primário, como a mãe, mas, com o passar do tempo, esse Outro se estenderia, e, se lá no começo a figura materna havia sido representante desse universo de sentido, inclusive por ser capaz de dar nome ao sofrimento da criança, as fontes de sentido iriam cada vez mais se tornando outras, mais difusas (Lacan, 2010, p. 299). Dentro do Outro, mas sem uma representação específica de si mesmo (exceto por um CPF, que pouco lhe diz, já que nem o nome costuma ser único e exclusivo), o que subjetiva é o que vem dessas fontes de sentidos e significados que já estavam aí e que passam a inundar o sujeito (Lacan, 2010, pp. 299-300). Os discursos ideológicos estão também presentes nessa enxurrada e, na sua reprodução, acabam ganhando um lugar especial nesse psiquismo constituído por linguagem.

A angústia na perspectiva lacaniana também denuncia, mas não uma ameaça em si, mas uma falta ou um excesso. De quem? Do Outro. Como o sujeito, para entender a si mesmo e ao mundo, se remete a esse universo de sentidos, sua angústia apareceria quando esse Outro falhasse em representar a si e ao mundo. Não no momento da falha, e isso se faz relevante, mas logo antes, como um “pressentimento”, ou, nas palavras do psicanalista francês, um “pré-sentimento” (Lacan, 2005, pp. 87-88). A experiência é tão rica e imprevisível de maneira geral, que nem tudo tem uma explicação lógica ou um sentido claro ao qual se possa remeter para compor um entendimento, e, às vezes, a vida escapa ao sentido. O discurso ideológico também estaria sendo falho nesse sentido, já que tem como característica o potencial de representar, explicar e justificar a realidade. Contudo, mesmo que falhe por um instante, esse universo de sentido é imenso e outras representações, explicações e/ou justificativas já existentes aparecem à mão a fim de tamponar aquele vazio de sentido pressentido pela angústia.

De maneira geral, essa retomada não é exatamente sofrida para o sujeito, já que a angústia é rapidamente tranquilizada pelo sentido que se pôs à disposição. Se o mundo não consegue suprir minhas carências, logo me remeto ao Divino e, naqueles sentidos, sossego, por exemplo. Ou, se aposto em um certo candidato para resolver os problemas do povo, quando ele não consegue trazer soluções e trai a minha confiança, busco em um outro, um próximo. E, assim por diante, um significante é substituído por outro, e a economia psíquica geralmente fica bem com isso. Inclusive, Lacan (2005, p. 87) diria da angústia do inquietante e do infamiliar que, “No sentido corriqueiro, esse hóspede não é o *heimlich*, não é o habitante da casa, é o hostil lisonjeado, apaziguado, aceito”. Assim, se aquilo que pode ocasionar a angústia, como as coisas do mundo, de modo a representarem falhas, ou riscos ao sujeito, como em Freud, é apaziguado por um sentido capaz de justificar ou tranquilizar tal sentimento com um discurso já pré-fabricado, nada de novo se produz e o mesmo se mantém. Por isso, a simples nomeação pode não ser uma saída evidente para a angústia em direção ao movimento reflexivo da crítica, pois não são apenas os medicamentos que silenciam, mas também outros sentidos, outros nomes.

Nesses jogos de verdades que atravessam o sujeito, haveria não só a angústia pela falta, que é a qual se refere essa dinâmica de trocas de significantes, mas também a angústia pelo excesso. Seguindo o exemplo de Lacan (2005, p. 76), pensemos no Outro, neste caso, como uma mãe superprotetora. Seria como se não houvesse espaço para a falta ou para a carência, e, a cada sinal de angústia, algo fosse provido, mas não algo de novo, algo do qual a mãe fosse capaz de prover; e assim pode ser também com o Outro. Se a cada momento em que o significante venha a vacilar na tarefa de promover sentido e significar algo da realidade, o Outro proveesse algo do qual ele já possui para tentar apaziguar aquela angústia ou evitar que ela apareça, nada de novo se produziria. O que poderia acontecer é que, a cada nova claudicação, houvesse, então, um desgaste dessa dinâmica por uma saturação dos significantes, que poderiam acabar exacerbando essa mesma repetição e esgotando a possibilidade de respostas, levando inevitavelmente à angústia e talvez gerando ainda mais sofrimento já que, enfim, se não há lugar para a mudança, tudo continua igual, inclusive as causas desse sentimento (Lacan, 2005, p. 76).

Esses significantes estão sempre à disposição porque o sujeito está imerso nesse universo de sentido. Pensemos na ideologia nos moldes daqueles autores já citados, por exemplo. Se formos pela via de Adorno, a capacidade de apaziguar os sujeitos dos seus incômodos já poderia ser vista por si só como dominadora, visto que realiza a manutenção da ordem social. Se formos por Ricoeur, os discursos estariam ainda mais à mão quando da falha, pois cada indivíduo já teria sido subjetivado e integrado socialmente por algum modo de

identidade coletiva que os identifica aos demais por como se pensa sobre si e o mundo. Se formos por Foucault, os significantes seriam as próprias verdades de uma cultura, o que aponta para como talvez aquilo que justamente se aceita enquanto verdadeiro em determinado momento povoe um leque disponível de justificativas e explicações, e exerce, dessa forma, o seu poder sobre o mundo e a vida. Se trouxermos Honneth, torna-se ainda mais simples de compreender o porquê de se apelar ao significante do Outro, já que não seria apenas por fazer parte do seu lugar em relação ao universo simbólico, como também por serem valores desejáveis, apesar de subvertidos. De qualquer forma, a angústia parece ser o arauto de uma possível ruptura com os discursos que sustentam os modos com os quais o mundo e a vida se organizam, mas, ainda assim, não tem facilidade no seu processo de se tornar crítica ou colocar em marcha algum processo reflexivo quando olhamos pelos vieses de Freud e Lacan. Ainda que possível, a crítica acaba sendo custosa, onerosa e até pouco convidativa, o que pode levá-la a ser superada por saídas mais diretas.

### **Angústia como abjeção: Kristeva**

“Para cada eu, seu objeto; para cada super-eu, seu abjeto” (Kristeva, 1982, p. 2; tradução livre). Essa é uma das frases que introduz a escrita da psicanalista Julia Kristeva em seu ensaio *Pouvoirs de l'horreur*, de 1980. Gostaria de ter essa perspectiva também presente aqui para pensar na angústia do supereu, pois, se formos a Freud (2010f, pp. 233-234) novamente, o que baliza a ameaça sobre o indivíduo seria, em parte, essa parcela do psiquismo que corresponderia a uma consciência moral, ou senso de moralidade, internalizada ao longo da vida e composta por princípios, ideais, valores, dentre outros produtos culturais, inclusive de maneira autoritária.

Dado o caráter mais vigilante e punitivo, carregado de culpa e de remorso, o que venha a ofender o super-eu já seria angustiante por se tratar de algo intolerável, no mínimo repreensível. Para a psicanalista (Kristeva, 1982, pp. 4-5), o abjeto seria no seu limite o impensável, mas, mesmo antes, o rejeitável, condenável, extirpável, entre outras tantas características das quais poderíamos nos utilizar para pensar de que modo uma angústia moral poderia vir a se manifestar no sujeito e se direcionar ao mundo da vida. Ao introduzir essa noção, penso que, logo de saída, ela poderia muito bem se aliar ao discurso ideológico. Se o sujeito internaliza esses princípios conforme se subjetiva, seria quase de uma segunda natureza que emergiriam esses enquadres – pois uma ofensa ao super-eu, a isso que, por mais que venha

de fora, é de posse do sujeito, seria também uma ofensa ao próprio sujeito. Entretanto, gostaria de poder pensar nas chances do seu contrário.

Da mesma forma com que busquei apresentar, a partir de diferentes autores, uma perspectiva mais ambivalente do conceito de ideologia, em que não se trataria apenas de um discurso imposto por uma vontade dominadora capaz de organizá-lo, gostaria de pensar no caráter ambíguo da angústia quanto à moral. De que, talvez, a angústia, mesmo quando se alia a uma certa moralidade, ainda assim poderia conseguir promover o terreno para a reflexão crítica a partir da ruptura com o que está posto, não sendo necessariamente uma angústia conservadora. Explico. Para Kristeva, esse sentimento, promovido pelo encontro de uma disposição moral com o que lhe é abjeto, poderia ser também protetivo para aqueles que internalizaram esses valores (Kristeva, 1982, p. 4). Haveria um tipo de angústia repulsiva que manteria à distância o que possa ser aviltante e, assim, conseguir defender em si ideais e princípios importantes, ao custo da própria punição se for preciso, como pela vergonha. Desse lugar, talvez seja interessante que observemos, então, o que poderia ser produzido.

De um lado, mais direto ao ponto, poderíamos imaginar que, se tratando de uma angústia ligada à parte moral da subjetividade, essa repulsa diria mais da manutenção de um certo estado, a favor da inércia característica aos discursos ideológicos. Uma lógica como de que, se a baliza é a moral, e a moral vem antes das mudanças, então a moral tenderia à pressão contra as mudanças, o que colocaria aqueles que se encontram nessa posição como conservadores, defensores da moral e dos bons costumes, como dizem. Porém, de outro lado, e é o que eu gostaria de propor, poderíamos pensar na moral, em seu contato direto e contínuo com a cultura, como o Outro, que é esse universo inteiro de sentidos, que pode abarcar ideais mais tradicionalistas, mas também pode permitir a coexistência de ideais mais progressistas, até mesmo utópicos. Por exemplo, se para alguns, a temática Queer é repulsiva, como se sabe, para outros, o racismo e a injustiça são tão repulsivos quanto, senão mais. Essa angústia do abjeto poderia ser tomada, nesse ponto, como uma base fundamental, que seja mais ou menos inegociável em um determinado período, mas que, inclusive por isso, faz com que seja possível o movimento da crítica em certa direção.

Imagino que assumir que a moral e a cultura teriam andado juntas ao longo dos diferentes períodos da humanidade seja um consenso. Entendemos que pode ser que, em uma época, algo foi bem-visto, amplamente aceito, até que posteriormente fosse visto como hediondo, inaceitável, como nos mais diversos casos em que há ganhos de direitos por parte de minorias políticas. Ganhos que se fizeram acontecer, se levarmos em conta o que vimos até então, pela insuficiência dos significantes que estavam à disposição na época e pelo insucesso

de ter essa demanda por sentido apaziguada pelas tentativas dos discursos ideológicos, que já não conseguiam mais justificar aquela mesma organização e foram saturados. Se pensarmos no silenciamento da angústia pelas vias biomédicas, a que me referi na seção sobre Freud, poderíamos tomar as hipóteses diagnósticas das quais já se fez uso a fim de deslegitimar sentidos mais rebeldes, como na drapetomania dos escravizados e na histeria das mulheres; também são os significantes de uma época. Desse modo, os avanços morais históricos também constituem seus próprios discursos e promovem as fundações para novas formas de pensar e agir. O que era louvado, passa a ser abjeto, e o padrão do que é ou não é aceitável passa a ser outro. Por isso, a moral dá margem também para que novos valores passem a ocupar o lugar do que é socialmente desejável, o que permite com que, mesmo entre valores hegemônicos capazes de promover a manutenção de uma certa ordem social, haja também espaços em que tais discursos se veem incapazes de propor quaisquer justificativa ou convencimento a partir dos sentidos à disposição nesse Outro que é moral e cultural.

Frente a outros valores, outros significantes possíveis nesse universo de sentido, mesmo que apenas uma só aresta do discurso ideológico se torne abjeta à consciência moral, já podemos cogitar que haveria aí uma orientação do sentimento de angústia em direção à crítica e à ruptura. Seria uma forma de superar aqueles obstáculos já tratados, por exemplo. Por isso, seria possível que, não havendo o silenciamento do sentimento que viria com uma crise de angústia de súbito e passando ao seu momento de nomeação e articulação, as bases morais possam, naquilo que é repulsivo dentro da ideologia, levar à produção de novos significantes, de sentidos que possam se opor àquilo que justifica e sustenta certa organização social e apontar, assim, para a mudança.

### **Considerações finais**

Ao se avaliar as definições de ideologia que expus, de autores do século XX em sua maioria, é quase como se a conclusão fosse a de que os discursos que sustentam e legitimam os modos com que uma sociedade se organiza fossem inevitáveis. E talvez o sejam, como forma. Pode ser que, mesmo que não haja uma vontade ordenadora por trás desses tipos de discursos, eles ainda assim se produzam e justifiquem as práticas e os funcionamentos mais gerais de uma sociedade, como as lógicas de consumo, as relações de trabalho, entre tantos outros. O problema maior disso, na verdade, seria a inércia com que o automatismo da vida cotidiana pode ser experienciado a partir desses termos, em que mesmo aqueles que não se beneficiam dessa ordem, e que ainda, por vezes, vivem das migalhas que restam dos processos sociais aos quais

estão submetidos, não tenham condições de pôr alguma reflexão mais disruptiva em movimento.

Sem crises que possam de fato estabelecer uma dúvida acerca de como o mundo e a vida se organizam presentemente, o automatismo continua e a inércia se torna cada vez mais pesada. Porém, mesmo que estejam convencidos e subjetivados dentro de uma tal cultura e já imersos em certos discursos ideológicos, talvez não fosse justo com os próprios sujeitos tomá-los como ignorantes frente àquilo que ocorre ao seu redor. Se aceitasse essa conclusão como verdadeira, este ensaio negaria sua própria existência. Por isso, em sendo capazes de apreender o que se passa, seria preciso que algo viesse a estabelecer as bases para a dúvida e para a crítica, e esse algo seria, suponho, a angústia, com seu inconfundível potencial de estranhamento e de denúncia contra uma realidade. Trata-se de tê-la privilegiada e escutada em vez de tê-la silenciada, seja pelos químicos psiquiátricos ou pelo mesmo discurso ideológico que já fora falho em se justificar, pois ela demanda por algo diferente, novos sentidos discursivos e novas organizações que estabeleçam uma outra relação entre o sujeito e o mundo da vida. É dessa forma que a angústia poderia talvez vir a ser, creio eu, a semente da crítica e o princípio da mudança.

## REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. São Paulo: Editora Unesp, 2007. p. 71-135. Traduzido por Verlaine Freitas.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

\_\_\_\_\_. *Temas básicos da sociologia*. São Paulo: Editora Cultrix, 1978. Traduzido por Álvaro Cabral.

CELIKATES, Robin. *Critique as Social Practice: critical theory and social self-understanding*. Nova York: The Rowman & Littlefield Publishing Group, 2018. Traduzido por Naomi van Steenbergen.

FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. Traduzido por Maria Ermantina Galvão.

\_\_\_\_\_. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2000. (Biblioteca de filosofia e história das ciências). Traduzido por Roberto Machado.

FREUD, Sigmund. *Além do princípio do prazer (1920)*. In: FREUD, Sigmund. *História de uma neurose infantil ("O Homem Dos Lobos")*, *Além do Princípio do Prazer e outros textos (1917-*

1920). São Paulo: Companhia das Letras, 2010c. p. 120-178. Traduzido por Paulo César de Souza.

\_\_\_\_\_. Inibição, sintoma e angústia (1926). In: FREUD, Sigmund. Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929). São Paulo: Companhia das Letras, 2014a. p. 9-90. Traduzido por Paulo César de Souza.

\_\_\_\_\_. Novas Conferências Introdutórias à Psicanálise (1933). In: FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936). São Paulo: Companhia das Letras, 2010d. p. 124-354. Traduzido por Paulo César de Souza.

\_\_\_\_\_. O Estranho (1919). In: FREUD, Sigmund. Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud: volume XVII (1917-1919). Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. p. 273-314. Traduzido por Jayme Salomão.

\_\_\_\_\_. O Inconsciente (1915). In: FREUD, Sigmund. Introdução ao Narcisismo, Ensaio de Metapsicologia e outros textos (1914-1916). São Paulo: Companhia das Letras, 2010a. p. 74-112. Traduzido por Paulo César de Souza.

\_\_\_\_\_. O Inquietante (1919). In: FREUD, Sigmund. História de uma neurose infantil (“O Homem Dos Lobos”), Além do Princípio do Prazer e outros textos (1917-1920). São Paulo: Companhia das Letras, 2010b. p. 247-283. Traduzido por Paulo César de Souza.

\_\_\_\_\_. O Infamiliar. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. Traduzido por Ernani Chaves.

HONNETH, Axel. Organized Self-Realization: paradoxes of individualization. In: HONNETH, Axel. The I in We: studies in the theory of recognition. Malden: Polity Press, 2014. Cap. 9. p. 153-166. Traduzido por Joseph Ganahl.

KRISTEVA, Julia. Powers of Horror: an essay on abjection. Nova York: Columbia University Press, 1982. Traduzido por Leon S. Roudiez.

LACAN, Jacques. O Seminário 8: a transferência (1960-1961). 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010. Traduzido por Dulce Duque Estrada.

\_\_\_\_\_. O seminário 1: os escritos técnicos de Freud. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009. Cap. 7. p. 101-214. Traduzido por Betty Milan.

\_\_\_\_\_. O seminário, livro 10: a angústia. Rio de Janeiro: Zahar, 2005. Traduzido por Vera Ribeiro.

RICOEUR, Paul. L'idéologie et l'utopie: deux expressions de l'imaginaire social. *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, v. 2, n. 1, p. 53-64, 1984. Disponível em: <[https://www.persee.fr/doc/chris\\_0753-2776\\_1984\\_num\\_2\\_1\\_940](https://www.persee.fr/doc/chris_0753-2776_1984_num_2_1_940)>. Acesso em: 30 mar. 2025.

\_\_\_\_\_. Lectures on ideology and utopia. Nova York: Columbia University Press, 1986. Traduzido por George H. Taylor.

ROSICH, Gerard. The Contested History of Autonomy: interpreting European modernity.  
Londres: Bloomsbury Academic, 2019.