

# **Contribuições psicanalíticas para uma crítica da fantasia ideológica**

## **Contribuciones psicoanalíticas para una crítica de la fantasía ideológica**

### **Psychoanalytical contributions to the critics of ideological fantasy**

**Aluísio Ferreira de Lima e  
Emanuel Messias Aguiar de Castro**

**Universidade Federal do Ceará,  
Universidade Estadual do Ceará (Brasil)**

**Resumen.** O objetivo de este artículo es presentar a los lectores una nueva posibilidad de crítica a la ideología a partir de conceptos fundamentales del psicoanálisis y de su intersección con las teorías críticas de inspiración marxistas. De esta manera, nos valdremos de un conjunto de proposiciones que dialogan fundamentalmente las tesis de Freud y Lacan sobre los conceptos de sujeto, fantasía y deseo con la crítica immanente, común al pensamiento de Karl Marx y de la Escuela de Fráncfort. Apostamos que esta articulación está enfáticamente presente en la obra del filósofo esloveno Slavoj Žižek. Así, el lector percibirá que el pensamiento de Žižek sirve, en gran medida, como hilo conductor del texto aquí presentado. Finalmente, intentaremos presentar la trama conceptual que lleva a la crítica hacia la reconstrucción de las formas de vida en el capitalismo contemporáneo a partir de la noción de la fantasía ideológica. Entendemos que este concepto es un elemento clave para la comprensión del nuevo orden social.

**Palabras Clave:** Ideología, Crítica, Jouissance, Fantasía, Psychoanalysis

**Resumo.** O objetivo deste artigo é apresentar para os leitores uma nova possibilidade de crítica a ideologia a partir de conceitos fundamentais da psicanálise e de sua intersecção com as teorias críticas de inspiração marxistas. Desta maneira, nos valdremos de um conjunto de proposição que dialogam fundamentalmente com as teses de Freud e Lacan sobre os conceitos de sujeito, fantasia e desejo com a crítica imanente comum ao pensamento de Karl Marx e da Escola de Frankfurt. Apostamos que esta articulação esta enfáticamente presente na obra do filosofo esloveno Slavoj Žižek. Assim, o leitor perceberá que seu pensamento serve, em grande medida, como fio condutor do texto aqui apresentado. Assim, apresentaremos a trama conceitual que leva a crítica em di-

reção a reconstrução das formas de vida no capitalismo contemporâneo a partir da noção de fantasia ideológica, pois entendemos ser este conceito o elemento chave para a compreensão da nova ordem social.

**Palavras Chave:** Ideologia, Crítica, Gozo, Fantasia, Psicanálise.

**Abstract.** The purpose of this article is to present to readers a new possibility of criticizing ideology from the fundamental concepts of psychoanalysis and its intersection with critical theories of Marxist inspiration. Therefore we use a set of propositions that fundamentally discuss the theses of Freud and Lacan on the concepts of subject, fantasy and desire with the immanent critique common to the thought of Karl Marx and the Frankfurt School. One believes this articulation is emphatically present in the work of the Slovenian philosopher Slavoj Žižek. Thus, the reader will perceive that his thought serves, to a great extent, as the guiding thread of the text presented here. Thus, we will try to reconstruct the conceptual framework that leads the critique towards the reconstruction of the forms of life in contemporary capitalism from the notion of ideological fantasy, since we understand that this concept is the key element for the understanding of the new social order.

**Keywords:** Ideology, Critica, Jouissance, Fantasy, Psychoanalysis.

### **O problema da ideologia, a ideologia como problema**

(...) não é suficiente à velha explicação de que os interessados controlam todos os meios da opinião pública, pois 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, 2015, p. 71).

A citação acima, escrita por Theodor W. Adorno em meados dos anos de 1950, é dirigida para a propaganda fascista. Todavia, essas palavras poderiam facilmente serem proferidas nos dias de hoje, um momento histórico onde os meios de comunicação parecem dirigir uma população que deseja e reproduz a aquilo que a atrasa enquanto civilização. Essa pertinência, que coloca a proposição adorniana na condição de atualidade para descrever nosso cotidiano, apresenta-se como um permanente desafio frente a possibilidade de explicação e superação das condições que têm permitido a reposição da dominação ao passar dos anos.

Para Vladimir Safatle, Adorno seria o primeiro autor a perceber a existência de uma nova dinâmica da relação entre sociedade, capitalismo e cultura, de tal modo que, diante dela, tornava-se necessário repensar nossa concepção de ideologia (Safatle, 2008). Nas palavras do próprio Safatle, Adorno nos fornecera

[...] os fundamentos de uma teoria da ideologia e das produções culturais no capitalismo tardio com base na tendência das formas hegemônicas de vida de se organizarem a partir

da ironização de seus próprios valores e normas, como se o diagnóstico hegeliano a respeito da ironia romântica acabasse por ser reaproveitado no interior de uma teoria geral da ideologia na fase tardia do capitalismo. Maneira de compreender uma teoria da ideologia não mais dependente de móveis clássicos da reificação e da falsa consciência, e isso a fim de transformá-la em esquema *de análise de disposições de condutas*, análise essa capaz de nos explicar como sujeitos são levados a ver como racionais certos modos de subjetivação de vínculos sociais (Safatle, 2008, p. 19, grifo do autor.).

A ideologia não seria mais apenas o obscurecimento de processos econômicos pelo fetiche da mercadoria, mas a própria disposição da cultura a ordenar os processos da vida social. Sendo que essa dimensão externa a qual temos que nos relacionar seria oriunda do processo de reificação não mais da mercadoria, mas da própria cultura transformada em mercadoria. Essa nova proposição sobre a crítica a ideologia nos impele a investigação da relação do sujeito com as disposições destas formas hegemônicas de conduta, pois, para Adorno (2015), o sujeito (referido por ele como o “eu”) por se expressar de forma dialética tem participação decisiva em certa eleição das formas hegemônicas de vida, entretanto, para conseguir realizar suas denúncias, “muitas vezes sem sentido, que lhe são impostas, o eu precisa erigir proibições inconscientes e se manter grande parte no inconsciente” (Adorno, 2015, p. 108).

Não por acaso, Slavoj Žižek (2010) vislumbra, nessa dialética, uma dimensão “performativa” do laço social. Ao buscar na psicanálise o elemento capaz de analisar o entrelace entre o sujeito e o social, este autor percebe a dialética do fenômeno da inscrição do social no sujeito e da reinscrição do sujeito no social, que sustentam a partir de um conjunto de imagens, regras e atitudes previamente estabelecidas com as quais temos que nos relacionar para manter o mínimo de coesão na estrutura social vigente. A aposta de Žižek (2011a) é de que a Economia é uma espécie de ordenador dessa relação. Economia entendida aqui, conforme advertiu Safatle (2008), não só como uma ciência monetária, mas como a administração das vontades, das paixões, dos desejos e dos impulsos, em outras palavras, a economia compreendida a partir de uma dimensão libidinal, ou seja, como uma “economia da libido” posta em termos freudianos.

Adorno e Max Horkheimer (1985), haviam percebido esta necessidade, quando propuseram que o fundamento da crítica não está expresso somente nas relações político-econômicas que operam sobre a ordem social, mas é expresso anterior a elas. A ideologia, para esses autores, não reside no desconhecimento sobre a transformação do trabalho em formamercadoria, como proposto pelo pensamento marxista padrão. O núcleo ideológico da realidade está na capacidade que a cultura tem produzir e reproduzir disposições, tendências e motilidades. Assim, o desafio posto

está em pensar como são produzidas e reproduzidas às formas de vida no capitalismo se quisermos atualizar a crítica a ideologia.

Formas de vida que podem ser melhor compreendidas enquanto um conjunto socialmente partilhado de justificação e ordem nas esferas do trabalho, linguagem e desejo, onde os sistemas “não são simplesmente resultado de uma imposição coercitiva, mas da aceitação advinda da crença de eles operarem a partir de padrões desejados de racionalidade” (Safatle, 2008, p.12). Sendo que os efeitos dessas racionalidades na realidade social apresentam-se sobre a marca de um capitalismo onde a micropolítica dos modos de vida são profundamente influenciados pelo que Adorno e Horkheimer (1985) denominaram de indústria cultural.

Aliás, é a partir deste último conceito que entra em jogo a noção analítica fundamental de economia libidinal. A indústria cultural, a partir dessas proposições, operaria na ordem do gozo e não mais na lógica da exploração objetiva dos corpos nos galpões fabris. Pois, como bem assinalou Brendali Dias (2016, p. 107), a união entre o capitalismo, tecnologia e a mídia produzem “um forte argumento para calar as inquietações do sujeito, pois, aliados, trabalham incessantemente para fortalecer a ideologia capitalista e convencer o sujeito sobre a verdade deste discurso, o que dificulta o questionamento do sujeito sobre o sistema que o reifica”.

Não somos mais colonizados apenas pelos bens de consumo, mas também pelo próprio ato de consumir. O valor de uso, que no capitalismo sempre foi uma estação de passagem no processo de reprodução do capital, agora perde a distância com os consumidores, que se identificam com o puro valor de troca. É nesse sentido que precisamos entender a proposição de Adorno (1973) de que a realidade mesma em sua pura presença é a expressão da ideologia. Os fenômenos de nosso mundo, reduzidos a mercadorias e convertidos em anúncios publicitários, apresentam-se então como símbolos do capital que, de forma universal, “ocupa o lugar de religião puramente de culto, desprovida de dogma” (Benjamin, 2013/1972, p. 23). O que esta em jogo é, portanto, a felicidade através da satisfação parcial das pulsões no encontro com os objetos oferecidos por determinada forma de racionalidade.

É esse jogo, fundamentado em uma economia da libido, que reposiciona os interesses dos circuitos afetivos e dos laços sociais para uma dinâmica de mercado que Žižek (1996) aponta como embrião de um tipo de racionalidade cínica, tal como a denominou Peter Sloterdijk (2012). A razão cínica é a forma de racionalidade que marca, na visão desses autores, as formas de vida no capitalismo contemporâneo.

Segundo Sloterdijk (2012), essa razão cínica é plena expressão da falsa consciência esclarecida. Ela não opera mais sobre o desconhecimento dos processos ideológicos, mas na satisfação proporcionada pela realidade vigente. Trata-se não mais de um mero não saber sobre o conteúdo obscuro que sustenta a realidade, mas sim de um não querer saber. E, enquan-

to expressão hegemônica de nossa contemporaneidade, a razão cínica produz efeitos de proporções catastróficas.

Žižek (1996), ao assinalar esses efeitos, é categórico ao afirmar que na esfera das relações sociais contemporâneas, “parece mais fácil imaginar o “fim do mundo” que uma mudança muito mais modesta no modo de produção, como se o capitalismo liberal fosse o “real” que de algum modo sobreviverá, mesmo na eventualidade de uma catástrofe ecológica global.... (Žižek, 1996, p. 7). A sociedade tende a não considerar mais possíveis alternativas ao modelo socioeconômico e cultural vigente. Vivemos a ilusão, na concepção deste autor, de ter chegado ao fim da história. Livres de qualquer influência ideológica que nos regule. Vivemos a utopia de um sujeito autorregulado (Žižek, 1996).

O autor esloveno rejeita a prerrogativa de que vivemos em uma sociedade pós-ideológica onde as referências que dividiam o mundo em dois grandes blocos hegemônicos, Capitalismo e Comunismo, até o início da década de 1990, estão diluídas a tal ponto que hoje a luta política está situada apenas no campo dos embates identitários e não mais na grande luta de classes conforme as proposições de Karl Marx.

Aparentemente diluído no cotidiano, o grande modelo ideológico normativo do capitalismo, aquele que referenciava o capital industrial, em seu nascimento, e que opunha diretamente proletário e burguesia, articulou-se as novas formas de concepção do trabalho. A sensação de que a velha luta narrada por Marx entre trabalhador e detentor dos meios de produção não existe mais é, para Žižek (2011b), a grande vitória do capitalismo. De tal sorte que este não é mais apenas um modelo econômico, expressão da cultura.

Nesse sentido, “a ideologia nada tem haver com uma ilusão, com uma representação equivocada e distorcida do seu conteúdo social” (Žižek, 1996 p. 12). Não se trata, por exemplo, de um julgamento errôneo da realidade em seu conteúdo objetivo, uma vez que, para Žižek (2013), o que está em jogo nessa dinâmica é a própria noção de objetividade da realidade social, ou seja, essa é, em sua substância, composta pela ideologia na medida em que ela articula as nossas relações com os objetos e as pessoas no mundo. A ideologia pode ser e designar qualquer coisa

desde uma atitude contemplativa que desconhece sua dependência em relação à realidade social, até um conjunto de crenças voltado para ação; desde o meio essencial que os indivíduos vivenciam suas relações com uma estrutura social até as ideias falsas que legitimam um poder político dominante. Ela parece surgir exatamente quando tentamos evitá-la e deixa de aparecer onde claramente se esperaria que existisse (Žižek, 1996, p. 9).

Nesse sentido, a crítica ideológica se defronta com a possibilidade eminente de sua própria falência, sendo urgente a necessidade de repensar o conceito de ideologia. Žižek (1992) assinala que a consciência alienada

aparece como uma forma de consciência que ao invés de ser ingênua, se ironiza, tornando-se incapaz de questionar-se sobre a realidade que a reproduz e a influencia. Nas palavras do próprio autor, o cinismo é justamente a resposta da cultura vigente a subversão cínica:

reconhecemos o interesse particular por trás da máscara ideológica, mas mesmo assim conservamos a máscara. O cinismo não é uma postura de imoralidade direta, mas, antes, a própria moral colocada a serviço da imoralidade: a sabedoria cínica consiste em apreender proibidade como a mais rematada forma de desonestidade, a moral como a forma suprema de devassidão e a verdade como a forma mais eficaz de mentira. Assim o cinismo realiza uma espécie de “negação da negação” perversa; por exemplo, diante do enriquecimento ilícito, do roubo, do assalto, a reação cínica consiste em afirmar que o enriquecimento legítimo é um assalto muito mais eficaz do que o assalto criminoso e, ainda por cima, protegido pela lei. (Žižek, 1992, p. 60).

É certo que em uma leitura apressada somos levados a pensar que a crítica-ideológica, assim, está absolutamente atada frente a essas inversões: quando o imoral é tratado como moral. Entretanto, é precisamente neste ponto que o filósofo esloveno apresenta uma nova possibilidade de crítica a ideologia a partir de uma releitura da relação entre Marx e Freud. Žižek (1992) questiona-se se o próprio mecanismo de constituição da tal realidade concreta, tão cara ao pensamento de Marx, não é em si já ideológico? Em termos mais específicos, se não é em si já uma fantasia ideológica.

### **Sobre uma outra leitura possível da relação entre Freud e Marx**

Para compreender o questionamento de Žižek (1992) é necessário assinalar como esse autor identifica a dimensão da fantasia a partir do conceito de fetiche, comum tanto ao pensamento de Freud quanto ao pensamento de Marx. Žižek assume como premissa básica uma homologia entre os métodos interpretativos de Marx (quanto à mercadoria) e de Freud (no que se refere à interpretação dos sonhos) (Žižek, 1991). O que está em jogo nessa homologia é que, nós dois casos, a forma com que o sonho ou a mercadoria aparece é mais valiosa para interpretação do que a existência de um conteúdo secreto e obscuro que se esconde atrás dessa aparência.

Lembremos que em Marx (2013/1890), o valor dado à mercadoria está associado à condição de uma lógica histórica e não apenas a relação direta com sua substância material (engloba-se aqui, também, o fator humano da produção da mercadoria). O valor da mercadoria, nesse sentido, estaria no fato de o trabalho só assumir alguma forma social na medida em que ele adquire uma forma-mercadoria, então, em vez de buscar o valor real do trabalho, devemos entender como a forma aliena a substância da matéria (Žižek, 1991). O mesmo efeito, por sua vez, ocorre em Freud.

Luiz Alfredo Garcia-Roza (2004) escreve que o trabalho do sonho desenvolvido por Freud consiste em transformar um conteúdo latente, um conteúdo estritamente inconsciente, em conteúdo manifesto. O processo inverso é chamado de trabalho de interpretação.

Esse trabalho da interpretação, de acordo com as contribuições da teoria lacaniana, não se trata de assumir que o conteúdo manifesto é puramente uma distorção do conteúdo latente do sonho, mas que existe uma dinâmica relação entre cada elemento (imagem do sonho) e uma palavra a que esse elemento se refere. A questão é que através dos processos psíquicos de deslocamento e condensação essa correspondência não é direta, ou seja, as imagens no sonho não têm o mesmo significado que as mesmas imagens na vigília (Garcia-Roza, 2004).

Nisso reside à análise da forma, posto que trata-se de saber, segundo Žižek (1996, p. 297) “porque os pensamentos latentes do sonho assumiram essa forma, porque foram transpostos para a forma de um sonho?” e não de reverter o conteúdo manifesto a um conteúdo latente. Notemos aqui o uso da palavra trabalho nas ideias de Freud e Marx. Garcia-Roza (2004, p. 82) sugere que “o termo trabalho aqui tem que ser tomado em seu sentido forte, isto é, como designando o processo pelo qual uma matéria prima é transformada em seu produto”. Trata-se obviamente de um trabalho realizado pelo aparelho psíquico, segundo a tradição psicanalítica, mas que para Žižek (1996) tem o mesmo compromisso final, o de criar uma realidade por sobre a realidade, ou em outros termos, fetichizar os objetos da realidade.

Em Marx (2013), nos diz Žižek (1991), o fetichismo é a ideia de que o valor de uma mercadoria é dado não em referência ao seu valor objetivo (material), mas sim é dado em relação à outra coisa-mercadoria, nessa lógica; o dinheiro. O fetiche, então, está na arbitrariedade dessa relação, ele é a criação de uma realidade a qual mercadorias se relacionam autodeterminando seus valores. O fetiche consiste no desconhecimento dessa rede estruturada de determinações entre coisas, ou seja, no desconhecimento dessa realidade autônoma da mercadoria em relação ao homem. Em Freud (1996/1927), o fetiche tem o intuito de esconder a diferença sexual em si. Para Freud o fetichista não conseguindo suportar a realidade dessa diferença, através de um mecanismo denominado (de)negação, substitui a existência realidade da diferença sexual, que o remete a angustia da castração, por um objeto-fetiche. Desta maneira, a finalidade do fetiche na psicanálise é encobrir a realidade que se apresenta ali como angustiante.

Nos dois casos, o fetiche atua como um substituto de uma determinada realidade. O fetichismo em si não é a ideologia, mas marca a diferença ideológica entre duas realidades em seus conteúdos objetivos. Desta maneira, o fetiche da mercadoria marca a sociabilidade no capitalismo (Žižek, 1991). Em psicanálise, seguindo essa mesma lógica, o fetiche denota uma possibilidade de laço entre sujeitos onde a diferença sexual, que remete ao temor da castração, é ocultada e substituída por uma relação

metonímica em que o objeto se torna, para o fetichista, a única possibilidade de laço social. Logo, tanto na psicanálise quanto no marxismo, o fetiche da forma está no centro das relações sociais. Seguindo esse raciocínio o mundo em seu conteúdo objetivo é fetichizado e nisso reside o ápice do método “žizekiano” de crítica à ideologia.

Aqui recorreremos à noção lacaniana do “estádio de espelho” para apresentar o relativo fechamento do método de crítica à ideologia do filósofo esloveno. Vejamos: Žižek (1991, p. 142), apoiando-se em Jacques Lacan, nos indica que “é só através de seu espelhamento num outro ser humano, na medida em que esse outro ser humano lhe oferece uma imagem de sua unidade, que o Eu pode atingir sua própria unidade, sua própria identidade; a identidade e a alienação, portanto, são estritamente correlatas.”

Uma análise marxista dessa natureza, assinala Žižek (1991), seria inferir que uma determinada *mercadoria A* só exprime seu valor se mediada por outra *mercadoria B* que com isso torna-se sua equivalente, porém essa equivalência não é mensurada em relação à materialidade de seus conteúdos próprios, ou seja, dentro da lógica capitalista, essa equivalência aparece como alienação de uma mercadoria a outra assim como, para Lacan (1998/1949), ocorre à alienação do humano a sua humanidade quando este é identificado à imagem de outro humano.

Porém, essa alienação, ainda como forma de socialização primária, já admite uma determinada intencionalidade, em psicanálise entendemos essa intencionalidade como o inconsciente desejante. Safatle (2007) indica que a relação especular entre os homens é marcada profundamente pelo desejo, na medida em que o homem só se relaciona com uma certa rede de imagens que em última instância ele mesmo conjugou. Isso não significa dizer que essa realidade, marcada por certo psicologismo, é pura singularidade para cada sujeito, pois, afinal, compartilhamos de uma realidade comum. O que a teoria lacaniana trás, é determinado perspectivismo em relação à apreensão dos objetos que constituem a realidade: o “mundo dos objetos é sempre constituído através da perspectiva fornecida pelo desejo do outro” (Safatle, 2007, p. 32).

Essa mudança qualitativa que marca a relação entre sujeitos, de acordo com Žižek (1991), também marca as metamorfoses históricas dos meios de produção até eles configurarem-se como o Capitalismo, existindo duas formas de fetiche distintas: o fetiche do sujeito e o fetiche da mercadoria. Sabemos que o fetiche das relações sociais entre os sujeitos são marcas das sociedades pré-capitalistas, onde prevalece a relação escravagista de produção, ao passo que nas sociedades capitalistas a própria relação entre as mercadorias é fetichizada, constituindo a rede autônoma de valores já anteriormente citada.

O lugar do fetichismo apenas se desloca das relações intersubjetivas para as relações “entre coisas”: as relações sociais são cruciais, as de produção, deixam de ser imediatamente transparentes, como eram sob a forma das relações



interpessoais de dominação e servidão (do Senhor com seus servos e assim por diante); elas se disfarçam — para usar a formulação precisa de Marx — “sob a forma de relações sociais entre coisas, entre produtos do trabalho” (Žižek, 1996 p. 310).

O que parece contraditório, afirmar que nas sociedades capitalistas não existe fetiche nas relações entre os sujeitos é, na verdade, assumir a perspectiva psicanalítica de que, nessas sociedades, a relação de dominação direta, sustentada pelo binômio senhor/escravo, está recalcada, no sentido freudiano do termo. Do ponto de vista formal, comportamos-nos como se lidássemos com sujeitos livres em relação ao próximo, ou seja, assumimos a fantasia de que as relações interpessoais estão isentas do fetichismo e são marcadas pela liberdade individual. Porém, a verdade das relações humanas, a servidão e a dominação, está recalcada perante as novas formas de exploração do capital de modo que ela persiste nos jogos de poder e de reconhecimento social (Žižek, 1991).

Nesse ponto, voltamos à questão da análise da forma. O conteúdo secreto e obscuro, para Žižek (1992), já nos é conhecido. Sabemos da insistência do real das relações de dominação. O trabalho, no sentido forte do termo, da crítica não é, então, o de desvelar esse segredo, mas de denunciar o cinismo da sociedade contemporânea. Que inverte a máxima do pensamento marxista: “eles não sabem, por isso o fazem” para “mesmo sabendo eles continuam a fazer”.

### **Do fetiche a fantasia: o cinismo como inflexão crítica**

Para o marxismo e para a psicanálise a função do fetiche é semelhante, assinala Safatle (2015). O fetiche estrutura a realidade a partir de coordenadas específicas baseadas numa matriz de crenças que sustentam toda uma dinâmica social. A sutil diferença entre eles reside no objeto dissimulado na estruturação dessa realidade. Žižek (1991) aponta que no marxismo este objeto são as relações sociais suprimidas no jogo de valorização da mercadoria. Em psicanálise o que é dissimulado, como já dissemos, é a diferença sexual que anuncia o temor castração. Tomemos como exemplo o dinheiro como referente universal da mercadoria para entender este jogo.

Marx (2013/1890) nos fala que, na dinâmica das relações de mercado, o dinheiro assume um valor universal. Ele torna-se a mercadoria (formad dinheiro) subsumida a todas as relações de trocas no âmbito do mercado, uma espécie de equivalente universal que não tem valor de uso, apenas de troca. O dinheiro não expressa um valor objetivo tal qual as outras mercadorias. Seu valor é desde sempre o de troca. Um valor de troca é, para Marx (2013/1890), um valor não natural, imbuído de história e, nesse sentido, arbitrário. Não há nada em suas propriedades concretas que indiquem seu valor. Ele é produto de um pacto social. O dinheiro, portanto, é o pacto social universal do capitalismo. A tese central da ideologia em Marx (2013/1890) é o desconhecimento dos mecanismos e pactos sociais

que subsumem a mercadoria a sua forma criando assim a dinâmica do mercado. A inversão proposta por Žižek (1996), em uma nova leitura possível a partir da lógica do cinismo e da psicanálise, aponta para uma nova configuração do fetichismo na sociedade contemporânea.

O cinismo propicia um salto de uma análise do fetichismo à análise da fantasia sem que o fetichismo se exclua da equação. Como já sugerido por Adorno e Horkheimer (1973), realidade e ideologia tornam-se um uno indiferenciado onde a própria estruturação da realidade é, de antemão, ideológica. Nisso consiste o caráter fantástico da ideologia, pois para filósofo esloveno:

[...] a ideologia não é, em sua dimensão fundamental, um constructo imaginário que dissimule ou embeleze a realidade social; no funcionamento “sintomal” da ideologia, a ilusão fica do lado do “saber” enquanto a fantasia ideológica funciona como uma “ilusão”, um erro, que estrutura a própria “realidade”, que determina nosso “fazer”, nossa atividade. (Žižek, 1992, p. 63).

A fantasia é vivida como realidade e não uma oposição a ela. Não convém discutir aqui as modulações do conceito na obra de Freud. O que nos interessa deste é que não há, para Freud, oposição entre realidade e fantasia na vida psíquica. Tais contradições apaziguadas se tornam a realidade do sujeito e é a partir destas que ele se organiza no laço social. Sobre essa homogeneidade entre fantasia e realidade Freud (1996/1915-1916) escreve que

Levará um bom tempo até pode assimilar a nossa proposição de que podemos igualar fantasia e realidade; e não nos importaremos, em princípio, com qual seja esta ou aquela das experiências da infância que estão sendo examinadas. Ademais, esta é, evidentemente, a única atitude correta a adotar para com esses produtos mentais. Também eles possuem determinada realidade. Subsiste o fato de que o paciente criou essas fantasias por si mesmo, e essa circunstância dificilmente terá, para a sua neurose, importância menor do que teria se tivesse realmente experimentado o que contêm suas fantasias. As fantasias possuem realidade *psíquica*, em contraste com a realidade *material*, e gradualmente aprendemos a entender que, *no mundo das neuroses, a realidade psíquica é a realidade decisiva.* (p. 370, grifo do autor)

O conceito de fantasia torna-se, então, decisivo para compreender a relação entre sujeito e realidade na psicanálise. Aqui é necessário retornar a um hermético texto de Lacan (1998/1960) denominado “Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano”. Nesse trabalho, o psicanalista francês nos oferece o interessante conceito de “grande Outro”. Podemos entender este como um outro abstrato diluído da cultura. Não a imagem de um outro personificado, mas a personificação de todas as ima-

gens dos outros. Um símbolo abstrato que referencia qualquer outro sem que necessariamente faça referência direta a um em específico. Para Lacan, é neste “grande Outro” que se acumula os significantes, as palavras que compõe nosso léxico cotidiano. Não seria uma perca conceitua muito grande afirma que este lugar, de onde a composição léxica parte, é a própria cultura ou, no mínimo, a ideia de um outro culturalmente estabelecido.

O sujeito, e em Lacan (1998/1960), é entendido como o elemento que oferece o ponto de partida na composição deste léxico. A complexificação dessa ideia surge diante da incapacidade que o sujeito tem, estamos aqui diante de uma condição estrutural da própria linguagem, de conformar uma composição definitiva para essa gramática. Em outras palavras, quanto mais o sujeito se torna imerso no universo simbólico que constitui a cultura, cada vez mais torna-se impossível saber qual a perfeita organização léxica necessária para integrar a mesma.

Diante disso Lacan (1998/1960, p. 829) formula a pergunta fundamental da relação entre o sujeito e a cultura: “que quer você?” Pergunta cuja resposta, para o psicanalista, é impossível, uma vez que se trata da relação do sujeito com a fantasia. A própria existência do sujeito consiste em responder demandas culturais e a única resposta possível encontra-se no reino da fantasia. A fantasia é, portanto, o único meio de responder ao desejo deste “grande Outro”. Em termos menos herméticos, é possível dizer que não sabendo precisamente o que este Outro quer de mim, cabe apenas fantasiar as respostas possíveis. Este “tesouro dos significantes”, como às vezes refere-se o autor ao “grande Outro”, não é uma mera abstração. Ele é composição da materialidade da produção humana.

As inserções léxicas, que são históricas, mudam a composição de nossas gramáticas. Mudam, também, a maneira como nos relacionamos com o mundo através delas. Nessa complexa relação de demandas voláteis do Outro em relação ao sujeito Lacan (1998/1960) situa o desejo. Sobre esse tema ele escreve que “Com efeito, é muito simplesmente – e diremos em que sentido – como o desejo do Outro que o desejo do homem ganha forma, porém, antes de mais nada, somente guardando uma opacidade subjetiva, para representar nele a necessidade” (Lacan, 1998/1960, p. 828).

Essa ideia hegeliana, oriunda da dialética do Senhor e do Escravo, aponta para um círculo vicioso na relação entre sujeito e Outro. A existência dos dois se retroalimenta na medida em que só sustentam-se mediante ao fato de que um demanda e outro é demandado. A opacidade subjetiva em questão é o deslocamento da demanda e da necessidade. Assim como a mercadoria de Marx (2013/1890) valor de troca subsume o valor de uso, aqui, também, a necessidade é subsumida pela demanda deslocando-se completamente de um valor de uso dos objetos desejados. Esse ciclo vicioso de repetição aparece para o psicanalista francês sob o nome de Gozo.

No que se refere a fantasia, o gozo que surge da impossibilidade de responder precisamente a demanda do Outro, nos coloca diante da dimensão traumática que Lacan (1998/1960) denomina de “angustia” diante do encontro com o Real. Na busca de responder ao sentimento de angustia a fantasia surge como resposta para o enigma do desejo do Outro. Conforme foi bem assinalado por Žižek (2010)

A primeira coisa a observar acerca da fantasia é que ela nos ensina literalmente como desejar: fantasia não significa que quando eu desejo uma torta de morango e não posso tê-la na realidade eu fantasio que estou a estou comendo; o problema é antes: para começar, como sei que desejo uma torta de morango? É isso que a fantasia me diz. Esse papel da fantasia depende do impasse em nossa sexualidade designado por Lacan em seu enunciado paradoxal “Não há relação sexual” – não há nenhuma garantia universal de uma relação harmoniosa com nosso parceiro. Cada sujeito tem de inventar uma fantasia própria, uma fórmula “privada” para a relação sexual – a relação com a mulher só é possível na medida em que o parceiro aderir a essa fórmula. (p. 62)

O que pode ser observado é que a universalidade da fantasia existe apenas na medida de uma forma. Seu conteúdo é opaco e intimamente ligado a esta fórmula privada de enfrentamento a angustia. Contudo, a de se entender no texto lacaniano a ideia de uma dialética do desejo. Se a forma-fantasia aparece como um universal é porque o desejo em questão é o desejo do Outro. Nisso reside o caráter intimamente subjetivo da opacidade da fantasia. A resposta a esse desejo é, antes de tudo, a maneira como a resposta é encenada e não necessariamente a inventividade própria de uma resposta inovadora. Isso ocorre em grande parte, pois a resposta à fantasia é composta pelo léxico de significantes.

O paradoxo da fantasia, resalta Žižek (2010), pertence a uma bizarra categoria no limiar entre o subjetivo e o objetivo: ela é objetivamente subjetiva. Os mecanismos do fantasiar são regulados por elementos objetivos do mundo. A dimensão performática dela, no entanto, é puramente subjetiva e idiossincrática. A grande complicação aparece no desconhecimento desses mecanismos objetivos. Não se trata do elemento esclarecimento. Saber sobre eles não nos permitiria subtrair de nossa percepção o elemento fantástico e fazer com que acessemos a realidade.

Recordemos que a fantasia é inconsciente. Para a psicanálise, seja Freud ou Lacan, o inconsciente é fundamentalmente inacessível e regulador de nossas experiências fundamentais. Nesse ponto, fantasia e realidade decantam-se uma sobre a outra de tal forma que o limiar de diferenciação perde-se nos próprios esquemas oferecidos para a sociabilidade. Não por acaso, Žižek (2010) sustenta então que fantasia e realidade não são lados opostos, apesar de serem assimétricos, da nossa experiência subjetiva. Esse próprio limiar de indeterminação é a garantia da subjetividade das experiências.

### **Sobre a fantasia ideológica e a estruturação da realidade**

O que é, pois, o gozo que aparece como modelo básico da compreensão da nova economia libidinal em sua interface com o imperativo de consumo? Como em quase todos os conceitos cunhados por Lacan, seria necessário uma extrema dedicação para a análise que o conceito de gozo merece. Limitaremos-nos ao uso dado por Lacan (2008/1968-1969) no seminário 16 “de um Outro ao outro” onde o autor introduz o conceito de “mais-de-gozar”.

O mais-de-gozar é uma função da renúncia ao gozo sob o efeito do discurso. É isso que dá lugar ao objeto *a*. Desde o momento em que o mercado define como mercadoria um objeto qualquer do trabalho humano, esse objeto carrega em si algo da mais-valia. Assim, o mais-de-gozar é aquilo que permite isolar a função do objeto *a*. (LACAN, 2008/1968-1969, p. 19).

O mais-de-gozar aparece, então, como a quantidade de libido que circula fora do circuito pulsional. Sabe-se desde Marx que o trabalhador nunca tem acesso à mais-valia. Ela é sempre pertencente ao detentor dos meios de produção. O mesmo ocorre com o mais-de-gozar. Ele sempre é a quantidade que falta para encontrar o gozo em sua totalidade. Daí ele ser a função que isola o objeto *a*, ou objeto causa do desejo. Podemos entender com isso o porquê o “objeto *a*” é sinônimo de causa do desejo. Ele é a quantidade que falta para a libido identificar-se, em sua totalidade, com o objeto da pulsão.

Para entender a questão dessa inacessibilidade devemos voltar ao problema econômico do masoquismo através dos olhos de Lacan, quando este escreve que

Sem dúvida, com certeza perfila-se aqui uma certa ambiguidade — ambiguidade cuja premência o que acabo de enunciar não deixou de preservar — entre, por um lado, a pulsão de morte, teórica, e, por outro um masoquismo que é apenas uma prática, prática muito mais astuciosa, porém de quê? Prática, ainda assim, do gozo, na medida em que ela não é identificável com a regra do prazer (Lacan, 2008/1968-1969, p. 111).

O gozo aparece agora como a prática da pulsão de morte. A identificação total com o prazer já é, desde Freud, a vitória máxima da morte sobre a vida. Essa afirmação é possível ser feita a partir do seguinte trecho contido em “O problema econômico do masoquismo” onde Freud (1996/1924) escreve que

O prazer e o desprazer, portanto, não podem ser referidos a um aumento ou diminuição de uma quantidade (que descrevemos como ‘tensão devida a estímulo’), embora obviamente muito tenham a ver com esse fator. Parece que eles dependem, não desse fator quantitativo, mas de alguma característica dele que só podemos descrever como qualitativa.

Se pudéssemos dizer o que é essa característica qualitativa, estaríamos muito mais avançados em psicologia. Talvez seja o ritmo, a sequência temporal de mudanças, elevações e quedas na quantidade de estímulo. Não sabemos. Seja como for, temos de perceber que o princípio de Nirvana, pertencendo, como pertence, ao instinto de morte, experimentou nos organismos vivos uma modificação através da qual se tornou o princípio de prazer, e doravante evitaremos encerrar os dois princípios como um só. Se nos preocupamos em acompanhar essa linha de pensamento, não é difícil imaginar a força que foi a fonte da modificação. Ela só pode ser o instinto de vida, a libido, que assim, lado a lado com o instinto de morte, apoderou-se de uma cota na regulação dos processos da vida. Assim, obtemos um conjunto de vinculações pequeno, mas interessante. O princípio de Nirvana expressa a tendência do instinto de morte; o princípio de prazer representa as exigências da libido, e a modificação do último princípio, o princípio de realidade, representa a influência do mundo externo. (p. 178)

Segundo Lacan (2008/1959-1960) o mal-estar na civilização cumpre a função de nos impedir da morte através do gozo absoluto. Eis o porque Christian Dunker (2015) apontar o mal-estar como um *quantum* de sofrimento necessário a sociabilidade. Sem ele o próprio pacto social estaria impossibilitado. O mal-estar é, pois, o resultado do cálculo de renúncia necessário para se viver em sociedade.

O que está colocado diante disso é um novo problema econômico que se erige diante da sociedade do consumo: “a inversão lacaniana do super-eu”. Tal inversão marca a transição do que Safatle (2008) chamou de “sociedade da satisfação administrada” para a “sociedade da insatisfação administrada”. A primeira marcada pela lógica da produção e a segunda marcada pela do consumo. Na primeira, através de práticas de acumulação, o supereu ordenava o gozo pela proibição. Na segunda ele ordena: “goze” pelo excesso.

O que pretendemos anunciar, com isso, é que, sem muitas perdas conceituais, a partir da reorientação da economia libidinal pela lógica do gozo a fantasia torna-se a própria realidade fetichizada em larga escala. As experiências subjetivas fundamentais constituem, assim, o núcleo da própria experiência. Toda fantasia é real para quem fantasia, mesmo que, como no fetiche, o enunciado da fantasia seja necessariamente fantástico. Aqui podemos retomar com mais clareza o enunciado “mesmo sabendo eles continuam a fazer”.

Com o que fantasiemos, então? Como aquilo de mais idiossincrático, nossas fantasias, adquirem um nível coletivo? Em termos mais precisos, como a fantasia ideológica é equivalente a uma fantasia social? Devemos lembrar da correlação feita anteriormente entre as análises de Marx e de Freud quanto a mercadoria e ao sonho. Para que o valor de troca de uma

forma-mercadoria subsuma o valor de uso de uma mercadoria é necessária igualar, nesta equação, troca e uso.

Não seria a mesma coisa com o sonho na análise freudiana? O sonhador deve ter uma ideia bem formulada da realidade para ter a garantia de que o que sonhou não foi real, mas uma distorção onírica. Não obstante, não temos prova alguma de uma realidade primeira e anterior. Um grau zero de realidade. É apenas fundamental que acreditemos que este grau zero exista para, assim, saber que não estamos presos dentro de um sonho. Aqui o valor de troca também não está subsumindo o valor de uso?

A realidade que nos é oferecida é a única realidade que devemos acreditar, tomar como referencial, deslocá-la de uma dimensão histórica e aplicá-la, implacavelmente, a toda analítica do discurso possível. Nos dois casos nos interessa notar que o grau zero, a referência, deve ser constantemente evocado para que a materialidade das relações humanas sejam garantidas. O problema aqui proposto é se essa realidade concreta já for, antes de tudo, fantasia, mas uma fantasia que não foi fantasiada pelo sujeito, e sim entregue a ele. Cabe ao sujeito acreditar nessa fantasia do Outro e manter-se ativo nela enquanto elemento fundamental da cadeia que a compõe em sua dimensão social. Uma análise superficial desta premissa pode levar a suposição de que ela é paradoxal, pois parece voltar, por outros caminhos, ao problema da falsa consciência. Nesse ponto devemos recorrer novamente ao ensino de Lacan para refletir sobre o gozo.

O que é o gozo? Aqui ele se reduz apenas a uma instância negativa. O gozo é aquilo que não serve para nada. Ai eu aponto a reserva que implica o campo do direito ao gozo. O direito não é dever. Nada força ninguém a gozar, se não o supereu. O supereu é o imperativo de gozo – Goza! (Lacan, 1985/1972-1973, p. 11).

Freud sempre acreditou na sua tópica do supereu como um imperativo categórico aos moldes kantianos. O fundamento máximo da moral cultural internalizada pelo psiquismo. O que muda na sociedade de consumo, conforme adiantou Lacan, é o ordenamento social implicado neste imperativo: goze! Ou seja, o “supereu, do imperativo incitador de gozo proibitivo torna-se o imperativo incitador do gozo pelo excesso.

O supereu é, a um só tempo, a lei e a sua destruição. Nisso, ele é a palavra mesma, o comando da lei, na medida em que dela não resta mais do que a raiz. A lei se reduz inteiramente a alguma coisa que não se pode nem mesmo exprimir, como o *Tu deves*, que é uma palavra privada de todos os seus sentidos. É nesse sentido que o supereu acaba por se identificar aquilo que há somente de mais devastador, de mais fascinante, nas experiências primitivas do sujeito. Acaba por se identificar ao que chamo *figura feroz*, as figuras que podemos ligar aos traumatismos primitivos, sejam eles quais forem, que a criança sofreu. (Lacan, 1996/1953-1954, p. 123).

Devemos atentar de imediato para o fato de que, nos dois casos, a função do supereu continua a mesa, ele continua o bastião da experiência moral da cultura. O que é reconfigurado aqui não é, em si, esta instância psíquica, mas a sua relação com a lei. A insensatez do supereu diante da lei, ou um desconhecimento da lei, assinala Safatle (2008), ocorre, porque este imperativo é vazio. Sua função não é explicativa, mas puramente uma ordem. Ordem está que não há uma deontologia para se cumprir. O sujeito da sociedade de consumo deve gozar, pois, tal como assinalado por Dias (2010, p. 57), a “necessidade objetiva da vida econômica é uma posição da lógica do capital, que convoca o sujeito ao gozo pelo consumo a todo instante, que corresponde à busca universal de forclusão do objeto  $\alpha$ ”, mesmo que não seja possível dizer a ele como, com o que ou qual a quantidade certa de gozo. O supereu é apenas um imperativo insistente em direção a uma impossibilidade: goze!

O supereu analisado por Lacan é perfeitamente compatível com a sociedade que produz um fluxo infinito de possibilidades de objetos que contém o mais-de-gozar. O afeto enquanto motilidade destina-se a esse gozo fora do circuito. Esse que não é objeto nenhum. Daí a afirmação de o gozo não ser nada, uma vez que ele não se personifica e nem se objetifica. O gozo não é uma coisa. Ele é o limite da Coisa. A experiência de gozo na sociedade de consumo é paradoxal, pois ela evoca, também, seu próprio limite, sua própria impossibilidade. Afinal, como assinalaram Aluísio Lima, Karina Andrade e Nadir Lara Junior (2013, p. 58) “embora no capitalismo de consumo existam diversas ofertas de mercadorias com a promessa de tamponamento da falta constitutiva e distanciamento do Real, estas sempre aparecem aos sujeitos como promessas fracassadas e os conduzem à angústia”. É necessário manter esta ambiguidade próxima: é preciso consumir para não morrer, mas consumir até o limite, também, significa morte.

Assim o gozo se apresenta como uma experiência moral próxima àquela descrita no mal-estar da civilização. Sobre isso, escreveu Lacan (2008/1959-1960, p. 18): “assim que me aproximo, — é esse o sentido do Mal-estar na civilização — surge essa insondável agressividade diante da qual eu recuo, que retorno contra mim, e que vem, no lugar mesmo da Lei esvanecida, dar seu peso ao que me impede de transpor uma certa fronteira no limite da coisa”.

A experiência moral a qual o sujeito é submetido na sociedade de consumo condiz Lacan (2008/1959-1960) assinalou em seu seminário sobre a ética. É a experiência de ser capaz ou não de questionar o imperativo categórico que lhe é ordenado. Assim, ao se deparar com o gozo absoluto o sujeito tem a tendência a recuar por reconhecer ali a possibilidade da morte. Deste modo, opera ambigualmente a lei do supereu. Ordenando que goze e evitando a morte. A dinâmica do mal-estar reaparece nessa leitura.



Ela continua marcada pela tensão entre morte e vida, mas agora reconfigurada diante do consumir para viver e consumir até morrer<sup>1</sup>.

### **Para além da submissão ao cinismo e a fantasia ideológica**

No ensaio “O Fetichismo na música e a regressão da audição”, Adorno (1980/1963) foi extremamente preciso ao assinalar que o consumidor desaparece frente ao próprio reflexo daquilo que paga no mercado pelo produto: “a rigor, o consumidor idolatra o dinheiro que ele mesmo gastou pela entrada em um concerto” (Adorno, 1980/1963, p. 173). Esse caráter fantasmagórico da cultura, como denominou Benjamin (1982/1927) tem como função a transfiguração enganosa da realidade, uma imagem desiderativa e idealizada. O esplendor, a superfície dessa realidade, adquire um poder alienante, uma vez que não apenas contemplamos as mercadorias e sucumbimos à sua aparência fantasmagórica, mas nos tornamos empáticos a ela.

Assim, para compreender a paradoxal experiência moral que o gozo coloca ao sujeito, na sociedade de consumo, conforme foi assinalado ao longo do texto, é necessário partir da compreensão as nuances de uma nova economia libidinal, situada para além do cálculo prazer-desprazer e ligada agora a uma dinâmica interpelação imperativa em direção ao gozo irrestrito ao mesmo tempo em que demarca estruturalmente sua impossibilidade. Não podemos desconsiderar que a sociedade do consumo não aboliu a sociedade da produção. Da mesma forma que o supereu lacaniano não é a evolução do supereu freudiano. A sociedade que produz e acumula foi absorvida pela lógica do consumo de tal modo que as contradições entre essas são diluídas na dinâmica da produção/consumo. O supereu não perde seu conteúdo proibitivo em sua totalidade. O que muda são os termos desta proibição. Estes são absolvidos pelo imperativo de gozo. Devemos, agora à guisa de conclusão, voltar a peculiar leitura que Žižek (1996, p. 317) faz de Marx — “que as próprias coisas (mercadorias) acreditam em lugar dos sujeitos” — retomando lugares do discurso brevemente apontados aqui.

O que está posto é que a própria crença na organização social não é algo interior ao sujeito, mas externa tal qual a ordem social. O Saber no discurso do capitalista é fundamental a este ordenamento, pois nele aquilo que o sujeito sabe não é produto de sua relação com os objetos do mundo social, mas um ordenamento vindo do Outro. Em última instância o mundo social aparece como é simplesmente por que assim a ordem está instaurada. O que devemos aprender com essa lição: “acima de tudo, que a crença, longe de ser um estado ‘íntimo’ e puramente mental, é sempre ma-

---

<sup>1</sup> Devemos demarcar que está é uma leitura nossa apoiada em Safatle (2008) e nos seminários de Lacan que tratam da questão do gozo. Não há, necessariamente, na obra lacaniana referência tão direta assim entre gozo e consumo.

terializada em nossa atividade social efetiva: a crença sustenta a fantasia que regula a realidade social. (Žižek, 1996, p. 317).

E, finalmente, agora podemos responder com o que fantasiamos. Fantasiamos, coletivamente, com a ordem social. A fantasia ideológica tem a função de tamponar os buracos deixados pela dissimetria entre a ordem e o social no sintagma ordem social. Essa irregularidade surge exatamente quando nos questionamos sobre a instituição da ordem. Porque vivemos como vivemos? Em que tábua sagrada está determinado que as formas de vida do capitalismo contemporâneo são as melhores formas possíveis de se viver? A resposta é óbvia: não há um lugar concreto onde isto esteja previamente determinado. O Saber que vem do outro, como produto de uma verdade mestra, produz demandas objetais específicas e sustenta os circuitos ideológicos do capitalismo. Eles são imunes ao questionamento na medida em que se tornam apenas uma ordem a ser executada.

A tautologia “a lei é a lei” pode explicar essa situação, conforme entende Žižek (1992), posto que as origens dos ordenamentos sociais não podem ser questionados, pois tão logo se desintegrariam. Afinal, o que sustenta o tecido social é a crença de que este é um constructo ético que sustenta-se como se fosse o grau zero da realidade (Žižek, 1996). Para Žižek agimos sempre sustentados por um “como se”. “Como se” a democracia fosse o governo do povo. “Como se” o presidente realmente tivesse sido eleito por votos. “Como se” a burocracia estatal fosse de fato um método de organização dos governos.

Vale salientar aqui que esta disposição “como se”, não se refere ao problema de uma “falsa consciência”, mas de uma “falsa consciência” que se ironiza. Que aceita esta proposição como elemento racional das formas de vida no capitalismo. O “como se” não é da ordem do desconhecimento dos mecanismos sociais e políticos. Ele é simplesmente a crença na ordem. Mesmo sabendo que essas coisas não são assim, agimos com se fossem. Esta é a fantasia fundamental da ideologia, pois agindo “como se”, a verdade das coisas se torna esse “como se”. Passamos agir “como se” o mundo capitalista fosse sinônimo de verdade. Žižek (1996, p. 323) elucida esta ideia escrevendo que a “função da ideologia não é oferecer-nos uma via de escape de nossa realidade, mas oferecer-nos a própria realidade social como fuga de um núcleo real traumático”.

Aqui um conceito fundamental da psicanálise é imprescindível para entender esta questão: o objeto causa do desejo, por vezes referido como “pequeno objeto  $a$ ”. Frente aos limites que um artigo como esse oferece vale recorrer rapidamente à definição oferecida por Žižek (2010). Nela objeto causa do desejo é a sobra de todas as operações simbólicas no campo da linguagem. Toda a tentativa do aparato simbólico de colonização do Real é impossível em sua totalidade. É como dizer que a linguagem não é idêntica, em sua totalidade, a experiência. O resto desta experiência intraduzível move a transcrição do nada em símbolos. Se voltarmos à dialética do desejo de Lacan (1998/1960) veremos que a fantasia é, na verdade, produto da

busca impossível do sujeito por esse objeto que se desloca de toda tentativa de tradução.

Neste ponto as funções da ideologia e da fantasia encontram relativa identidade, pois a fantasia ideológica, agora tomada como sintagma, surge oferecendo caminhos para este objeto que, estruturalmente, é inapreensível. Em nível de ideologia, a trama léxica que oferecida para esse tentativa, sempre frustrada, de apreensão do inapreensível aparece sob a forma-lei. Aqui é possível apresentar uma explicação mais ou menos adequada de porque a “lei é a lei”. Ela não pode ser questionada, pois indica os caminhos para “objeto *a*”. A lei torna-se lei, afirma Žižek (1991), na medida em que, subjacente a ela, está incutida a fantasia de realização do desejo. Este é o fundamento final da fantasia ideológica: a ideia de que a norma capitalista é a realização final do desejo humano.

### Referências

- Adorno, T. W. (2015). *Ensaio Sobre Psicologia Social e Psicanálise*. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- Adorno, T. W. (1980). O fetichismo na música e a regressão da audição. In: Benjamin, W.; Horkheimer, M.; Adorno, T. W. e Habermas, J. *Textos escolhidos* (1963). São Paulo: Abril Cultural. p. 165-191.
- Adorno, T. W. & Horkheimer, M. (1985). *Dialética do Esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Adorno, T. W. & Horkheimer, M. (org.). (1973). *Temas básicos da Sociologia*. São Paulo: Cultrix.
- Benjamin, W. (2013). O capitalismo como religião. In: Benjamin, W. *O capitalismo como religião* (1972). São Paulo: Boitempo. p. 21-25.
- Dias, B. (2016). *O discurso do analista pode implicar alguma forma de resistência ao discurso capitalista?* sobre a dimensão política da psicanálise freudolacanianana. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- Dias, B. (2010). *Uma crítica à lógica do capital da sociedade de consumo contemporânea*: a contribuição da psicanálise lacanianana na perspectiva de Slavoj Žižek. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- Dunker, C. I. L. (2015). *Mal-estar, sofrimento e sintoma*. São Paulo: Boitempo.
- Fink, B. (1998). *O sujeito laciano: entre a linguagem e o Gozo*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Freud, S. (1996). O fetichismo (1927). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- Freud, S. (1996). O problema econômico do masoquismo (1924). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- Freud, S. (1996). Artigos sobre metapsicologia: O Inconsciente (1915). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago.

- Garcia-Roza, L. A. (2004). *Introdução a metapsicologia freudiana 2*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2008). *Seminário Livro 16: de um outro a outro (1968-1969)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2008). *Seminário Livro 7: a ética da psicanálise (1959-1960)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1998). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano (1960). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- Lacan, J. (1998). O estádio do espelho como formador da função do eu (1948). In: Lacan, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- Lacan, J. (1996). *Seminário Livro 1: os escritos técnicos de Freud (1953-1954)*. Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1985). *Seminário Livro 20: mais ainda (1972-1973)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lima, A. F.; Batista, K. A. & Lara Junior, N. (2013). A ideologia do corpo feminino perfeito: questões com o real. *Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 18, n. 1, p. 49-59, jan./mar.
- Marx, K. (2013). *O capital: Crítica da economia política (1890)*. Livro I. São Paulo: Boitempo, 2013
- Safatle, V. (2015). *Fetichismo: Colonizar o Outro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Safatle, V. (2008) *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo editorial, 2008.
- Safatle, V. (2007). *Lacan*. São Paulo: Publifolha.
- Žižek, S. (2013). *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo.
- Žižek, S. (2011a). *Primeiro como tragédia depois como farsa*. São Paulo: Boitempo.
- Žižek, S. (2011b). *Em defesa das causas perdidas*. São Paulo: Boitempo.
- Žižek, S. (2010). *Como ler Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Žižek, S. (2008). *A visão em paralaxe*. São Paulo: Boitempo.
- Žižek, S. (1996). O espectro da ideologia. In: Žižek, S. (org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Žižek, S. (1992). *Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Žižek, S. (1991). *O mais sublime dos histéricos: Hegel com Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

---

Fecha de recepción: 14 de septiembre de 2018

Fecha de aceptación: 10 de mayo 2019